

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

ANTÔNIO ILÁRIO FELICI

**PRESSUPOSTOS PARA UMA JUSTIÇA SOCIAL NA *SUMA
DE TEOLOGIA* DE TOMÁS DE AQUINO**

DOUTORADO EM FILOSOFIA

**SÃO PAULO
2017**

ANTÔNIO ILÁRIO FELICI

**PRESSUPOSTOS PARA UMA JUSTIÇA SOCIAL NA *SUMA DE TEOLOGIA* DE
TOMÁS DE AQUINO**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine.

SÃO PAULO

2017

ANTÔNIO ILÁRIO FELICI

**PRESSUPOSTOS PARA UMA JUSTIÇA SOCIAL NA *SUMA DE TEOLOGIA* DE
TOMÁS DE AQUINO**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine.

Aprovado em ___ / ___ / ___

BANCA EXAMINADORA

RESUMO

A presente pesquisa de filosofia trata dos pressupostos da justiça social na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino na questão 58 sobre a justiça. Inicia a reflexão por um estudo da *Suma* como contextualização do tema. O estudo da *Suma de Teologia*, mesmo na sua forma, permite entender o seu conteúdo, como manual de doutrina católica para os estudantes de teologia, ponto de chegada do pensamento teológico do autor, mas ponto de partida para ulteriores aprofundamentos, tarefa assumida pelo presente estudo. Assim, examina os artigos da questão, os escritos afins do autor e suas fontes em outros autores como fundamentos para uma justiça social, especialmente os que mais se inclinam para essa direção, a exemplo dos temas como justiça geral ou legal, distributiva e comutativa. Partindo dessas bases, a pesquisa pretende inferir o que se pode afirmar de justiça social em Tomás de Aquino.

PALAVRAS-CHAVE: Tomás de Aquino, justiça, justiça legal, justiça particular, justiça social.

ABSTRACT

The present research of philosophy deals with the presuppositions of social justice in the *Summa of Theology* of Thomas Aquinas in question 58 about the justice. It begins the reflection by a study of the *Summa* as contextualization of the subject. The study of the *Summa of Theology*, even in its form, allows us to understand its content as a manual of catholic doctrine for students of theology, the point of arrival of the author's theological thought, but a starting point for further study, a task assumed by the present study. Thus, it examines the articles of the question, the author's related writings and their sources in other authors as foundations for social justice, especially those that are most inclined to that direction, such as general or legal, distributive and commutative justice. Based on these bases, the research intends to infer what can be said of social justice in Thomas Aquinas.

KEYWORDS: Thomas Aquinas, justice, legal justice, especially justice, social justice.

Sumário

1 INTRODUÇÃO	8
2 A SUMA DE TEOLOGIA DE TOMÁS DE AQUINO	10
2.1 As Sumas	12
2.2 A <i>Suma de Teologia</i> de Tomás de Aquino	14
2.2.1 Espírito e Forma da <i>Suma de Teologia</i>	17
2.2.2 Explicação da <i>Suma de Teologia</i>	26
2.2.3 Plano da Suma de Teologia.....	30
3 A JUSTIÇA NA SUMA DE TEOLOGIA (IIa-IIae, QUESTÃO 58)	42
3.1 Artigo 1. Tem este artigo o seguinte título: “É conveniente a definição: a justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito?”	47
3.1.1 A justiça visa o direito (<i>S.Th.</i>, IIa-IIae, q. 57, a.1).....	51
3.1.2 A justiça é relativa a outrem. (<i>S.Th.</i>, IIa-IIae, q. 58, a. 2)	54
3.1.3 A justiça é uma virtude (<i>S.Th.</i>, IIa-IIae, q. 58, a. 3).	57
3.2 A caracterização da justiça em outros artigos da Questão 58.....	61
3.2.1 Questão 58: Os artigos 5, 6, 7 e 8.....	61
3.2.1.1 Artigo 5: A justiça é uma virtude geral?	62
3.2.1.2 Artigo 6: Como virtude geral, a justiça se identifica essencialmente com toda virtude?	66
3.2.1.3 Artigo 7: Além da justiça geral, há uma justiça particular?	69
3.2.1.4: Artigo 8: A justiça particular têm uma matéria própria?	72
3.3.1 Questão 58: Os artigos complementares 4, 9, 10, 11 e 12.....	74
3.3.1.1 Artigo 4: A justiça tem a sua sede na vontade?	74
3.3.1.2 Artigo 9: A justiça tem por objeto as paixões?	77
3.3.1.3 Artigo 10: O meio-termo visado pela justiça é o meio real?	79
3.3.1.4 Artigo 11: O ato da justiça consiste em dar a cada um o que é seu?	82
3.3.1.5 Artigo 12: A justiça tem preeminência sobre todas as virtudes morais?	84

4 AS FORMAS DE JUSTIÇA NA SUMA DE TEOLOGIA E SUA DIMENSÃO DE JUSTIÇA SOCIAL.....	88
4.1 A Justiça Social	88
4.1.1 As origens do conceito de justiça social	88
4.1.2 O conceito de justiça social	90
4.1.3 A justiça geral: conceito e dimensão social	93
4.1.4 A justiça distributiva: conceito e dimensão social	118
4.1.5 Justiça comutativa: conceito e dimensão social	133
4.2 Pressupostos para uma justiça social.....	139
CONCLUSÃO.....	146
REFERÊNCIAS	152

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como objeto, na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, a questão 58, da segunda parte da segunda parte, sobre a justiça em seus artigos 5, 6, 7 e 8. O estudo dedica seu primeiro capítulo ao percurso da *Suma*. Essa, em seu plano e estrutura, fornece uma compreensão deste trabalho em termos de contextualização. A *Suma* tem um modo particular de tratar os assuntos, dada a sua finalidade. Um percurso da mesma servirá para mostrar esse modo de tratar dos temas e seu enquadramento no conjunto da obra. O exame da referida obra se ocupará tanto do seu conjunto, que alguns autores se propuseram a estudar, como de suas partes. Com relação a essas, outros autores fizeram análises deste ou daquele segmento. Juntos, todos contribuem para um exame aprofundado da obra. Aqui se busca tirar proveito de todos esses trabalhos. A *Suma* se divide em três partes. O presente estudo se deterá mais sobre a segunda parte da segunda parte da obra, sendo que aí se encontra a questão 58, que trata especificamente da justiça, havendo assim uma contextualização do tema em estudo. Servem também de contextualização as questões 57-122, que tratam da justiça de forma mais abrangente e que se encontram igualmente nesta segunda parte da segunda parte da *Suma*.

O segundo capítulo irá se ocupar de um estudo da questão 58, sendo que a mesma revela a complexidade do tema com seus vários aspectos. Cada artigo será examinado principalmente naquilo que constitui o seu cerne, que é o posicionamento de Tomás de Aquino. Porém, não podem ser vistos apenas em si mesmos. Haverá a preocupação de mostrar como se organizam no conjunto da questão.

O primeiro item do segundo capítulo trata rapidamente da arquitetônica constituída pelas questões 57-122. Examina também o artigo 1º, que se ocupa da definição de justiça, merecendo um tratamento mais extenso. Trata-se de examinar a seguinte definição de Tomás de Aquino: “A justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito.” Essa definição e tudo o que ela encerra tem uma longa gênese, pois ela não é da autoria de Tomás de Aquino, mas recebida de outros. Ela atravessa um longo caminho histórico. Inicialmente ela comporta apenas o elemento objetivo de “dar a cada um o seu direito.” Platão em sua obra *A República* atribui tal definição a Simônides (*Rep.* I,331d-e;332a-e), ainda que hodiernamente haja quem considere tal definição de autoria desconhecida. Tomás de Aquino, de sua parte, estabelece como sua definição a mesma empregada pelo jurista romano Ulpiano, que já se encontra acrescida de alguns elementos.

Um segundo item do capítulo segundo trata das várias dimensões da justiça estudadas por outros artigos. Estes, portanto, irão mostrar outros aspectos desse mesmo conceito, apresentando uma ampla visão do tema. A justiça, por exemplo, se caracteriza por se orientar a outrem, enquanto outras virtudes dizem respeito ao próprio sujeito. Por se referir a outrem a responsabilidade se torna maior e um mal praticado contra a justiça pode prejudicar gravemente a alguém. Merece, portanto, esse aspecto da justiça uma grande atenção.

O terceiro e último capítulo irá estudar a justiça social, tomando como base de orientação os pressupostos dos artigos 5, 6, 7 e 8 já citados da questão 58 e de outras passagens de Tomás de Aquino, que acenam para uma justiça social. No autor, encontram-se aqui e ali elementos para tanto. Tais elementos encontram-se bem próximos dessa justiça, ainda que o autor não fale nesses termos. O que conta são os seus conceitos, que permitem pensar nessa direção. O presente estudo se orientará, portanto, pelos autores que enxergam nesses elementos a possibilidade de uma leitura em termos de justiça social. Isso, no entanto, de uma forma que não traia o pensamento tomasiano, desviando-se do mesmo ou forçando uma interpretação que seja estranha ao pensamento do autor. Tomás de Aquino recebe de Aristóteles o estudo da justiça estruturado da seguinte forma: a justiça geral e a justiça particular, que se divide em distributiva e comutativa. É dentro desse esquema que o autor vai desenvolver o seu pensamento. Essa estrutura possibilita estudar a justiça nas suas várias dimensões, nos seus pontos cardeais. Também os autores que tratam da justiça social partem do mesmo esquema para situar esse conceito de justiça. Eles o fazem de modo particular tomando como base a justiça geral, que em Tomás de Aquino recebe o nome de justiça legal. Essa justiça tem como objeto o bem comum. O bem comum tem um sentido bastante amplo e os autores procuram nele estabelecer tudo o que diz respeito a esse bem. Haverá, por sua vez, que deter-se também sobre o âmbito do bem comum, verificando o que lhe é pertinente em seus vários aspectos.

2 A SUMA DE TEOLOGIA DE TOMÁS DE AQUINO

A *Suma de Teologia* tem sido comparada a uma catedral de ideias pela sua arquitetura. Ela pode ser considerada um importante marco na teologia católica, um grande monumento de ciência filosófica e teológica exprimindo o pensamento definitivo de Tomás de Aquino sobre muitos aspectos. A ela foram dedicados inúmeros estudos, o que revela a sua grande importância. Diz Cresson:

A *Suma de Teologia* em particular é uma obra-prima de ordem e organização. Os pontos de partida uma vez admitidos, tudo se desenvolve com uma excelência impressionante: teses formuladas claramente, provas tiradas das Escrituras, demonstrações quando têm lugar, enumeração das objeções, refutação dessas objeções pelos textos e raciocínio: tudo isso se constrói com uma segurança e uma sutileza incomparáveis. (CRESSON, 1947, p. 56).

No seu artigo sobre a *Suma de Teologia*, Barata Tavares considera que uma leitura da mesma sem uma preparação prévia é uma condenação ao fracasso e à desilusão. O leitor não só não entenderá o que lê, bem como não encontrará beleza neste corpo de doutrina, tantas vezes apelidado de magistral. A seu ver, a *Suma de Teologia* não é um livro de fácil leitura por ser um livro de meditação, investigação e estudo. Apesar disso, é um livro cheio de clareza. Sua leitura se torna clara e agradável na medida em que vai sendo feita. Porém, isso ocorre ao se conhecer na sua essência o método de exposição seguido por Tomás de Aquino. Dessa forma tudo se torna claro e a *Suma de Teologia* se torna um livro de agradável leitura (TAVARES, 1958-1959, p. 189). Pode-se afirmar que não apenas a *Suma de Teologia*, mas também outros livros podem encerrar dificuldades de compreensão, sem um estudo prévio. Assim, levando em conta tais dificuldades e outros motivos abaixo descritos, sentiu-se a necessidade de um estudo introdutório dessa obra, que deverá ocupar o espaço de um capítulo.

O estudo da *Suma de Teologia*, além de proporcionar um conhecimento mais profundo desta obra, considerada a mais importante do autor, se explica também por outras razões: o presente trabalho trata da justiça de que se ocupa a questão 58 da *Suma de Teologia*, questão da IIa-IIae, que se compõe de 12 artigos. O entendimento da obra no seu plano e em sua estrutura, ou seja, em sua parte formal, permite uma melhor compreensão do seu conteúdo. Desta modo, entendeu-se que um capítulo dedicado à *Suma de Teologia*, que, por sua vez, envolve outros escritos do mesmo autor seria uma base para o estudo da questão 58, sendo esta também um importante pressuposto para uma justiça social, sem excluir outras passagens da mesma obra.

Tomás de Aquino, mesmo se servindo da filosofia, na condição de *doctor sacrae doctrinae*, parte dos textos bíblicos para dar início à sua reflexão na *Suma de Teologia*, o que não poderia ser diferente, uma vez que a Sagrada Escritura é a fonte constitutiva da teologia¹. A revelação bíblica, porém, é de ordem econômica, histórico-salvífica, ou seja, de um caráter vivencial, uma revelação do que Deus é para o ser humano em vez do que Ele é em si mesmo, muito embora não se exclua esse segundo aspecto. A partir desse aspecto econômico, chega-se também ao Deus em si. Isso é possível porque o agir segue o ser, segundo o axioma tomasiano, e assim do agir se pode ir ao ser. Em certos livros bíblicos, pode-se também verificar um acento mais reflexivo, como no caso do Evangelho de São João e em outros escritos. No entanto, em seu conjunto, convencionou-se chamar a teologia bíblica de teologia positiva diante da teologia especulativa, cujo grande exemplo é a teologia dogmática.

A Bíblia não tem a intenção de oferecer tratados sistemáticos sobre esse ou aquele tema. Não pretende tematizar. Seus elementos são esparsos, presentes aqui e ali. Os escritos de São Paulo são, por exemplo, chamados de escritos ocasionais. Esse trabalho de sistematização se verifica nos Santos Padres, mormente nos Padres Apologistas, alcançando o seu auge na Idade Média. A *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino pode ser considerada o ponto culminante desse trabalho, tanto de análise, quanto de sistematização.

A exigência de sistematização pode ser verificada em Tomás de Aquino, quando critica a fragmentação nos conhecimentos necessários aos estudantes (GRABMANN, 1944, p. 67)². Verifica-se, portanto, um rigor científico no tratamento das questões, o que faz parte do trabalho teológico. O discurso teológico coloca a apresentação da fé na regra exigente da gramática, sendo a teologia considerada ciência do dado revelado, do objeto da fé, ou simplesmente ciência da fé. Esta é a lógica da teologia também empregada por Tomás de Aquino. Diz Lorite:

[...] vemos que há dois níveis, como extremos: a Revelação e a Investigação filosófica: a primeira é uma atitude de receptividade no amor; a segunda, de penetração pela inteligência. Entre as duas se situa a obra de Santo Tomás, que aspira mostrar como a inteligência pode apoiar o amor na unidade com o mistério. (LORITE, 1974, p. 305).

Trata-se de compreender pela razão o que se aceita pela fé. Com base em tais considerações, inicia-se o estudo da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino a partir de suas origens.

¹ A Sagrada Escritura é considerada fonte constitutiva, porque encerra os conteúdos da fé, enquanto a Tradição dos Santos Padres é fonte apenas transmissiva.

² O livro de Grabmann serviu de base para a exposição desse capítulo.

2.1 As Sumas

O século XII foi o das *Sentenças*, assim como o século XIII foi o das *Sumas* (TAVARES, 1958-1959, p. 190). As *Sumas*, resumos sistemáticos de uma ciência, são mais originais que as *Sentenças*. Estas se aplicam de preferência às obras dogmáticas, enquanto as *Sumas* designam exposições de conjunto das mais diversas disciplinas (GRABMANN, 1944, p. 7)³. Chenu oferece uma explicação do sentido do termo. Diz ele:

Suma: a história da palavra nos ajuda a definir a obra. Ela designa inicialmente no vocabulário escolar do século XII, século que a cria, uma breve coleção, sintética, completa das sentenças nas quais se pretendia enunciar as verdades da doutrina cristã (ou de um corpo de doutrina qualquer). (CHENU, 1950, p. 255).

Trata-se de um novo modo de síntese, de construção e comunicação das doutrinas. As *Sumas* recordam o novo empenho universitário de acolhimento, integração e harmonização de todas as tradições cristãs em confronto com as novas pesquisas e aquisições provenientes das correntes e dos autores judaicos e árabes e das releituras feitas dos antigos pensadores gregos e romanos. Nascem com a universidade e para a universidade (OLIVEIRA, Carlos, 2012, p. 24-25). Desde o século XII receberam o nome de *Sumas* as obras canônicas e, de modo especial, os trabalhos sobre o *Decreto de Graciano* (as *Sumas* de Rufino, de Rolandus, de Estevão de Tournai, por exemplo). As *Sumas* incluíram também dicionários da Bíblia (por exemplo, a *Summa* de Abel, de Pedro o Chantre), tratados de pregação (como a *Summa de Arte praedicatoria*, de Alano de Lille), as obras de casuística para os confessores (*Summa de poenitentia*, de São Raimundo de Peñaforte OP; *Summa confessorum*, de João Lector de Friburgo OP), resumos de gramática e lógica (*Summa grammaticalis*, de João de Dácia; *Summula logices*, de Pedro de Espanha, etc.), obras de moral e de ascética (*Summa de virtutibus et vitiis*, de João de la Rochelle OFM, e a de Guilherme Peraldus OP), escritos litúrgicos (*Summa de officiis*); escritos apologéticos (*Summa contra Catharos et Waldenses*, do dominicano Moneta), além de outros gêneros literários. Conservou-se em manuscrito uma *Summa de Philosophia* inspirada em Guilherme de Conches, tendo como autor certo mestre Raul. Mesmo na filosofia árabe (Avicena), o nome *Suma* (*kullun*) foi usado para indicar tratados gerais de filosofia. Pelo ano de 1200, o termo *Summa* substituiu o de *Sententiae* ou *Liber sententiarum* para designar os tratados de teologia especulativa. Surgiram, então,

³ Como exemplo podem ser citadas as Sumas de medicina, liturgia, exegese, homilética, direito, teologia, pastoral [...], sendo que, em 1275, um catálogo de livraria relaciona vinte títulos de Suma diferentes, sendo apenas três de teologia (TORRELL, 1998, p. 99).

principalmente em Paris, as Sumas teológicas de Martinho de Cremona, Pedro de Cápuia, Simão de Tournai, Praepositinus de Cremona. Tais Sumas teológicas, todas inéditas, apresentam uma teologia construída com o auxílio da lógica aristotélica, preparando o método e a técnica depois empregados na *Suma de Teologia* de Santo Tomás (GRABMANN, 1944, p. 7-8).

Na primeira metade do século XIII, sob a influência de fatores diversos, houve um período novo, desenvolvido na segunda metade do mesmo século, que se tornou a época da grande ou alta escolástica. São três os principais fatores. O primeiro é o nascimento e o desenvolvimento das Universidades. O segundo é a forte intervenção na vida intelectual das ordens religiosas recentemente criadas por São Domingos e São Francisco. Tais ordens assumiram na Universidade de Paris cátedras que confiaram a seus melhores teólogos. O terceiro fator, considerado o mais ativo e eficaz, foi o encontro com as principais obras de Aristóteles sobre a metafísica, a física, a psicologia, a história natural, a ética, a política e a retórica. Tais obras chegaram à escolástica ocidental pelas traduções do árabe e do grego. Ao mesmo tempo, traduziram-se os comentários aristotélicos de Alexandre de Afrodísia, de Themistius e de Simplicius. Acrescente-se a isso o conhecimento da literatura filosófica e científica judeu-árabe e uma série de fontes neoplatônicas. O conjunto das obras neopatrísticas conhecidas, sobretudo as dos Padres gregos, foi ampliado por traduções. Tais causas deviam exercer a mais durável influência na composição e perfeição das Sumas teológicas. As obras de Aristóteles, por sua vez, estenderam e reforçaram fortemente os fundamentos filosóficos da especulação teológica e enriqueceram o edifício doutrinal da teologia (GRABMANN, 1944, p. 8-9).

Ocorre um período de transição, quando então surgem novas fontes para a corrente escolástica. A esse tempo pertencem as Sumas teológicas de Guilherme de Auxerre, de Felipe de Grève, de Godofredo de Poitiers e dos dois dominicanos João de Treviso e Rolando de Cremona, primeiro frade pregador que ensinou na Universidade de Paris. Trata-se de obras de grande valor, principalmente a de Rolando de Cremona, porém, com exceção da *Summa aurea* de Guilherme de Auxerre, permaneceram inéditas. A enorme *Summa Theologiae* de Alexandre de Hales OFM, inacabada, já faz parte da época da grande escolástica. Aproximadamente nesse tempo, Santo Alberto Magno escreveu sua *Summa de creaturis*, de que se conheciam duas partes, então impressas, tendo sido descobertas três outras: *De virtutibus*, *De sacramentis*, *De resurrectione et novissimis*. Mais tarde compôs outra *Summa theologiae*, que ficou inacabada. Ulrico de Estrasburgo, um discípulo seu, escreveu uma *Summa* muito extensa e de pensamento profundo. Outras Sumas são de Henrique de Gand e

Gerardo de Bolonha O.Carm., também incompletas. A segunda possui um plano semelhante ao da *Suma de Teologia* de Santo Tomás e ficou inédita. Na Alemanha, no início do século XIV, os dominicanos João de Lichtenberg e Nicolau de Estrasburgo escreveram Sumas. Este século, no entanto, viu o fim das *Sumas teológicas* (GRABMANN, 1944, p. 10-11). Esses gêneros literários com seu histórico servem para contextualizar a *Summa theologiae* de Santo Tomás, considerada a melhor de todas as Sumas teológicas. Segundo Tavares (1958-1959, p. 191), Tomás de Aquino não fez mais do que seguir o costume de seu tempo de empregar a designação de *Suma*, para dois de seus trabalhos mais notáveis. Explica Torrell (1998, p. 100) que, segundo P. Glorieux, existem três categorias de *Suma*: a) a que se trata de uma exposição sem originalidade excessiva de tendência enciclopédica dentro de uma campo escolhido; b) a de gênero abreviado, que, em vez de visar a totalidade, procura resumir brevemente e com exatidão os conceitos principais e c) as *Sumas sistemáticas*, que por uma compilação exaustiva e com um resumo sumário têm em vista uma apresentação exata e completa, sobretudo organicamente estruturada onde não falta o essencial. Nessa última categoria se enquadra a *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino.

2.2 A *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino

Para uma compreensão histórica da *Suma de Teologia* e para verificar o modo de ser comentada, é necessário estudá-la quanto à origem, à finalidade, à significação na série das obras de Santo Tomás, podendo-se assim considerá-la e julgá-la de acordo com o conjunto da vida do santo. Antes de situar a *Suma de Teologia* na série cronológica das obras do autor, é necessária uma classificação sumária de tais obras. Existem aquelas que tiveram origem de sua atividade acadêmica, as que primeiramente foram ensinadas e, em seguida, publicadas, e as que não se originaram imediatamente de seu ensinamento teológico. No entanto, também nestas, o autor procura instruir seus alunos. Mesmo que não tenham nascido da escola e na escola, foram escritas para a escola (GRABMANN, 1944, p. 11-12).

Como professor de teologia, Tomás de Aquino ensinava sob a forma de “lições” e de “questões.” A lição se tratava de uma explicação de um manual. Na qualidade de “bacharel sentenciário” da Faculdade de teologia de Paris, ele explicou assim as *Sentenças* de Pedro

Lombardo⁴, e como “mestre em teologia”, explicou no seu curso os livros da Sagrada Escritura, tendo depois registrado por escrito (GRABMANN, 1944, p. 12).

A *quaestio* no ensino teológico na Idade Média era o exercício de discussão organizado pelos professores com seus alunos. Convém distinguir as *Disputationes ordinariae* e sua redação literária, e as *Quaestiones disputatae*. De outra parte, as *Disputationes quodlibetales* e sua relação escrita e as *Quaestiones quodlibetales*. As discussões mais importantes por causa de seu objeto e também mais frequentes eram as *Disputationes ordinariae*. Estas eram provocadas pelo mestre várias vezes ao ano em pequenos intervalos em ligação estreita com as lições. Aí se examinava, o mais profundamente possível, um assunto seguido, importante e difícil, envolvendo um conjunto de questões. Sobre o tema podiam-se estabelecer muitas *Disputationes ordinariae*, que, às vezes, se prolongavam por vários anos. Por sua vez, cada *Disputatio* durava dois dias e ocorria do seguinte modo: no primeiro dia, sob a presidência do mestre, cabia ao bacharel responder aos argumentos e dificuldades propostos sob a questão pelos mestres, bacharéis ou estudantes. No segundo dia, era o mestre que ordenava e agrupava os argumentos e objeções apresentadas na véspera, colocando como contraponto (*Sed contra*) breves argumentos da razão e da autoridade, que geralmente faziam pressentir a solução do problema. Em seguida, lançava-se a resolver a fundo e nos detalhes a questão, conectando-a às suas origens ou consequências históricas ou especulativas. Por fim, formulava e demonstrava com provas a sua solução, que era chamada *determinatio magistralis*, solução do problema pelo próprio mestre. Com apoio nesta, ele respondia às questões. As *Quaestiones disputatae* são a redação e de alguma maneira o processo verbal das *Disputationes ordinariae* (GRABMANN, 1944, p. 13-14).

Antes do Natal, durante o Advento e antes da Páscoa, durante a Quaresma, ocorriam discussões sobre assuntos diversos, as chamadas *Disputationes de quolibet* ou *Disputationes generales*. Eram distintas das *Disputationes ordinariae* porque tratavam de questões diversas e sem nexo umas com as outras, ainda que posteriormente na redação fossem agrupadas bem ou mal, de acordo com uma ordem superficial e, além do mais, mesmo que não atingissem o cerne dos problemas. As *Quaestiones quodlibetales*, *quaestiones de quolibet* ou *Quodlibeta* eram a redação das *Disputationes quodlibetales* (GRABMANN, 1944, p. 14-15).

Nas *Quaestiones disputatae*, Tomás de Aquino apresenta mais argumentos, tanto contra a sua solução quanto a seu favor, tratando depois do assunto e respondendo às opiniões

⁴ O ensino constava de três graus: o primeiro o dos *leitores* ou *bachareis bíblicos*, o segundo o dos *bachareis sentenciários* e o terceiro o dos *mestres*. Os professores dos dois primeiros graus, como o próprio nome indica baseavam suas lições na Bíblia e nas Sentenças de Pedro Lombardo (LEGENDRE, 1923, p. 158).

citadas. O autor procurou descobrir a verdade a partir das dúvidas, fazendo questão de considerar cada dúvida ou questão possível, podendo ser as objeções até mais de vinte. Nelas se encontra a vontade de não se perder pensamento, pois em tudo é possível algum aspecto da verdade. Nas *Questões quodlibetais* não parece haver qualquer preocupação pedagógica, sendo que em cada questão é possível encontrar perguntas sobre tudo (KIENINGER, 2004, p. 235-236).

É importante considerar o papel das *Quaestiones disputatae* na composição da *Suma de Teologia*. Segundo Carlos de Oliveira (2012, p. 30), elas são praticadas por Tomás de Aquino em toda sua carreira, sendo o seu estilo próprio de ensinar e fazer teologia. Do questionamento surgem as “questões” condensadas, indo elas a ser o tecido e articulação de suas obras de síntese, sobretudo as suas grandes *Sumas*, a *Contra os Gentios* e a *Suma de Teologia*. Tomás de Aquino faz desta última uma rede harmoniosa e bem estruturada de questões, que têm como unidade o artigo, sendo que o seu conjunto organiza as três partes da *Suma de Teologia*. Estas três partes pretendem expor a totalidade da Sagrada Doutrina. Na “questão” há a colocação do tema de forma completa, levando-se em conta as informações disponíveis no mundo acadêmico de então. Surge daí o projeto de examinar as contribuições dos Mestres antigos e modernos e as posições dos filósofos quanto aos problemas abordados. Pretende-se que a “verificação” teológica leve em conta as afirmações favoráveis ou desfavoráveis às teses sustentadas. Esse mesmo princípio de verificação se encontra na ordem das teses e sua disposição na série de questões e no conjunto da *Suma de Teologia*. Segundo Nascimento (2011, p. 65) as questões que compõem as partes da *Suma de Teologia* são problemas, tópicos sobre os quais não se tem acordo, perguntas para as quais há mais de uma resposta plausível, não se sabendo de início, qual a boa ou a melhor resposta. São, portanto, questões disputadas.

Convém levar em conta a data da composição da *Suma de Teologia* em suas várias partes. Tolomeu de Lucca afirma que Santo Tomás escreveu a *Suma de Teologia* no tempo de Clemente IV (2 de fevereiro de 1265 a novembro de 1268). Depois estende a composição da mesma no pontificado de Clemente IV e a vacância que o seguiu, de novembro de 1268 a 1º de setembro de 1271 (GRABMANN, 1944, p. 19).

Os autores modernos tratam da cronologia da *Suma de Teologia* com base em Tolomeu de Lucca e Guilherme de Tocco. Assim, de acordo com Ch. Jourdain, Santo Tomás conclui a primeira parte da obra de 1265 a 1268, a segunda parte em Paris de 1269 a 1271, tendo terminado a terceira na Itália. Outros autores tentam também traçar uma cronologia da *Suma de Teologia*, cada qual com datas diferentes, mesmo concordando com os demais em

alguns pontos. Isso porque não é fácil estabelecer o lugar e a data da composição da obra. Porém, de acordo com as mais antigas indicações apresentadas por Tolomeu de Lucca e Guilherme de Tocco, pode-se estabelecer a data e o local da composição da *Suma de Teologia*. Tomás de Aquino escreveu as três partes da obra entre 1266 e 1273, primeiro na Itália, depois em Paris e depois novamente na Itália (GRABMANN, 1944, p. 21-23).

Autores recentes, como Porro (2014, p. 196) e Torrell (1999, p. 167, 171), estabelecem que a primeira parte da *Suma* ocorreu de 1265 a 1268. Segundo Porro (2014, p. 196), a primeira parte, composta no período romano, compreende 119 questões. Presume-se que as questões 1-74 foram compostas entre outubro de 1265 e 1267 e as questões 75-119 entre 1267 e 1268. Segundo Torrell (1999, p. 171-172), com relação à primeira parte da segunda parte, existem dificuldades. Autores como Glorieux e Eschmann, seguidos por Weishepl, são de opinião que a conclusão desta parte se deu no verão de 1270. Quanto à segunda da segunda parte, de acordo com tais autores, ela teria sido terminada antes de dezembro de 1271. Gauthier, que seguira essa opinião, retratou-se e acredita que a primeira parte da segunda parte foi escrita em 1271. O seu argumento de peso é que Tomás se utiliza mais de cem vezes da *Retórica* de Aristóteles, segundo a tradução de Moerbeke, que só lhe chegou em fins de 1270. A dificuldade dessa posição é que Tomás teria pouco tempo (dezoito meses) para redigir a primeira e a segunda parte da segunda. Quanto à terceira parte, provavelmente iniciada em Paris, no final do inverno de 1271-1272, a redação prosseguiu em Nápoles até 6 de dezembro de 1273. Independentemente da problemática da datação da segunda parte da *Suma* em suas duas partes, conclui-se, portanto, que a redação da *Suma*, foi de 1265 a 1273, de acordo com o testemunho de tais autores.

2.2.1 Espírito e Forma da *Suma de Teologia*

Como geralmente acontece, na introdução, no prefácio de sua obra um autor explica sua finalidade e seu método. Também na literatura escolástica o prólogo apresenta, muitas vezes, informações sobre o significado e o alcance de uma obra e as considerações na realização do plano. Na alta escolástica esses prólogos ofereciam esclarecimentos profundos sobre o método a seguir e as correntes científicas da época. Assim, por exemplo, Anselmo de Cantuária nos apresenta o seu programa científico no prólogo do *Proslogium* e do *De fide Trinitatis et incarnatione Verbi*. Hugo de S. Vitor, numa nota inicial oferece indicações breves e claras sobre sua obra sistemática *De sacramentis fidei christiana*e, Pedro Abelardo, no prólogo de sua obra *Sic et non* apresenta o modo próprio de seu método, que se dá pelo

confronto de textos patrísticos. Pedro Lombardo, por sua vez, põe uma introdução no início das *Sentenças*. O prólogo maior e mais instrutivo encontra-se no limiar das *Sentenças* de Pedro de Melun (GRABMANN, 1944, p. 48-49).

As *Sumas teológicas* do século XIII em seu início tratam com certos pormenores de questões preliminares e princípios. Com a precedência de um prólogo, caracteriza-se em algumas palavras e de modo pessoal a obra. Antes de Santo Tomás é muito breve esse prólogo das *Sumas*. Em Filipe de Greve este se reduz a uma frase. Também em Alexandre de Hales em sua *Summa universae theologiae*, o prólogo é bastante curto. Em linhas gerais, esse é o meio literário, donde surge o prólogo, simples, mas rico e instrutivo, que nos esclarece o caráter e o método da *Suma de Teologia* de Santo Tomás. Os comentadores desta obra geralmente só falam do prólogo em poucas palavras, quando não silenciam completamente. Na verdade, Bañes é o único comentador antigo que dedicou ao Prólogo da *Suma de Teologia* tomasiana um estudo sério (GRABMANN, 1944, p. 49-50).

No Prólogo de sua *Suma de Teologia*, Tomás de Aquino diz o seguinte:

Porque o doutor da verdade católica não deve somente ensinar os mais adiantados, mas também lhe pertence instruir os iniciantes, conforme o Apóstolo em 1Cor. 3,1-2: *como crianças em Cristo, dei-vos a beber leite, não alimentos sólidos*, o propósito de nossa intenção nessa obra é transmitir o que pertence à religião Cristã, conforme o que é conveniente à instrução dos iniciantes. (*S.Th.*, I, Prologus)⁵.

Tomás nos apresenta a finalidade e o desígnio da obra, assim como os meios e as vias. Lembra aí os defeitos do método que atrapalhavam a iniciação teológica. O Prólogo favorece a compreensão e o julgamento o espírito e o método da *Suma de Teologia*. Pela história literária, considerando a origem da *Suma de Teologia* e o seu meio no conjunto dos escritores tomistas, conclui-se que ela não deriva diretamente das funções essenciais do ensino universitário: a *lectio* e a *quaestio* e assim não é objeto de um curso. Ela foi escrita para os estudantes de teologia, finalidade que se encontra na primeira parte do Prólogo (GRABMANN, 1944, p. 52).

Assim, é oportuno considerar que “uma primeira iniciação a Sto. Tomás se faz pelo estudo da *Suma de Teologia*, esclarecida pela referência às outras sínteses” (OLIVEIRA, Carlos, 1998, p. 58). Compreende-se o sentido de tal afirmação pelo fato de a *Suma de Teologia* ter sido escrita depois de outras obras de Tomás de Aquino que são o *Escrito sobre*

⁵ Quia catholicae veritatis doctor non solum proiectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud Apostoli 1Cor. 3,1-2: *tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam; propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.*

as *Sentenças* e a *Suma contra os Gentios*, sínteses anteriores. Como síntese posterior, a *Suma de Teologia* passa a ser a palavra atual do autor, além de ser o ensino da doutrina da Igreja destinada aos estudantes de teologia, não sendo, portanto, uma hipótese teológica. E para conhecer o pensamento do autor é necessário começar por aquilo que para ele foi o ponto de chegada. Após isso, se pode recuar indo para as obras anteriores para um conhecimento genético da *Suma de Teologia*.

Se a obra possui um caráter bastante didático o que dizer de seu conteúdo? É importante também verificar esse aspecto. Segundo Grabmann (1944, p. 55-56), Tomás de Aquino deseja apresentar todo o conteúdo da religião cristã no seu sentido mais amplo. Pretende escrever uma *Summa theologiae*, no sentido mais completo e verdadeiro. Nesse contexto, os fundamentos e elementos bíblicos ou patrísticos são estudados por toda parte, a Dogmática aí aparece em toda profundezas em um grande sistema especulativo, a Moral cristã é tratada de modo pormenorizado e profundo, mesmo nas suas explicações jurídicas e sociológicas, sempre que útil à teologia especulativa e bem mais que os outros escolásticos do tempo, usa o direito canônico, demonstra um grande entendimento da liturgia e da simbólica e, por fim, incorpora também a teoria da mística cristã. A *Suma de Teologia* quer ser apenas uma exposição científica e de grande estilo da religião cristã. Antes de tudo, estuda os fundamentos filosóficos, metafísicos, psicológicos e morais da teologia especulativa, o que nenhuma *Suma de Teologia* anterior conseguiu. O recurso da filosofia aristotélica para expor, fundamentar, sistematizar o Dogma e a Moral sem ferir a doutrina da Igreja, foi o que caracterizou toda a obra do autor. Na *Suma de Teologia*, isso assumiu enormes proporções, tratando Tomás de Aquino das questões filosóficas do ponto de vista do teólogo. Esse conjunto da religião cristã no seu mais amplo sentido pretende o autor elaborá-lo numa grande obra sistemática diante da necessidade dos principiantes. Estabelece na parte seguinte do Prólogo as ideias e o método a serem empregados para este fim, iniciando-nos no espírito e na forma da obra.

Se Tomás de Aquino teve como objetivo escrever para os estudantes, utilizou-se dos meios mais apropriados. No Prólogo, ele aponta as faltas e insuficiências didáticas dos textos que se encontravam nas mãos dos estudantes, propondo evitar isso. Por isso, ofereceu na *Suma de Teologia* um primor de método e ciência didática. Para entender o alcance dessa atitude acadêmica tão positiva é necessário conhecer o desenvolvimento do método escolástico e o curso de estudos e do ensino teológico, bem como a literatura filosófica e teológica anterior a Tomás de Aquino e seu tempo. O Prólogo da *Suma de Teologia* é um documento muito importante para a história da escolástica e para se determinar a

individualidade científica de Tomás de Aquino. Com relação aos diversos pontos do método, o primeiro defeito que ele censura nos escritos de outros autores como empecilho ao ensino e que propõe evitar é o grande número de questões, artigos e argumentos inúteis. Tomás evita tal defeito com uma simplificação constante, sabendo conciliar, de modo admirável, em sua obra duas qualidades: brevidade e clareza⁶. Já uma visão de conjunto da *Suma de Teologia* no seu aspecto técnico faz ver que o próprio plano é mais simples e fácil de compreensão que em outros textos análogos. Tomás divide sua obra em partes, as partes em questões e as questões em artigos⁷. Em outras *Sumas* a divisão é muitas vezes complicada. A *Suma Aurea* de Guilherme de Auxerre, por exemplo, se divide em livros, tratados, capítulos e questões. Em Alexandre de Hales, temos uma *Suma* dividida em partes, questões, membros, artigos e parágrafos. Por sua vez, a *Suma de Teologia* de Alberto Magno encontra-se dividida em partes, questões, membros, artigos, sendo esses últimos subdivididos frequentemente em “quaesita” (GRABMANN, 1944, p. 56-58).

É possível notar com clareza a simplificação da *Suma de Teologia* de Tomás, considerando-se a quantidade de elementos presentes em outra obra como, por exemplo, o *Comentário das Sentenças* em que aparecem as distinções, as questões, os artigos, as questiúnculas e as soluções, se essas últimas puderem ser também consideradas. Seria um elenco de cinco divisões contra apenas duas da *Suma*. Essa simplificação já é notada no *De Veritate*, semelhante à *Suma*, o que revela uma intenção didática no seu modo de facilitar a compreensão de seu ensino para os seus alunos e indiretamente para os seus leitores.

Quanto ao conjunto da *Suma de Teologia*, do ponto de vista do conteúdo fica excluída uma série de questões, em relação às *Sumas* anteriores e os *Comentários sobre as Sentenças*, de pouca utilidade para os estudantes. Tomás de Aquino evita tanto a multiplicação inútil de questões e artigos como a multiplicação inútil de argumentos. Na *Suma de Teologia* trata dos artigos com a técnica em uso na oposição dos argumentos “pró” e “contra.” Como “título do artigo” uma questão é iniciada por “utrum.” A seguir o “videtur quod non” oferece uma série de argumentos e objeções geralmente em oposição à opinião do autor e à solução que apresentará à questão. Após o “Sed contra” vem um argumento contrário, em geral, único,

⁶ Segundo Legendre (1923, p. 166), Tomás pratica a concisão e a clareza pela definição, distinção e pelo silogismo.

⁷ Em seu artigo “¿Navaja de Ockham o navaja de Santo Tomás?” Bolzán faz ver que outros autores já utilizam o princípio da simplificação antes de Ockham como é o caso de Odón Rigaldo, que em seu *Comentário às Sentenças* escreve: “frustra fit per plura quod potest fieri per unum” (BOLZÁN, 1974, p. 209). O autor também vai tratar em várias páginas o emprego da simplificação feita por Santo Tomás (BOLZÁN, 1974, p. 211-216), simplificação conhecida como “Navalha de Ockham”, mesmo sendo empregada mais tarde por Ockham. Sendo assim, pode-se entender o mesmo emprego feito por Tomás de Aquino em sua *Suma de Teologia*.

indicando quase sempre a resposta de Tomás de Aquino à questão. Ocorre também, mas raramente, na *Suma de Teologia* que a “Responsio principalis” se encontre entre os argumentos “pró” e “contra.” Depois de o “pró” e o “contra” serem expostos pelos argumentos do “Videtur quod non” e esclarecidas as dificuldades do problema, o “Respondeo dicendum” apresenta a solução da questão, que é preparada, expressa e justificada na parte principal do artigo, chamada “corpus articuli.” Com base nessa solução e nas provas a seu favor, a última parte do artigo traz a réplica aos argumentos ou objeções, que aparecem no início. Tomás de Aquino usa para tanto a fórmula “Ad primum ergo dicendum” (GRABMANN, 1944, p. 58-61).

Para ver como Santo Tomás evita a multiplicação de argumentos inúteis dando ao seu pensamento simplicidade, brevidade e clareza, é necessário olhar para trás na história em busca de pontos de comparação. Desde o final do século XI, Bertoldo de Constança, Ivo de Chartres e outros estabeleceram regras para conciliar autoridades que pareciam contraditórias. Já Pedro Abelardo no seu *Sic et non* prestou menos serviço ao desenvolvimento do método escolástico de exposição que a “lógica nova” dos primeiros e segundos *Analíticos*, dos *Tópicos* e do tratado dos *Sofismas* de Aristóteles. Por influência desses escritos aristotélicos, em particular dos *Tópicos*, desenvolve-se no fim do século XII, nas escolas de Paris, a *Disputatio* pela qual se tentava resolver as questões na oposição de razões pró e contra. Esse método de discussão foi acolhido nas *Sumas*, que nasceram por esse tempo em Paris. Existem *Questões disputadas* dos sumistas Simão de Tournai e Filipe de Grève. O descobrimento das obras de Aristóteles, em particular da *Metafísica*, que no princípio do terceiro livro orienta a examinar as razões contrárias para se chegar à verdade, contribuiu bastante para o ulterior desenvolvimento desse método escolástico de discussão e exposição, sendo que Alexandre de Hales, Alberto Magno, São Boaventura, Pedro de Tarantaise colaboraram em seu aperfeiçoamento (GRABMANN, 1944, p. 61-62).

Neste aspecto, a *Suma de Teologia* de Santo Tomás, comparada com as obras anteriores, especialmente com as *Sumas*, atingiu pela rejeição dos argumentos inúteis, alto grau de concisão, simplicidade, brevidade e clareza. Soube também incluir os argumentos “pró” e “contra” ao “corpus articuli”, à “responsio principalis”, o centro de seus artigos, o que serviu para aumentar a firmeza, a solidez, a profundezas e a luminosidade de seu texto. Se nas *Questões disputadas* onde não havia intenções didáticas, Tomás de Aquino reuniu grande número de posicionamentos e também muitos argumentos, na *Suma de Teologia*, ao contrário, as objeções geralmente não são muitas. Com relação ao “corpus articuli”, que é de algum modo a “compreensão” de todo o artigo, nas notas marginais de alguns manuscritos, a

“responsio principalis” é também denominada “pes articuli.” Tudo aí pretende explicar e resolver o problema de modo breve com precisão e clareza. Não há nenhum rodeio inútil nenhuma digressão que dificulte. A solução da questão de uma ou várias teses ou “conclusões” é estabelecida com rigor e precisão e demonstrada, o quanto possível, de modo claro e convincente. Quando as teses não possuem tais provas, Tomás de Aquino considera o caráter puramente provável da argumentação, ou então, se nega a respondê-la. A finalidade no “corpo do artigo” é oferecer ao estudante de teologia ideias verdadeiras e claras (GRABMANN, 1944, p. 63-64).

Com relação às provas de solução, procura apresentá-las em sólido fundamento. Consequentemente busca estabelecer profundamente as premissas e tornar claros todos os princípios de que virá a decisão. O autor trabalha aqui mais como metafísico que lógico. O método e a técnica de Tomás de Aquino não podem ser vistos apenas no seu aspecto formal: ele está nas alturas da ontologia e no desenrolar das premissas e encadeamento das ideias deixa tudo o que seria inútil. Frequentemente a parte doutrinal e demonstrativa do “corpo do artigo” possui antes uma parte histórica e crítica. Seguindo o exemplo de Aristóteles e conforme o processo moderno, expõe de forma objetiva e clara as tentativas de solução propostas antes dele, tomando posição a seu respeito através de um estudo crítico considerando quase sempre sua oposição e trazendo à tona as raízes profundas das teorias erradas. Porém, não deixa de levar em conta nas posições rejeitadas um elemento de verdade, que quase sempre insere na sua própria solução. Sua crítica, nesse sentido, é calma, doce e rigorosamente impessoal. A estrutura dos artigos da *Suma de Teologia* demonstra os esforços do autor para evitar a multiplicação de “argumentos inúteis”, como também “a multiplicação das questões e dos artigos inúteis” no conjunto da *Suma*, o que reduz o valor pedagógico da obra de outros autores escolásticos e, principalmente, os Sumistas anteriores (GRABMANN, 1944, p. 64-65).

A segunda falha para Tomás de Aquino é a falta de método e sequência. O obstáculo ao progresso dos estudantes de teologia é que os conhecimentos necessários aos principiantes não são colocados de modo seguido, em ordem sistemática, mas de maneira fragmentária. Mesmo nas suas obras exegéticas, Tomás demonstrou um grande talento de sistematização, como se vê no Prólogo do *Comentário sobre as epístolas paulinas*. De outra parte, por exemplo, no tocante ao plano e organização das *Sentenças* de Pedro Lombardo, existem grandes lacunas quanto à composição. O estudo geral de Deus está ligado ao da Trindade, resultando daí grande confusão. A teoria sobre a virtude não possui um todo bem ordenado, estando muito presente nos tratados da Encarnação e dos Sacramentos. Não há, de modo

geral, nas *Sentenças* um plano logicamente ordenado. As primeiras *Sumas teológicas*, por seu turno, dependiam mais ou menos da sistemática de Pedro Lombardo e cometiam o mesmo erro. A *Summa aurea* de Guilherme de Auxerre e mesmo a *Summa universae theologiae* de Alexandre de Hales são exemplos disso, mesmo com as melhorias feitas por esse último (GRABMANN, 1944, p. 67, 71-73).

Tomás de Aquino, no entanto, não condena a literatura das *Questões disputadas* e das *Questões quodlibetais*, tendo ele escrito a maioria delas, depois de ter apresentado críticas no Prólogo da *Suma de Teologia*. Entende, porém, que tais escritos originários da discussão não se adaptam no aspecto lógico às exigências didáticas. Reconhece, por outro lado, o seu valor para os teólogos já adiantados e a sua serventia para quem quiser examinar sob todos os aspectos e aprofundar um problema mais difícil. Quanto às *Questões disputadas*, elas são mais rigorosamente ordenadas que os *Quodlibeta*, muito embora as *Questões disputadas* de Tomás não pretendam ligar-se umas às outras para constituir uma obra em conjunto. Scheeben agrupou todas as questões disputadas do Aquinate sob os títulos *De ente et potentia*, *De veritate et cognitione*, *De bono et appetitu boni*, como um sistema filosófico-teológico bastante completo de ontologia, de psicologia do conhecimento e moral. Mesmo assim, nem a ordem cronológica dessas questões, nem a ordem dos antigos manuscritos indicam que Tomás tenha pretendido uma sistematização. Em outros autores como S. Boaventura, Mateus de Aquasparta, Guilherme de Falgar, João Peckam, Bernardo de Trilia, essas questões recebem uma sistematização, mas de uma parte relativamente mínima da vastidão da especulação, enquanto para os iniciantes se pretendia uma exposição completa e ordenada do conjunto da teologia especulativa. As *Questões quodlibetais*, por sua vez, não apresentam sistematização, possuindo um conteúdo variado das questões, demonstrando liberdade e ausência de coação. Aí se explicavam assuntos para os quais o ensino regular não podia dar a devida atenção. Apesar disso, vários autores procuraram organizar melhor seus *Quodlibeta*. Tiago de Viterbo coloca no início dos mesmos uma introdução, tentando descobrir entre as diversas questões um nexo de dependência. Mais tarde diminuiu-se a diferença entre as *Questões disputadas* e as *Questões quodlibetais* (GRABMANN, 1944, p. 74-76).

Respondendo a essa falta de sistematização, na *Suma de Teologia* Tomás de Aquino ofereceu uma síntese onde cada parte, tema, questão, artigo e cada parte do artigo se encontram no lugar adequado. A sistematização, por sua vez, possui uma ordem exterior e uma sequência interior. No lado exterior e na disposição do enorme material demonstra extraordinário poder de penetração e clareza lógicas. A divisão da obra se verifica até nas últimas ramificações. No início da obra são apresentadas as suas partes. Cada parte, tema,

cada nova secção de um tema e cada questão possui antes uma divisão sumária. Há um estreito encadeamento dos artigos e o lugar de cada um deles no todo. Observando a ordem e o agrupamento das matérias percebe-se como tudo foi pensado e disposto com lógica, fineza e clareza, tudo progredindo sem artifício. Cada passo se liga ao seu precedente e raramente se alude ao que virá. Vai-se também do geral ao particular, do mais ao menos conhecido. Essa ordem lógica se verifica até nos pormenores (GRABMANN, 1944, p. 76-78). Pode-se seguir um encadeamento dos princípios que dentro de cada questão vão se desenvolvendo e se fortalecendo de artigo em artigo com os primeiros embasando os seguintes (LEGENDRE, 1923, p. 170). Nas palavras de Torrell: “O principal mérito as *Suma* era e ainda é hoje a valorização das conexões inteligíveis internas do dado da fé com um vigor dificilmente superável” (TORRELL, 2004, p. 1728-1729).

A estrutura sistemática da *Suma de Teologia* não possui somente uma ordem exterior, mas também uma lógica interna. As ideias gerais e as visões teológicas e metafísicas têm uma trama e um encadeamento que penetram e dominam toda obra, conferem à *Suma de Teologia* um valor intrínseco e um sentido profundo. A estrutura externa e a divisão, de certo modo, não são mais que a manifestação de uma coesão profunda, resultado do desenvolvimento orgânico das ideias. A obra deve sua divisão à unidade, coesão e lógica num grau muito mais elevado que as *Sentenças* de Pedro Lombardo e as *Sumas teológicas* anteriores (GRABMANN, 1944, p. 80-81).

Tomás de Aquino aponta um terceiro vício de método que era um obstáculo ao progresso dos iniciados. Trata-se da inútil e frequente repetição das mesmas matérias no ensino oral, bem como nos escritos dos escolásticos, causa de confusão e desgosto nos ouvintes. Tal defeito está ligado aos dois anteriores. O teólogo, seja professor ou autor que gosta de questões ociosas, é prolixo, sem o senso de conclusão, da precisão e clareza. Será repetitivo até cansar seus ouvintes ou leitores. É defeito também de quem não tem ordem, não segue um plano em suas lições ou escritos. Além da precisão e clareza, Tomás de Aquino evitou tal problema, dando a cada assunto o seu lugar próprio, num plano já maduramente estudado. Só raramente chega a falar duas vezes do mesmo assunto, como é o caso do batismo dos filhos dos judeus, porém o corpo do artigo não é o mesmo, achando-se repetidas apenas duas objeções e duas respostas (GRABMANN, 1944, p. 87-89). Nascimento apresenta de modo conciso as três propostas de soluções para os problemas que Tomás pretende resolver em sua *Suma de Teologia*:

[...] o tipo mais acabado de suma, do qual a *Suma de teologia* de Tomás de Aquino é um exemplo particularmente bem-sucedido, costuma ser

caracterizado por três aspectos. Apresentar de maneira resumida o conjunto de um domínio de conhecimento é o sentido mais corrente da palavra “sumo”, isto é, resumo. Em seguida, organizar de maneira sistemática os temas desse campo de estudo. Finalmente, fazer uma exposição adaptada aos estudantes, os discentes, a quem se destina. (NASCIMENTO, 2011, p. 63)⁸.

Na primeira parte da *Suma de Teologia* encontra-se também um grande número de novidades. O tema de Deus e da Criação por seu caráter e profundezas metafísicos demonstram uma novidade, um progresso em relação às *Sumas* anteriores e antigos comentários das *Sentenças*. As provas da existência de Deus em comparação com o ensino dos antigos escolásticos fazem ver que são novas e mais perfeitas, mormente quanto ao conteúdo e à técnica. Quanto à prova da existência de Deus, Tomás deixa o argumento antigo pelo novo. Que a primeira parte da *Suma de Teologia* não seja a repetição da escolástica tradicional, mas que o autor tenha utilizado e desenvolvido a filosofia aristotélica e assim seguido caminhos novos, prova-o a reação do agostinismo escolástico no fim do século XIII contra teses e teorias aí presentes. No entanto, a segunda parte é mais original. Sua extensão e liberdade de tom são quanto ao método um grande progresso. Isso do modo com que tratavam anteriormente os problemas da moral. Alexandre de Hales e Alberto Magno na terceira parte da *Suma das criaturas* “De bono sive de virtutibus” não souberam inserir na doutrina da virtude, a *Ética a Nicômaco*, a *Política* e a *Retórica* de Aristóteles e outras fontes de que se utilizou Tomás de Aquino. Th. Pègues considera a segunda parte da *Suma de Teologia* como “a mais original e, em certo sentido, a mais genial.” Em razão da extensão das fontes, quantidade de observações, clareza e lógica do plano e pela profundezas filosóficas, a segunda parte supera as exposições da moral das obras sintéticas dos escolásticos e apresenta muitas ideias novas. Entre muitos exemplos do que traz de novo esta segunda parte, pode-se citar um que é o tratado “De passionibus”, o mais completo e substancioso estudo dos sentimentos da escolástica medieval. Em termos de novidade, pode-se citar também o tratado “De habitibus”, podendo-se incluir também o grande tratado sobre o ideal da vida religiosa (GRABMANN, 1944, p. 91-94).

A terceira parte da *Suma de Teologia* trata de novos problemas e traz também novas demonstrações, seja no tratado da Encarnação, no tocante à ciência de Cristo, e muitas partes do tratado “De mysteriis Christi”, como no tratado dos Sacramentos. Os argumentos de conveniência, enriquecidos por um estudo dos Padres, revelam grande originalidade. A doutrina da Eucaristia com sua profundezas metafísicas é uma novidade em relação aos

⁸ Cf. Chenu, M. D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montreal; Paris: Institut d'Études Médiévales; J. Vrin, 1950, p. 256.

trabalhos anteriores. Ainda a utilização de fontes novas é responsável pelo progresso científico e a nova orientação dessa terceira parte. Os comentários de São João Crisóstomo e São Cirilo de Alexandria serviram para dar mais profundezas à Cristologia, à doutrina da salvação e dos sacramentos (GRABMANN, 1944, p. 94).

Tomás entende que o Verbo se encarnou para resgatar a humanidade do pecado, sendo o pecado a razão do envio do Verbo ao mundo por parte do Pai. Com esse pressuposto, torna-se ainda mais compreensível o esquema da *Suma de Teologia*, ou seja, depois de falar de Deus, fala do ser humano mostrando também a sua queda. Daí a necessidade de falar de Cristo, que vem em auxílio da humanidade com a sua redenção.

2.2.2 Explicação da *Suma de Teologia*

As partes da *Suma de Teologia* com suas questões e seus artigos respondem pelo esquema adotado por Tomás de Aquino. Trata-se da parte formal da obra. Mas é no artigo que se encontra o conteúdo do texto. O artigo, no entanto, possui também sua estrutura, que de passagem recebeu já alguns acenos, alguns comentários. Por ter sido objeto de vários estudos, merece também da parte deste trabalho um exame mais pormenorizado. Explica Kieninger que quando Tomás de Aquino organizou a *Suma de Teologia*, dividiu a matéria aí tratada em três partes e estas em 38 temas, estabelecendo aí as questões a resolver. Diante de cada questão precisava fixar um número de temas particulares, que deveriam ser tratados para a solução da questão. Chegou-se assim aos artigos, a última unidade desta obra, sendo que cada artigo é uma pergunta a resolver e a solução é dada no centro do artigo, o seu *corpus*. Em primeiro lugar, Tomás de Aquino reflete o que deve ser dito no *corpus* do artigo. Depois distribui o restante do que pretende dizer entre as posições, o argumento *sed contra* e as *respostas* às objeções, sempre partindo do argumento central no *corpus* e a serviço deste (KIENINGER, 2004, p. 252-253). O artigo é a ossatura da exposição, que é um método de investigação. O artigo representa o mesmo que para qualquer edificação sólida representam os alicerces (TAVARES, 1958-1959, p. 193). Os elementos particulares da *Suma* encontram sua contextualização, os seus lugares logicamente bem determinados em seu conjunto, tanto que nas palavras de Weisheipl: “cada questão tem o seu lugar lógico no todo e seu artigo tem seu próprio lugar na questão, sempre as objeções são colocadas em ordem lógica” (WEISHEIPL, 1974, p. 53). O artigo é um elemento da questão, sendo esta última a que possui unidade própria, uma unidade orgânica. Daí não se pode separar o artigo de uma questão, caso contrário, arrisca-se não ser compreendido na sua verdadeira luz. Partindo de uma

interrogação, estabelece os posicionamentos. Diante deles Tomás de Aquino estabelece um *sed contra* opondo-se às diversas posições, evocando esta ou aquela autoridade (texto da Escritura ou dos Padres) ou (raramente) apresentando um muito breve raciocínio. É necessário levar em conta a estrutura interna do artigo. Ele se distingue de um outro, cada vez que surge uma dificuldade particular na pesquisa da *Doctrina sacra*, toda vez que é possível formular uma interrogação especial com relação à doutrina pesquisada. Diante dessa interrogação as objeções iluminam as diversas dificuldades apresentadas, as diversas opiniões (opostas à doutrina que Tomás de Aquino quer estabelecer) que têm sido defendidas ou que se poderá defender (PHILIPPE, 1977, p. 906-908). Nas palavras de Bird: “O artigo como nós o encontramos na *Suma*, é uma expressão literária, de forma simplificada e perfeita, das disputas que os mestres mantinham com seus alunos e com outros mestres na universidade do século XIII” (BIRD, 1953, p. 130-131).

Tomás de Aquino inicia os artigos com uma pergunta: *Utrum?* Depois com a expressão “*Videtur quod*: parece que” ou “*Videtur quod non*: parece que não.” Isso traduz o que ele aprendeu de Aristóteles: não se deve dizer logo ao seu oponente o que se pensa. Esconde-se a própria opinião, mas para convidar o outro a manifestar sua perspectiva e verdadeira opinião (KIENINGER, 2004, p. 245).

O artigo, por sua vez, possui a seguinte estrutura, segundo Bird: 1. O artigo tem início com a colocação de uma questão na forma de uma alternativa por meio da partícula *utrum* (se); 2. Os argumentos são oferecidos para ambos os lados da alternativa. Vários argumentos são apresentados para o lado oposto do que Santo Tomás vai tomado posição e são chamados objeções. Normalmente somente um argumento é dado para o lado oposto, introduzido com as palavras *Sed contra* (ao contrário); 3. Santo Tomás então apresenta a sua resposta para a questão que propõe. A parte começa com as palavras *respondeo dicendum*, que se traduzem por *respondo que*. Essa parte é frequentemente chamada “o corpo do artigo” e, 4. Ao final, os primeiros argumentos são refutados como contrários à posição tomada por Santo Tomás. Vêm as respostas às objeções, que são levantadas no início. Habitualmente elas se referem à primeira série de argumentos. Na *Suma de Teologia*, os argumentos do *Sed contra* coincidem com a posição adotada por Tomás de Aquino, embora nem sempre. Porém, em alguns casos ele apresenta muito bem os argumentos em favor do *Sed contra* como faz no outro lado (BIRD, 1953, p. 129-130).

Oportunamente, pode-se afirmar com relação ao *Sed contra* que este possui também um elemento pedagógico, que desperta o interesse do leitor. É que os posicionamentos iniciais, aos quais geralmente o autor se opõe, são bem apresentados e com solidez. O *Sed*

contra pode despertar a atenção, pois o leitor gostará de saber quais argumentos serão oferecidos em contraposição, com a força de superação das posições inicialmente estabelecidas.

Servem aqui as análises de outros comentadores para esquadrinhar melhor o artigo. Blanche (2011, p. 14) também trata da sua estrutura. Tal como Bird, ele o divide em quatro partes: 1. A questão é colocada, e exceções à parte, ela se dá sob forma de uma alternativa, que quase sempre é constituída de duas partes de uma oposição de contradição e, algumas vezes, por uma oposição de contrariedade; 2. Os argumentos são empregados a favor da primeira parte e depois a favor da segunda; 3. A solução é apresentada e aprovada e, por fim, 4. Ocorre a refutação dos argumentos, que estão em desacordo com a tese demonstrada (BLANCHE, 2011, p. 14). Os artigos, mesmo de acordo com a explicação de sua estrutura pelos dois autores acima, comportam suas variantes. Assim, a título de exemplo, no artigo 1 da questão 58, da IIa-IIae, após os argumentos contrários à posição de Tomás de Aquino, o autor entra já com a sua posição através do *Respondeo dicendum*, sem colocar antes o *Sed contra*. Além disso, as diferenças de algumas partes entre os autores acima mostram essas variantes. Porém, a estrutura do artigo de modo geral concorda com a explicação dada acima.

Existe também uma explicação sucinta e de fácil compreensão da estrutura do artigo. Cada artigo da *Suma de Teologia* possui a estrutura de um artigo de questão disputada, porém, de uma forma mais simples. Nele ocorre sempre uma pergunta inicial, dando margem a duas respostas opostas. Há em seguida alguns argumentos (em geral três ou quatro), contrários à tese a ser defendida por Tomás de Aquino. Após esses argumentos, surge um outro “em sentido contrário”, que frequentemente é a citação de uma autoridade, e que representa a opinião de Tomás de Aquino, na maioria dos casos. Essa é apresentada no “corpo do artigo”, uma curta explanação, que se segue ao argumento, em sentido contrário, sendo ela a tese sustentada por Tomás de Aquino e sua justificação. Após isso, ele responde aos argumentos iniciais, a menos que a resposta seja clara já pelo corpo do artigo. Nesse caso, ele termina com uma expressão estereotipada: “e assim, fica evidente a resposta aos argumentos apresentados” (NASCIMENTO, 2003, p. 69).

Quanto ao núcleo do artigo, no “sed contra”, Tomás de Aquino cita o posicionamento de uma autoridade reconhecida, natural ou sobrenatural, sendo que várias vezes ele apresenta apenas um raciocínio muito simples, indicando a sua posição frente ao tema e as posições, com o encaminhamento para a solução do problema. É o que forma o corpo do artigo, o coração, o essencial. Isso ocorre numa trajetória. O autor começa esclarecendo os termos e vai ao núcleo do problema. Após isso, discute o tema numa linha clara de argumentação.

Normalmente se atém a um argumento principal e essencial. Algumas vezes inclui várias soluções com raciocínios, apresentando a sua conclusão (KIENINGER, 2004, p. 237-238). Enquanto os primeiros argumentos são precedidos do termo *videtur quod*, que indica uma simples atitude de opinião, o segundo argumento tomado de uma autoridade, em geral da Bíblia, é precedido da expressão *sed contra est*. Se nos primeiros argumentos se está no domínio da opinião, aqui se está no de certeza. Na parte do artigo em que o autor dá a resposta, ela decorre de uma discussão raciocinada, através de um processo de inteligência e não por um apoio em uma autoridade (TAVARES, 1958-1959, p. 193). Isso porque, segundo Carlos de Oliveira (2012, p. 73), a teologia possui uma função hermenêutica. Ela busca o esclarecimento intelectual do sentido ou da razão dos dados presentes na Escritura ou na tradição viva da Igreja.

No artigo se coloca uma questão. “Pôr a questão” se exprime de modo bastante frequente pelo termo *quaerere* ou *inquirere*. *Quaerere* no início de uma questão ou de um artigo significa interrogar, perguntar. O que põe a questão é o advérbio *utrum*, indicando que o problema é tratado sob o aspecto de uma alternativa e que será analisado sobre um ponto o pró e o contra. O *utrum* indica sempre uma oposição, seja de contradição ou de contrariedade. A disputa de uma questão é discutir sobre um ponto o pró e o contra. Tal método já havia sido empregado por Aristóteles, de modo especial na *Metafísica*, sendo que o Livro III desta obra é dedicado a levantar as dificuldades referentes a essa ciência e oferecer os argumentos que motivam cada dúvida. Aristóteles, ao iniciar este livro considera que a dúvida deve ser o primeiro movimento de quem quer adquirir uma certeza. Em tal dúvida, que tende para a ciência, o espírito não se mantém passivo diante de uma obscuridade. Ao contrário, ele procura os motivos de duvidar e prolonga a dúvida o quanto possível. A descoberta da verdade se encontra na solução da dúvida e esta somente poderá ser resolvida vendo claramente o que a causa. A apresentação dos argumentos em sentido contrário que dão motivação à dúvida chama-se disputar: *disputare*. Tomás de Aquino caracteriza tal parte do método de Aristóteles afirmando que o Filósofo procede por modo de disputa. É interessante notar aqui que Aristóteles, às vezes, apresenta argumentos *contra* as duas partes da alternativa, enquanto Tomás oferece argumentos *a favor* de uma parte e também de outra. Os argumentos que dizem respeito à outra parte da alternativa se abrem com o *Sed contra* (BLANCHE, 2011, p. 15-18).

A parte do artigo que prova a tese admitida pelo autor, comumente chamada de *corpo* do artigo, tem início com as palavras *Respondeo dicendum*. O termo *respondeo* encontra explicação no fato que a pesquisa se encontra sob a forma de interrogação, sendo uma

resposta a uma pergunta. Trata-se de uma resposta a uma interrogação, exprimindo uma dúvida especulativa para a qual será preciso encontrar a solução. A pergunta requer uma resposta, mas para que esta seja satisfatória é necessário que enuncie os princípios que possibilitarão tirar a dúvida levada ao seu ponto mais alto pelos argumentos da disputa e que ela coloque em operação estes princípios nos raciocínios. As ideias devem ser escolhidas com um discernimento seguro, o mesmo ocorrendo com o emprego dos termos que irão exprimidos (BLANCHE, 2011, p. 29-30). Apesar desta influência aristotélica no método, observa Kieninger: “Santo Tomás não inventou seu método, nem o encontrou como novidade nos filósofos gregos. A vida universitária já estava marcada por ele” (KIENINGER, 2004, p. 243). Tomás de Aquino, porém, trabalha tal método de maneira simples, como se pode verificar na comparação com outras *Sumas*, além de outras grandes qualidades de sua obra. Assim escreve Philippe: “Graças a esse método, Santo Tomás forjou progressivamente uma linguagem de uma extraordinária precisão, de uma enorme limpidez e de uma maravilhosa sobriedade” (PHILIPPE, 1977, p. 910).

2.2.3 Plano da *Suma de Teologia*

A *Suma de Teologia* se divide em três partes: A primeira parte trata de Deus, a segunda parte estuda o movimento da criatura racional para Deus e a terceira parte trata de Cristo, que é o caminho pelo qual devemos nos conduzir a Deus. Segundo Congar, há uma correspondência entre os três modos da presença de Deus no mundo com as três partes da *Suma*. Assim, a *I Parte* trata da presença de Deus por seu poder criador, a *II Parte* pela presença da graça e a *III* pela união hipostática. Sob o ponto de vista do conhecimento, esses três tipos de presença estão ligados entre si, sendo que o mais elevado pressupõe o menos elevado. Esses modos de presença pertencem à *ordo ad Deum*. Trata-se de uma ordem causal, mas dentro da filosofia de Santo Tomás convém sublinhar o aspecto preponderante da causa final (LAFONT, 1961, p. 26).

Para Chenu, trata-se de um *exitus et reditus*, uma saída e um retorno, o tema neoplatônico da emanação e do retorno. Sendo a teologia a ciência de Deus, todas as coisas serão estudadas na sua relação com Deus, na sua produção e finalidade (CHENU, 1939, p. 97). O plano da *Suma de Teologia* é, conforme este autor, o seguinte: “*I Parte*: a emanação, Deus princípio; *II Parte*: o retorno, Deus fim; e porque, de fato, segundo o livre e todo gratuito desígnio de Deus (é a história sagrada que no-lo revela), este retorno é feito por Cristo homem-Deus, uma *III* estudará as condições “cristãs” deste retorno” (CHENU, 1939,

p. 98). Dessa forma, a *Prima* e a *Secunda pars* estão ligadas estreitamente nos dois movimentos inversos que são o do *exitus* e do *reditus*, assim como ocorre na Bíblia onde todas as criaturas surgem da mão de Deus e a Ele retornam conforme o seu desígnio. Sendo assim, a teologia obedece também a esse plano (TORRELL, 1999, p. 178). Patfoort mostra de modo ainda mais claro a estreita relação entre a segunda e a terceira parte da obra, no sentido que a segunda indica o movimento da criatura racional e a terceira o caminho pelo qual se faz este movimento (PATFOORT, 1963, p. 532). Tomás de Aquino explica o plano da *Suma de Teologia*:

O objetivo principal da doutrina sagrada está em transmitir o conhecimento de Deus não apenas quanto ao que ele é em si mesmo, mas também enquanto é o princípio e o fim de todas as coisas, especialmente da criatura racional, conforme ficou demonstrado. No intento de expor esta doutrina, havemos de tratar: 1. de Deus; 2. do movimento da criatura racional para Deus; 3. do Cristo, que, enquanto homem, é para nós o caminho que leva a Deus. (*S.Th.*, I, q. 2.)⁹.

São aqui necessárias, no entanto, algumas observações na questão do *exitus* e *reditus*. A posição acima de Chenu, embora possua força e sedução da simplicidade, tem, no entanto, a desvantagem de não incluir a *Tertia pars*, sendo que Cristo aparece apenas como o meio desejado por Deus para garantir o retorno do ser humano a seu fim. A *Tertia* parece só ocupar o lugar de uma peça acrescentada ulteriormente. As críticas mais pertinentes a tal esquema, considerado muito simples diante da complexidade da *Suma de Teologia* foram apresentadas por A. Patfoort. Isso porque, de uma parte, o movimento do *exitus* não está identificado com o da *Prima Pars*, uma vez que o *reditus* já começa antes do final dessa parte, considerando também que Tomás de Aquino ali se refere a aspectos do *reditus* de todas as criaturas, antes de tratar na *Secunda* e *Tertia pars*, o que diz respeito à pessoa humana. De outra parte, o *reditus* não se restringe à *Secunda pars*, mas alcança também a *Tertia pars*, tratando-se de um “*reditus per Christum*.” Haveria, ao mesmo tempo, sobreposição da ideia de *reditus* em outras partes da *Suma de Teologia*, além de certa ambiguidade no conceito. Diante de tais dificuldades, Patfoort sugere abandonar esse esquema, apresentando sugestões que seriam mais próximas de Tomás de Aquino. Segundo M. V. Leroy, no entanto, não há motivo para recusar o esquema *exitus-reditus*, contanto que se tenha em conta que ele se aplica à parte

⁹ [...] *principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentibus, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.*

“econômica” da *Suma de Teologia*¹⁰. Antes de tal esquema, Tomás de Aquino utiliza outra grande divisão, retomando a dos Padres entre “teologia” e “economia.” A “teologia” está relacionada como início da *Prima pars* (q. 2-43), onde Deus é tratado em si mesmo, enquanto a “economia” envolve todo o resto da *Suma de Teologia* e esse esquema de 393 questões deve ser entendido no esquema de *exitus-reditus*. Na segunda parte da *Prima pars* (q. 44-119) é dominante ainda o *exitus*, embora não de maneira única, mesmo que para certas criaturas, como os anjos, por exemplo, já se evoque o *reditus*. A *Secunda e a Tertia*, por sua vez, dizem respeito somente ao *reditus*, mas quanto ao homem como imagem de Deus. Tal movimento se realiza quando o homem consegue atingir a perfeita semelhança, chegando à comunhão com Deus pela mediação de Cristo. Tal explicação parece estar em acordo com Tomás de Aquino, devendo-se apenas acrescentar, com Leroy, que antes de ser neoplatônico esse esquema é simplesmente cristão (TORRELL, 1999, p. 178-179).

O esquema do *exitus-reditus* possui também razões além da própria estrutura da história da salvação. Uma dela é a que nos apresenta Torrell. Segundo o autor (1999, p. 181) o pensamento de Tomás de Aquino se encontra profundamente impregnado da visão circular do mundo. No comentário à *Metafísica*, Tomás de Aquino entende a asserção de Aristóteles que “todos os homens por natureza desejam conhecer.” O homem é capaz de um retorno completo à sua fonte onde encontra a sua felicidade e se dá isso por meio do conhecimento. Nisso consiste a sua perfeição. Daí o movimento circular é *perfeitíssimo*. Isso dentro de uma visão cristã do homem e do mundo. Ocorre também que para Tomás todas as coisas estão dispersas na criação, mas elas se encontram reunidas no ser humano e quando pelo mistério da encarnação a natureza humana se une a Deus, os rios dos bens naturais retornaram às suas fontes. Com relação ao esquema *exitus-reditus*, segundo Torrell (1999, p. 182-183) seria injusto, no entanto, não considerar o mérito de Chenu, o fato de ter destacado esse movimento profundo da *Suma de Teologia*. Nesse esquema, Tomás de Aquino abordava o tema bíblico da escatologia, que responde à protologia, uma vez que só domina o fim Aquele que teve o domínio do começo. Assim, o autor da *Suma de Teologia* propõe um *ordo disciplinae* na exposição do conjunto da teologia, tendo em mente que essa mesma teologia é uma organização dos dados contingentes tomados da revelação e o teólogo, por sua vez, busca no desígnio de Deus esta organização.

Com relação ao *ordo disciplinae*, Chenu explica que os objetos do saber revelam uma espécie de resistência ao empenho de sistematizar o conteúdo. Em teologia isso ocorre quando

¹⁰ O esquema *exitus-reditus* é um esquema geral que se aplica a toda *Suma* em termos de economia. Daí não há necessidade de abandoná-lo. Necessário é saber em que partes da *Suma* ele se encontra.

não somente as condições são pouco propícias à organização intelectual, mas também resistentes a uma sistematização adequada. A formação das sumas no século XIII demonstra este grande problema de transformar a história sagrada numa ciência organizada. Porém, há um triunfo da razão na fé (CHENU, 1950, p. 258). Nesse sentido, seria possível perguntar se tal ordem não estaria se tornando pouco aderente ao acontecimento histórico, à história sagrada e, com isso, se distanciando do mesmo. No entanto, o mesmo Chenu considera que em Tomás tal esquema é também aberto à história sagrada (CHENU, 1950, p. 261).

Enquanto a primeira parte trata de Deus e a criação, a segunda parte da *Suma de Teologia* apresenta o homem como ser livre moral e, assim, podendo tender para Deus como seu fim último, mas podendo também se afastar deste mesmo fim. O objeto desta segunda parte pode ser assim estabelecido: os fins últimos da vida humana e os meios. Os meios podem ser em geral e em particular. Os meios em geral, são matéria tratada na primeira secção da segunda que pode ser chamada “Prima secundae” e os meios em particular na segunda secção da segunda, a “Secunda secundae”, a mais extensa (GRABMANN, 1944, p. 137). Sobre essa parte caracterizada como parte moral, explica Legendre:

Na ordem moral, o fim último desempenha o mesmo papel que Deus na ordem física; ele (fim último) é o princípio primeiro do ser e do movimento, do ato humano que ele determina, da atividade das faculdades que ele põe em movimento. Eis porque Santo Tomás o coloca no início da segunda parte. (LEGENDRE, 1923, p. 163).

O fim é o primeiro na intenção e o último na execução. Nesse sentido, fala-se do fim juntamente com os meios, sendo Cristo e os sacramentos parte desses meios (TORRELL, 1998, p. 46-47), uma vez que as ações humanas correspondendo à graça são os meios salvíficos que conduzem a esse fim. No prólogo desta segunda parte diz Santo Tomás que “[...] apôs ter discorrido sobre o exemplar, a saber, Deus, e sobre as coisas que procedem do poder voluntário de Deus, deve-se considerar agora a sua imagem, a saber, o homem, enquanto ele é o princípio de suas ações, possuindo livre-arbítrio e domínio sobre suas ações” (*S.Th.*, Ia-IIae, Prologus).¹¹ Isso porque os atos formalmente humanos são voluntários e livres. A moral para Tomás de Aquino, por sua vez, não é uma questão de obrigação, mas busca de felicidade. Nos atos humanos trata-se de uma ciência, mas uma ciência especulativamente prática. Aí é preciso considerar também que o ser humano não possui somente as faculdades da alma, que são a inteligência e vontade, mas porque também é constituído de um corpo,

¹¹ [...] postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.

possui apetites sensíveis, as paixões da alma, fatores afetivos que podem interferir na qualidade do agir. Essas paixões não são em si boas ou más, porém, suscetíveis de moralidade boa ou má, dependendo de ser submissas ou não às faculdades superiores esclarecidas pelo Evangelho (TORRELL, 1998, p. 48-50).

Merece particular atenção esta segunda parte pelo fato de se encontrar aí a questão 58 com seus 12 artigos, tratando de modo específico da justiça, objeto de análise do presente trabalho. Além do mais, dado que o objeto da segunda parte é definido por Santo Tomás como *movimento da criatura racional para Deus*, para Lafont (1961, p. 27), com essa definição, a segunda parte representa o coração da *Suma*. Porro (2012, p. 244-247) apresenta um esquema dessa parte. O texto, escrito por ocasião da segunda regência de Tomás de Aquino em Paris, se ocupa da análise do fim das criaturas racionais, a bem-aventurança e os meios para atingi-la, tendo como centro a faculdade ou potência apetitiva do ser humano, que faz dele o dono de seus atos. No desenvolvimento de seu plano, o autor trata antes do agir humano em geral na Ia-IIae e depois nos âmbitos particulares na IIa-IIae. A Ia-IIae se ocupa dos seguintes temas: uma seção introdutória sobre a felicidade (q. 1-5), o que já se encontra na *Summa contra gentiles*. Essa felicidade ou bem-aventurança é um ato do intelecto especulativo, a visão da essência divina (q. 3, a. 8). É um desejo natural que somente se satisfaz após a morte. Nesse plano trata também dos atos voluntários, bem como sua qualidade moral (q. 6-21). Em seguida, trata das paixões (q. 22-48), movimentos da potência sensível que se condiciona pela percepção do objeto (q. 22-25). Primeiramente examina as paixões da parte concupiscível ou desejosa da alma, o amor e o ódio (q. 26-29), concupiscência e repugnância (q. 30), prazer e tristeza (q. 31-39). Depois as paixões da parte irascível: esperança e desespero (q. 40), medo e audácia (q. 41-45) e ira (q. 46-48). Estuda os princípios internos dos atos humanos (q. 48-49), que são os hábitos que possibilitam a realização de uma ação, podendo ser bons (virtudes) ou maus (vícios). Além disso, inclui também nessa seção o estudo mais estritamente teológico dos dons do Espírito Santo (q. 68), das bem-aventuranças (q. 69) e dos frutos do Espírito Santo (q. 70). Após isso, trata dos princípios externos do agir humano (q. 90-114), ou seja, a lei (q. 90-108) e a graça (q. 109-114).

A primeira parte da segunda parte serve como prelúdio à compreensão da segunda parte. Vale, portanto, apresentá-la. Nesta primeira parte, ao mostrar o homem na sua beleza nativa, Tomás vai estudar seu organismo moral, assunto muito vasto que ele vai dividir em primeira parte da segunda parte e segunda parte da segunda. Estuda o seu corpo e sua alma, esta na complexidade de seus atos na extraordinária variedade de sua vida intelectual e moral.

O homem é submetido a duas tendências opostas, uma diante do bem e outra diante do mal com paixões que nos movimentam até as profundezas de nosso físico: vícios que alteram nossas faculdades como doenças que atacam nossos membros, virtudes que regram as paixões e corrigem os vícios. Tomás demonstra um verdadeiro espírito de análise. Na ordem moral tudo depende do fim, sendo o que doa o impulso às nossas faculdades e dirige nossos atos. Realiza o autor o estudo do fim último. Aqui reencontramos Deus como o único objeto de nossa felicidade, sendo termo final de todas as nossas aspirações e o movimento inicial de todos os nossos esforços. Como, no entanto, tendemos a esse fim? Pelo exercício das potencialidades de que Tomás nos revela o mecanismo, ou seja, por nossos atos. O ato humano, por sua vez, surge da inteligência e da vontade, sendo que uma esclarece e a outra decide, podendo verificar a sua gênese e seu desabrochamento total (LEGENDRE, 1923, p. 6-7)

A respeito do ato livre há diversos fatores que o influenciam: a influência do homem sobre ele próprio pelas virtudes e vícios, socorro eficaz de Deus pelas virtudes sobrenaturais, influência do homem sobre o homem, de modo essencial pela comunidade de todos em Adão pecador, influência pela economia histórica da Redenção na sucessão dos dois Testamentos, enfim presença de Deus não somente quanto às virtudes, mas pela graça na transfiguração da natureza em nível de cada ato posto (LAFONT, 1961, p. 479).

O homem também não é somente ato livre. Ele tem em comum com os animais os movimentos dos apetites sensitivos, chamados paixões. Eles são indiferentes em si mesmos, podem ser um estímulo ao bem, mas no estado atual da natureza decaída, eles são antes um aguilhão da carne. Arrastados pelo bem sensível, somos propensos ao mal contrário. No entanto, existe também a impetuosidade com que se rompem os obstáculos que se opõem à aquisição do bem e a resistência com a qual se insurge contra a invasão do mal. Atrás dessas inclinações, que se enraízam em nossa dupla natureza não existem outros princípios de nossos atos? A resposta é afirmativa. Existem essas disposições intrínsecas ligadas às nossas faculdades de maneira permanente, inclinando-as para o bem ou para o mal. Os hábitos têm o seu sujeito, tal ou tal poder da alma, eles se engendram, aumentam, diminuem ou perdem a influência de certas causas. Se nos levam ao bem, elas se chamam virtudes e se nos arrastam ao mal, chamam-se vícios. Tomás nos mostrará a sua essência, a matéria especial, a causa, as propriedades, a distinção e a conexão. Ele junta às virtudes os dons, as bem-aventuranças e os frutos do Espírito Santo. Aos vícios ele liga os pecados, como frutos da árvore. Neles estuda as causas interiores e exteriores e os seus efeitos com um estudo especial do pecado original. Para que o homem encontre em si mesmo as tendências opostas ao bem e ao mal, existe um

princípio exterior que o guia: Deus que o esclarece por sua lei e o sustenta por sua graça. Tomás expõe a natureza da lei em geral, suas divisões, efeitos, os caracteres especiais da lei eterna, da lei natural, da lei humana e da lei divina. Sobre essa última faz um comentário interessante sobre os preceitos do Antigo Testamento¹². A lei se impõe à vontade, enquanto a graça a previne, bem como acompanha e coroa os seus esforços. Ela informa, penetra a alma, a vivifica, embeleza-a com a beleza celeste e a leva a produzir frutos de santidade (LEGENDRE, 1923, p. 7-8).

Na segunda parte da segunda, Tomás vai tratar das virtudes. Para o homem ir a Deus, como princípio e termo da vida sobrenatural, ele necessita de um seguro particular que o torna apto a operações que ultrapassam a própria natureza. Trata-se de uma qualidade permanente que lhe é infusa. A fé, a esperança e a caridade nos levam a aderir firmemente a Deus. O autor mostra cada virtude nela mesma, no seu objeto, em seus atos interiores e exteriores, seus efeitos. Tomás também irá expor os vícios, que lhe são opostos, os preceitos que dizem respeito à virtude e os dons do Espírito Santo, que lhe correspondem. Abaixo das virtudes teologais há outras, que são como colunas do templo humano sob o ponto de vista moral. Chamam-se virtudes cardinais, sendo elas: a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança. Partindo da inteligência e da vontade, elas compelem ao bem, malgrado os seus obstáculos, ou impõem os freios no caminho do mal. Em sua análise, ele estabelece um quadro sinótico por causa das muitas divisões da matéria, sendo que a menor virtude e o menor vício têm lugar nesse encadeamento. Cada virtude é decomposta nos seus elementos constitutivos. Um exemplo disso é o seu tratamento da prudência em suas partes integrantes: a prudência pertence à razão, mas à razão prática. Trata-se do conhecimento aplicado à ação. O conhecimento é a *memória* do passado e a *inteligência* do presente. Para adquiri-la é necessária a ajuda dos que são mais instruídos ou a perspicácia pessoal. Para utilizá-la é necessário o raciocínio. Para uma regra segura por parte da razão é necessário ordenar ao fim perseguido, a *providência*; examinar com atenção as circunstâncias, *circunspeção* e evitar os obstáculos, a *precaução*. Tais são as qualidades para que a prudência seja perfeita. Com relação à justiça, estas são as virtudes que lhe estão ligadas: religião, piedade e reconhecimento. Com relação aos estados particulares marcados pela influência divina: o dom da profecia, das línguas, dos milagres, os diversos gêneros de vida, contemplativa e ativa, enfim o estado de perfeição na vida religiosa (LEGENDRE, 1923, p. 9-10).

¹² Hodiernamente, por serem considerados mais convenientes, optou-se pelo emprego dos termos *Primeiro* e *Segundo Testamento* respectivamente para o Antigo e Novo Testamento.

Enquanto na primeira parte da *Suma*, Tomás de Aquino analisa a faculdade cognoscitiva humana, ou do intelecto, na segunda trata em seu conjunto da faculdade apetitiva, dividida em *apetite sensitivo* (faculdade que diz respeito às funções inferiores da alma, ou seja, à alma sensitiva) e em *apetite intelectivo ou racional, a vontade*. Sendo que todo apetite se move rumo ao próprio objeto, sensível ou inteligível, a qualidade moral das ações humanas depende da maneira como o homem se dispõe em vista do fim. O homem, de sua parte, como criatura racional busca o fim não de modo cego ou inconsciente, mas de modo voluntário e consciente e assim seus atos possuem valor moral enquanto *voluntários*. Daí é necessário, segundo o autor, verificar sempre a *intenção* dos atos, sendo que a vontade deve querer o bem pelo bem. Por outro lado, é o intelecto que apresenta à vontade o bem. Quanto a isso, o autor distingue entre a *sindárese*, o hábito natural com o que são percebidos os princípios morais mais universais, ou seja, o equivalente prático da capacidade teórica de captar de modo imediato os primeiros princípios especulativos e a *consciência*, que se refere à aplicação de tais princípios nos diferentes casos contingentes. O hábito do intelecto prático que possibilita formular juízos de consciência é a *prudência*, de certo modo, a correspondente prática da ciência. Tal esquema depende fortemente da ética aristotélica (PORRO, 2012, p. 246).

No início da “Secunda secundae” há um prólogo em que apresenta e justifica esta parte da *Suma de Teologia*. Diz ele:

Depois do tratado geral das virtudes e dos vícios e de outros dados referentes à moral, é necessário considerar cada ponto em particular. Porque, na moral, as generalidades são pouco úteis, já que as ações se realizam em situações particulares [...] Sintetizando, portanto, toda a matéria moral no estudo das virtudes, podemos reduzir todas as virtudes a sete: três teologais, que abordaremos em primeiro lugar (q. 1-46) e quatro cardeais que trataremos em seguida [...] Dessa maneira, nada será omitido em nosso tratado de moral. (*S.Th.,IIa-IIae, Prologus*)¹³.

A primeira parte da “Secunda secundae” é dedicada às virtudes em particular. Inicia-se pelo estudo das três virtudes teologais. No tratado da fé, estuda-se primeiramente a fé em si mesma. O estudo da fé em si mesma é muito importante tanto para a moral como para a psicologia e a teoria do conhecimento. Aí se estuda o objeto da fé, o ato da fé interior e exterior, o “habitus” da fé, a virtude da mesma nos que a possuem, em causa e em seus

¹³ Post communem considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali: sermones enim morales universales sunt minus utiles, eo quod actiones in particularibus sunt [...]. Sic igitur tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem: quarum tres sunt theologicae, de quibus primo est agendum; aliae vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur [...] Et sic nihil moralium erit praetermissum.

efeitos. Vêm depois os dons do Espírito Santo, que lhe são correspondentes, os de inteligência e de ciência, os pecados contra a fé: a incredulidade, a heresia, a blasfêmia e os pecados contra o Espírito Santo. Entram também os estados da alma contrários ao dom da inteligência e de ciência: a cegueira espiritual e a ignorância religiosa e, por fim, os mandamentos que dizem respeito à fé. O tratado da Esperança comporta as questões da esperança em si mesma e no seu sujeito, do dom do temor que é correspondente, dos pecados do desespero e de presunção, que lhe são contrários e dos preceitos divinos que se relacionam com ela. De todos os tratados dessa parte o mais belo é o da caridade, onde desde o primeiro artigo se faz a comparação da amizade divina. Mostra a virtude do amor de Deus e nos fala sobre sua existência, sujeito e lugar na vida da alma. Trata com muita clareza o modo de crescimento e os graus de perfeição na caridade, tantos dos efeitos interiores desta virtude, como alegria, paz e piedade, quanto dos efeitos exteriores como a beneficência, a esmola e a correção fraterna. Os pecados contra a caridade são contrários a tais atos, sendo eles o ódio, a discórdia, o cisma, a guerra, cujas condições de liceidade são definidas e o escândalo. O tratado da caridade se conclui pela apresentação dos mandamentos que dizem respeito a essa virtude e pela explicação do dom da sabedoria, que coloca o amor divino nas alturas da contemplação mística (GRABMANN, 1944, p. 143-146).

Com relação às virtudes cardeais, além da própria virtude e dos dons a ela relacionados, consideram-se também os seus pecados opostos, os mandamentos que a prescrevem, tal como se fez com as virtudes teológicas, uma divisão em virtudes parciais e em virtudes subordinadas. As ramificações das virtudes cardeais são mais complicadas diante da complexidade da vida concreta. Na divisão das virtudes, Tomás de Aquino utiliza a noção de partes integrantes, partes subjetivas e partes potenciais. Exemplo: são partes integrantes numa casa, os muros, os tetos, os alicerces, são partes subjetivas na espécie animal, o boi e o leão, as partes potenciais na alma, a faculdade nutritiva e a faculdade sensitiva. Na questão das virtudes, a relação das virtudes subordinadas com a virtude cardeal são com elas partes integrais, ora partes subjetivas, subespécies da virtude principal, ora partes potenciais, virtudes que lhe são aparentadas. A virtude da Prudência é estudada na sua essência, nas partes integrantes, subjetivas e potenciais, que se aproximam das virtudes dianoéticas de Aristóteles, tanto no dom do Conselho que lhe corresponde, como nos pecados que lhe são opostos, como os mandamentos que se relacionam com ela. O tema da justiça é o mais amplo e será estudado no capítulo seguinte. (GRABMANN, 1944, p. 146-147).

Ao tratar da justiça, Tomás não inclui o tema da guerra justa, tendo já se referido a ela na questão 40 da IIa-IIae, o estudo da caridade. Para se considerar uma guerra como justa é

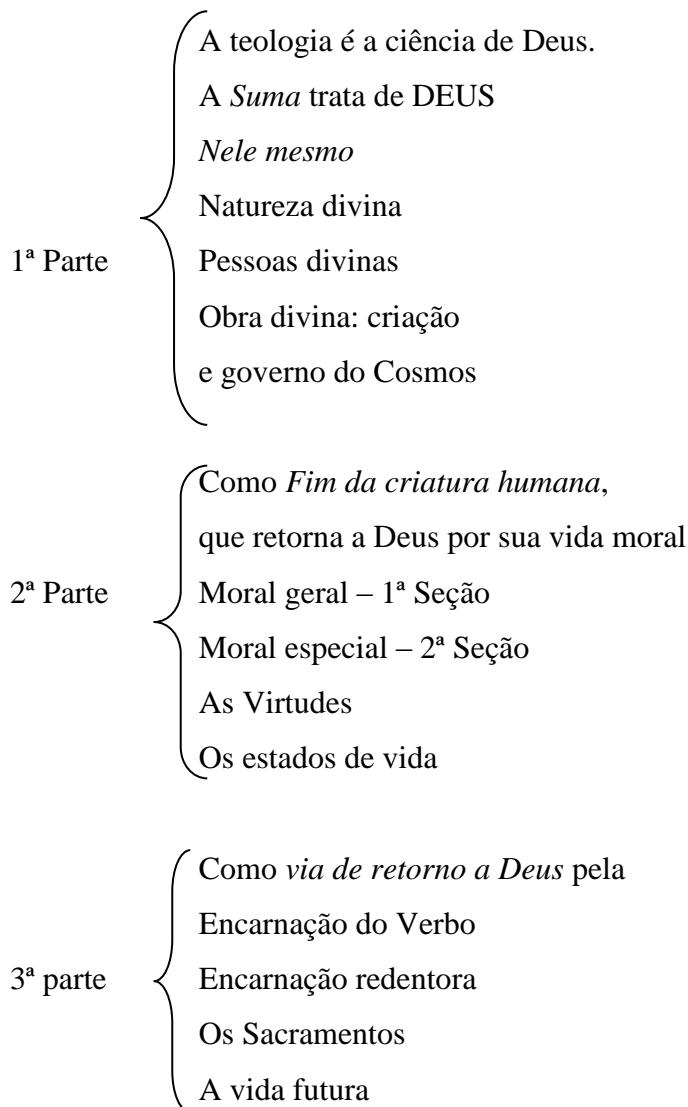
preciso respeitar três condições: a) a autoridade daquele que a declara, sendo que uma guerra não pode ser iniciada e levada adiante por um particular, mas por quem cuida da coisa pública, os príncipes; b) a justeza de uma causa, pois ela só pode ter início na presença de uma culpa e c) a reta intenção de quem a declara com a intenção de buscar o bem e evitar o mal. Porém, essa terceira condição não coincide necessariamente com a segunda: mesmo com causa justa, um príncipe pode entrar numa guerra com intenções desonestas como, por exemplo, por crueldade, por desejo de causar dano ou por vontade de domínio. Clérigos e bispos não podem participar do conflito, porque as atividades militares afastam da contemplação de Deus e porque não compete a eles matar (embora possam derramar sangue como testemunho da própria fé, como mártires). Na guerra é lícito não revelar os próprios planos aos inimigos, mas não se pode mentir ou enganar o inimigo, uma vez que o pactos e normas bélicas devem ser respeitados. De outra parte, se ao clero não é permitido tomar parte nos conflitos, admite que o braço secular possa reprimir com violência e isso, por exemplo, no caso dos heréticos (IIa-IIae, q. 11, a. 3). Os heréticos, com seus pecados devem ser excluídos não somente da comunidade cristã pela excomunhão, mas também do mundo inteiro pela sua morte. Se os falsários merecem ser condenados, também os heréticos, que se mancham com um pecado mais grave. Da parte da Igreja, eles não devem ser imediatamente condenados. Antes, porém, deve a Igreja tentar duas vezes a correção. Se essas tentativas não tiverem êxito e não houver mais esperança de conversão, é justo que ela se preocupe com a salvação dos outros, separando o herético da comunidade cristã pela excomunhão e pelo braço secular, separar do mundo através da execução. Outra posição de Tomás é que emprestar dinheiro a juros é um pecado, porque cobrando um juro sobre a soma emprestada é como vender duas vezes a coisa emprestada. O autor trata também de outros vícios: por exemplo, da ironia, a atitude de fingir ser menos do que aquilo que é, sendo um pecado quando se contrapõe à verdade (q. 113, a. 1), da gula (q. 148, a. 4) da luxúria e sua subdivisão (q. 154). Merece ainda ser citada a curiosidade, não aquela referente ao conhecimento da verdade em si, mas ao apetite e ao desejo de adquirir o conhecimento. Tal desejo poderá ser perverso no sentido subjetivo e isso em quatro casos: a) quando alguém troca um estudo necessário pelo menos útil; b) quando há o desejo de conhecer o que não é lícito indagar, como no caso dos que pretendem conhecer o futuro interrogando os demônios; c) quando se busca a verdade sobre as criaturas sem referir esse conhecimento ao fim devido, o conhecimento de Deus e d) quando há o desejo de conhecer a verdade, que vai além da capacidade da própria mente (PORRO, 2012, p. 260-262).

Com relação à fortaleza ou coragem, o ato mais excelente é o martírio. As virtudes parciais estão em dois grupos, conforme digam respeito ao empreendimento (*actus aggrediendi*) ou ao suporte (*actus sustinendi*). Sob o primeiro ponto de vista, a principal é a magnanimidade e sob o segundo, a paciência e a perseverança. O dom correspondente do Espírito Santo é o “*donum fortitudinis*.” Sobre a quarta virtude, a Temperança, suas partes integrantes são o pudor e a honestidade. Suas partes subjetivas regram o prazer do alimento e da bebida pela sobriedade e abstinência e o prazer sexual pela castidade e virgindade. Trata também Tomás de Aquino da luxúria e de suas espécies. As partes potenciais da temperança são a continência, a mansidão, a clemência e a humildade. Dedica uma explanação à moderação em geral, as suas subespécies e contrários. Trata ainda da humildade. Com relação à cultura profana, refere-se à aplicação estudiosa e à curiosidade, assim como à “*Eutrapelia*”, que orienta os movimentos exteriores do corpo, o jogo e a ornamentação (GRABMANN, 1944, p. 148-149).

A segunda parte da segunda parte versa sobre os diversos estados e formas de vida, enquanto a primeira da segunda parte trata das virtudes que valem para todos e todas as situações. Tomás apresenta três diversidades de estados. A primeira se encontra entre as graças divinas extraordinárias “*gratiae gratis datae*”, a profecia e o êxtase. A segunda diversidade se dá pela distinção entre a vida ativa e contemplativa. Embora tenha exaltado a vida contemplativa, não subestimou a vida ativa, vendo, além do mais, na “*vida mixta*”, na união harmoniosa e da compenetração da contemplação e ação, a forma mais alta da vida cristã. A terceira diferença dos estados e formas de vida provém da relação com a perfeição cristã, sendo o estado religioso, o exemplo de perfeição (GRABMANN, 1944, p. 150).

Bernard (1954, p. 25) apresenta um esquema bastante resumido da *Suma de Teologia*, que favorece a sua compreensão:

ESTRUTURA DA SUMA DE TEOLOGIA



3 A JUSTIÇA NA *SUMA DE TEOLOGIA* (IIa-IIae, QUESTÃO 58)

A justiça é de fundamental importância na vida humana. Ela é exigida nos mais diversos setores da vida social a começar pelos indivíduos, passando pelos grupos sociais e chegando às nações. Sem ela torna-se difícil ou mesmo impossível o convívio humano. Ela corrige as distorções, estabelece harmonia e equilíbrio na sociedade. A cada dia ela é mais requisitada. A seu respeito chega a dizer Santo Agostinho: “Desterrada a justiça, que é todo reino, senão grande pirataria” (AGOSTINHO, 1990, IV, 4). Santo Tomás, por seu turno, afirma “não parece ser lei aquela que não for justa (*S.Th., Ia-IIae*, q. 95, a.2)¹⁴. Chega-se a considerar que a paz é o seu fruto, possibilitando assim uma vida tranquila entre os humanos e o exercício normal de seus papéis e de suas atividades. Segundo Reale, ela é a condição primeira de todos os valores, condição transcendental de sua possibilidade para uma concreção histórica. Para que os valores valham, ela vale (REALE *apud* LIMA JUNIOR, 2013, p. 3).

O estudo da justiça em Tomás de Aquino vai da questão 57 à questão 122 da IIa-IIae, envolvendo uma vasta gama de assuntos pertinentes a ela. O presente trabalho tem como foco a questão 58, que trata especificamente da justiça. Por causa dessa extensão, segundo Costa, considera-se que o tratamento da justiça é o mais amplo no corpo tomasiano constituído pelas sete virtudes que integram a moral concreta da *Suma de Teologia*. Para o autor, “poucos estudiosos discordam em reconhecer que o estudo tomasiano sobre a justiça possui três fontes: a aristotélica, a bíblico-patrística e a do Direito Romano” (COSTA, 2011, 3).

Na *Suma*, este estudo tem início com a abordagem sobre o direito, a justiça e suas formas essenciais. No que se refere às partes da justiça, a cada grupo de virtudes há em oposição um grupo correspondente de pecados. Assim, diante das partes subjetivas da justiça, justiça distributiva e comutativa, estão os pecados que prejudicam o próximo em sua pessoa, em seus bens ou reputação. Nas partes potenciais da justiça está em primeira linha a virtude da religião e seus contrários. Tomás de Aquino oferece uma teoria completa da religião e suas manifestações interiores e exteriores: meditação, oração, sacrifício, juramento, etc. Em seus contrários trata da superstição, do perjúrio, do sacrilégio e simonia. Coloca também entre essas partes potenciais a piedade filial em todos os deveres para com os pais e a pátria. Sobre os pecados contra a sociedade, faz um estudo profundo sobre os pecados contra a veracidade, porque o ser humano deve se manifestar como ele é. Na justiça entram também, ainda que de

¹⁴ Non videtur esse lex, quae iusta non fuerit.

maneira mais distante, a cordialidade e a liberalidade. O tema da justiça termina com considerações sobre o dom de piedade do Espírito Santo que corresponde a essa virtude e sobre os mandamentos que a regulam (GRABMANN, 1944, 147-148).

Para o autor, a justiça é a virtude que se refere às ações humanas em relação aos outros, sendo que a retidão que se encontra na justiça não se refere somente àquele que age, mas à relação com o outro de acordo com certo modo de igualdade. A igualdade pode ser a objetiva, natural, no âmbito do direito natural, ou estabelecida por consenso, na esfera do direito positivo. Conforme a definição tradicional, é a vontade de atribuir a cada um o seu direito (IIa-IIae, q. 58, a. 1), ou dar a cada um o que é seu (IIa-IIae, q. 58, a. 11). Ela se refere, portanto, à relação com os outros e, por consequência, aos atos exteriores com os quais os indivíduos se relacionam. Tal como Aristóteles, Tomás divide a justiça em *distributiva* e *comutativa*. A primeira se refere à relação entre o todo e as partes, à distribuição do que é comum a cada indivíduo, de acordo com um critério de proporcionalidade, e a segunda diz respeito às relações entre as partes, entre dois particulares (IIa-IIae, q. 61, a. 1). Dentro das virtudes morais, a justiça é considerada a mais nobre e importante (IIa-IIae, q. 58, a. 12). Uma das justificativas é que as outras virtudes se fundamentam no apetite sensitivo, enquanto ela se baseia no apetite racional, na vontade. Isso porque é necessária a racionalidade para se verificar a proporção nas relações intersubjetivas e poder dar a cada um o que é seu (IIa-IIae, q. 58, a. 4) (PORRO, 2012, p. 260). A outra justificativa é que ela não visa apenas o bem daquele que a possui, mas também o bem de outro, a relação justa com outrem (IIa-IIae, q. 58, a. 12).

Antes de tratar da justiça nos artigos propostos na questão 58, convém uma análise da estrutura do texto *De iustitia* da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, através de um estudo de D. Mongillo. Há geralmente uma tendência de ver em Tomás um divulgador das obras de Aristóteles e de alguns outros autores, o que não é verdade. Tomás de Aquino se serve de muitas outras fontes e a partir delas contribui com sua originalidade. Assim, no *De iustitia*, Tomás apresenta um texto com bases na *Ética a Nicômaco*, no quinto livro desta obra, mas também claramente marcado pelo *Decálogo*. É o que Mongillo mostra em seu artigo. Afirmando a não dependência única de Aristóteles diz o autor:

Da análise interna da parte moral da *Suma* parece-me ser possível deduzir uma inadequação desta interpretação. O tratado sobre a justiça oferece uma confirmação particularmente evidente do limite da orientação interpretativa da moral de Santo Tomás baseada na dependência quase exclusiva de Aristóteles. (MONGILLO, 1971, p. 355).

Como prova dessa afirmação, o autor estabelece um quadro comparativo, mostrando a diferença entre uma e outra e as suas fontes diferentes. Daí apresenta o 5º livro da *Ética a Nicômaco* e o *De iustitia* (MONGILLO, 1971, p. 358).

Em primeiro lugar, estabelece a afinidade entre o 5º livro da *Ética a Nicômaco* e o *De iustitia*, a começar por Aristóteles. Do prólogo do 5º livro à conclusão da primeira parte, os problemas fundamentais examinados por Aristóteles dizem respeito: 1) à natureza da coisa justa e injusta; 2) à natureza da justiça e da injustiça e 3) ao juízo que é um ato comum à justiça distributiva e comutativa. Após isso, o autor indica na *Suma* a afinidade com o *De iustitia*, quanto à justiça em si, que consta de quatro itens: 1) Sobre o direito (q. 57); 2) sobre a própria justiça (q. 58); 3) sobre a injustiça (q. 59) e 4) sobre o juízo (q. 60). Por fim, a doutrina da epiqueia (q. 120) que conclui o tema da justiça em ambos os autores. Na *Ética* e na *Suma* as formas fundamentais da justiça se dispõem na seguinte ordem: a legal¹⁵, a distributiva, a comutativa, e a epiqueia (MONGILLO, 1971, p. 358)

Se há afinidade, há também diferenças entre os dois estudos. Com relação às diferenças, elas se encontram primeiramente em seus elementos gerais. Na *Suma* é acrescentado o estudo das partes potenciais da justiça e, de modo particular, sobre a religião, a piedade e deferência ou respeito. A esfera dos credores do homem é bastante ampliada, sendo incluída nela o setor das relações do homem com Deus e com os outros princípios ou fontes de seu ser. Em substância, o elemento verdadeiramente novo de Tomás de Aquino com relação a Aristóteles é Deus, princípio radical do homem e do mundo em contraposição ao homem e ao mundo (MONGILLO, 1971, p. 360).

Na *Ética* falta o desenvolvimento da doutrina da injustiça, estando também ausente o tratamento dos pecados cometidos no curso de um juízo e sobre aqueles no uso da palavra. Na *Suma*, a ordem do tema é mais simples e mais harmônica. O setor da injustiça encerra um ensino importante sobre a hierarquia dos valores que a justiça deve salvaguardar, sendo inspirado na concepção cristã da vida (MONGILLO, 1971, p. 360).

Com relação às questões particulares, há também diferenças doutrinais, que evidenciam a melhoria atingida na *Suma*. Também na *Suma* há esclarecimento de conceitos, precisões e simplificações terminológicas. No que toca às diferenças, há a prova da existência da justiça particular (q. 52, a. 7) além da geral, não sendo citado nem uma só vez o texto paralelo da lição 3 da *Ética*. Na *Ética* se ressaltava a existência de uma injustiça particular

¹⁵ Deve-se lembrar que em Aristóteles o termo usado é *justiça geral* e em Tomás de Aquino, *justiça legal*. O autor acima não estabelece essa distinção. Também o objeto dessa mesma justiça difere em Aristóteles e Tomás, o que será tratado mais adiante.

junto à geral, enquanto a *Suma* demonstra que existem “bens particulares”, que pertencem a outro e que o homem virtuoso deve respeitar, uma vez que o bem de uma pessoa individual difere formalmente do bem comum, o que a justiça legal não salvaguardaria, devendo, portanto, existir uma forma particular de justiça (MONGILLO, 1971, p. 360-361).

Na *Ética* não há uma subdivisão das partes da justiça em subjetiva, integral e potencial e, assim, a distributiva e a comutativa não são chamadas partes subjetivas como na *Suma* (*S.Th.*,IIa-IIae, q. 61, prol.). O mesmo ocorre com a epiqueia, que também é chamada parte subjetiva na *Suma* (*S.Th.*,IIa-IIae, q. 120, a. 2c). Também para Tomás, a epiqueia era uma espécie de justiça, enquanto Aristóteles a denominava “alguma justiça.” Na *Suma*, no entanto, a epiqueia volta a ser chamada “alguma justiça existente”, retornando à expressão aristotélica. Na *Ética* falta um tratamento sobre “a acepção de pessoas”, o vício contra a justiça distributiva. O argumento da questão 63, que trata do assunto, não faz referência ao quinto livro da *Ética*, mas há prevalência de citações bíblicas, demonstrando a sua inspiração. Na *Ética*, desenvolveu-se um quesito sobre a justiça distributiva: é injusta a distribuição “além da dignidade”, ou seja, é injusto alguém receber o que não lhe é devido, o que não se encontra na *Suma*, certamente porque equivale à acepção de pessoas. Também a prova da existência da justiça distributiva não é a mesma nas duas exposições. Na *Suma* os argumentos giram em torno da relação todo e parte. Na *Ética* não, mesmo que aí se afirme ter a distributiva a função de regular a distribuição de algo comum aos indivíduos. Na *Ética*, o único argumento sobre o todo e a parte é na relação entre justiça geral e particular. Na *Suma*, a justiça distributiva é tratada com mais precisão (MONGILLO, 1971, p. 362-364).

Com relação à justiça comutativa, na *Ética* ela se subdivide em duas partes: as voluntárias e as involuntárias. As involuntárias, por sua vez, se subdividem em violentas e ocultas em correlação à dupla raiz do involuntário: a ignorância e a violência. As ocultas ocorrem como que pela ignorância. Aqui a *Suma* difere profundamente: esta subdivisão desaparece. Esclarece-se também o critério de distinção das involuntárias ocultas das violentas. Desaparece o aceno às duas raízes do involuntário (*S.Th.*,IIa-IIae, q. 61, 3c) (MONGILLO, 1971, p. 364-365).

Há um progresso entre a *Ética* e a *Suma* na distribuição da matéria da justiça comutativa. A *Suma*, entre as comutações voluntárias, elenca a locação e sobre a compra e venda diz simplesmente: “transfere simplesmente sua coisa para outro”, enquanto na *Ética* se diz: “pelos quais um transfere o domínio de sua coisa para outro por causa da coisa desde então aceita.” Entre as trocas involuntárias, menciona-se a mutilação como elemento acrescentado ao açoite da *Ética* (MONGILLO, 1971, p. 365).

Na *Suma* varia a organização de todos esses atos danificadores. Na *Ética* se distinguiam entre ocultos e violentos e esses últimos se dividiam segundo a ocorrência contra a pessoa do próximo, suas coisas ou através da infâmia. Na *Suma*, todas essas comutações se distinguem segundo o dano que causam às coisas ou pessoas e estas últimas segundo ofendam diretamente a pessoa ou também quem lhe está ligado (MONGILLO, 1971, p. 365). Falta na *Ética* um tratamento particularizado das comutações individuais, ao que a *Suma* consagra grande parte de exposição (MONGILLO, 1971, p. 368).

Como já foi dito, na *Suma*, Tomás de Aquino se inspira também no Decálogo, outra sua fonte. Fica muito clara a conexão que o autor vê entre os preceitos do Decálogo e a justiça, na Ia-IIae, q. 98-105 e aqui e ali na IIa-IIae, sobretudo na questão 122. Isso porque ele reconhece no Decálogo um grande valor, que nem Cristo aboliu, mas cumpriu de modo radical. Ele os chama “preceitos da justiça”, afirmando que todos os preceitos do Decálogo pertencem à justiça, envolvendo os atos da religião, os três primeiros preceitos, que são a parte mais importante, o quarto preceito o da piedade, segunda parte da justiça, enquanto os outros seis são atos de justiça assim chamados de modo geral. As questões 62-101 a respeito das partes subjetivas e potenciais de primeiro grau são um comentário sistemático dos preceitos do Decálogo com o agregado de alguns elementos da tradição cultural da romanidade clássica (MONGILLO, 1971, p. 368-369). A conexão da parte central do *De iustitia* à ordem dos mandamentos explica o problema da exclusão de um tratamento explícito de muitos problemas que têm uma referência direta com a justiça. Assim, não se acena aos problemas do direito penal, internacional, familiar. Não há também referências às normas reguladoras do poder político e não se fala dos deveres dos governantes. Também as relações privadas sobre trocas não são aprofundadas. Com relação aos contratos são examinados somente os de compra e venda e de trocas voluntárias, enquanto outros são deixados (MONGILLO, 1971, p. 374).

Tomás de Aquino não pretendeu expor uma teoria da justiça de uma situação sociológica particular com inspiração em um ordenamento jurídico positivo. Sua intenção foi refletir sobre valores fundamentais de uma vida em sociedade, surgindo daí um critério de orientação geral para situações contingentes. Assim se inspirou numa proposta de valores mais autorizada, a do Decálogo. Na Ia-IIae, com a intenção de distinguir os preceitos morais dos jurídicos, ele distingue entre permanente e contingente no campo da justiça (*S.Th.*, Ia-IIae, q. 99, a. 4 ad 3m). Explica também que o que diz respeito ao bem comum não é tratado pelo Decálogo, mas pertence aos preceitos judiciais (MONGILLO, 1971, p. 375).

Não há no Decálogo uma ligação com as questões que tratam das virtudes redutíveis à justiça, que se encontram analisadas nas questões 102-119. Isso Tomás resolveu com a doutrina sobre os preceitos do Decálogo: esses dizem respeito aos bens que todos devem observar em qualquer circunstância, não podendo assim regular situações que aparecem por uma particular “razão de débitos.” No preceito de honra aos pais, como o secundário no principal está incluída toda a gama dos comportamentos de respeito (MONGILLO, 1971, p. 376).

Na justiça existe a impostação prevalentemente negativa. As reflexões a respeito do que o homem deve evitar prevalecem sobre o comportamento positivo. Isso não é casual ou ditado por razões contingentes. É inspirado no Decálogo e encontra justificativa, porque enquanto se pode precisar a esfera dos comportamentos que ferem a convivência humana, não é circunscrita à área do que o homem deve realizar para a promoção da comunhão inter-humana e, portanto, não pode ser determinada de modo absoluto para todos (MONGILLO, 1971, p. 376-377). Após a análise do tema da justiça, serão estudados os artigos da questão 58, da IIa-IIae, a começar pela definição da mesma, que se encontra no primeiro artigo da questão 58 da IIa-IIae.

3.1 Artigo 1. Tem este artigo o seguinte título: “É conveniente a definição: a justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito?”

A questão 58 comporta doze artigos. Em primeiro plano, merece atenção um tratamento sobre a definição da justiça, seguindo-se uma abordagem de outros artigos, que irão indicar as dimensões e implicações dessa definição. Tomás de Aquino dá início ao seu estudo, partindo do conceito de justiça. Segundo ele, “a justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito” (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 58, a.1). Essa definição tem os seus antecedentes históricos. No entanto, não é fácil encontrar quem primeiro a formulou. Nesse sentido, diz Santos:

A origem do conceito de justiça se perde no mito. Platão escreve que a justiça é uma verdade transmitida de muito tempo atrás. Ele cita Simônides, autor de um século anterior ao seu, mas sua origem remonta à etapa pré-filosófica da Grécia. Segundo a mitologia grega, a justiça é a deusa Diké (igualdade), filha de Zeus e de Themis. A deusa Diké era representada com uma espada, pois tinha o ofício de “dividir para dar a cada um o que lhe corresponde.” E assim se definiu a justiça: “dar a cada um o que é seu.” (SANTOS, 2006, p. 753).

A julgar pela explicação acima, entende-se a dificuldade de se estabelecer com precisão a gênese do conceito de justiça, mesmo tendo ganhado uma expressão escrita. Pode-se reconhecer alguma semelhança com os provérbios populares, que estão presentes na mente de muitos indivíduos, mesmo de modo não expresso. E quando são expressos não se conhecem os seus autores. No entanto, segundo Platão (*Rep.* I, 331d-e; 332a-e), a definição de justiça “dar a cada um o que lhe é devido” é do poeta Simônides. Conforme é possível verificar, tal definição é a mais remota de que se tem conhecimento, independentemente se Simônides a recebeu de algum outro autor. Segundo Meirelles (2002), essa definição, de cunho poético, é depois assumida por Ulpiano e outros juristas romanos, com uma certa mudança.

Mesmo inspirando-se em outras fontes, Aristóteles será para Tomás de Aquino o fundamento para sua reflexão em torno da justiça, assim como acontece também em muitos outros temas. No entanto, essa base aristotélica é bem trabalhada. Segundo Correas (1998, p. 343-344), o *Comentário sobre a Ética a Nicômaco* não se restringe a comentar, explicar ou glossar o texto. Em muitos lugares é bem mais que uma simples exegese, sistematizando o que se encontra disperso, inorgânico, além de precisar ou completar o que em Aristóteles se encontra apenas sugerido e não completamente desenvolvido. De acordo com Elders, Tomás de Aquino vai mais a fundo na inteligibilidade das coisas do que Aristóteles, descobrindo estruturas gerais e subjacentes e oferecendo um tratamento mais sistemático e coerente (ELDERS *apud* CORREAS, 1998, p. 344).

O tema da Justiça é colocado por ele dentro da ética concreta das virtudes. A moral tomista na *Suma de Teologia* está dividida em dois grandes blocos: a moral geral (Ia-IIae) e a moral concreta (IIa-IIae), ou específica. Esta última se organiza em torno da categoria de “virtude” (COSTA, 2011, p. 2). Assim explica o autor sobre a moral específica no Prólogo:

Depois da consideração geral das virtudes e dos vícios e o demais referentes à matéria moral, é necessário considerar cada um em particular. Porque, na moral, as generalidades são pouco úteis, já que as ações se realizam em situações particulares [...] Sintetizando, portanto, toda a matéria moral no estudo das virtudes, podemos reduzir todas as virtudes a sete: três teologais, que abordaremos em primeiro lugar (q. 1-46) e quatro cardeais que trataremos em seguida [...] Dessa maneira, nada será omitido em nosso tratado de moral. (*S.Th.*, IIa-IIae, Prologus)¹⁶.

¹⁶ Post communem considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali: sermones enim morales universales sunt minus utiles, eo quod actiones in particularibus sunt [...]. Sic igitur tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem: quarum tres sunt theologicae, de quibus primo est agendum; aliae vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur [...] Et sic nihil moralium erit praetermissum.

Na abordagem da justiça, na questão 58 da IIa-IIae, será dado maior relevo aos artigos 1 (que trata de sua definição), 5, 6, 7 e 8. Eles oferecem elementos para uma estrutura da justiça com suas várias dimensões. Essa estrutura serve tanto para a justiça como tal no indivíduo, quanto para um enfoque social.

Com relação ao prólogo, na esteira de Aristóteles, Tomás de Aquino considera que é na parte prática que se deve discutir a moralidade, pois é aí que ocorrem as ações e as decisões. Para Aristóteles, em questões éticas a parte geral se resumia a conceitos. A justiça é um conceito, mas com sua aplicação prática. Sua definição como virtude é um conceito bastante satisfatório por sua completude, envolvendo certas características fundamentais, que Tomás elenca.

Por se tratar de uma definição de justiça, ponto fundamental, o artigo 1 da questão 58 merece uma análise não apenas do seu corpo, mas do início ao fim. Tomás de Aquino assume uma definição de justiça fruto de uma longa tradição. O artigo difere de outros em sua estrutura. Não há argumento em sentido contrário, porque não se trata de um confronto de teses de afirmação ou negação. Os argumentos apresentados podem ser considerados todos em sentido contrário, pois vão problematizando a definição em suas diferentes partes componentes.

O primeiro apresenta a definição de Aristóteles, segundo a qual a justiça é o “hábito que leva a praticar coisas justas, a realizar e a querer o que é justo.” Tomás faz aí uma provocação, mostrando que a definição não sintoniza muito com a definição aristotélica. Além do mais, a vontade tanto pode designar a potência como o ato. Surge aí uma questão: ao afirmar que a justiça é a vontade, é a vontade como potência ou como ato? Nota-se dessa maneira que a afirmação já é ambígua. Daí, não se pode afirmar que a justiça é a vontade.

O segundo diz que a retidão da vontade não é a vontade. Se fosse, toda vontade por si só seria boa. E a vontade pode não ser reta. Pode ser tanto boa como má. O termo “retidão” aparece aqui, porque Anselmo diz que a justiça é a retidão. Assim, a justiça sendo retidão não é a vontade.

No terceiro, somente a vontade de Deus é perpetua. Assim, se a justiça fosse uma vontade perpétua seria conceder ao homem aquilo que somente a Deus pertence.

No quarto, Tomás aponta que perpétuo já é constante, sendo desnecessário empregar os dois conceitos.

No quinto, diz que somente ao princípio compete dar a cada um o seu direito. Sendo assim, a justiça existe somente no governante, o que não se admite.

No sexto, acrescenta uma definição de Agostinho que diz: “A justiça é o amor a serviço só de Deus.” Logo não lhe cabe “dar a cada um o que é seu.”

O corpo do artigo se propõe demonstrar que “a definição de justiça anteriormente apresentada é adequada se for corretamente entendida.” Esta é a tese a ser demonstrada. A demonstração desta adequação parte da consideração que a virtude é um hábito. Logo deve ser definida pelo ato bom, a respeito da matéria própria da virtude. Com relação à justiça, sua matéria própria é o que é relativo a outrem, isto é, o seu direito. Isto é mencionado na definição ao dizer, “dar a cada um o seu direito”, o que concorda com o que Santo Isidoro diz nas *Etimologias*, sobre o justo, isto é, “é chamado de justo porque guarda o direito (jus).”

Com relação à virtude, ela não se aplica apenas à justiça. Daí a expressão “seja qual a matéria em que se exerce”, o ato virtuoso implica em ser voluntário, estável e firme. É o que diz o Filósofo na *Ética a Nicômaco*: o ato da virtude exige que se opere com conhecimento, por escolha e em vista do devido fim e ainda que se opere de maneira constante.

Se o ato deve ser voluntário, exige-se o conhecimento, que leva a um agir consciente. Sem o conhecimento, há a ignorância, que tanto desculpa um ato mau, quanto também impede o mérito. Ela torna simplesmente um ato involuntário. É por isso que na definição em questão se coloca a vontade, para mostrar que o ato da justiça deve ser voluntário. Com relação à constância e ao perpétuo, significa o propósito, a intenção de observar sempre a justiça e não voltar atrás, isto é, a firmeza do ato. Assim a definição apresentada é uma definição completa de justiça, exceto que se coloca nela o ato no lugar de hábito, que é especificado pelo ato; com efeito, o ato se diz em referência ao hábito. Se alguém quisesse transformá-la na definição em forma poderia dizer: “a justiça é o hábito de acordo com o qual alguém dá a cada um o seu direito, com vontade constante e perpétua.” Trata-se como que da mesma definição que o Filósofo apresenta no livro V da *Ética a Nicômaco*: “a justiça é o hábito de acordo com o qual alguém é chamado de alguém que opera de acordo com a escolha do que é justo.”

Com respeito ao 1º argumento, a resposta é que a vontade aqui indica o ato. Não se trata da potência ou faculdade, podendo-se falar também em hábito, porque o hábito define-se pelo seu ato, como diz Agostinho: “a fé consiste em crer em que não vês.”

Com relação ao 2º, deve-se dizer que a justiça não é essencialmente uma retidão e sim causalmente: ela é um hábito pelo qual o indivíduo quer e age retamente.

Quanto ao 3º, a vontade deve ser chamada perpétua de dois modos. Do lado do ato, que dura perpetuamente. Dessa forma, somente a vontade de Deus é perpétua, pois Deus não muda sua vontade, não é volúvel. Seu ato é eterno. Do lado do objeto, quando alguém quer fazer perpetuamente algo, este algo pode ser sempre repetido. Da parte do agente humano,

pode acontecer que pretenda respeitar a justiça algumas vezes. Isto não basta para que haja nele justiça.

Com relação ao 4º, o perpétuo, não significa a duração perpétua do ato de vontade. A vontade pode mudar e interromper essa duração. Significa o propósito, a intenção de observar sempre a justiça. O termo “constante” não é supérfluo, designando a perseverança firme no propósito de observar a justiça.

Com respeito ao 5º, o juiz dá a cada um o seu direito, mandando e dirigindo. O juiz deve ser o direito vivo (*jus animatum*) e o governante (*princeps*) é “o guarda do direito” (*custos iusti*). Ao príncipe cabe zelar pelo direito, cuidar dele. Aos governados cabe cumprir a justiça e nisto dão a cada um o que é seu.

Com relação ao 6º, quanto à frase de Agostinho “A justiça é o amor a serviço só de Deus”, o amor do próximo está incluído no amor de Deus. Pode-se dizer também que “dar a cada um o seu direito” está incluído no amor de Deus. Não se pode amar a Deus sem amar o próximo e dar-lhe o que é dele.

Nota-se, portanto, que os argumentos apresentados nos questionamentos feitos à definição de justiça não se sustentam. Revelam, portanto, que a definição é válida e correta.

Em se falando da definição justiça, como ocorre no artigo acima apresentado, é oportuno lembrar de algumas de suas notas fundamentais: “São as notas da justiça a alteridade (*alteritas*), a exterioridade, a obrigatoriedade e a igualdade” (CHORÃO, 1991, p. 98). Tomás trata da alteridade ao afirmar que a justiça ordena ao outro, trata da exterioridade ao dizer que a justiça diz respeito às coisas exteriores, da obrigatoriedade ao afirmar que ela obriga pela lei, daí o termo *justiça legal* e que tem como critério a igualdade, o que ocorre na igualdade absoluta (justiça comutativa) e a proporcional (justiça distributiva).

Tomás de Aquino trata de alguns conceitos na definição de justiça, no corpo do primeiro artigo da questão 58, que merecem uma análise. Eles não são os únicos, porque vários outros, embora implícitos, são inerentes à ideia de justiça e Tomás vai tratar deles em outros artigos da mesma questão. Convém tratar desses conceitos, que são três: 1) a justiça visa o direito (q. 57- objeto da justiça); 2) a justiça é relativa a outrem (q. 58, a. 2) e 3) a justiça é uma virtude (q. 58, a.3). Eles serão estudados a seguir.

3.1.1 A justiça visa o direito (S.Th., IIa-IIae, q. 57, a.1)

Tomás problematiza a afirmação de que a justiça visa o direito. Faz isso, mostrando que sendo a arte uma virtude intelectual, ela visa o verdadeiro e não se refere ao bem, que é

visado pela vontade; ora o jurisconsulto diz que o direito é “a arte do bem e da equidade.” Logo não é objeto da justiça, porque esta não é uma virtude intelectual. Tomás vai dizer que os termos adquirem significados diferentes ao longo do tempo. Assim, pode-se afirmar que a justiça visa o direito.

Num segundo momento, Tomás segue problematizando, dizendo que a lei é uma espécie de direito; ora relacionada com a prudência. Logo, o direito não se relaciona com a justiça. No entanto, vai mostrar que preexiste na razão uma certa regra da prudência para com a obra justa; tal regra se for escrita, tem o nome de lei. Assim, a lei não é o próprio direito, mas de certo modo uma regra do direito. Com efeito, o nome “direito” foi imposto primeiro para significar a coisa justa. Só depois é que deixou para a arte pela qual se conhece o que é justo; em seguida, para significar o lugar em que concede o direito; finalmente, o que é concedido por aquele cujo ofício é fazer justiça, mesmo que o que ele pronuncia seja iníquo.

Por fim, Tomás questiona serem a lei e a justiça de caráter divino, citando Agostinho e Isidoro, enquanto o direito seria humano. Embora a lei e a justiça tenham um caráter divino, elas têm também caráter humano. No entanto, não se pode retribuir a Deus na mesma proporção de uma retribuição humana. Retribuímos a Deus o que podemos.

Com relação à justiça, segundo Tomás, ela implica uma certa igualdade, pois o que se iguala se ajusta. A igualdade supõe relação a outrem, já que ninguém é igual a si mesmo. Diferentemente de outras virtudes, ela diz respeito a outro.

Tomás trata de um conceito presente na definição de justiça. Ao se falar de “dar a cada um” acrescenta-se “o seu direito.” Sem “o seu direito”, esse “cada um” não é merecedor de justiça. A conotação de justiça somente tem sentido quanto ao direito. Faz sentido ter Tomás começado o tema da justiça pelo direito na questão 57. Isso porque primeiro existe o direito, enquanto a justiça está ao seu serviço, com a função de cuidar dele.

Mesmo que se exclua o aspecto subjetivo da “vontade constante e perpétua”, no “dar a cada um o seu direito”, pratica-se a justiça. Olgiati diz que “a atividade humana tem a sua fonte na intimidade do eu, mas tem as suas repercussões externamente” (OLGIATI, 1944, p. 92). Esclarece ainda este autor que as coisas externas se situam no âmbito do objeto material da justiça nas nossas relações com os outros. Assim, por exemplo, a atividade artística de um escultor, que faz uma estátua diz respeito a uma ação exterior e uma realidade exterior não constitui matéria de justiça. Isso somente ocorre quando a reclamo como propriedade minha diante de outro que a considera como propriedade sua (OLGIATI, 1944, p. 92-93), o que está de acordo com a afirmação de Tomás: “a matéria da justiça é a ação exterior, que por ela mesma ou pela realidade que utiliza, tem uma proporção devida com outra pessoa” (S.Th., IIa-

IIae, q. 58, a. 10)¹⁷. Segundo Nunes (2011, p. 238) o direito é algo, que é independente da vontade do legislador. Trata-se, portanto, de algo objetivo. A justiça visa, portanto, o direito segundo o argumento de Tomás de Aquino:

Entre as demais virtudes, é próprio à justiça ordenar o homem no que diz respeito a outrem. Implica, com efeito, uma certa igualdade, como seu próprio nome indica, pois se diz comumente: o que se iguala *se ajusta*. Ora, a igualdade supõe a relação a outrem. As demais virtudes, ao contrário, aperfeiçoam o homem somente no que toca a si próprio. Assim, pois, na atividade de 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 outro. Com efeito, temos por justo em nosso agir aquilo que corresponde ao outro, segundo uma certa igualdade, por exemplo a remuneração devida a um serviço prestado. Em consequência, o nome de justo, que caracteriza a retidão que convém à justiça, dá-se àquilo que a ação da justiça realiza, sem levar em conta a maneira de proceder de quem age. Nas outras virtudes, ao contrário, a retidão é determinada tão somente pela maneira de proceder de quem age. Eis por que, de modo especial e acima de outras virtudes, o objeto da justiça é determinado em si mesmo e é chamado justo. Tal é precisamente o direito. Torna-se assim manifesto que o direito é objeto da justiça. (S.Th., IIa-IIae, q. 57, a. 1)¹⁸.

Se alguém possui algum direito, este deve ser reconhecido e respeitado. É a justiça que examina e vai dizer se alguém possui tal direito, onde ele se encontra e até onde ele vai, para depois torná-lo efetivo. Seria mais ou menos o que popularmente se costuma dizer: “quem está com a razão.” Pieper explica essa relação da justiça com o direito. Diz ele:

Diz-se, antes de tudo, que à justiça precede o direito; vale dizer: pelo próprio fato da existência de alguém, algo lhe compete como “seu” (*suum*). O ato da justiça é, por isso, algo de secundário e subordinado; é uma resposta ao fato de que a outra parte tem uma reivindicação de direito. Quem não reconhece que aos outros deva ser reconhecido algo – que por sinal é inalienável, isto é, de tal modo que quem tiver relação com ele deva reconhecê-lo, – não reconhece, justamente o dever da justiça. Com isto se demonstra a necessidade de estabelecer, antes de qualquer discussão sobre o que, com justiça, pertence ao homem nos casos concretos, o fato e o porquê lhe

¹⁷ Materia iustitiae est exterior operatio secundum quod ipsa, vel res cuius est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam.

¹⁸ Iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat: dicitur enim vulgariter ea quae adaequantur *iustari*. Aequalitas autem ad alterum est. Aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his quae ei convenient secundum seipsum. Sic igitur illud quod est rectum in operibus alliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem. Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium: illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso. Sic igitur iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiae pree aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius. Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiae.

pertence de modo inalienável. Certamente, se supõe uma determinada concepção do HOMEM. Se se compreendem “os direitos humanos” no sentido que a NATUREZA do homem, a sua espiritualidade ou a sua personalidade (PESSOA) são, em última análise, o fundamento de seus direitos [...] (PIEPER, 1970, p. 98).

Muitas vezes, se faz necessário um trabalho acurado para se chegar a uma conclusão de quem está com o direito, quando se trata de uma questão bastante intrincada e complexa. Não é sem razão que frequentemente há uma luta contínua nessa busca, com apelo a vários tribunais de instâncias superiores. E mesmo assim pode ocorrer que a sentença final não seja justa. No esforço e no cuidado para que se evite a injustiça é necessário ter boa fé e assim honestidade da parte de quem julga, além da competência técnica, muito embora o ser humano esteja sujeito a erros.

3.1.2 A justiça é relativa a outrem (S.Th., IIa-IIae, q. 58, a. 2)

Tomás põe em dúvida se a justiça se refere a outrem. Diz que a justiça é dada pela fé. Esta não se refere a outrem e, assim, a justiça também não. No entanto, se trata da justiça metafórica. Ela tem um certo sentido, enquanto ajusta as coisas. Ela assim realiza um ajustamento nas partes da alma, o que se diz hoje integração, equilíbrio da pessoa em seus desregramentos, desajustamentos.

Tomás cita Agostinho dizendo que a justiça consiste em servir a Deus, sendo necessário dominar o próprio apetite. Servir a Deus também faz parte da justiça e para servi-lo bem convém dominar o apetite. Dominar o apetite pertence diretamente às virtudes da temperança e fortaleza. Retificadas por estas as ações interiores, as ações exteriores se encontram em condições favoráveis para a justiça. À justiça cabe diretamente o que é relativo a outrem.

Lembra também Tomás que a justiça de Deus é eterna, não entrando aí a relação a outrem. A isso se deve dizer que tudo provém de Deus, como fonte de tudo que é bom. Ele é amor, justiça e todo bem. A justiça participada no homem, por seu turno, envolve a relação com outrem.

Ao se dizer que a justiça é “dar a cada um o seu direito”, esse “cada um” é um “outro”, não importa quem ele seja, se é um indivíduo, um grupo ou toda a sociedade. A recíproca também é verdadeira, sendo eu um “outro” para os outros. Esse conceito se encontra enraizado num contexto social, na coletividade da *pólis*, pano de fundo para Platão e Aristóteles. Também para Tomás de Aquino, seguindo os passos dos dois filósofos citados, o

ser humano não pode viver isolado da coletividade. Ele precisa dela para satisfazer as suas necessidades e também por causa de seu saber que se acumula e sua linguagem. O ser humano é um animal político. Sobre isso diz Tomás:

[...] têm os outros animais inato o discernimento natural do que lhes é útil ou nocivo, como a ovelha vê naturalmente, no lobo, um inimigo. Há até, certos animais que, por aptidão natural, conhecem ervas medicinais e outras necessárias à vida deles. O homem, no entanto, possui somente em geral o conhecimento natural do que lhe é necessário à vida, como quem possa chegar, dos primeiros princípios universais, ao conhecimento das coisas particulares necessárias à vida humana. Ora, não é possível abarcar um só homem todas essas coisas pela razão. Por onde, é necessário ao homem viver em sociedade, para que um seja ajudado por outro e pesquise nas diversas matérias, a saber, uns na medicina, outro nisto, aquelloutro noutra coisa. Isso se patenteia com muita evidência no ser próprio do homem usar da linguagem, pela qual pode exprimir totalmente a outro o seu conceito, enquanto os outros animais expressam mutuamente as suas emoções em geral, como o cão a ira pelo latido, e os mais animais exprimem de diversos modos. (TOMÁS DE AQUINO, *De Regno ad Regem Cypri*, I, 2)¹⁹.

Tomás explica esse comportamento humano. Para ele, o homem é por natureza um ser social e político. Isso se dá pela sua forma substancial, que o faz ser homem e suas ações serem humanas. Tal forma é princípio de suas ações. Age conforme a sua natureza. Suas ações, por sua vez, revelam tal natureza. Os atos sociais revelam sua natureza social bem como os atos políticos revelam sua natureza política. Todo ser busca sua perfeição de sua natureza pela ação (LYNAM, 1953, p. 2). Segundo Aceti (1951, p. 308) essa natureza social e política possui uma razão que é a indigência. Assim, dado que homem sozinho é mais indigente que outros seres viventes, ele é mais social de todos os outros animais e, seguindo os argumentos aristotélicos no *De Regno ad Regem Cypri*, não somente não pode resolver as necessidades da vida física, mas também os problemas especulativos e práticos, que a inteligência e a vida estabelecem. Segundo Almeida (1959, p. 193-194), nessa natureza social há uma necessidade física e moral de o homem se unir a seus semelhantes com a finalidade de obter o auxílio indispensável para a vida. Tem necessidade física, porque isoladamente não poderia encontrar devidamente a alimentação que lhe seja adequada, seu vestuário completo

¹⁹ Aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea, quae sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter aestimat lupum inimicum. Quaedam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae, pervenire. Non est autem possibile, quod unus homo ad omnia hujusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adjuventur, et diversi diversis inveniendis per rationem occuparentur, puta, unus in medicina, aliis in hoc, aliis in alio. Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hóminis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere.

ou sua habitação cômoda. Para tanto necessita da ajuda de seus semelhantes. Tem necessidade moral, porque suas faculdades espirituais da inteligência e vontade dignas de progresso não alcançariam seu perfeito desenvolvimento fora do influxo da sociedade. A ciência e a virtude e, de modo geral, a cultura apenas florescem na convivência social. E Tomás afirma a razão mais profunda do encaminhamento da natureza humana à sociedade, que é a maneira de seu processo intelectual: o homem possui um conhecimento natural somente de um modo comum ou genérico para raciocinar de princípios universais a realidades particulares, mas não tem a possibilidade de chegar ao conhecimento de todas as coisas de que necessita para sua vida. Portanto, conclui Tomás que é necessário que o homem viva em meio à sociedade para que aí uns ajudem aos outros reciprocamente. Não se trata simplesmente de uma mútua ajuda, mas de uma mútua cooperação com o bem comum, uma consequência da vida social. Enfim, tudo o que o homem não pode obter de modo isolado ele encontra na sociedade. Os seres humanos devem encontrar nela o aperfeiçoamento de sua personalidade. O homem não é uma substância individual perdida na sociedade. É sempre pessoa à qual corresponde receber atenção quanto às suas necessidades, participar do bem comum sendo este como um canal através do qual circule para cada ser humano a corrente do bem, do direito e da justiça.

Fraile (1955, p. 319-321) explica a posição de Aristóteles, o que esclarece a de Tomás. Segundo este, o homem não é como um deus, um existente único e isolado, mas um indivíduo de uma espécie multiplicada em uma multidão de seres particulares, que se associam em agrupamentos de diversos tipos. No conjunto das realidades humanas existe uma comunidade política, sendo esta também um ser, uma entidade à qual corresponde também um bem próprio, sendo um desenvolvimento de sua natureza. Tal comunidade é uma entidade natural ou artificial? Para os sofistas, trata-se de uma entidade *artificial* estabelecida por uma convenção voluntária (*nomos*) em um conjunto de indivíduos, que se unem e se associam com uma finalidade extrínseca de obter um bem comum para todos. Diz Aristóteles:

Essa forma de justiça é, portanto, uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo [...] É completa porque aquele que a possui pode exercer a sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros [...] Por essa mesma razão se diz que somente a justiça, entre todas as outras virtudes, é o “bem de um outro”, visto que se relaciona com o nosso próximo, fazendo o que é vantajoso a um outro, seja um governante, seja um associado. Ora, o pior dos homens é aquele que exerce a sua maldade tanto para consigo mesmo como para com os seus amigos, e o melhor não é o que exerce a sua virtude para consigo mesmo, mas para com um outro, pois que difícil tarefa é essa. (ARISTÓTELES, EN, V, 1, 1129b-1130a).

Na questão da justiça em seu caráter de alteridade, há algo importante a considerar: na relação de quem deve ao que é devido a outrem o critério é o direito. Assim o direito representa o que é devido. Para Chaim Perelman pode haver os seguintes critérios de justiça com relação ao devido. Assim estabelece: “1) a cada um o mesmo; 2) a cada um segundo os seus méritos; 3) a cada um segundo os seus atos; 4) a cada um segundo as suas necessidades; 5) a cada um segundo a sua posição e 6) a cada um segundo o que é atribuído pela lei” (MORA, 2001, p. 1619).

Em Tomás de Aquino, a justiça tem uma melhor conotação de referência a outrem: “[...] a diferença entre a teoria aristotélica e a tomasiana é que para Aristóteles o homem agia porque queria, enquanto para São Tomás o homem age porque tem um dever para com o outro” (SILVA, [20-?], p. 12). Oliveira oferece uma oportuna explicação do que significa esse “outro”:

O sentido da justiça se constitui e se afirma primordialmente como o “sentido do outro.” Na evolução, na marcha para a plena humanização de cada indivíduo e de toda a sociedade, emerge, e há de dominar a percepção, a aceitação do outro. O outro surge e há de ser reconhecido não apenas na sua diferença do eu que o considera, mas também na sua originalidade singular, no seu valor incomparável de ser humano. O “outro” passa a ser acatado como gente. (OLIVEIRA, Carlos, 2012, p. 585).

O autor faz ver também que na sua dignidade o outro não deve ser visto numa concepção que o degrada, por exemplo, como uma “coisa”, que pode ser considerada útil ou inútil, como uma imagem, forma, aparência, fonte de prazer ou desprazer. O outro não pode ser também uma “mercadoria”, um agente ou uma “força de produção”, um rival ou parceiro aproveitável. Deve sim, ser reconhecido e aceito como uma “pessoa”, como sujeito e projeto de realização humana em termos de bondade, de felicidade, de liberdade, de autonomia e destino próprio. O outro deve ser ainda visto como identidade com valores atuais e virtuais a respeitar e promover (OLIVEIRA, Carlos, 2012, p. 585-586).

3.1.3 A justiça é uma virtude (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 58, a. 3)

Tanto em Tomás de Aquino como em Aristóteles a justiça é considerada uma virtude. A virtude é um hábito que aperfeiçoa o homem para agir bem. O que é um hábito? No conceito de Aristóteles e de Tomás de Aquino as virtudes morais se adquirem pelos atos, que são o resultado de atos constantes. Se tais atos forem bons, o hábito será bom e será virtuoso. Adquirido esse hábito, o mesmo dispõe para bem agir. Logicamente os atos bons praticados

depois reforçarão o hábito bom, assim como o hábito poderá se enfraquecer e mesmo acabar, se os atos bons não continuarem. Tomás de Aquino explica a virtude como hábito:

A virtude designa certa perfeição da potência. Mas a perfeição de uma coisa é considerada, principalmente, em ordem a seu fim. Ora, o fim da potência é um ato. Portanto, a potência será perfeita na medida em que é determinada por seu ato. Existem, porém, potências que são determinadas em si mesmas para os seus atos, como as potências naturais ativas e, por isso, elas próprias se chamam virtudes – Já as potências racionais, próprias do homem, não são determinadas a uma coisa só, antes se prestam, indeterminadamente, a muitas coisas. Ora, é pelos hábitos que elas se determinam aos atos, como se mostrou acima. Por isso, as virtudes humanas são hábitos. (*S.Th.*, Ia-IIae, q. 55, a. 1)²⁰.

Afirma Cavalcante: “um hábito é um princípio pelo qual se age bem, presente na natureza humana, entretanto mutável: pode ser aumentado pelas ações cometidas, ou mesmo diminuído, se comumente as ações não visarem o bem (CAVALCANTE, [20-?], p. 11). É o que diz Tomás de Aquino (*S.Th.*, Ia-IIae, q. 49-54). Em Aristóteles, a justiça é: “[...] aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e a desejar o que é justo” (ARISTÓTELES, *EN*, V, 1, 1129a 10). Sendo a justiça uma virtude, “a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que faz desempenhar bem a sua função” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 6,1106a 15-20).

A conotação de virtude se verifica nos termos “aquela disposição de caráter.” Assim não se trata apenas de fazer o que é justo, pois a motivação poderia ser negativa, ou seja, pela coerção das sanções. Porém, é “a disposição de caráter” a motivação positiva, que leva a fazer o que é justo, algo que vem de dentro do indivíduo. Em Tomás de Aquino, a conotação de caráter aparece nos termos: “A vontade constante e perpétua.” Ela é uma das quatro virtudes cardinais: Prudência, Justiça, Temperança e Fortaleza. Com relação à virtude, a justiça só é um ato de virtude conforme as características descritas por Tomás de Aquino: um ato para ser virtuoso há de ser necessariamente voluntário, estável e firme. Para tanto, exige-se o conhecimento, que leva a um agir consciente. O conhecimento, que promana do intelecto, verifica que algo é bom e o apresenta à vontade, que por livre escolha, aceita o que lhe é proposto como bom e assim o ato se torna voluntário. Vendo algo como bom, deseja sempre fazê-lo pelo seu valor de bondade. Daí a estabilidade e a firmeza, fruto de uma convicção. Se

²⁰ Virtus nominat quandam potentiae perfectionis. Uniuscuiusque autem perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem. Finis autem potentiae actus est. Unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quaedam potentiae quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus; sicut potentiae naturales activae. Et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes – Potentiae autem racionales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa: determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet. Et ideo virtutes humanae habitus sunt.

desejasse fazê-lo apenas algumas vezes já não seria de boa-fé, mesmo sabendo de seu valor e assim não seria virtuoso. Poderia estar agindo por conveniência, visando algum interesse. Com efeito, o Filósofo diz: “Para o ato de virtude se exige, primeiro que se faça com conhecimento; segundo, com escolha e para um fim devido; terceiro, com firmeza inabalável” (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 58, a. 1)²¹. Tomás apresenta também uma definição de virtude, que ele assume e defende: “uma boa qualidade da mente pela qual se vive retamente, da qual ninguém faz mau uso e produzida por Deus em nós, sem nós” (*S.Th.*, Ia-IIae, q. 55, a. 4)²².

A virtude eleva o conceito de justiça a uma grandeza maior. Não basta um ato de justiça. Convém que o agente o faça livremente por convicção de estar realizando uma obra boa e assim desejada por ele. A justiça como virtude edifica o sujeito, que, além da intenção, deseja praticá-la com firmeza e sempre.

Aristóteles estabelece uma distinção entre a virtude e a justiça. Elas são a mesma coisa, mas a sua essência não. A justiça se refere à disposição da alma que se pratica especificamente em relação ao próximo, enquanto a virtude é um tipo de disposição da alma irrestrita (SILVEIRA, 2000, p. 79). Nota-se, portanto, que embora a justiça seja uma virtude, o conceito de virtude é mais amplo, mais abrangente. Para Aristóteles, a justiça passa a ser uma virtude perfeita. Ela é a virtude por excelência porque, de certa maneira, engloba as outras ao introduzir a harmonia no conjunto, atribuindo a cada parte a sua função correspondente. Todas as virtudes, de certo modo, estariam subordinadas à justiça (BARÃO, 2010, p. 167-168). No entanto, o conceito de virtude deve ser mais bem compreendido no seu aspecto de subjetividade. Embora a justiça seja um valor em si mesmo, nem sempre quem a pratica o faz como virtude. Nesse sentido, afirma Silveira:

O bom cidadão é virtuoso, não pelo fato de cumprir a lei em todos os seus detalhes, mas por causa da sua disposição interior permanente, formada e cultivada com esforço de cumprir seus deveres legais no contexto da *pólis*. Somente nessas condições o cidadão é responsável por suas ações. A ação do cidadão só é moralmente justa ou injusta, quando feita voluntariamente [...] A ação justa ou injusta é decorrente de um ato voluntário, e é acidental, quando decorrente de um ato involuntário. (SILVEIRA, 2000, p. 93).

Para Aristóteles, o comportamento ético, criado pelo hábito de praticar uma conduta deliberada pela razão nas ações humanas é que possibilita um comportamento virtuoso. Daí ser justo é praticar continuamente atos voluntários (SILVA, [20-?], p. 4). Tomás de Aquino

²¹ [...] quod ad virtutis actum requiritur primo quidem quod *operetur sciens*, secundo autem quod *elicens et propter debitum finem*, tertio quod *immobiliter operetur*.

²² *Virtus* est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.

afirma que “fazer o que se deve com vontade espontânea e pronta é agir virtuosamente” (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 58, a. 3)²³.

De outra parte, “dar a cada um o que lhe é direito”, mesmo que seja um ato puramente objetivo é necessário para a vida em sociedade, a condição básica, não dependendo da boa intenção de cada um. Nota-se assim como esse aspecto objetivo é imprescindível. Daí a possibilidade de afirmar que “desde que se ‘dê a cada um o que lhe é devido’, a justiça é, sob certo ponto de vista, satisfeita, e o ato é, ao menos materialmente, justo” (CAMPOS, [20-?], p. 8).

A justiça diz respeito a uma relação com o outro. Significa reconhecer um direito ainda que aí não haja amor. Ela acontece principalmente na ação exterior. Nisso ela se distingue de outras virtudes. Conforme diz o próprio Tomás de Aquino no *Comentário à Ética à Nicômaco*: “No âmbito do justo e do injusto importa, antes de tudo, o que faz o homem exteriormente” (TOMÁS DE AQUINO, In: *EN*, V, 1, n. 886)²⁴. Isso corresponde ao fato que toda ação exterior está sujeita à norma da justiça, porque, segundo a sua natureza, se refere ao próximo. Toda ação exterior é justa ou injusta. Verifica-se que no âmbito da justiça possa haver um corte entre a ação e a intenção. Alguém pode fazer algo exteriormente justo ou injusto mesmo não sendo ele justo ou injusto, o que não pode ocorrer em outras virtudes morais. Pode-se falar da virtude da justiça quando a ação exterior justa é proveniente de uma atitude interior (PIEPER, 1970, p. 98-99). Entende-se desse modo que com o simples fato de dar a outro o que lhe é devido, se cumpre a justiça. Nesse aspecto objetivo a justiça acontece mesmo que por coação, independentemente da intenção de quem a pratica. Assim, afirma Oliveira:

Pelo ângulo estritamente jurídico, não se perguntam quais as disposições e que sentimento animam interiormente o devedor quando paga exatamente a dívida. O mesmo se diria no contexto de uma moral da obrigação, a qual impõe mandamentos e intima interditos, dando-se por satisfeita vendo-se rigorosa e estritamente obedecida. (OLIVEIRA, Carlos, 2012, p. 589).

Esse aspecto puramente externo da justiça pode ser válido nas transações entre os indivíduos, de maneira que se dá a cada um o que lhe é devido, de modo que as pessoas não sofram qualquer perda, qualquer dano. No entanto, não faz um ato ser meritório. Mas não é apenas nesse sentido que se pode criticar a fragilidade desse conceito. Se não houver a intenção de se buscar o bem, de fazer o que é bom ao se praticar a justiça, o ato também não tem solidez. Para que a justiça atinja o seu melhor grau de perfeição necessita ser virtude. Se

²³ [...] inquantum spontanea et prompta voluntate facit illud quod debet, quod est virtuose agere.

²⁴ Circa justitiam et injustitiam praecipue attenditur quid homo *exterius* operatur.

não basta que um ato seja bom, mas que quem o pratica também seja bom, o ato virtuoso cumpre esse papel, pois “A virtude humana torna bons os atos humanos e o próprio homem” (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 58, a.3)²⁵. Oliveira esclarece esse aspecto da virtude com relação à justiça:

Segundo a *definição corrente*, já vulgarizada entre os juristas romanos, a justiça consiste “na vontade habitual e constante de dar ou assegurar a cada um o que lhe pertence” (“*unicuique suum*”). O que significa: garantir todos os direitos para todos. Qualificada de “vontade habitual e constante”, a justiça é definida e caracterizada como virtude, como triunfo do bem humano interiorizado em uma opção racional e livre, dotada de uma força espiritual. Assim, não somente a justiça não significa a conformidade forçada à lei ou – o que é uma exigência mínima da ordem social -, mas ela é uma vontade, um verdadeiro querer, brotando da convicção, superando os obstáculos internos e externos, tornando-a, portanto, uma qualidade habitual, permanente e constante. (OLIVEIRA, Carlos, 2012, p. 582).

Pode-se afirmar, em uma palavra, que com relação ao puro aspecto exterior, a justiça merece apenas o nome de justiça. Brotando do interior da pessoa, ela é considerada virtude. Resumindo, pode-se dizer com Nunes que

A Justiça tem relação com o Direito e com a Moral considerando tanto o aspecto objetivo ou institucional como o aspecto subjetivo ou comportamental. No primeiro aspecto, a Justiça se encerra na obediência de regras justas (leis e atos institucionais) com mira na ordem fundamental da comunidade política. No aspecto subjetivo, avança-se no tocante ao comportamento ético-moral das pessoas. É a concepção da Justiça como virtude. (NUNES, 2011, p. 499).

3.2 A caracterização da justiça em outros artigos da Questão 58

Os quatro primeiros artigos da q. 58 definem e caracterizam a justiça: consiste essencialmente em dar a alguém o que lhe cabe; diz respeito aos outros, é uma virtude e tem como sede a vontade.

3.2.1 Questão 58: Os artigos 5, 6, 7 e 8

Os artigos 5, 6, 7 e 8 giram em torno das diferentes formas da justiça, ou se quiser, abordam a sua divisão. Estes artigos têm particular interesse para o aspecto central deste trabalho: pressupostos para a justiça social na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino. Alguns detalhes aparecem também nos artigos (9-12).

²⁵ *Virtus humana est quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit.*

3.2.1.1 Artigo 5: A justiça é uma virtude geral?

Diz Tomás de Aquino: Parece que a justiça não é uma virtude geral.

Primeiro argumento. Tomás de Aquino questiona ser a justiça uma virtude geral, porque a justiça é enumerada entre outras virtudes de acordo com o livro da Sabedoria, que ensina a sobriedade, a justiça, a prudência e a força. Um gênero não ocorre na divisão ou enumeração de espécies. Assim ela é espécie e, como tal, não é uma virtude geral, o que caberia ao gênero.

Segundo argumento. A justiça é uma virtude cardeal como a temperança e a força, que não são consideradas como virtudes gerais. Assim, tal como essas virtudes, a justiça não é uma virtude geral.

Terceiro argumento. Tomás afirma que a justiça é relativa a outrem. O pecado contra o próximo não é um pecado geral, opondo-se apenas ao pecado que alguém comete contra si mesmo. O pecado contra o próximo é um pecado particular. Sendo assim, a justiça também não é uma virtude geral.

Porém, em sentido contrário, o Filósofo diz que a justiça é toda virtude.

Resposta de Tomás: Justifica-se tal conceito uma vez que a justiça ordena o homem a outrem, o que se dá de duas maneiras: com outrem individualmente e com outrem em geral, uma vez que quem serve à comunidade serve a todos os indivíduos, que pertencem a ela. Todos os que pertencem a uma comunidade têm com ela uma relação de partes com o todo. A parte pertence ao todo e o bem da parte deve se ordenar ao bem do todo. Dessa maneira, o bem de cada virtude, seja ordenando o homem para consigo mesmo ou a outras pessoas comporta uma referência ao bem comum, ao qual a justiça orienta. Assim, os atos de todas as virtudes podem pertencer à justiça, enquanto ela orienta o homem ao bem comum e, dessa maneira, ela é uma virtude geral. E se compete à lei ordenar o homem ao bem comum, essa justiça geral é chamada legal.

Resposta ao primeiro argumento. Deve-se dizer que é como virtude especial, que a justiça é enumerada entre as demais virtudes e não como virtude geral.

Resposta ao segundo argumento. Deve-se dizer que a temperança e a fortaleza têm a sua sede no apetite sensível, ou seja, no concupiscível e no irascível. Tais apetites tendem a bens particulares, sendo que os sentidos só conhecem o particular. A justiça, por sua vez, tem como sede o apetite inteligível, capaz de conhecer o universal. Daí a justiça pode ser uma virtude geral.

Resposta ao terceiro argumento. As coisas que nos concernem individualmente podem ser ordenadas a outrem, principalmente em razão do bem comum. Assim a justiça legal ao ordenar ao bem comum, pode ser chamada justiça geral.

No primeiro argumento inicial, Tomás, problematizando, faz ver que a justiça é uma virtude particular juntamente com as outras. Nesse enquadramento obviamente, ela não é uma virtude geral. Porém, ela o será de outra forma, como se vê no corpo do artigo. Dependendo do objeto, uma mesma realidade pode ser geral ou particular. Pode-se tomar como exemplo uma disciplina como a história, que se encontra entre muitas outras. Ela pode, no entanto, ser uma história geral se tratar de todo o universo ou particular, se for apenas de um continente, de um país e assim por diante.

No segundo argumento, Tomás apela também para o campo da gnosiologia: a justiça tem por sede o apetite intelectual. Este é capaz de atingir o universal, enquanto outras virtudes como a temperança e a fortaleza, têm a sua sede no apetite sensível e estes tendem ao particular, que é objeto do sensível. O apetite intelectual pode ver com maior amplitude e profundidade, sendo o estágio mais avançado do conhecimento. Portanto, fica provado também por este viés que a justiça se encontra no plano de um espaço maior, que é o todo.

Essa observação pode também ter consequências práticas. Muitas vezes, o bem de um indivíduo deve se sujeitar às necessidades da sociedade, como, por exemplo, a necessidade da desapropriação de um bem particular para aí se construir um bem público, como uma escola, uma estrada, uma hidroelétrica, um porto e assim por diante, obviamente compensando devidamente o bem desapropriado. E mesmo um bem público não poderia ferir um conjunto ao produzir danos ao meio ambiente, por exemplo. Tudo o que é parte deve se enquadrar na harmonia do conjunto, evitando se constituir em um mundo à parte, que, nessa condição, estaria sendo danoso ao todo.

Para Tomás de Aquino, a justiça como virtude geral tem uma referência ao bem comum. É oportuna uma análise do bem comum. Aristóteles estabeleceu duas espécies de justiça particular, ou seja, a justiça distributiva e a justiça comutativa. Com relação à justiça geral, ele apenas a entendeu como o conjunto de todas as virtudes, opinião também inicialmente compartilhada por Tomás. Com relação à justiça comutativa não há problema algum em entender o seu objeto, pois o termo já diz que se trata de comutação, de troca. Com relação à justiça distributiva, a expressão indica também distribuição. Porém, não é possível distribuição sem que haja o que distribuir. Além do mais, pode-se perguntar: quando alguém paga os seus tributos, que é um dever de justiça, de que justiça se trata? Se Aristóteles não

apresentou o devido objeto dessa justiça, coube a Tomás de Aquino fazê-lo. E é na *Suma* que ele vai definir esse objeto, o que no *Comentário sobre as Sentenças* e no *De veritate* não estava claro. Nessas duas obras, Tomás ainda considera a ideia da justiça geral como toda virtude, além de entendê-la também como relativa ao bem comum. Na *Suma* aparece apenas como objeto o bem comum.

Trata-se de um movimento da parte para o todo, do cidadão para com a sociedade representada por um governo. O bem comum deve retornar às partes, o que se faz pela justiça distributiva. Assim, ficam claras as várias formas de justiça: da parte para o todo, do todo para a parte e das partes entre si. Tomás de Aquino, definindo-lhe o objeto, inaugura essa nova forma de justiça, a justiça geral, que passa a chamar de justiça legal.

Sobre o bem comum cabem ainda algumas considerações. Ele deve estar sob os cuidados do governante, ainda que todos devam colaborar nisso, sendo também importante promover tal bem. Nessa tarefa, quem governa deve agir com justiça com o auxílio da prudência, uma das quatro virtudes cardinais justamente com a justiça, temperança e fortaleza. Ao tratar da justiça, Tomás faz várias referências às virtudes da temperança e fortaleza. No entanto, refere-se poucas vezes à prudência em suas comparações. Antes de falar dela no governante, é preciso entendê-la. No objetivo de defini-la, Tomás cita Agostinho, que diz: “A prudência é o conhecimento das coisas que devemos desejar ou das quais devemos fugir.” Cita também Isidoro: “Prudente significa o que vê ao longe, é perspicaz, vê o desenlace dos casos incertos” (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 47, a.1). Poder-se-ia falar dela como cautela, precaução, ponderação no momento de agir. No entanto, segundo Tomás, ela se compõe de uma série de partes integrantes, que ele assim elenca: a memória, o intelecto, a docilidade, a sagacidade, a razão, a previdência, a circunspeção e a precaução (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 49). Em seguida, apresenta como estudo um artigo para cada uma dessas partes. Cabem aqui apenas algumas considerações sobre o conceito dessa virtude e seu papel no governante. Embora as partes elencadas da prudência tenham cada qual o seu lugar, deve-se considerar o que é mais básico. Como a razão retifica as ações interiores e exteriores, ela ocupa um lugar fundamental. Sendo ela ligada ao intelecto, convém considerar também o papel do mesmo, levando-se em conta que a prudência tem a sua sede no intelecto. Diz Tomás: “A obra do prudente é a de deliberar acertadamente, como diz o Filósofo. E a deliberação é uma pesquisa, que partindo de certos dados, passa para outros. Isso é obra da razão. Portanto, a prudência requer que o homem saiba raciocinar bem” (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 49, a. 5). Com relação ao papel do intelecto, diz: “[...] o intelecto, não como potência intelectual, mas enquanto implica a reta avaliação de algum princípio primeiro aceito como evidente por si, no sentido em que se diz que temos a

inteligência dos primeiros princípios da demonstração. Ora, toda dedução da razão procede de preposições aceitas como primeiras. Portanto, é necessário que todo processo da razão proceda de algo conhecido. Porque a prudência é a reta razão do que se deve fazer, é necessário que seu desenvolvimento todo inteiro proceda do intelecto” (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 49, a. 2). A prudência é “a articulação entre a tendência para o fim último da vontade e a escolha concreta do que se ordena a esse fim” (NASCIMENTO, 1993, p. 370). Em outras palavras, trata-se da articulação, da adequação entre os meios e o fim. Com relação à prudência no governante diz Tomás: “[...], compete à prudência dirigir e comandar. Portanto, onde há uma razão especial de direção e de comando nos atos humanos, haverá também uma razão especial de prudência. É evidente, portanto, que naquele que deve governar não somente a si mesmo, mas a comunidade perfeita de uma cidade ou reino, encontra-se uma razão especial e perfeita de governo. Um regime é tanto mais perfeito quanto mais universal, estendendo-se a um maior número de bens e atingindo um fim mais elevado. Por isso, a prudência é própria de quem governa uma cidade ou reino, segundo uma razão especial e perfeitíssima” (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 50, a.1). Nas palavras de Oliveira: “ser prudente é bem governar, bem governar-se e bem governar aqueles e aquilo que dependem de nós” (OLIVEIRA, Carlos, 2016, p. 277). Eis, portanto, a necessidade não só da justiça no governante, mas também da prudência. É a prudência regativa (do governante) que tem uma relação próxima com a justiça, geral ou legal (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 50, a. 1, ad 1).

Com relação à justiça geral e o bem comum, a sua base em Aristóteles é que a *pólis* é anterior ao indivíduo, sendo que o todo é anterior e superior à parte. Isso porque o indivíduo tem necessidade dos demais para poder viver, não sendo alguém capaz de se valer totalmente por si próprio. Para Aristóteles, a justiça pode ser entendida como virtude geral e virtude particular. Tomás acresce que a primeira corresponde ao bem comum e a segunda ao bem particular. Por orientar ao bem comum, ao bem geral, a justiça é uma virtude geral (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 58, a. 5).

Para Tomás de Aquino “[...] o bem de cada virtude, quer ordene o homem para consigo mesmo, quer ordene a outras pessoas, comporta uma referência ao bem comum, ao qual orienta a justiça (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 58, a. 5)²⁶. Se a parte não vai bem, a mesma fere e empobrece o conjunto, seja num âmbito menor ou maior. Por exemplo, se um empregador não compensa devidamente os seus funcionários e nem mesmo aceita um diálogo com os mesmos, poderá haver, como consequência, paralisações no trabalho com perda de produtividade tanto

²⁶ [...] bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia.

para o empregador como para a riqueza da nação, afetando assim o conjunto. A repercussão de algo particular pode ganhar alcance com seus círculos concêntricos. Uma greve no setor de transportes, setor estratégico, poderá ter repercussões ainda maiores por afetar outros setores. Inversamente, quando as partes caminham bem, o todo, o bem comum é afetado positivamente.

Tomás de Aquino também lembra a necessidade de a justiça geral ser pautada pela lei, chamando-a por isso de justiça legal. Isso é compreensível porque a vida em sociedade não pode estar à mercê da boa vontade dos cidadãos. Os tributos, por exemplo, que fazem parte da justiça geral, indo da parte ao todo são necessários à sociedade, devendo ser obrigatórios e, para tanto, garantidos por lei.

3.2.1.2 Artigo 6: Como virtude geral, a justiça se identifica essencialmente com toda virtude?

Diz Tomás de Aquino: Parece que a justiça, como virtude geral, se identifica essencialmente com toda virtude.

Primeiro argumento. Tomás afirma com Aristóteles que virtude e justiça legal “se identificam com qualquer virtude, embora diferindo quanto ao ser.” As coisas que diferem só pelo ser e pela razão não diferem essencialmente. Sendo assim, a justiça se identifica essencialmente com qualquer virtude.

Segundo argumento. Diz Tomás que a virtude que não se identifica essencialmente com toda virtude é uma virtude parcial. Segundo o Filósofo, a justiça em questão “não é virtude parcial, mas total.” Sendo assim, ela se identifica essencialmente com toda virtude.

Terceiro argumento. Por ordenar seu ato a um fim mais elevado, uma virtude não se diversifica essencialmente enquanto *habitus*. Assim, por exemplo, mesmo que o ato da perseverança seja ordenado ao bem divino, o hábito da perseverança permanece o mesmo. Ser ordenado por outro a um bem maior, não faz com que um hábito perca a sua identidade. Compete à justiça legal ordenar os atos de todas as virtudes a um fim mais elevado, o bem da coletividade, que está acima do bem de uma só pessoa. Daí parece que a justiça geral se identifica essencialmente com toda virtude.

Quarto argumento. O bem da parte se ordena ao bem do todo para não ser vazio e inútil. Isso não pode ocorrer com o virtuoso. Parece, portanto, que não há ato algum de qualquer virtude, que não pertença à justiça geral que ordena ao bem comum. Assim parece que a justiça geral se identifica com toda virtude.

Em sentido contrário, o Filósofo diz que “muitos chegam a ser virtuosos em sua vida particular, não, porém, nas suas relações com outrem”, dizendo também: “Não é pura e simplesmente idêntica a virtude do homem bom e do bom cidadão.” A virtude do bom cidadão é a justiça geral, que ordena ao bem comum. Dessa maneira, a justiça geral não se identifica com a virtude comum, podendo uma existir sem a outra.

Resposta de Tomás. A resposta à questão é que o termo geral pode se entender de duas maneiras. Primeiro por predicação quando, por exemplo, o termo animal se aplica ao homem, ao cavalo e outros seres semelhantes. Nesse caso, há uma identificação essencial com os seres aos quais o termo animal se aplica. O gênero pertence essencialmente à espécie, entrando na sua definição. Em segundo lugar, uma coisa pode ser qualificada geral por seu poder. Dessa maneira, uma causa universal é geral por causa de seus efeitos, como o sol em referência a todos os corpos, que são iluminados e transformados por sua energia. Nesse caso, não é preciso que geral se identifique essencialmente com os seres aos quais se atribui, não sendo idêntica a essência da causa e do efeito.

Desse modo, a justiça legal é chamada virtude geral por ordenar os atos das outras virtudes ao fim que é dela, o bem comum, movendo-as por seu influxo. Ela se encontra no princípio, qual princípio e como que de maneira arquitetônica e nos súditos de forma secundária e como que executiva. Também a caridade pode ser chamada virtude geral, ordenando os atos de todas as virtudes ao bem divino. Justiça geral e caridade são essencialmente virtudes especiais por terem seu objeto próprio. Pelo influxo são virtudes gerais.

Também é possível qualquer virtude se chamar justiça legal, quando ordenada ao bem comum pela justiça legal. Dessa forma, a justiça legal se identifica essencialmente com toda virtude, havendo uma diferença de razão.

Resposta ao primeiro e segundo argumento. Por essa explicação, são respondidos o primeiro e o segundo argumento.

Resposta ao terceiro argumento. A virtude enquanto comandada por influxo da outra se enquadra na outra, mas não perde a sua identidade. Assim, a virtude comandada se chama também virtude geral. Há assim uma identidade essencial com toda virtude.

Resposta ao quarto argumento. Deve-se dizer que cada virtude por sua própria natureza ordena seu ato ao seu próprio fim. Mas que se ordene a um fim superior sempre ou algumas vezes, isso ocorre não por sua própria natureza, mas por meio de outra virtude que ordene a tal fim. Daí é necessária uma virtude superior que ordene as outras ao bem comum, que é essencialmente diferente de outra virtude.

Compreende-se a justificação de Tomás de Aquino nos dois aspectos que ele menciona: no primeiro pelo fato que o gênero está sempre embutido na espécie. Não é possível uma espécie sem o gênero. A espécie supõe sempre o gênero e com ele constitui a essência de algo. Assim o geral se encontra também incluído no particular e atravessa todos os particulares pertencentes àquele gênero. Nesse caso, a própria definição de justiça “dar ao outro o que lhe é devido”, encerra a sua essência, pois ela se aplica tanto ao todo (justiça geral ou legal), quanto ao particular (justiça particular).

No outro sentido, por influxo. Aqui convém uma explicação mais detalhada: o que é específico pode ser genérico pelo influxo de seu objeto. Tome-se como exemplo o aspecto econômico: as coisas possuem essa dimensão, embora não somente essa. É o lado específico da realidade. Mas por influxo muitas coisas podem ser enquadradas dentro do aspecto econômico, tanto os produtos como os meios que os produzem. E tudo tem um preço. Até mesmo objetos e ações religiosas, embora se entenda aí o preço de um outro modo. O exemplo pode se estender também ao religioso: sob o aspecto da fé toda realidade pode ser aí enquadrada, tudo pode ser lido dentro desse prisma. Nesses exemplos, pode-se falar do ser humano como o ser econômico, artístico, político, religioso e assim por diante. São dimensões que, por influxo, podem abranger toda a realidade. Mas existe também especificamente o economista, o artista, o político e o religioso. E pode ocorrer que em determinado momento ou em determinados lugares prevaleça um desses aspectos. Numa Igreja, principalmente em um momento de culto, prevalece o religioso, em um museu, em um teatro, prevalece o artístico, em um banco ou supermercado, o econômico, em uma eleição, o político. Assim, aquilo que é específico e particular pode enquadrar por influxo de sua especificidade todos os demais. No entanto, ainda não está dito tudo. Tais coisas têm a sua abrangência e são exemplificadoras. Podem ter uma abrangência maior ou menor. Ao menos para o homem de fé, a religião tem uma abrangência maior, porque não diz respeito somente a essa vida, mas está relacionada a algo transcendente, enquanto as demais dimensões dizem respeito apenas à vida terrena. Por outro lado, se o que possui uma abrangência relativa tem a possibilidade de abranger, com mais razão tem tal possibilidade o que é geral, do qual o particular não se subtrai e isso vale não somente para o modo da predicação, mas para o modo do influxo. É o caso da justiça geral ou legal que tem o seu objeto próprio e pode mover as outras virtudes por seu influxo ao fim que é dela e é superior, o bem comum. Trata-se de uma virtude especial por sua essência com seu objeto, mas geral por seu influxo. É exatamente por esse influxo que a justiça se faz presente na sociedade, muito embora por essência seja uma virtude particular,

uma das quatro virtudes cardeais. Outra passagem semelhante de Tomás de Aquino ajuda a ilustrar essa questão:

É manifesto, com efeito, que todos os que pertencem a uma comunidade têm com ela a mesma relação das partes para com o todo. Ora, a parte, por tudo o que ela é, pertence ao todo e qualquer bem da parte deve se ordenar ao bem do todo. Assim, o bem de cada virtude, quer ordene o homem para consigo mesmo, quer o ordene a outras pessoas, comporta uma referência ao bem comum. Nesse sentido, a justiça é uma virtude geral. (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 58, a. 5)²⁷.

Importante é observar que se existe um fim último das realidades, existem também fins penúltimos ou intermediários e esses se subordinam ao fim último (NAPOLI, 1966, p. 541). Quanto mais um fim intermediário estiver mais próximo do fim último, tanto mais ele será abrangente e quanto mais distante do fim último tanto menos abrangente e aglutinador. Também quanto mais nobre for algo, tanto mais será abrangente. É o caso da classificação dos bens, onde se situa no topo o chamado *bem honesto*, ou seja, a virtude, que está acima do *bem útil* e o *bem agradável*, servindo-lhes também de medida moral (NAPOLI, 1966, p. 431). Assim, por exemplo, o dinheiro está subordinado à virtude e não o contrário. Se a virtude visasse o dinheiro já não seria virtude.

Com relação ao influxo, pode-se entender também uma simultaneidade de objeto, porque a realidade comandada passa a agir, visando o mesmo objeto da que comanda. Um exemplo pode esclarecer esta afirmação: um pai de família alcoólatra pode trazer muitos danos e infelicidade aos seus. Ele, no entanto, pode se dispor a praticar a temperança, abandonando a bebida por caridade à família, para o bem e felicidade da mesma. Busca-se a caridade (virtude maior) pela temperança. Sua temperança se torna caridade. Qualquer virtude por sua natureza ordena seu ato ao seu próprio fim. Ela não perde a sua identidade. O fim superior que ela adquire vem do influxo de outra virtude, que possui esse fim superior.

3.2.1.3 Artigo 7: Além da justiça geral, há uma justiça particular?

Diz Tomás de Aquino: Parece que além da justiça geral, não há uma justiça particular.

²⁷ Manifestum est autem quod homines qui sub communitate aliqua continentur comparatur ad communitem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad alias singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis.

Primeiro argumento. No domínio das virtudes e da natureza não há nada de supérfluo e uma vez que a justiça geral ordena o homem em todas as relações com o outro, não seria necessária uma justiça particular.

Segundo argumento. A unidade e multiplicidade não tornam diversas as espécies de virtude. A justiça legal ordena o homem em relação ao outro no tocante à sociedade. Aí a justiça particular já seria atendida.

Terceiro argumento. Lembra Tomás que entre a pessoa particular e a sociedade existe o grupo doméstico. Se além da justiça geral, há uma justiça particular que diz respeito à pessoa, igualmente deve existir uma justiça doméstica, que ordena o homem ao bem comum da família. Porém, dessa justiça não se fala. Assim, não há uma justiça particular, além da geral.

Em sentido contrário, existe o texto: “Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça”, que Crisóstomo comenta: “Refere-se à justiça, seja universal, seja particular, contrária à avareza.”

Resposta de Tomás. Opondo-se aos argumentos que levam a negar uma justiça particular, Tomás explica que a justiça legal não se identifica essencialmente com toda virtude, do que se conclui que há uma diversificação. Se houvesse uma identificação, a justiça legal responderia também pela particular, não sendo esta necessária. Assim, além da justiça legal que ordena o homem imediatamente ao bem comum, é necessário que haja outras virtudes que ordenem imediatamente no tocante aos bens particulares, que podem dizer respeito a nós mesmos ou a outra pessoa particular. As virtudes que dizem respeito a nós mesmos são, por exemplo, a temperança e a fortaleza. Deve haver uma justiça particular que ordene em suas relações com outras pessoas.

Resposta ao primeiro argumento. É verdade que a justiça ordena de forma suficiente o homem no que diz respeito ao outro. Mas ela faz isso imediatamente ao bem comum e só mediadamente quanto ao bem da pessoa em particular. Daí é necessário que haja uma justiça particular que ordene imediatamente quanto ao bem da pessoa em particular.

Resposta ao segundo argumento. O bem comum da cidade e bem particular de uma pessoa, diferem não somente em quantidade, mas também formalmente. Há, assim, a razão do bem comum e outra do bem particular. Nesse sentido, diz o Filósofo: “Não acertam os que estabelecem entre a cidade, a família e outras realidades dessa ordem, apenas uma diferença de número e não de espécie.”

Resposta ao terceiro argumento. Deve-se dizer com o Filósofo, que a sociedade doméstica se distingue pela tríplice paralha: ”mulher e marido, pai e filho, senhor e escravo.”

Dentre essas pessoas, uma é como algo de outra. Por isso, para tais pessoas há apenas uma espécie de justiça, chamada doméstica, como diz o livro V da *Ética*.

Tomás de Aquino pergunta pela necessidade de uma justiça particular, assim como há uma justiça legal. Embora se possa por vários argumentos afirmar também a existência de uma justiça particular, o que pode ser feito de imediato nesta reflexão é analisar os próprios termos. Ao se falar de uma justiça geral o termo “geral” é correlativo a algo específico. Se alguém, por exemplo, diz que um indivíduo foi o primeiro a fazer determinada coisa, significa que houve outros que o sucederam. Assim, ao se falar de uma justiça geral, o termo “geral” indica que existe uma especial, ou então conviria falar de apenas de justiça sem o termo “geral.” Desse modo, os próprios termos já indicam o que se pretende dizer. Mas há também os argumentos em prol da justiça particular.

Tomás rebate as próprias provocações. Para tanto, lembra que a justiça diz respeito a outrem, mas de duas maneiras: a que se refere ao bem comum diretamente, ou seja, ao conjunto e a que se refere ao particular, devendo existir também essa justiça, pois existem relações de justiça de um particular para com outro. Elas também diferem formalmente entre si. Não há apenas diferença numérica.

Cada virtude tem o seu objeto, havendo, portanto, distinção entre elas. Mesmo que o objeto de uma receba o influxo da outra, essa outra não perde o seu objeto próprio, não perde a sua identidade. Se a justiça particular tem uma referência ao bem comum, como parte em relação ao todo, isso acontece de modo mediato, indireto. Imediatamente ela se refere ao particular.

Com relação à família, pode-se dizer que ela é parte do todo. Ela diz respeito à justiça particular. Justiça particular não se refere somente à relação de indivíduo para indivíduo, mas de grupo para grupo, que constitui parte do todo. Também nos dias de hoje, diferentemente do tempo de Tomás de Aquino, um membro da família pode entrar na justiça contra o outro, seja irmão, pai ou mãe, se estiver sendo lesado.

Além desses argumentos, fala a própria realidade. Ela indica que há uma justiça particular, dadas as trocas que estão ocorrendo a todo instante e sem parar. Existem as trocas entre particulares, indivíduos ou grupos de que se ocupa a justiça comutativa e a dos governantes para os governados, a do conjunto para com os particulares, indivíduos ou grupos, o que é objeto da justiça distributiva.

Pode-se fazer uma comparação com a justiça geral. Um bem feito a todos, enquanto conjunto não deixa de ser um bem. Porém, deixa a impressão de um bem pouco sentido, um

bem distante. A justiça é bem mais perceptível quando atinge a pessoa em particular. Ela é mais direta. O próprio bem comum se torna bem particular, quando destinado às partes por meio da justiça distributiva.

3.2.1.4 Artigo 8: A justiça particular tem uma matéria própria?

Diz Tomás de Aquino: Parece que a particular não tem uma matéria própria.

Primeiro argumento. Tomás menciona o texto do Gênesis: “O quarto rio é o Eufrates.” Afirma-se: “Eufrates quer dizer frutuoso. Nem se diz para onde vai, porque a justiça atinge todas as partes da alma.” Tal não seria assim se tivesse matéria especial, já que cada matéria especial pertence a uma matéria especial da alma. Assim a justiça não tem matéria especial.

Segundo argumento. Tomás apresenta o que afirma Agostinho: “Quatro são as virtudes da alma, que mantêm a nossa vida espiritual: a prudência, a temperança, a fortaleza e a justiça.” E acrescenta: “a quarta é a justiça, que se difunde entre todas.” Assim, a justiça, uma das virtudes cardeais, não possui matéria especial.

Terceiro argumento. Tomás afirma que a justiça dirige suficientemente o homem nas suas relações com outrem. No entanto, tudo o que existe nesta vida pode ordenar o homem a outrem. Logo, a matéria da justiça é geral e não particular.

Em sentido contrário, o Filósofo estabelece uma virtude particular para o que especialmente diz respeito às relações da vida em sociedade.

Resposta de Tomás. O que pode ser retificado pela razão é matéria de uma virtude moral, que se define pela reta razão, de acordo com o Filósofo. A razão pode retificar as paixões interiores da alma bem como as ações exteriores e mesmo as coisas externas que servem ao uso do homem. Nas paixões interiores, considera-se a retidão do homem em si mesmo. A justiça, por sua vez, tem por objeto as relações com outrem, não abarcando, portanto, toda a matéria da virtude moral, mas somente as ações e coisas exteriores, enquanto por elas um homem é colocado em relação a outrem.

Resposta ao primeiro argumento. Deve-se dizer que a justiça pertence essencialmente a uma parte da alma, na qual se encontra a vontade, onde a justiça repousa. Essa vontade move todas as outras partes da alma. A justiça não diretamente, mas por uma espécie de redundância pertence a todas as partes da alma.

Resposta ao segundo argumento. Deve-se dizer que as virtudes cardeais podem ser entendidas de duas maneiras: como virtudes especiais com matérias determinadas ou como modos gerais de realizar a virtude. Assim se expressa Agostinho. Diz ele: “a prudência é o

conhecimento das coisas a desejar evitar”; a temperança é “refrear a cupidez na busca dos deleites temporais”; a fortaleza é “firmeza de ânimo de enfrentar o que molesta a cada momento”; a justiça difundindo-se por todas as outras, é o amor de Deus e do próximo, a raiz comum de toda relação bem ordenada com outrem.

Resposta ao terceiro argumento. As paixões interiores, que constituem uma parte do domínio moral, de si não comportam uma relação com outrem, o que cabe à justiça. Porém, seus efeitos, as relações exteriores, podem ser referidos a outrem. Assim, não se segue que a matéria da justiça seja geral. Ela regula as ações exteriores.

Tomás de Aquino, ao problematizar a justiça como não tendo matéria própria, apresenta o seu primeiro argumento, falando do rio Eufrates do qual não se diz para onde vai, porque a justiça atinge todas as partes da alma. Tal como o rio do qual não se diz para onde vai, assim falta um objeto bem determinado na justiça particular para onde ela se dirige. Não tem assim matéria própria. Mas a justiça particular, mesmo tendo o seu objeto, nem sempre atua diretamente ou, se quiser, imediatamente. Assim, por exemplo, ela visa diretamente o particular, mas mediatamente ou indiretamente o conjunto, o bem comum. É o caso da resposta ao primeiro argumento: a justiça pertence essencialmente a uma parte da alma, na qual se encontra a vontade, onde a justiça repousa. Essa vontade move todas as outras partes da alma. A justiça não diretamente, mas por uma espécie de redundância, pertence a todas as partes da alma.

No segundo argumento, segundo Agostinho, a justiça se difunde entre as outras. É o caso da justiça que tem matéria própria, mas causa um influxo nas outras. Ela tem também o sentido de ajustar, de estabelecer retidão nas coisas, de fazer com que elas sejam e ajam tal como devem ser e agir. A justiça é mencionada em Agostinho como amor de Deus e do próximo. Embora tenha outra definição, ela comporta também esse conceito de Agostinho.

No terceiro argumento, diz que tudo que existe nessa vida pode ordenar o homem a outrem. Uma amizade, por exemplo, também ordena alguém a outro. Tomás, no entanto, considera isso no sentido das paixões interiores, que, de si não comportam uma relação a outrem. Porém, em seus efeitos sim, ou seja, indiretamente sim. As relações exteriores diretamente com outrem cabem à justiça. Daí ela tem matéria própria.

Tomás vai explicar no corpo do artigo, que a razão retifica tanto as ações interiores quanto as exteriores. Tudo é orientado pela razão. A razão mediatizada pela vontade está na base da justiça, como na base das ações interiores. Se devo algo a alguém, a razão me faz consciente do dever de justiça de pagar e estabelecer em que medida deve ser feita a

restituição. No terreno moral, quando, por exemplo, se fere a honra de alguém, é necessário saber de que maneira se pode restabelecer essa mesma honra, se de forma material, pagando uma quantia à pessoa lesada, uma retratação pública, ou ainda as duas coisas, com as partes chegando a um acordo sob a autoridade do juiz. Quanto às paixões interiores a razão também pode dizer a alguém a necessidade, por exemplo, de ser temperante, de ser forte, fazendo notar que tais virtudes estão em falta.

A justiça particular, por sua vez, diz respeito tanto à justiça distributiva quanto à comutativa e aí é preciso conhecer o devido nessas duas espécies de justiça, dada também a complexidade que envolve as questões.

Além dos argumentos empregados nesse artigo, há mais a dizer. O simples fato de haver necessidade de existir uma espécie de justiça, significa que ela tem um objeto, uma matéria própria, tal como a ciência com seu objeto determinado. Não havendo objeto não há saber com relação a ele, nem qualquer outra atividade que se ocupe dele. Se algo precisa ser estudado deve existir um saber para tanto. Se não é estudado por toda uma ciência, ao menos o é por parte dela. Isso por si só já explicaria a necessidade de um objeto, de se ter o que tratar.

3.3.1 Questão 58: Os artigos complementares 4, 9, 10, 11 e 12

O estudo inclui os demais artigos 4, 9, 10, 11 e 12, que também servem para revelar a justiça nos seus vários aspectos que a caracterizam.

3.3.1.1 Artigo 4: A justiça tem a sua sede na vontade?

Para Tomás de Aquino, cada virtude teologal ou moral tem a sua própria sede. Assim a prudência se radica na razão, a justiça na vontade, a temperança no apetite concupiscível e a fortaleza no irascível (FARREL, 1982, p. 197).

Porém, conforme seu método, Tomás discute em qual faculdade se encontra a justiça, ou seja, a sua sede. Dá início a sua argumentação, levando em conta que, às vezes, a justiça recebe o nome de verdade, sendo que esta se encontra na inteligência. Verdade diz respeito à razão, ao intelecto. A realidade tem a conotação de verdade por ser conhecida pelo intelecto, seja ele humano ou divino. Enquanto verdade, portanto, a justiça não diz respeito à vontade. Por outro lado, se a justiça diz respeito a outrem essa percepção se faz com o intelecto. É o intelecto que analisa e verifica essa característica da justiça e não somente da justiça, mas das

demais realidades. Após uma constatação empírica dos sentidos de um comportamento da realidade, como, por exemplo, que o fogo queima ou aquece e isso de modo constante, chega-se a uma conclusão racional que isso é invariável. Assim também o intelecto chega à conclusão que a justiça é dirigida a outrem, notando essa característica no comportamento humano. Essa é uma conclusão obtida pela razão. Tomás de Aquino lança duas vezes uma provocação, afirmando que é na razão que a justiça tem sua sede, seja porque ela se chama verdade, que é devida à razão e porque é a razão que verifica que a justiça é ordenada a outrem.

De outra parte, mostra o autor que a justiça não tem como objeto o conhecimento, não sendo, portanto, uma virtude intelectual, mas uma virtude moral. Tomás conclui que somos justos por agirmos com retidão. Entende que o “princípio próximo de um ato é a faculdade apetitiva”, que se traduz por uma volição, um querer. A vontade diz respeito à faculdade apetitiva. Existem duas faculdades apetitivas: a vontade, que se encontra na razão, e o apetite sensível, que segue os sentidos. O apetite sensível não considera a relação de uma coisa com outra, o que cabe à razão. É na vontade que se encontra a justiça. O motivo é que a vontade está ligada à razão, que tem a capacidade de perceber a relação de uma coisa com outra, enquanto o apetite sensível segue o seu curso próprio. A justiça tem a sua sede na vontade porque esta é quem decide agir. No entanto, não é a vontade que julga e sim o intelecto. Este avalia os vários elementos de uma decisão a ser tomada, as várias possibilidades, procurando a melhor saída. Com o intelecto as coisas se iluminam, motivo também porque deve ser sempre aprimorado para ajuizar cada vez melhor. Se a razão não age, também a vontade não julga. É a razão que julga e a vontade decide seguindo a apreciação da razão. Esta orienta a vontade em suas decisões. Vale aqui a explicação de Tomás que a razão retifica as paixões interiores e as ações exteriores e destas últimas se ocupa a justiça (*S.Th., IIa-IIae*, q. 58, a. 8).

Entretanto, se a vontade tem como mais próxima a razão, não poucas vezes acaba se sujeitando aos imperativos dos instintos numa ação, que pode ser chamada de irracional, nesse caso. Isso pode ocorrer nos momentos de forte emoção, como de ira, por exemplo, ou de amor descontrolado, no caso de uma forte paixão, tal como se diz que a paixão cega. O indivíduo nessas circunstâncias toma atitudes impensadas e prejudiciais das quais depois vem a se arrepender.

Por outro lado, diante uma situação difícil em que é preciso decidir que atitude tomar, será preciso refletir mais e com tempo para uma decisão mais acertada, o que ocorre quando alguém, por exemplo, pede tempo para pensar. No entanto, ainda que a vontade possa sofrer a interferência dos sentidos, a sua ligação com a razão é mais estreita. Segundo Hugon (1998, p.

176) a vontade segue o intelecto, de tal modo que o ser inteligente, por ser assim, é necessariamente dotado de vontade. Como ser inteligente, assimila espiritualmente os objetos e deve possuir um apetite espiritual ou vontade. Esta emana da essência da alma por meio do entendimento, assim como o apetite provém da forma. A vontade deve ser esclarecida pelo intelecto e se orientar para o seu objeto, apresentado pelo entendimento.

Rassam oferece uma explicação da relação entre razão e vontade em Tomás de Aquino. Segundo o autor, o apetite sensível está entre o apetite natural e o apetite superior racional, chamado vontade. O apetite natural visa o objeto do desejo sem qualquer compreensão do motivo da desejabilidade, sendo inclinação das coisas e a disposição de cada uma que lhe convém, como o fato de a pedra, por exemplo, ser levada para baixo. Algo natural no seu estado natural tem apenas uma inclinação para algo determinado. Não existe a necessidade de uma representação para discernir em termos de desejabilidade, o objeto desejável. Esta representação preexiste no criador da natureza, que conferiu a cada coisa a inclinação particular que lhe é conveniente. Essas realidades agem sem discernimento, ou seja, segundo as leis que existem dentro delas. Ocorre aí o determinismo, onde não há mérito nem demérito por não haver possibilidade de escolha. A vontade, por seu turno, que é o apetite superior, tende de modo direto para o motivo da desejabilidade em si mesmo. Ela deseja principal e fundamentalmente a bondade, a utilidade ou simplesmente qualquer outra qualidade do mesmo gênero. Ela se fixa sobre este ou aquele objeto quando participa dessa qualidade. A razão dessa variedade de objetos se deve à amplitude da natureza racional (RASSAM, 1969, p. 81).

Napoli caracteriza esses três tipos de apetite, que correspondem a três tendências para o fim:

- 1) *De modo executivo* somente tendem para o fim aqueles seres que carecem de conhecimento: as plantas e os minerais tendem para aquilo que é fim, sem que o conheçam; 2) *de modo apreensivo* tendem para o fim os animais que conhecem pelos sentidos a realidade, que é fim, não como fim: o cão, tendendo para a carne presente, tende para a realidade que é para ele fim, mas não tende para o fim conhecido como fim e proposto a si como tal; 3) *de modo autodiretivo* tendem para o fim os agentes intelectuais, que conhecem a realidade, que é fim e fim como fim, de modo que dirijam a si próprios (se autodirijam) para o fim: a intelectualidade se une com a autoconsciência e autodeterminação acerca do bem a ser escolhido. (NAPOLI, 1966, p. 536).

Nota-se que quanto mais elevado for o nível desta ligação, mais independente será o apetite para com o apetecível por passar pelo crivo da racionalidade. Isso se explica pela observação de Rassam, segundo a qual o ato da vontade é a inclinação que segue o que é

conhecido pela inteligência, assim como o apetite natural segue como inclinação a forma natural (RASSAM, 1969, p. 82).

O bem e o verdadeiro, que são respectivamente objeto da vontade e do intelecto, são racionalmente distintos. No entanto, cada um deles está contido no outro, pois o verdadeiro é um certo bem e o bem, por sua vez, é um certo verdadeiro. Assim, o que se refere à vontade é acessível ao intelecto e o que se refere ao intelecto pode ser acessível à vontade (*S.Th.*, I, q. 87, a. 4, ad 2). Existem duas maneiras de se produzir o movimento. Uma delas é como se tratasse de um fim. A causa final movimenta a causa eficiente. Desta maneira, a inteligência movimenta a vontade, uma vez que o bem conhecido, objeto da vontade, coloca a vontade em movimento, no sentido de fim. A outra maneira é a da causa eficiente. A vontade põe em movimento a inteligência e todas as faculdades da alma, tendo por objeto o bem e o fim universal. A vontade põe em ação como causa eficiente todas as potências da alma, exceto os movimentos fisiológicos (RASSAM, 1969, p. 82-83).

Na observação ainda de Rassam (1969, p. 84), verifica-se que essas duas potências estão mutuamente implicadas: a inteligência sabe o desejo da vontade e a vontade deseja que a inteligência saiba. Da mesma forma, o bem se encontra no verdadeiro, enquanto é verdadeiro conhecido pela inteligência e o verdadeiro está contido no bem, enquanto bem desejado (*S.Th.*, I, q. 82, a.4).

3.3.1.2 Artigo 9: A justiça tem por objeto as paixões?

Tomás faz o seu questionamento, citando o Filósofo: “A virtude moral tem por objeto os prazeres e tristezas” e estes dizem respeito às paixões. Se a justiça é uma virtude moral, logicamente deveria se ocupar delas. Entretanto, embora a justiça seja também uma virtude moral, não significa que deva ser igual às outras em outros aspectos. Sobre os prazeres e tristezas explica Tomás: “No entanto, todas as virtudes morais estão em relação com o prazer e a tristeza, enquanto fins que delas decorrem.”

Com relação às diferenças, existe primeiramente a de sujeito entre elas, o que Tomás mostra no corpo do artigo. O sujeito da justiça é a vontade, enquanto as paixões residem nos apetites sensíveis, o irascível e o concupiscível. Existe também a diferença de objeto. Em várias passagens, Tomás faz uma distinção entre o objeto da justiça que são os atos exteriores, ordenando a outrem, enquanto as paixões, de que se ocupam a temperança e a fortaleza dizem respeito às ações interiores. Cada qual possui, portanto, o seu objeto próprio.

No entanto, pode haver influência entre elas. É o caso do segundo argumento em que as ações não podem ser retificadas sem que o sejam as paixões. Uma vez reguladas pela temperança e fortaleza, elas cooperam e predispõem o indivíduo para fazer justiça. Assim mediatamente elas colaboram com a justiça. Se a razão orienta a vontade de modo direto e próximo, fazendo com que ela seja um querer consciente e correto, remotamente a razão pode orientar também as paixões, pondo em movimento a temperança e a fortaleza, quando o indivíduo toma consciência que deve ser temperante e forte para o seu autodomínio, criando em si uma liberdade interior, que lhe permite agir com justiça e com isenção de ânimo.

Como diz Tomás: “Com efeito, as paixões interiores não nos colocam imediatamente em relação a outrem” (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 58, a. 9)²⁸. O termo “imediatamente” é significativo, pois se não é imediatamente que colocam, significa que é mediatamente. As paixões interiores se regulam imediatamente pela temperança e fortaleza. A justiça pode entender que precisa das paixões bem reguladas para agir bem e requerer o auxílio da temperança e da fortaleza para tanto e isso por meio da razão que retifica tudo.

O papel da razão é importante, pois “o ato humano se torna bom, ao atingir a regra da razão, que o retifica” (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 58, a. 3)²⁹. Se as paixões não recebem uma orientação, uma vigilância e até mesmo uma tutela da temperança e da fortaleza, o ser humano pode perder o controle sobre si mesmo e tender a praticar injustiças. É correta, portanto, a afirmação de Tomás de Aquino: “a justiça retifica as ações relativas a outrem” (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 58, a. 9)³⁰. No entanto, tais ações não podem ser devidamente retificadas sem que o sejam as paixões, pois a desordem das paixões tende a causar a desordem das ações. No seu *Comentário à Ética à Nicômaco*, Tomás de Aquino vai dizer que “as operações exteriores provêm das paixões interiores” (TOMÁS DE AQUINO, In: *EN*, V, 1, n. 886)³¹. A sensualidade conduz ao adultério e o amor exagerado ao dinheiro leva ao furto. Esses dois exemplos do descontrole das paixões terminam por ferir a justiça, o primeiro desrespeitando o matrimônio e o segundo atentando contra o bem alheio. Os exemplos, no entanto, podem se multiplicar. Assim, além do adultério pode haver a incitação ao sexo, o sexo como diversão, a prostituição, as orgias, os mais diversos crimes sexuais e todos os desregramentos desse gênero. Da parte do amor exagerado ao dinheiro, há não somente o roubo, mas o latrocínio, a avareza, o salário injusto, inclusive danos ao meio ambiente e outras desordens em busca do

²⁸ Non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur.

²⁹ Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur.

³⁰ Per iustitiam rectificantur operationes quae sunt ad alterum.

³¹ Operationes exteriores ex interioribus passionibus proveniunt.

ganho a qualquer custo numa ambição desmedida. Atrás de tudo isso, pode-se afirmar que impera o egoísmo, tornando-se difícil a prática da justiça. Somente com a tomada de consciência dessa situação como um mal, pode o indivíduo desejar e buscar outro caminho. Deve-se dar, portanto, às virtudes da temperança e da fortaleza o seu espaço para corrigir todas essas distorções que prejudicam ou impedem a ação da justiça. Nesse sentido, afirma Oliveira:

Pela ação justa ou injusta, a pessoa é um princípio de bem ou de mal para outra ou para outras pessoas. Aqui se situa a diferença profunda entre a justiça e as virtudes de domínio de si e sobre as “paixões”, as virtudes cardinais de temperança e de força (ou fortaleza). Estas estabelecem a harmonia, a paz interior, a plena posse de si, o que possibilita a prática da justiça e do amor. São indispensáveis ao dinamismo da justiça, à possibilidade mesmo de sua realização. (OLIVEIRA, Carlos, 2012, p. 588-589).

Por fim, deve dizer-se também que se a justiça pode se estender às paixões do modo como se explicou acima, pode também a justiça legal fazê-lo tanto pela sua importância, como por ter mais poderes e recursos para coibir que pessoas deem vazão às suas paixões desordenadas e maléficas como, por exemplo, matar e roubar.

3.3.1.3 Artigo 10: O meio-termo visado pela justiça é o meio real?

Tomás de Aquino, seguindo também aqui Aristóteles, trata da questão do meio-termo, a questão da mediania, colocando-a no âmbito da justiça. Pergunta se aí existe o meio-termo real. Tomás problematiza dizendo que o meio-termo não é o meio-termo real. No entanto, o que é racional é também real. Se a assim não fosse não seria possível realizar a justiça. Se um juiz, por exemplo, determinar um valor a ser pago, como justiça reparadora mediante cálculos matemáticos, esse valor será real. Para que o conhecimento seja possível precisa estar em sintonia com a realidade, ainda que possa haver o erro humano. Sem isso, não existe o saber.

A mediania, no entanto, não se aplica em relação às pessoas. Elas são diferentes e tem necessidades diferentes. Existe proporcionalidade. Uma dose do mesmo remédio dado a uma criança não pode ser a mesma que se dá a um adulto. Entra aqui também a questão das penas. Elas não são as mesmas, por que as pessoas gozam também de uma situação diferente, não se podendo colocar no mesmo patamar, um princípio e uma pessoa comum, como diz Tomás. Também aqui a diversidade é real e não apenas de razão.

O mesmo se diga das virtudes. Nessas não há meio-termo, porque elas indicam a perfeição, que não tem limites. O limite da perfeição, do bem é não ter limites. Obviamente a

aquisição da perfeição não se dá de uma vez por todas e ninguém pode fazer o bem ininterruptamente, ajudando, por exemplo, uma pessoa, porque suas forças e seus recursos se exaurem. Mas a perfeição como tal nunca é demais.

A justiça é a igualdade e vice-versa. A base da justiça na concepção tomista está na igualdade e no equilíbrio. Daí vem a origem da expressão “ajustar-se”, a prática do justo de acordo com uma noção de equilíbrio, de correção. Para Tomás de Aquino, a justiça por meio da igualdade leva à premissa que a virtude está na moderação. A igualdade é a proveniência da concepção de justiça na relação do homem com seu próximo. Ela pressupõe uma proporção entre o excesso e a escassez, equilibrando os extremos. Trata-se de uma busca de um objetivo médio entre o maior e o menor. O meio-termo é o cerne da igualdade na conceituação da justiça. A concepção tomista da justiça tem no meio-termo a moderação. A igualdade é o justo meio proveniente da divisão proporcional ou aritmética dos bens da sociedade (NUNES, 2011, p. 516-518).

A igualdade pertence à essência da justiça. Pode-se dizer que é o seu elemento, o seu constitutivo central. Quando se diz que a justiça consiste em dar ao outro o que lhe é devido, significa igualar a retribuição com o que ele merece. Tal retribuição deve ter a mesma medida com o mérito, seja para premiar como para punir. Dar menos do que alguém merece ou mais constitui uma desproporção e, portanto, uma injustiça, pois nos dois casos se fere a igualdade. Cabe aqui uma oportuna observação: a justiça diz respeito tanto ao outro como à igualdade. Deve-se dar ao outro o devido, mas esse devido se regula pela igualdade. Assim explica Olgiati: “O devido não é o elemento especificador da justiça. Certo, o que é justo é o que é devido aos outros, mas é devido porque responde à igualdade” (OLGIATI, 1944, p. 107). A igualdade pode ser absoluta ou proporcional, mas sempre igualdade. Já Aristóteles assim entendia a justiça. O próprio termo “iníquo” significa algo não igual, uma desigualdade. Deve-se ter em conta também o princípio do “*Summus jus, summa injuria*”, quando injustamente se leva em conta apenas a letra da lei na sua formalidade, sem considerar a situação de uma pessoa. Trata-se, nesse caso, da letra que mata.

Sobre a questão do meio-termo merece aqui um exame mais detalhado. O equilíbrio na conceituação da justiça ocorre com a descoberta do meio-termo entre o maior e o menor, ou seja, no encontro entre dois extremos opostos. Esses dois elementos opostos explicam o meio-termo. Sem eles não há aplicação do meio-termo. Tal noção não permite a utilização de cada termo isoladamente. O ato de Justiça ocorrerá na correção do extremo isolado a partir da aproximação do extremo oposto. Nada poderá ser levado em conta numa concepção isolada, havendo um correspondente oposto, que lhe é referente. O meio-termo de algo considerado

extremo se verifica na descoberta de algo concebido como o respectivo oposto. Ele tem a capacidade de retirar do isolamento um extremo. Assim, o ato de justiça está em descobrir o meio-termo. Daí a justiça é também moderação, a igualdade pela aproximação de extremos opostos. Para Tomás de Aquino, justiça e moderação se confundem (NUNES, 2011, p. 510-511).

O meio-termo não vale apenas para a justiça. Ele ocorre também em muitas outras realidades, onde existe necessidade de equilíbrio. Assim, por exemplo, comer muito pouco e de modo insuficiente faz mal à saúde. No entanto, comer demais também é prejudicial. No caso da alimentação se faz necessária uma nutrição composta de vários ingredientes necessários à saúde e a vida. A falta de um deles, por exemplo, pode às vezes levar à enfermidade. No comportamento também isso ocorre. Deixar-se levar pelos instintos e pelas emoções faz com que o indivíduo se torne escravo deles e incapaz de racionalidade e disciplina, não permitindo o apelo da razão como justo guia. Entretanto, uma disciplina rígida demais e o uso apenas da razão leva à insensibilidade.

Oportunamente, pode-se colocar aqui a questão da radicalização. Muitos indivíduos ou grupos acreditam que somente tal procedimento é capaz de estabelecer mudanças importantes, seja no pensamento ou na atitude nos mais variados campos da atividade humana. Acreditam que também o meio-termo seja sinônimo de mediocridade, enquanto essa radicalização é capaz de criar situações novas e merecedoras de consideração. Tal posicionamento pode ter o seu grau de razão e, às vezes, isso se verifica na realidade: para se chegar ao meio-termo é preciso ir ao extremo para se restabelecer o equilíbrio. Isso se verifica nos movimentos intelectuais, artísticos, sociais, políticos e assim por diante. No entanto, deve-se admitir tal atitude como transitória. Considerar apenas um lado é falsear a realidade. Numa atitude temporária, porém, pode-se admitir essa radicalização, quando com isso se quer provocar o seu equilíbrio, tendo ciência que parte de verdade também se encontra no outro lado. Mas é preciso também ter cuidado com os choques violentos, que uma determinada realidade não teria condições de suportar: dar comida demais a alguém faminto e esquálido pode conduzi-lo à morte. É preciso verificar cada caso. Em resumo, a realidade é rica nos seus componentes, na sua complexidade, não permitindo uma abordagem unidimensional e permanente.

3.3.1.4 Artigo 11: O ato da justiça consiste em dar a cada um o que é seu?

O artigo 11 se assemelha muito ao primeiro, com exceção do fato que coloca em análise apenas o aspecto objetivo da justiça que é “dar a cada um o que é seu.” Tomás de Aquino discute a definição da justiça esse “dar a cada um o que é seu.” Segundo Agostinho, a justiça consiste em vir em socorro dos miseráveis. Isso consiste em dar do que é nosso e não o que é deles. No entanto, a justiça envolve também isso, pois podemos usar de liberalidade, dando do que é nosso, ocorrendo aí a misericórdia, virtude anexa à justiça. Não é estranho à justiça socorrer os miseráveis, em se tratando do supérfluo, pois Tomás diz que o supérfluo pertence aos pobres.

O “dar a cada um o que é seu” envolve não somente o prêmio, mas também as penas pelos delitos cometidos. Além do mais, a justiça não deve ser somente reparadora do mal que se comete, mas deve também agir com prevenção, coibindo todo tipo de mal, fazendo respeitar os direitos de cada um. A prática dos delitos fere os direitos de outrem. A sociedade tem direito ao respeito, à integridade, à tranquilidade e à paz.

A justiça, por seu turno, visa algo objetivo, independentemente de ser virtuosa ou não: cada qual tem algo que lhe pertence, seja alguma posse material ou atributos morais que lhe cabem como honra, respeito, por exemplo, e assim por diante. Possui direitos inatos e adquiridos. Quando isso lhe é negado sem qualquer justificativa, ele é lesado e, às vezes, em consequência disso, sofre os maiores malefícios. Para conquistar seus bens, o indivíduo pode ter passado por renúncias e sacrifícios. Trata-se da justiça na sua objetividade. A propósito diz Oliveira:

A justiça se caracteriza pela objetividade, pela busca e pela aplicação de normas e medidas em relação com a verdade, com a realidade das coisas, das ações, das relações e situações. Tende a estabelecer e a “dar a cada um o que lhe é devido”, conformando-se ao respeito estrito do direito rigorosamente determinado. Busca instaurar ou restaurar a verdadeira “igualdade”, a que decorre da própria natureza dos intercâmbios da distribuição adequada dos bens e dos cargos entre os membros da sociedade. (OLIVEIRA, Carlos, 2012, p. 580).

Isso se entende porque o objeto da lei não é o mesmo da moral. As leis humanas são para o povo onde não há unicamente gente virtuosa. O Código Civil não pode proibir o que vai contra a virtude. Basta proibir tudo aquilo que faria impossível a vida em sociedade (GILSON, 1951, p. 465), de acordo com Tomás de Aquino, segundo o qual não pertence à lei humana coibir todos os vícios. Ela se dirige a todos os homens, cuja maior parte é de homens não perfeitos na virtude. Deve ela proibir os vícios mais graves dos quais a maior parte dos homens pode se abster, principalmente os vícios que prejudicam os outros e que não permitem

a sociedade conservar-se, tais como os homicídios, os furtos e coisas semelhantes. (*S. Th.*, Ia-IIae, q. 96, a. 2)

A justiça, que permeia as relações humanas, se dá na igualdade para a harmonia entre os indivíduos e no corpo social. Deve-se dar a cada um o que lhe é devido. O que é devido a cada um? O devido pode ser quanto ao mérito pelo bom procedimento e ao castigo pelo mau. Isso ocorre tanto na justiça geral, como na particular de distribuição e comutação. E ocorre pelo critério de igualdade e de equilíbrio. Se alguém dá menos que o devido ao bem comum, comete infração e pode ser punido no caso em que a lei obriga. É o caso, por exemplo, da sonegação de impostos. Se alguém colabora muito fazendo algo significativo para o bem comum, por exemplo, pelo heroísmo na guerra, recebe toda a consideração, seja em termos morais com condecorações e reconhecimento público e até em ganhos materiais. Na distributiva, se alguém recebe mais do que merece, prejudica o bem comum nos recursos que seriam para outros. Se recebe menos, é prejudicado. Também na comutativa, quem leva a maior vantagem na troca é injusto por prejudicar o outro, ferindo a igualdade. Inversamente, quem recebe menos punição por graves delitos prejudica o todo. Quem recebe punições a mais do que deveria, é prejudicado, devendo ser compensado pelo prejuízo recebido, principalmente quando ficar provada a sua inocência.

Como eficácia, o aspecto objetivo é o mais importante. Para alguém que é credor, o que importa é receber do devedor, independentemente da boa ou má vontade deste em saldar a dívida. No entanto, o aspecto subjetivo de quem age de boa-fé, do virtuoso, não deixa também de ser importante, pois há mais garantia de que ele agirá com honestidade e de que uma dívida será paga. Com o desonesto já é mais difícil e se alguém souber que um indivíduo é desonesto evitará fazer negócios com ele.

Com relação a este aspecto objetivo, pode-se dizer também que ao Estado e à sociedade interessa que as leis sejam cumpridas exteriormente, sem entrar na intenção dos indivíduos, como nem mesmo haveria condições de averiguar essa intenção. Se não forem as leis cumpridas, aplicam-se as sanções. Nesse sentido, trabalha-se com o mínimo e as motivações são de ordem negativa. No entanto, uma sociedade que deseja alcançar um alto grau de civilidade, precisa contar com cidadãos maduros, responsáveis e, portanto, cumpridores de suas obrigações, o que brota de suas convicções. Não se pode contar apenas com a força das sanções.

O aspecto objetivo tem as mais diversas influências: vai desde o virtuoso, que cumpre as suas obrigações com consciência e responsabilidade e não prejudica a ninguém, passando por aquele que cumpre o que deve por medo da lei ou por preservação de suas aparências,

passando ainda por aquele que só age sob sanção e indo até aqueles, que, mesmo punidos, não cumprem o que devem, quando se trata de bens materiais, quando já não mais os possuem. Assim, se o aspecto objetivo é eficaz no cumprimento do dever, o aspecto subjetivo também o é pela influência que exerce.

3.3.1.5 Artigo 12: A justiça tem preeminência sobre todas as virtudes morais?

Tomás de Aquino levanta a questão se a justiça tem proeminência sobre as demais virtudes, como a liberalidade, a magnanimidade e a fortaleza. O assunto desperta a atenção, uma vez que tais virtudes dão a entender que superam a justiça. A liberalidade, por exemplo, que consiste em dar do que é próprio, supera a justiça, pois dá a alguém algo que não lhe é devido. Significa que dá mais do que aquilo que é devido, levando o doador a se sacrificar em prol de quem recebe. Ora, isso excede a justiça. A magnanimidade, por sua vez, implica uma grandeza que também supera a estreiteza da justiça. Considerando-se, pois, a justiça dentro de seus limites, a magnanimidade a supera. A fortaleza, por seu turno, também se mostra maior, pois lhe é exigido o difícil, pedindo do sujeito como que uma superação daquilo que é mediano. Ela inclui até mesmo os perigos da morte. Como não considerar tudo isso superior à justiça?

Quem age com justiça, por exemplo, não sente o seu peso. Pagar alguém por um trabalho realizado, sobretudo se o preço for combinado, não causa qualquer dificuldade, a menos que esse trabalho não seja bem feito. O mesmo ocorre quando se paga por uma mercadoria, sabendo-se que seu preço é justo. Tal compra também não causa nenhuma dificuldade, a menos que seu preço seja exageradamente caro. Isso na justiça comutativa. O mesmo se dá na justiça distributiva, se não houver injustiça com o favorecimento de alguns e discriminação dos demais, nem também desperdício na distribuição. Da mesma forma, isso acontece na justiça geral ou legal, quando o cidadão, por exemplo, paga os seus impostos e os vê bem empregados, não sendo malbaratados. Que dificuldade pode haver em tudo isso? Nada disso é difícil, se todos esses intercâmbios, todas essas trocas forem equânimes. Pergunta-se: porque então as outras virtudes não são mais excelentes que a justiça, cuja ação não pesa a ninguém, enquanto as outras são mais exigentes?

Tomás de Aquino dará a resposta sobre a questão. E quais os motivos apresentados? A seu ver, em se tratando de justiça legal, ela supera as demais por duas razões: a que se refere ao sujeito e a que se refere ao objeto. No que se refere ao sujeito, a justiça tem sede na vontade, que é a parte mais nobre da alma, o apetite racional, enquanto as demais residem no

apetite sensível, onde estão as paixões, matéria de outras virtudes. No que se refere ao objeto, a justiça se refere a outrem, enquanto as outras realizam o bem no homem virtuoso. As maiores virtudes são as que fazem o bem a outrem, seguindo-se o pensamento de Aristóteles.

No *Comentário à Ética à Nicômaco* diz Tomás:

[...] a justiça legal é uma virtude perfeita, porque o que a possui pode praticar a sua virtude com relação a outro e não só com relação a si mesmo, o que não ocorre em todos os homens virtuosos. Existem muitos que podem usar ou praticar uma virtude em assuntos próprios e não o podem fazer no que se refere a outros. (TOMÁS DE AQUINO, In: *EN*, V, 2, n. 908)³².

Uma vez que Tomás de Aquino considera indispensável a vida em comum, a vida na cidade, tudo aquilo que diz respeito ao bem comum tem, na visão do autor, maior relevância. Afinal, o amor que é a maior virtude teologal implica uma alteridade. As outras virtudes dizem respeito diretamente ao sujeito, como no caso da temperança e da fortaleza. Indiretamente, elas colaboram para o bem comum. Elas podem dispor bem o sujeito para um relacionamento de alteridade, como o caso do amor e da justiça. Edificam primeiramente o indivíduo, predispondo-o para ser mais justo e bom para com os demais. No entanto, ao final é na comunhão amorosa que o ser humano se realiza. É na relação com o outro que isso acontece. É esse o ponto de chegada. Daí se pode compreender que o bem comum seja maior que o bem individual, sendo que alguém se realiza nessa comunhão e principalmente numa comunhão de amor e não apenas numa vida coletiva para fazer frente às suas necessidades. Entende-se também essa importância do que é comum, quando Tomás de Aquino defende a pena de morte, em que a parte deve ser sacrificada em benefício do todo.

Com relação à fortaleza, por exemplo, ela é útil na guerra enquanto a justiça é útil na guerra e na paz. Nesse último caso, pode-se perguntar se fortaleza não é útil também na paz, de alguma forma, já que a virtude é um hábito, um bem na pessoa, que deve enfrentar outros desafios também na paz e não somente na guerra. É o caso do martírio em que se requer a virtude da fortaleza e não significa que este ocorra somente na guerra. Em um país, é possível alguém sofrer perseguição religiosa ou de outra natureza, mesmo que esta nação não esteja em guerra, a menos que se considere a perseguição como uma guerra de um governo contra cidadãos por esse ou aquele motivo. Fora isso, pode-se entender então que a fortaleza seja mais exigida na guerra.

³² *Justitia legalis est perfecta virtus, quia ille qui habet hanc virtutem, potest uti virtute ad alterum, et non solum ad seipsum; quod quidem non convenit omnibus virtuosis. Multi enim possunt uti virtute in propriis, qui non possunt ea uti in his quae sunt ad alterum.*

Também a excelência da justiça pode ser verificada naqueles motivos apresentados por Tomás de Aquino. Pode-se considerar a proeminência da justiça no sentido que ela tem uma abrangência maior, por ser a base das demais virtudes. Não pode haver, por exemplo, amor onde não há justiça, pois o amor acontece quando se pratica a justiça. A justiça atinge a todos, diz respeito ao bem comum, uma das razões apontada por Tomás de Aquino de sua proeminência, enquanto as demais atingem apenas alguns. Uma comparação: os alicerces de uma casa podem existir sem a casa, embora ganhem sentido nela. Uma casa, no entanto, não pode existir sem os alicerces. O que é básico nunca pode faltar. Assim também ocorre na vida humana. O ser humano possui hoje muitas coisas que antes não possuía. Entretanto, não são coisas imprescindíveis. Sem elas se pode passar, mesmo com menor facilidade. O básico é a saúde e a própria vida. Daí vem o provérbio: “primum vivere, deinde filosofari.” O mesmo ocorre com a justiça, a base de tudo o mais. Se ela faltar não haverá nem o mínimo, quanto mais o máximo. É o exemplo da magnanimidade dada por Tomás de Aquino, onde tal virtude nem existe sem a justiça. Também o fato de uma virtude ser a mais difícil não significa que seja a melhor.

No entanto, não significa que para uma vida virtuosa não se deva buscar o mais excelente. E isso não ocorre sem ação das demais virtudes, que engrandecem a ação da justiça. Podem elas também ser o motor que impele à justiça. É o caso da caridade. Embora essa virtude já se incline para a alteridade, é diferente da justiça. Assim explica Gillet:

É verdade que um crente não pode se gabar de ter no coração a caridade cristã, se ele despreza a justiça. Todas as virtudes morais, humanas ou divinas, naturais ou sobrenaturais têm sua conexão na caridade. É nesse sentido que a caridade é o vínculo da perfeição com a qual todas as virtudes contribuem, cada uma de sua parte e à sua maneira. Um cristão não tem mais o direito de excluir do domínio de sua atividade humana a justiça sob todas as suas formas, de se negar à prática da prudência e da temperança. (GILLET, 1929, p. 9).

Costuma-se também afirmar que a paz é fruto da justiça. Mas, segundo Lynam (1953, p. 14) se a virtude política da justiça erradica o mal que busca destruir a paz, no entanto, a justiça por si só não é suficiente para levar à unidade, à harmonia e à ordem para completar a paz. Somente a caridade possui essa capacidade. Afirma Tomás:

Deve-se dizer que a justiça produz a paz indiretamente, removendo-lhe o obstáculo. Mas a caridade a produz diretamente, porque ela é, por sua própria razão, a causa da paz. Com efeito, segundo Dionísio, o amor é “uma

força unificante”, e a paz é a união das inclinações apetitivas. (*S.Th., IIa-IIae*, q. 29, a. 3, ad 3)³³.

Mais: a justiça geral ordena todos os atos das virtudes políticas para o bem comum e a caridade ordena todos os atos de todas as virtudes para o mais último fim dos cidadãos para o Bem Universal, o próprio Deus (LYNAM, 1953, p. 14). O amor não elimina a justiça, mas a engrandece, considerando-se que a suma justiça, ou seja, a justiça no expoente máximo de sua rigidez termina na suma injustiça.

De outra parte, a justiça é a base de tudo, se considerada apenas no seu aspecto objetivo. Se as outras virtudes não levam a esse mínimo, como entender que elas engrandecem a justiça? Sem a existência da justiça, as outras virtudes na prática também não existem.

Concluindo, deste percurso da *IIa-IIae*, q. 58, como já foi dito, alguns aspectos são de particular interesse para o aspecto central deste trabalho, a possível relação entre o que Tomás de Aquino chama de justiça geral e o que foi mais tarde denominado justiça social em documentos da Igreja Católica. Já no artigo 5, Tomás afirma que há uma justiça geral que ordena o objeto de todas as virtudes ao bem do todo social, o bem comum. Já neste artigo aparece também um outro nome desta justiça, justiça legal, uma vez que o objeto da lei deve ser o bem comum. No artigo 6, Tomás propõe uma interpretação própria do termo “geral”, quando aplicado a uma virtude. Trata-se de uma generalidade de ordem do comando ou eficiência e não de predicação. Neste sentido, ele introduz uma concepção nada explícita ou mesmo ausente em Aristóteles: a justiça geral ou legal é uma forma específica de justiça (ao lado da comutativa e distributiva), tendo como objeto próprio o bem comum, isto é, o bem da coletividade como tal. Isto o obriga inclusive a justificar a existência de uma justiça particular (artigo 7) e que ela tem um objeto próprio (artigo 8).

A resposta ao terceiro argumento inicial do artigo 9 contém um breve esclarecimento sobre o bem comum e o particular, assim como sobre a operação da justiça legal e da particular. Igualmente a resposta ao terceiro argumento do artigo 10 relembra a distinção entre uma pessoa privada e o governante (príncipe), isto é, uma pessoa pública. Finalmente o artigo 12 considera a justiça legal a mais excelente das virtudes morais e toma como se referindo a ela o dito de Aristóteles que declara a justiça a mais brilhante que a estrela vespertina ou estrela d’alva.

³³ Dicendum quod pax est opus iustitiae indirecte, inquantum scilicet removet prohibens. Sed est opus caritatis directe: quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor *vis unitiva*, ut Dionysius dicit, [...]; pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

4 AS FORMAS DE JUSTIÇA NA *SUMA DE TEOLOGIA* E SUA DIMENSÃO DE JUSTIÇA SOCIAL

Ao falar de justiça social, vários autores a relacionam com a justiça geral ou legal de Tomás de Aquino. Estaria, no entanto, a justiça social circunscrita apenas à justiça geral? Ela encontraria aí o seu princípio, o seu norteamento, não ocorrendo, porém, somente nesse âmbito. De fato, há quem a considera para além dessa circunscrição e, mais ainda, que a justiça social acontece de modo especial na justiça distributiva, sendo aí que ela se torna bastante visível. É essa questão que será agora examinada. Assim, além do relacionamento com a justiça geral, haverá também uma apreciação da justiça social no âmbito da justiça distributiva e comutativa onde ocorre também a justiça social.

Com relação à justiça geral, considera-se que a justiça social é uma aplicação histórica da mesma, que, embora formulada em outro contexto ou momento histórico posterior, pode ser considerada da justiça geral ou legal de Tomás. O presente trabalho tratou da justiça em si mesma na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino. Cabe agora estudá-la em sua ótica social, ou seja, em que medida se relaciona com a justiça social.

4.1 A Justiça Social

A expressão “justiça social” tem sido muito empregada nos dias de hoje. Em termos gerais, há quem assim a defina:

Justiça social é um termo abrangente. Pode significar promoção humana, transformação de estruturas injustas, crescimento solidário e comunitário, combate às desigualdades sociais, direitos dos pobres. Atinge todos os homens e todos os aspectos da vida em sociedade. (SANTOS, 1979, p. 43).

Tomás de Aquino não fala de justiça social, não usa essa expressão em seus escritos. Em suas posições, porém, os comentadores notam elementos que permitem falar dessa justiça. Procurar-se-á, portanto, verificar o que os estudos realizados nesse sentido apontam, bem como identificar no próprio Tomás de Aquino a possibilidade de um discurso de justiça social, tomando como base a justiça geral e a particular.

4.1.1 As origens do conceito de justiça social

Sobre as origens desse conceito, não se pretende uma retrospectiva abrangente e completa. A tradição da Bíblia, dos Santos Padres e dos doutores como Santo Tomás, sobre a

justiça como compromisso e dever do cristão, bem como da pessoa humana, sofreu uma redução gradativa no segundo milênio até o seu desaparecimento por volta de sua segunda metade. Até a época medieval de Santo Tomás, colocava-se o bem comum como prioridade e considerava-se que a ação humana precisava ser motivada pelo dever de justiça para uma justa distribuição dos bens. Isso não continuou na época moderna dos manuais, principalmente com a moral casuística na segunda metade do segundo milênio, a partir do Concílio de Trento, em 1545, até o Concílio Vaticano II, em 1963. O pensamento tomista entrou nos manuais, porém, alterado. Além do mais, criou-se uma consciência de que a miséria não era produto de uma história humana, mas algo da fatalidade e do destino. Considerava-se que a solução era a esmola e a caridade privada (SELLA, 2003, p. 189-196). Sobre isso, Pio XI, em sua encíclica *Quadragesimo Anno*, constata:

Com tal estado de coisas facilmente se resignavam os que, nadando em riquezas, o supunham efeito inevitável das leis econômicas, e por isso queriam que se deixasse à caridade todo o cuidado de socorrer os miseráveis; como se a caridade houvesse de capear as violações da justiça, não só toleradas, mas por vezes até impostas pelos legisladores. (QA, 1981, n. 4).

Certas vozes irão reagir contra situações de injustiça. É o que ocorre no século XIX com o surgimento de uma geração de “católicos sociais” (cardeais, bispos, sacerdotes, leigos europeus e norte-americanos) incentivando a hierarquia da Igreja Católica a assumir o clamor dos operários explorados pelo mundo industrial. Este movimento ofereceu uma importante contribuição à Igreja através de reflexões e ações sociais, levando-a a tomar consciência de tais problemas. A revista *La Civiltà Cattolica* se destaca por enfrentar a questão operária nos inícios de 1850, denunciando a exploração contra os trabalhadores. O bispo alemão D. Emmanuel Von Ketteler (1811-1877), de Mogúncia, fez os sermões de Advento sobre a exploração e a miséria não como destino, mas causada pelo homem. Tais sermões se intitulavam: “as grandes questões sociais do nosso tempo.” De sua parte, os grupos católicos de caráter social estavam preocupados com a questão operária na Alemanha, Áustria, França, Bélgica e Itália e começaram a se articular por suas publicações e encontros (SELLA, 1983, p. 209-210). No protestantismo surgiram os movimentos do “cristianismo social”, no caso da Europa, com Charles Gide (1847-1932), por exemplo, e nos Estados Unidos houve o *Social Gospel* com W. Rauchenbusch (1861-1918) com a *Theology for the Social Gospel* (1917) (PORTER, 2004, p. 970).

Ainda no século XIX, os jesuítas Luigi Taparelli d’Azeglio e Antoine³⁴ são figuras importantes para a elaboração do conceito de justiça social. Considera-se que o italiano Taparelli d’Azeglio é o primeiro a utilizar a expressão “justiça social” em sua obra *Saggio teoretico di diritto naturale*, 1840. A partir do que este autor entende por justiça social, a conclusão é que tal justiça tem por objeto aquilo que é devido ao ser humano simplesmente pela sua condição humana. Por sua vez, o jesuíta francês Antoine, em sua obra *Cours d’économie sociale*, de 1899, desenvolve uma teoria da justiça no contexto de uma Economia Política, reafirmando os significados tradicionais de justiça legal, distributiva e comutativa. Para o autor, a justiça legal se identifica com a justiça social, porque há identidade de objeto, ou seja, o bem comum. Na medida em que a sociedade se entende como tal somente na totalidade de seus membros, a definição de Antoine pode ser expressa da seguinte maneira: todos os membros da sociedade civil devem colaborar para se atingir o bem comum [...] e todos devem participar desse bem [...] (BARZOTTO, 2013, p. 3-4). Essa interpretação decorreria da definição de justiça social por parte de Antoine: “observância de todo direito tendo o bem social comum por objeto e a sociedade civil como sujeito ou como termo” (ANTOINE apud BARZOTTO, 2013, p. 4)³⁵.

Estas manifestações de cristãos católicos e protestantes ocorrem num contexto de significativos acontecimentos como o *Manifesto do Partido Comunista* em 1848, os escritos de Marx e Engels e de outros socialistas e anarquistas, bem como o lançamento da encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII, de 1891, marco inicial do ensino social da Igreja em termos de sistematização. Nos Documentos Pontifícios a expressão aparece na *Quadragesimo Anno* (nn. 57, 58, 71, 74, 88, 101) e na *Divini Redemptoris* (nn. 51, 52) de Pio XI, em 1937.

4.1.2 O conceito de justiça social

Alguns autores, como dissemos, assimilam a justiça social à justiça geral ou legal. É o que se pode verificar no já citado Antoine. Há ainda outros como, por exemplo, Lynam e Zagar. Lynam afirma: “O objeto da justiça geral é o mesmo que justiça social” (LYNAM,

³⁴ Barzotto cita apenas Antoine, embora o seu nome apareça como Pierre Antoine.

³⁵ Com relação à expressão “justiça social”, o seu primeiro emprego de que se tem registro é de Edward Gibbon em sua obra *Declínio e queda do Império Romano*, no século XVIII, expressão usada “no sentido de aplicação das normas de conduta justa numa sociedade”. No entanto, a mesma expressão, na atual acepção, é devida a Luigi Taparelli D’Azeglio como forma de justiça, que “deve tornar, efetivamente, todos os homens iguais em tudo quanto se refere aos direitos da humanidade, como o Criador os fez perfeitamente iguais na sua natureza” (LEONETTI, 2003, p. 133-134).

1953, p. 10). Afirmação semelhante faz Zagar quando diz: “O termo ‘justiça social’ não é usado por Santo Tomás, mas a ideia é mais que explícita seja no conceito de justiça ‘legal’ ou ‘geral’ e em seu pensamento político como um todo” (ZAGAR, 1974, p. 846).

Arthur Utz (1964, p. 247-250) elenca quatro grupos, cada qual com seu conceito de justiça social: 1) Os que defendem que a justiça social deve ser entendida como justiça geral ou legal, caso dos autores acima; 2) os que incluem também a justiça distributiva na justiça social; 3) os que consideram também a justiça comutativa como componente desta e 4) os que excluem todas essas três formas de justiça do conceito de justiça social. Quanto aos que consideram a justiça social idêntica à justiça legal de Santo Tomás, sendo unicamente uma nova denominação, são citados: A. Vermeersch, E. Genicot, A. Horvarth, B. H. Merkelbach, G. Rutten, H. Weber y P. Tischleider, M. S. Gillet, D. M. Prummer, H. Noldin, J. B. Schuster, W. Ferree e G. Ermecke. Tais autores, segundo Utz, entendem geralmente a justiça legal no sentido de norma pré-estatal, jurídico natural, pela qual a sociedade deve ser ordenada num dinamismo constante. Trata-se de uma interpretação da justiça legal tomista em sentido moderno. A este grupo pertence também O. Schilling, quando afirma que a justiça social assume somente uma parte da justiça legal de Santo Tomás, ou seja, o direito pré-estatal e natural, pretendendo assim eliminar o equívoco de que a justiça social é uma norma puramente jurídico positiva. Também Bernard Häring diz que a justiça social leva em consideração os direitos não impostos legalmente, ou seja, os direitos naturais da comunidade e seus membros. Segundo ainda Utz, os que defendem que a justiça social envolve a justiça legal com a justiça distributiva são: Heinr. Pesch, E. Welthy e J. A. Ryan. Para esses autores, o bem comum que é objeto da justiça social não é um bem coletivo, mas um bem geral, reconhecendo, ao mesmo tempo, que o indivíduo humano é portador de direitos pessoais que lhe correspondem. J. Newman, identificando a justiça social com a justiça legal de Santo Tomás inclui também um elemento da justiça distributiva, porque o bem comum não é somente o de uma coletividade anônima, mas o de um conjunto que inclui as partes. Assim também se expressa J. F. Mac Donnel. Utz considera também os que defendem que a justiça social inclui a justiça legal, distributiva e comutativa são B. Mathis e Ferd. Cavallera. Para esses autores, o bem comum é norma de toda ordem social, incluindo as relações entre os homens enquanto indivíduos, sendo a justiça do bem comum a raiz de todas as outras espécies de justiça. Considerando-se que se deve conceder a cada indivíduo e às suas aspirações pessoais uma ampla margem por não haver uma autoridade humana, que tenha competência para dirigir *a priori* de cima a vida social, a justiça comutativa terá aí um papel que lhe cabe quanto ao bem comum. Leva-se em conta assim que para a realização do bem comum são

importantes os direitos individuais e, por conseguinte, a justiça comutativa. A este grupo, Utz associa também Luigi Taparelli, que parte dos direitos individuais do ser humano e entende a justiça social como princípio de ordenamento de todos esses direitos. Diz ele que ideias semelhantes são defendidas por Alois Scharattenholzer e J. Kleinhappl. Por último, menciona o grupo dos que defendem que a justiça social não se baseia nessas três justiças aristotélico-tomistas, possuindo a justiça social um caráter completamente peculiar. John Messner afirma que a justiça legal tradicional está muito ligada à comunidade civil, enquanto a justiça social não se refere primeiramente ao Estado, mas à ordem da sociedade, que não se rege imediatamente pela autoridade do Estado. A ordem social se construiria de baixo para cima e o Estado interviria em última instância. Tal concepção estrutura a ideia fundamental de Taparelli entendendo-se os direitos individuais não apenas os dos indivíduos, mas também os das associações menores. Analogamente também se manifestariam Albert Schmitt, Jos Pieper, Anton Retzbach, Cassianus Hentzen, Gustav Gundlach, Oswald von Nell-Breuning e Bruno Molitor.

De todas essas opiniões merecem mais atenção o primeiro e o último grupo. O primeiro grupo que entende que a justiça social repousa na justiça legal, afirma que o bem comum é pré-estatal, jurídico natural. Mas pode-se perguntar: Que diferença isso faz? De fato, é possível entender que o bem comum não se refere por primeiro ao Estado. Só para apresentar um exemplo: os recursos naturais são um bem comum, mas não são por si um bem público, como que produzidos por este. Ao bem público compete cuidar de tais recursos para que sirva à coletividade. Há muitas outras coisas que são naturais e anteriores ao Estado ou qualquer instância de governo. Quanto ao último grupo, seus argumentos têm semelhança com o primeiro. No entanto, se para esse grupo a justiça social não está ligada a nenhuma dessas formas de justiça aristotélico-tomistas, sendo algo diferente, o que é então? Falta explicar.

Seria mais adequado incluir na justiça social a justiça legal, distributiva e comutativa, o que será visto mais adiante. Esta maneira de ver se assemelha à posição do penúltimo grupo, embora entenda que o peso maior esteja na justiça geral e distributiva. Os argumentos em que se baseia são diferentes dos apresentados acima. Para tratar da justiça social, seria necessário partir das três formas de justiça estudando-as em si mesmas e em sua dimensão social. É o que será feito nas páginas a seguir, a começar pela justiça geral ou legal.

4.1.3 A justiça geral: conceito e dimensão social

Ao tratar da justiça geral em Tomás de Aquino, convém inicialmente verificar sua definição em Aristóteles em quem Tomás frequentemente estabelece as bases de seu pensamento. Nas palavras de Aristóteles: “Essa forma de justiça é, portanto, uma virtude completa, porém, não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo [...] E ela é uma virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa” (ARISTÓTELES, *EN*, V, 1, 1129b). Assim para o Filósofo, a justiça no seu sentido geral se confunde com a virtude, já que nos conduz a agir conforme a virtude. Ela é a virtude por excelência. Ela leva o cidadão a seguir as leis (OLIVEIRA, Andréa, 2009, p. 51). Ser justo é seguir e acolher a aplicação destas, já que elas visam garantir o bem da cidade. São fundamentais para a preservação desta. Elas não são elaboradas para a satisfação dos indivíduos, mas para que estes tenham condições de alcançar uma vida melhor. A cidade oferece condições para o homem realizar a sua natureza. A cidade existe para dar uma vida justa e feliz ao homem. Se a realização humana depende da cidade, esta, por sua vez, depende da justiça e das leis para sua permanência. Sem a virtude da justiça não se pode garantir que as leis serão respeitadas e seguidas (OLIVEIRA, Andréa, 2009, p. 95). As leis, portanto, têm em vista o interesse comum, o bem da comunidade. Elas também determinam que o homem deva agir virtuosamente, isto é, corajosamente, como não fugir da batalha, por exemplo, que deva agir moderadamente, por exemplo; não cometendo adultério; agir amavelmente não agredindo os outros e assim por diante (SILVEIRA, 2001, p. 70). A essa justiça devem ser referidos os atos sociais em sentido estrito que dizem respeito à atuação ou tutela do *bem comum*, como, por exemplo, o pagamento de impostos, a prestação do serviço militar, a participação nas eleições, ou também a atividade administrativa, legislativa dos que são chamados à direção da comunidade (PIEPER, 1970, p. 101). A justiça universal ou geral é a justiça entendida na sua totalidade, envolvendo a legislação e a comunidade por ela protegida (OLIVEIRA, Marcel, 2009, não paginado). Se para Aristóteles a justiça geral é toda virtude, para Tomás, a justiça geral, denominada legal, sofre mudanças em seu conceito. No *Comentário sobre as Sentenças*, ela é ainda entendida de modo muito próximo ao de Aristóteles. Escreve Tomás:

[...] Deve-se dizer que uma justiça é geral e outra é especial. Especial na verdade é por ter matéria determinada, relações para o outrem sob o aspecto de débito e assim se estabelece aqui uma das quatro virtudes cardeais. De outro modo se diz geral e isso *de dois modos*. *De um modo* conforme o qual é um hábito reto da própria alma, conforme o qual o homem se ordena de modo devido tanto em si mesmo quanto com relação aos outros e assim se

diz ser justificado o ímpio. *De outro modo* é o mesmo que toda virtude diferindo pela noção conforme alguém ordena o ato da virtude ao bem comum, conforme a ordenação da lei; e que acontece nos atos de todas as virtudes [...] (*Scriptum super Sententiis*, III, Dist. 33, q. 1, a. 1, qla. 3, sol. 3, ad 3)³⁶.

Verifica-se nesta passagem que Tomás, mesmo concordando com Aristóteles que a justiça geral seja toda virtude, entende que ela ordena ao bem comum, o que irá aparecer também no *De Veritate* em que Tomás afirma:

Chama-se de outro modo justiça legal, a que, de acordo com o Filósofo, é toda virtude [...] Com efeito, a virtude na medida em que ordena seu ato para o bem comum, que também é visado pelo legislador, chama-se justiça legal, porque observa a lei; assim como o corajoso quando na linha da batalha combate corajosamente pelo engrandecimento do bem coletivo. Assim, portanto, é mais justo que, embora toda virtude seja justiça legal de algum modo, nem todo ato de virtude é ato da justiça legal, mas só aquele que é ordenado ao bem comum [...] (*De Veritate*, q. 28, a. 1, ad 3)³⁷.

Na *Suma de Teologia*, Tomás de Aquino também assume a ideia de justiça geral nos seguintes termos:

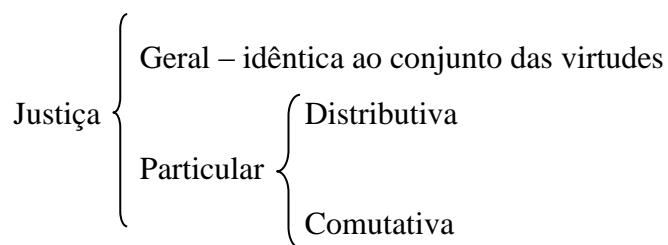
A justiça ordena o homem em seu relacionamento com outrem. O que se pode dar de duas maneiras. Com outrem, considerado singularmente; ou com outrem, em geral, considerando que quem serve a uma comunidade, serve a todos os indivíduos que a ela pertencem. Ora, a ambos se pode aplicar a justiça em sua noção própria. É manifesto, com efeito, que todos os que pertencem a uma comunidade tem com ela a mesma relação das partes para com o todo. Ora, a parte, por tudo o que ela é, pertence ao todo e qualquer bem da parte pode se ordenar ao bem do todo. Assim, o bem de cada virtude, quer ordene o homem para consigo mesmo, quer o ordene a outras pessoas singulares, pode comportar uma referência ao bem comum, ao qual orienta a justiça. Dessa maneira, os atos de todas as virtudes podem pertencer à justiça, enquanto esta orienta o homem ao bem comum. Nesse sentido, a justiça é dita uma virtude geral. E porque cabe à lei ordenar ao bem comum, como já foi dito, vem daí que essa justiça geral, da maneira como foi dito, é chamada justiça legal; pois, na verdade, por ela, o homem se harmoniza com

³⁶ [...] dicendum quod justitia *quaedam* est generalis, *quaedam* autem specialis. Specialis quidem est secundum quod habet materiam determinatam communicationes quae ad alterum sunt secundum rationem debiti; et sic ponitur hic uma de quatuor cardinalibus virtutibus. Alio modo dicitur generalis; et hoc *dupliciter*. *Uno modo* secundum quod est *quaedam* habitudo recta ipsius animae, prout homo debito modo ordinatur et in seipso et ad alia; et sic dicitur justificari impius. *Alio modo*, prout est idem quod omnis virtus ratione differens, prout actum virtutis quis ordinat ad bonum commune, secundum imperium legis: quod contingit in actibus omnium virtutum [...]

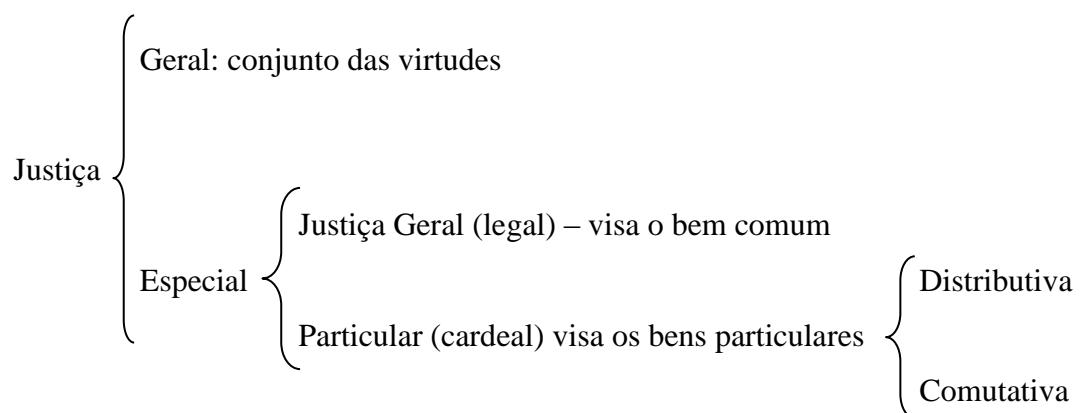
³⁷ *Alio modo* dicitur iustitia *legalis*, quae, secundum Philosophum (V *Ethic.*, cap. I), est omnis virtus, sola ratione a virtute differens. Virtus enim secundum quod actum suum in bonum commune ordinat, ad quod etiam intendit legislator, iustitia *legalis* dicitur, quia legem servat: sicut fortis cum in acie fortiter conflingit propter salutem reipublicae. Sic ergo patet quod quanvis omnis virtus sit iustitia *legalis* quadammodo, non tamen quilibet actus virtutis est actus *legalis* iustitiae, sed ille solus qui est ad bonum commune ordinatus [...]

a lei que orienta ao bem comum os atos de todas as virtudes. (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 58, a. 5)³⁸.

Como síntese dessa diferença entre Aristóteles e Tomás de Aquino sobre as formas de justiça é possível recorrer a dois esquemas (NASCIMENTO, 1995, p. 475-478) sobre a virtude geral de justiça, um de Aristóteles e outro de Tomás. O primeiro esquema transscrito é de Aristóteles e, em seguida, o de Tomás.



Tal esquema é (ocultamente) transformado por Tomás no esquema seguinte:



Com relação à justiça legal, Bigo (1969, p. 232) entende que ela está ligada a um poder pelo qual se realiza o direito e a lei. Assim, por exemplo, além da sociedade global um adulto só irá reconhecer uma autoridade quando adere a uma instituição em que se exerce tal autoridade como, por exemplo, um assalariado que livremente aceita as condições do

³⁸ Iustitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque igitur se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparatur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinatis aliquem hominem ad seipsum sive ordinatis ipsum ad alias alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis: quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

contrato. Sobre a necessidade da lei diante do bem comum diz Arthur Utz: “[...] Santo Tomás diz expressamente (*S.Th., Ia-IIae*, q. 92, a. 1 ad 3) que a obediência à lei significa o cumprimento mínimo do dever frente ao bem comum” (UTZ, 1964, p. 231).

O objeto da justiça geral ou legal em Tomás de Aquino é o bem comum, o bem da sociedade. Daí ela ser, sobretudo, uma virtude dos que têm encargo do bem comum (autoridade), cuja função principal era considerada legislar. Assim, a virtude geral ou legal de justiça corresponde a uma forma específica de prudência, sendo a prudência uma sabedoria prática do governante ou legislador (*S.Th., IIa-IIae*, q. 50, a.1). A virtude da justiça geral é a virtude do governante (regativa ou legispositiva) e do cidadão (política).

A lei é sempre necessária e imprescindível como explicitação e formulação das exigências do bem comum. No entanto, nem todas essas exigências podem ou devem ser matéria de legislação. Daí o governante ter necessidade de prudência política para não se entregar ao furor legislativo, nem à anomia. Daí também da parte do cidadão o papel da virtude, que Tomás chama de “política”, esta disposição de agir conforme o que determinam as leis justas e necessárias. Bigo parece resumir bem o que se refere à justiça geral ou legal:

De nenhum modo, significa que a justiça geral ou legal caiba exclusivamente aos poderes públicos. Ao contrário, é da mais alta importância que a sociedade, toda ela, em cada um de seus grupos privados e em cada um dos seus membros privados encontre inspiração no bem comum, considerando-se como a ele ligada, sabendo tomar partido do interesse global, absolutamente consciente, e mesmo contra os seus próprios interesses. (BIGO, 1969, p. 232).

Considerado o caráter da justiça geral ou legal, examinar-se-á o seu significado na justiça social. Como se verificou na definição de Tomás, a justiça legal orienta ao bem comum. Esse é o ponto de partida importante na questão da justiça social, uma vez que o bem comum é a base, o que viabiliza a vida em sociedade. Formulando esta orientação para o bem comum em outros termos, pode-se afirmar que a justiça geral é aquela que ordena as partes para o todo, o bem das partes para o bem do todo. É possível dizer que Tomás analisa de modo mais pormenorizado aquilo que Aristóteles apresenta em poucas linhas. De todo modo, para se entender melhor a justiça geral nos dois autores é necessário recordar o peso que eles colocam na coletividade. Para ambos, não se pode prescindir da vida em comum. Aí cada qual desempenha o seu papel, necessário para a sociedade e para cada um, pois todos precisam de todos. É preciso que todos disponham os bens para todos, seja através do poder público ou não. No caso do bem comum, colabora-se diretamente para com este bem e indiretamente para com o bem particular. O todo se compõe de partes. O bem da parte favorece o bem do todo, seja edificando-se pessoalmente pela virtude e assim agindo positivamente na sociedade,

seja pela virtude da justiça fazendo diretamente o bem ao todo e ao outro, tal como afirma Tomás de Aquino: “Assim, o bem de cada virtude, quer ordene o homem para consigo mesmo, quer o ordene a outras pessoas, comporta uma referência ao bem comum” (*S.Th., IIa-IIae*, q. 58, a. 5)³⁹.

Como comenta Barzotto (2013, p. 1-2), para Aristóteles, o objeto é o que é devido à comunidade. A lei estabelece as ações necessárias para que a comunidade alcance o seu bem, que é o bem comum. As ações legais são justas enquanto atribuem à comunidade o que lhe é devido. O termo “geral” deste tipo de justiça se refere à sua abrangência: todos os atos, independentemente de sua natureza, na medida em que são devidos à comunidade para ela realizar o seu bem, são deveres da justiça. Nesse sentido, não fugir da batalha para o soldado é um ato de coragem, mas também um ato de justiça, enquanto esse ato de coragem é devido à comunidade política.

Para Tomás de Aquino, a justiça legal orienta ao bem comum (*S.Th., IIa-IIae*, q. 58, a. 5). Tomás supera aqui a visão restritiva de Aristóteles. Segundo Lachance (1939, p. 474-475) para Aristóteles apenas estão incluídos na cidadania os sujeitos livres capazes de escolhas e virtudes, que podem tirar proveito do bem comum, enquanto outros seres humanos como os escravos, os cativos e os residentes temporários estão fora desse usufruto. Para Tomás, no entanto, o bem comum é o apanágio de todos. Assim, a justiça legal poderia ser considerada o ponto de partida para a justiça social. É neste sentido que certos autores tomistas notam que seria necessário retomar o conceito de justiça geral de Aristóteles ou legal de Tomás de Aquino para fazer frente às questões de justiça. Isto pode ser feito a partir da definição de justiça social: “observância de todo direito tendo o bem social comum por objeto e a sociedade civil como sujeito ou como termo” (ANTOINE *apud* BARZOTTO, 2013, p. 4). Pode-se afirmar que, em última análise, a justiça geral ou legal é uma justiça de todos para com todos⁴⁰. Se os cidadãos têm deveres para com a sociedade é para que ela gerencie os bens que lhe são endereçados, em favor de todos, de toda coletividade. Nas palavras de Dognin: “[...] não é ao bem do estado que a justiça legal, ou justiça geral, ordena finalmente os bens dos membros do povo, mas ao bem do próprio povo, que o Estado tem a missão de servir” (DOGNIN, 1961, p. 616).

Uma reflexão sobre a justiça social exige, portanto, a consideração do bem comum como peça fundamental e sua articulação com a justiça legal da qual é objeto e, a partir daí,

³⁹ *Igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad alias personas singulares, est referibile ad bonum commune [...]*

⁴⁰ Couesnongle (1959, p. 618) chama a atenção para a amplitude do objeto da justiça geral.

com a justiça particular nas suas espécies de justiça distributiva e comutativa. Para tanto, é importante dar início a esse estudo, perguntando pelo significado do que vem a ser o bem comum, uma vez que “o conceito de bem comum constitui uma das peças cardeais da filosofia tomista do direito e do Estado” (GUTIÉRREZ, 1945, p. 99). Nas palavras de Crofts: “Para Tomás o bem comum é o fator unificador da sociedade e o ideal sob o qual a civilização é baseada” (CROFTS, 1973, p. 163). Ainda sobre a importância do bem comum diz Arthur Utz:

Não existe sociedade sem bem comum. Os membros da sociedade estão compreendidos no bem comum não somente por um elemento vinculante que abarca todos, mas, além disso, estão subordinados a ele. Inclusive no caso de que a sociedade chegue a surgir por via de contrato entre os membros eventuais de tal sociedade, esta tem que estabelecer um bem comum superior a cada um dos membros individuais [...] Por conseguinte, o homem exige como mínimo, um grau de moral, que permita conservar o bem comum da sociedade a que pertence ou na qual ingressa e por isso mesmo trata de servir àquele bem comum. O bem comum é sempre o princípio supremo do qual não se pode prescindir. Contra o bem comum não cabe oposição ou resistência, nem mesmo em forma de greve. (UTZ, 1964, p. 172).

Pergunta-se, no entanto: o que é o bem comum? A encíclica *Quadragesimo Anno* menciona em várias passagens o *bem comum*, mas não o define (QA, 1981, nn. 25, 49, 56, 74, 84, 85, 86, 101, 109, 110, 136). Qual o seu significado em Tomás de Aquino? Este não fornece uma definição de bem comum, tal como o fez para a justiça. Assim é necessário deduzir o seu conceito dos escritos do autor, especialmente dos que tratam da justiça geral ou legal.

O bem comum para Tomás pode ser entendido no sentido de que o homem não pode viver fora da sociedade, seu habitat. Na esteira de Aristóteles, inúmeras vezes ele se reporta à ideia que o bem comum está acima do bem individual, com a primazia do todo em relação à parte. Assim, ele dá um peso muito grande à sociedade, chegando, às vezes, a sacrificar o indivíduo em vista do bem do conjunto, como no caso da pena capital. Apenas em relação ao fim último, a visão beatífica, o indivíduo é superior, acima da sociedade terrena. Fora isso, o todo tem sempre maior importância que a parte. São muitos, portanto, os textos nesse sentido. Diz Tomás: “o bem comum de muitos é mais divino que o de um só (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 31, a. 3, ad 2)⁴¹, retomando uma expressão aristotélica.

Com o bem comum, o cidadão pode ter uma referência direta ou indireta, pois ainda que o homem possa e deva cuidar de si, edificando-se a si próprio, deve ter sempre como

⁴¹ Bonum commune multorum divinus est quam bonum unius.

referência o bem comum. Qual é o fundamento desse bem? Tomás oferece uma explicação fundamental do bem comum, partindo da noção de bem com base na lei natural. Segundo ele, tal como o ente é o primeiro que vem à compreensão de modo absoluto, assim o bem é o primeiro na apreensão da razão prática. Todo agente age por causa de um fim, que tem aspecto de bem. Na razão prática, o primeiro princípio se funda no aspecto de bem, sendo que o “Bem é aquilo que todas as coisas desejam.” Segue-se que o primeiro princípio da razão prática é que o bem deve ser feito e procurado, e o mal, evitado. Sobre isso se fundam todos os preceitos da lei da natureza. Como o bem tem aspecto de fim, todas aquelas coisas para as quais o homem tem inclinação natural, a razão apreende como bens e como obras a serem procuradas, e as contrárias como males a serem evitados. O homem tem inclinação para o bem, conforme a natureza que tem em comum com todas as substâncias no desejo de conservação. Conforme essa inclinação, pertence à lei natural aquilo pelo qual a vida do homem é conservada. Há, em segundo lugar, como inerente ao homem algo especial, de acordo com a natureza que tem em comum com os outros animais, como a união do homem e da mulher, no âmbito humano, a educação dos filhos e semelhantes. Em terceiro lugar, é inerente ao homem a inclinação ao bem, segundo a natureza da razão, própria do ser humano, a inclinação natural para o conhecimento da verdade sobre Deus e para que viva em sociedade. E, de acordo com isso, que o homem evite a ignorância, não ofenda aqueles com os quais convive e os demais do mesmo tipo (*S.Th.*, Ia-IIae, q. 94, a.2).

Para tudo isso, o homem tem inclinação natural, mas é preciso ser guiado pela razão para agir adequadamente, evitando o simples impulso dos instintos, que leva aos desregramentos. Além do mais, esse discernimento da razão deve ser cada vez mais aprimorado em relação a si mesmo e também com seus semelhantes, já que o saber e o juízo correto são também uma tarefa coletiva.

Onde se pretende, porém, chegar com o bem comum? Para Aristóteles e Tomás de Aquino, o fim do homem é a felicidade. Mas como isso é possível? Explica Raffo-Magnasco (1951, p. 198) que o fim da multidão reunida em sociedade é viver segundo a virtude. Os homens se associam entre si para juntos viverem uma vida boa, o que cada um não conseguiria individualmente. A vida boa se dá pela virtude e assim a vida virtuosa é o fim da sociedade humana.

A vida virtuosa, por sua vez, é condição necessária para se atingir a vida contemplativa, que é a perfeição ou consumação da felicidade no corpo social. Dessa maneira, se identificam na felicidade a vida especulativa e as ações virtuosas. O bem comum contempla as duas perfeições dos seres: a primeira que é segundo sua forma, conservando o

ser da comunidade e o homem e a segunda, que é segundo a operação e instaura a felicidade humana na ordem das ações (RAFFO-MAGNASCO, 1951, p. 198-199).

A contemplação é melhor que a vida *segundo o homem*, porque participa da semelhança divina. Em comparação aos homens é algo divino e assim também a vida de especulação, isto é, teórica. Após falar desta *primeira e principal* felicidade, seguindo Aristóteles, Tomás trata de certa outra felicidade secundária, que diz respeito à operação das virtudes morais. A vida e a felicidade especulativa são próprias da inteligência, que é separada e divina. Daí a felicidade especulativa ser melhor que a ativa, uma vez que o divino é melhor do que o composto e humano. Entre as operações humanas, a que mais se assemelha à especulação de Deus é a mais feliz. No entanto, por causa do corpo, o homem necessita de prosperidade exterior. Assim precisa da saúde do corpo, do alimento e de tudo que é necessário para a vida (RAFFO-MAGNASCO, 1951, p. 199-202). Na vida cristã, em primeiro lugar está a perfeição pessoal, espiritual dos santos no amor total a Deus. A partir daí se desce para a ordem da caridade (ESCHMANN, 1944, p. 93).

Tomás usou na Ia-IIae, no artigo 1 da questão 96, a expressão *utilidade comum*, designando o aspecto utilitário do bem comum, mas não todo o bem comum, já que este não é simplesmente um meio. O bem comum é um fim comum. O bem comum (intrínseco) é a ordem que irradia luz na comunidade, sendo resultado da instauração da vida virtuosa e a proeminência da vida contemplativa (RAFFO-MAGNASCO, 1951, p. 203-204). Pode-se concluir que o bem comum, embora se refira também à ordem do ter, porque os bens úteis são necessários à vida humana, acima de tudo diz respeito à ordem do ser, a vida na virtude em direção à vida contemplativa.

O bem comum para Tomás, no entanto, não se encerra nessa vida. Diz ele:

[...] o homem não está ordenado para a sociedade política conforme a si conforme tudo o que é seu. Por isso, não é preciso que qualquer ato seu seja meritório ou demeritório enquanto ordenado à comunidade política. Mas, tudo o que homem é, pode e tem, deve ser ordenado a Deus. Por isso, todo ato do homem, bom ou mau, tem caráter de mérito ou de demérito diante de Deus, na medida do próprio caráter do ato. (S.Th., Ia-IIae, q. 21, a. 4, ad 3)⁴².

O motivo dessa afirmação se resume nessas poucas palavras: “O fim da vida humana e da sociedade é Deus” (S.Th., Ia-IIae, q. 100, a. 6)⁴³. Com relação à sociedade terrena, o bem comum, que para Tomás consta de uma diversidade, pode ser entendido como um patrimônio

⁴² [...] homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua: et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum: et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

⁴³ Finis autem humanae vitae et societatis est Deus.

de bens materiais e espirituais, que a sociedade como tal possui, ou seja, na ordem do ser e do ter, como se afirmou. É o bem da sociedade como tal em sua estrutura e funcionamento.

Alguns autores se propõem a explicá-lo mais detalhadamente, o que também ajuda a aprofundar a sua compreensão. Segundo Bigo (1969, p. 230) não é fácil de ser entendido. Poder-se-ia afirmar que a cada tempo certos elementos novos entram no âmbito do bem comum. Hoje em dia, por exemplo, a preservação do meio ambiente é algo que diz respeito a toda a humanidade, mesmo que indivíduos ou comunidades sejam afetados de modos diferentes, bem como a questão demográfica e o perigo da escassez de recursos. Outra questão hodierna se encontra no âmbito da informática, com suas vantagens em tantos aspectos, mas também com seus riscos. Esses e outros exemplos servem para revelar o caráter dinâmico das implicações do bem comum. Seria melhor, portanto, não estabelecer de modo fixo os conteúdos do bem comum, aplicáveis apenas a certos períodos históricos. O que não havia no passado passa a existir no presente e o que havia em tempos remotos também pode vir a desaparecer. O importante é considerar alguns elementos ao interno do “bem comum” e aquilo que nos dias de hoje deve ser agregado a este.

De acordo com Martínez Barrera o bem comum não é bem porque é comum, mas é comum porque é bem (MARTÍNES BARRERA, 1999, p. 296). Isto se entende no sentido de que o verdadeiro bem é o desejo de todos. Poderia, no entanto, haver equívocos numa sociedade, quando existe adesão a um bem aparente, um falso bem, embora atraente. Uma sociedade, por exemplo, para sua comodidade, poderia estar de acordo com a eliminação de deficientes físicos ou mentais, embora isso não seja um bem. Segundo Almeida (1959, p. 200-201), entende-se geralmente por bem comum um bem que pertence a todos. No entanto, diz o autor, deve-se perguntar o que é este bem e de que maneira pertence a todos. Sendo um bem, deve ser algo que seja apetecível a todos os membros da sociedade. Tratando-se de um bem comum existente, deverá ser o que desejam todos os que fazem parte de uma sociedade. Por definição, sendo um bem, é algo que os leva à perfeição. É desejável porque convém ao ser humano, sendo útil para seu fim ou constituindo o próprio fim, isto é, a consecução de sua perfeição como ser humano. Embora possua muitas aspirações e desejos, existe um fim a que o homem se dirige: a felicidade. A felicidade integral, porém, na sociedade terrena não diz respeito a um só bem essencial, mas também a todos os bens necessários para ela. Assim, o bem comum não pode ser um bem particular, mas um bem geral e complexo. Com razão diz

Santo Tomás: “Muitas coisas são necessárias para o bem da sociedade humana” (*S.Th., IIa-IIae, q. 40, a. 2*)⁴⁴, como será tratado mais adiante.

É possível, segundo Nunes (2011, p. 356), extrair dos escritos de Tomás de Aquino três aspectos principais do bem comum: a) consiste numa vida devidamente humana da população; b) tem como instrumento o conjunto de bens materiais necessários à vida humana; c) tem como objetivo a pacificação social. Com relação ao primeiro aspecto, trata-se do desenvolvimento natural das faculdades humanas que o realizam com o cultivo da amizade, da educação, da cultura, da possibilidade de constituir família, da escolha da profissão e assim por diante. Trata-se de oferecer ao ser humano um conjunto de possibilidades para o desenvolvimento de sua personalidade para sua realização e felicidade. Quanto ao segundo aspecto, trata-se de oferecer bens materiais para uma vida digna, como, por exemplo, alimentos, remédios, vestuário, habitação, emprego, meios de transporte, etc. São bens mínimos necessários para o desenvolvimento das faculdades humanas, que fazem parte do bem comum. Quanto ao terceiro, faz-se necessário um mínimo de unidade, tranquilidade e segurança indispensável à existência da sociedade e à convivência entre os seus membros.

A expressão “bem comum” encontra livre trânsito nos escritos que tratam de problemas sociais, não sendo, porém, percebida com clareza por todos. Por causa da gravidade de tais problemas, a expressão ganha uma enorme relevância. Mesmo assim, não significa que traga por si mesma luz na solução para a problemática social, já que a expressão, por suas dificuldades internas, tem sido objeto de discussões filosóficas desde a Idade Média. Por sua vez, encontra sentido desde que unida à noção de sociedade. Sendo assim, são múltiplas e opostas as noções de bem comum, tanto quanto forem múltiplas e opostas as noções de sociedade. Dessa forma, devem-se evitar posições unilaterais e extremadas. Não se deve insistir, por exemplo, somente na pessoa humana, crendo que a sociedade não tem valor em si, sendo apenas meio à disposição dos indivíduos. Isso seria ter uma visão unilateral. Seria esquecer que o ser humano é social por natureza, devendo contribuir para o bem da sociedade. Erro semelhante será considerar apenas a sociabilidade, entendendo o indivíduo apenas como parte do todo coletivo e colocando em perigo a dignidade da pessoa. O bem comum deve, ao mesmo tempo, garantir o desenvolvimento integral da pessoa humana (CRIPPA, 1963, p. 3-4). Nesse sentido, será correto pensar que se alguém trabalha para a promoção do bem comum, esse mesmo bem deverá lhe trazer benefícios. É correta também a atitude daqueles que protestam quando o bem público, que faz parte do patrimônio do bem

⁴⁴ Ad bonum societatis humanae plura sunt necessaria.

comum, é lesado pelos governantes por conta da corrupção ou então quando os cidadãos contribuem muito para com esse bem e os serviços que recebem são de caráter precário. Se o poder público não deve ser perdulário, de outra parte não deve reter para si o que deve ser destinado aos cidadãos. Vale aqui também a observação que faz Dognin sobre o bem comum: “não é o bem de uma comunidade idealmente distinta de seus membros, não é, por exemplo, o bem de um Estado que seria rico, enquanto seus súditos morreriam de fome” (DOGNIN, 1965, p. 409).

É conhecida a análise de Maritain sobre a relação entre o todo e as partes de que trata Tomás de Aquino, a propósito do bem comum. Para Maritain, considera-se o ser humano sob o aspecto de indivíduo, relativo à matéria e sob o aspecto de pessoa, relativo ao espírito. Trata-se do mesmo ser que num sentido é indivíduo e noutro é pessoa. O conceito de individuo, no entanto, não é mau por se referir à matéria, mas é em ordem à personalidade que a individualidade é boa (MARITAIN, 1962, p. 45). É na condição de pessoa que alguém deve ser relacionado com o bem comum (MARITAIN, 1962, p. 53). Se o bem não é uma simples soma dos bens individuais, nem é também um todo autônomo e separado, sacrificando as partes. Deve-se considerar que “a comunicação ou redistribuição às pessoas que constituem a sociedade é exigida pela própria essência do bem comum. Supõe as pessoas e derrama-se nelas e, neste sentido, realiza-se nelas” (MARITAIN, 1962, p. 56). É também importante notar que é a partir do conceito de pessoa, que o bem comum adquire um sentido mais elevado:

O que constitui o bem comum da sociedade política não é, pois, somente um conjunto de bens e serviços de utilidade pública ou de interesse nacional (estradas, portos, escolas, etc.) que supõe a organização da vida comum, nem as boas finanças do Estado, nem o poder militar, não é somente o conjunto das leis justas, de bons costumes e de instituições capazes que dão a sua estrutura à nação, nem as heranças das suas grandes recordações históricas, dos seus símbolos e de suas glórias, das suas tradições vivas e dos seus tesouros de cultura. O bem comum compreende todas essas coisas, mas muito mais ainda, e mais profundo, mais concreto e mais humano: porque envolve também, e antes de tudo, a própria soma [...], envolve a soma ou integração sociológica de tudo o que há de consciência cívica, de virtudes políticas e de sentido do direito e da liberdade e tudo que há de atividade, de prosperidade material e riquezas do espírito, de sabedoria hereditária inconscientemente posta em ação, de retidão moral, de justiça, de amizade, de felicidade e de virtude, e de heroísmo, nas vidas individuais dos membros da comunidade, enquanto tudo isso é, sob certa medida, *comunicável*, e recai numa certa medida sobre cada um e auxilia assim cada um a completar a sua vida e a sua liberdade de pessoa. É tudo isso que faz a boa vida humana da multidão. Vê-se aqui [...] que o bem comum não é somente um conjunto de vantagens e de utilidades, mas retidão de vida, fim bom em si. (MARITAIN, 1962, p. 56-57).

Na relação recíproca entre quem colabora com o bem comum e dele recebe também benefícios, cabe observar que quando alguém tem iniciativas, quando vai à procura das oportunidades e delas tira proveito, fazendo isso de forma legítima, sem prejuízo para os demais, sempre terá maiores ganhos do bem comum. Mesmo que tal bem comum seja ainda muito precário, ele passa a ter um grande significado para tal pessoa. É o caso do estudante que se prepara com muito afinco, estudando muito, para ganhar uma vaga numa universidade pública, por exemplo, principalmente quando as vagas são muito poucas, mantendo também o mesmo esforço, quando estiver já dentro da escola. Ele demonstra ser muito responsável, valorizando o bem comum. A sociedade terá a ganhar com esse tipo de conduta. Pessoas com iniciativa têm uma grande importância para a sociedade. Por outro lado, não deverá se furtar de contribuir com a sociedade e com esse mesmo bem, quando necessário, ainda que ele já contribua na qualidade de um bom profissional. O bem comum deverá ser sempre promovido e enriquecido para que as oportunidades sejam maiores para todos, sem que isso implique em acomodação e descompromisso de alguém para com seus deveres. O exemplo acima deveria ser seguido, demonstrando seriedade para com o bem comum.

A sociedade tem como finalidade a prosperidade temporal de todos os seus membros. Isso é ditado pela própria natureza, porque para conseguir tal prosperidade os cidadãos se unem em sociedade. Na união das atividades das forças potenciais, os indivíduos terão um grande acúmulo de benefícios, que suplantam as forças individuais isoladas. A prosperidade temporal congrega todos os bens materiais necessários aos indivíduos para a sua realização, sendo que os bens morais estão em primeiro lugar, na hierarquia de bens. Na ordem dos bens morais se inscrevem os direitos respeitados e os deveres cumpridos, sem o que não haveria convivência pacífica e qualquer prosperidade estaria condenada à ruína (CRIPPA, 1963, p. 4-5).

Embora sejam considerados mais relevantes os bens morais, pois eles são garantia dos bens materiais, não se pode prescindir obviamente dos bens materiais, sem os quais o ser humano, dada sua condição biológica, não sobrevive, principalmente sem alguns deles, como, por exemplo, o alimento e os remédios, sem falar do vestuário. Segundo Crippa (1963, p. 5-8) existem alguns bens materiais como os que tornam fácil a produção, o comércio e as comunicações (estradas, correios e telégrafos etc.) e os que são imprescindíveis ao desenvolvimento das atividades produtoras e industriais, ao escoamento e distribuição do que se produz. Há também os bens ligados a valores morais, como as escolas em todos os níveis, os hospitais, a organização de proteção da vida dos indivíduos e seus bens. Deve-se levar em conta também a propriedade particular dos bens, mesmo os não necessários como exigência

do bem comum, enquanto ela significa estímulo constante na produção dos bens materiais e no impulso do desenvolvimento industrial e econômico, indispensáveis ao bem comum. Os poderes públicos têm uma responsabilidade enorme em salvaguardar este bem, particularmente os legisladores.

Vários fatores constituem o bem comum, nem todos, porém, têm o mesmo valor e importância. É necessário excluir os elementos acidentais para ser possível determinar os essenciais. Assim, já se pode dizer que o bem comum não é a soma dos bens particulares, sendo muito mais que isso, possuindo um caráter particular que o especifica como bem comum. Este, de acordo com a sua natureza própria, tem a possibilidade de existir apenas dentro de uma sociedade orgânica, com base em valores espirituais e colocada a serviço do desenvolvimento pleno da personalidade de cada indivíduo. O bem comum não é a soma de bens particulares porque também a sociedade não é a soma de indivíduos ou de grupos. Tal bem supõe os bens particulares, mas é mais que sua soma. É preciso que haja uma organização desses bens em torno de um princípio único, dando-lhes unidade e organicidade, fazendo com que haja uma sociedade bem organizada num clima pacífico e feliz, havendo aí não somente equilíbrio, mas harmonia e colaboração entre os interesses e bens particulares por eles estarem inseridos dentro de uma ordem superior, cuja função natural é dar tudo a todos. O bem comum é essa ordem que regula as atividades individuais, coletivas e estatais. Essa ordenação é necessária ao bem comum, porque somente ela possibilita a efetivação do ideal do bem comum, a possibilidade de todos serem beneficiados do que cada qual possui como bem particular, sendo que estes devem ser ordenados ao bem comum (CRIPPA, 1963, p. 9-10).

Em segundo lugar, o bem comum não envolve a absorção dos bens particulares na massa da sociedade e do Estado. Ele deve se prestar ao serviço de cada ser humano, que é uma pessoa. A sociedade não se constitui num todo que absorve os indivíduos na qualidade de partes dependentes, sem vida independente, sem autonomia. Tornar os indivíduos peças de uma engrenagem, peças da máquina estatal é destruir a sua personalidade humana. O liberalismo individualista submete e sacrifica o bem comum aos seus interesses particulares e o coletivismo sacrifica os bens particulares ao bem coletivo. Em ambos não existe uma verdadeira noção do bem comum. O bem comum abarcando tanto os bens materiais como os espirituais é, sobretudo, um *bem humano*, devendo, por isso, estar inteiramente a serviço do homem. Em poucas palavras, o bem comum se constitui de elementos materiais e valores morais, postos a serviço do desenvolvimento e aperfeiçoamento da pessoa humana (CRIPPA, 1963, p. 10-11).

Pode-se falar de bem comum com relação a qualquer comunidade de pessoas, uma vez que onde há sociedade, existe também um bem comum. Assim, por exemplo, a família, um grupo profissional, uma sociedade industrial ou cultural, todas essas instituições possuem o seu bem comum. O bem comum, porém, a que é costume se referir é o da sociedade política nacional (CRIPPA, 1963, p. 12). Evidentemente esses bens comuns são bens restritos a determinadas instituições, devendo ser entendidos em um sentido mais analógico, tal como Aristóteles falava também em sociedades intermediárias, como no caso da família, por exemplo.

O bem comum pode também ser entendido sob o aspecto material e sob o aspecto formal. Com relação ao *aspecto material*, o bem comum são todos os bens ou o conjunto de bens, materiais e espirituais, necessários à vida humana e, que organizados, oferecem as possibilidades e vantagens de que o ser humano necessita para realizar seu ideal humano. Alguns exemplos de bens que constituem o bem comum, como já foi dito, são os bens públicos como transportes, estradas, vias de comunicação, serviços de assistência social, escolas, correios e telégrafos, como os bens particulares como cultura, força e capacidade trabalho, dotes pessoais e todos os empreendimentos em ordem econômica, política social e cultural (CRIPPA, 1963, p. 12). Com relação a esses bens, Almeida (1959, p. 201-203) tece a seguinte consideração: que bens deve oferecer a sociedade à pessoa? O bem comum primeiramente diz respeito ao aspecto material necessário para a vida do homem, uma vez que todo ser humano tem necessidade de uma quantidade suficiente de bens materiais para sua existência terrena, o que varia de acordo com a condição e a dignidade de cada um. Unindo-se em sociedade, os homens têm facilidade para obter os bens indispensáveis. O bem comum implica num esforço e numa luta constante contra o pauperismo e miséria, que corrompem os corpos, paralisam as almas e conduzem às revoluções. Primeiro é preciso existir para agir. Viver para poder trabalhar. São antes necessárias as condições orgânicas favoráveis e adequadas antes das atividades mentais. Existem consequências que surgem logicamente da indigência e miséria. Quando os estômagos estão vazios há dificuldade de conter o impulso das paixões e tendências instintivas. Quem passa por necessidades econômicas violentas se encontra em ocasião mais propícia para praticar roubos e ataques aos bens alheios, para mentir e cometer perjúrios. Não há dúvida de que a falta de atenção quanto aos bens materiais fomenta a indisciplina e constitui um solo favorável para os mais variados vícios. A ordem intelectual e moral exige como condição um certo grau de meios materiais e cuidados econômicos. Em segundo lugar, o bem comum requer uma preocupação constante pelo aspecto espiritual, que é muito elevado e necessário para o aperfeiçoamento da pessoa, que

deve encontrar na sociedade os meios adequados para o desenvolvimento da inteligência, a parte mais nobre da natureza humana. Falar dessa inteligência implica na ciência, que pertence ao bem comum, sendo uma atividade de numerosas instituições como universidades, academias, bibliotecas e institutos de investigação. A ciência abre amplos horizontes para a vida e beneficia as pessoas. O bem comum supõe um progresso da ciência, com o que se aperfeiçoa a inteligência humana. Por fim, o bem comum implica também na moralidade pública, o que é mais valioso e indispensável para o bem-estar social, sendo que a retidão da consciência enaltece a pessoa. O bem-estar geral requer um grau conveniente de virtude dos cidadãos, sendo necessário criar organizações para orientar seus costumes e que apontem para o ideal de virtude e de perfeição moral. Disso cuidará a educação, devendo formar integralmente, desenvolver completamente a personalidade humana e orientá-la para a felicidade. A educação prepara o verdadeiro cidadão e o ensina a trabalhar e prosperar na sociedade. Para tanto, se faz necessária a virtude e a educação será tanto mais poderosa, quanto maior for o número de virtudes nos educandos. Isso se aplica, sobretudo, no caso da justiça legal, virtude de governantes e governados para que cumpram a sua função quanto ao bem comum. Esses são os elementos que de que se compõe o bem comum. São um conjunto de bens necessários para o homem, que estão em relação com a sua natureza.

Bigo, de sua parte, retoma da seguinte maneira este amplo elenco de bens de que se constitui o bem comum:

O bem comum, é o bem das pessoas reunidas, quer dizer, o bem de que as pessoas gozam juntas e que as faz crescer juntas. Esta concepção não está ligada a um Estado: assim definido, o bem comum manifesta logo que o Estado não é o único responsável, por ele, mas sim todas as pessoas. Ademais, o bem comum não aparece aí distinto do das pessoas reunidas. Talvez seria importante distinguir entre o bem público e o bem comum, sendo o bem público o bem comum enquanto está ao cargo das coletividades públicas, e que supõe, por conseguinte, a existência de uma personalidade jurídica organizada. Confundimos frequentemente a definição do bem comum com os elementos que o compõem. Mas é impossível enumerá-los porque estão em constante evolução. A enumeração nunca é exaustiva. Qual é, com efeito, o bem “do qual as pessoas gozam juntas?” Em primeiro lugar, o conjunto dos recursos materiais dos quais elas dispõem, não somente os recursos públicos, mas também os recursos privados, porque existe um destino comum do conjunto dos recursos que existem em um país: a totalidade do solo sobre o qual a sociedade está implantada, a renda global, a fortuna global da sociedade, se estão harmoniosamente distribuídas, são um elemento importante do bem comum. O bem comum comporta também um patrimônio imaterial: a língua, a cultura, o prestígio, o desenvolvimento das intercomunicações, o saber-viver que estão na base da educação em todos os planos, social, moral, religioso, uma legislação justa, uma organização prudente do poder e da justiça, são elementos do bem comum. É necessário ainda acrescentar a isto o bem próprio das pessoas: é um elemento essencial do bem o desenvolvimento de cada um na sociedade, o respeito da dignidade

de cada um, uma feliz distribuição das partes e das funções: uma sociedade goza em comum do bem-estar material e moral de cada um. Como vemos, o bem comum cobre um campo extremamente vasto, e compreendemos que Santo Tomás o tenha dado como objeto da justiça, virtude geral. (BIGO, 1969, p. 231).

O autor oferece exemplos do que se pode chamar de bem comum hoje. No entanto, é necessária uma ressalva com relação a Tomás de Aquino. Para ele, o bem comum não inclui os bens de particulares, mesmo que exista um destino comum, como afirma Bigo. A soma de muitos bens privados será um bem privado de muitas pessoas, mas não um bem comum como tal. Nesse sentido, diz Arthur Utz: “O bem comum ainda que se encontre realizado em todos os membros da comunidade, significa um valor essencialmente próprio, distinto do bem particular e também diferente da soma dos bens individuais” (UTZ, 1964, p. 158). Entre o bem comum e o particular há não apenas diferença de quantidade, mas também diferença formal (*S.Th., IIa-IIae*, q. 58, a. 7 ad 2). Bigo provavelmente está se referindo à destinação de todos os bens à humanidade e ao exercício (*usus*) comum do direito de posse individual (*S. Th., IIa-IIae*, q. 66, a.1 e 2). Por outro lado, o que os autores citados estabelecem como fazendo parte do bem comum está em acordo com o que diz Santo Tomás: “O bem comum consta de uma multiplicidade de coisas” (*S.Th., Ia-IIae*, q. 96, a. 1)⁴⁵.

O bem comum pode ser o bem público ou não. Exemplos de bem público poderiam ser uma estrada ou uma escola construídas pelo Estado com o recurso dos cidadãos. São bens que servem a todos indistintamente, além dos recursos financeiros de que dispõe. No entanto, existem outros bens fundamentais e que não são provenientes do poder público, quer dizer, produzidos por ele, embora a ele pertencentes como, por exemplo, o clima, as florestas, os rios, junto com a fauna e a flora aí existentes, ou seja, os bens do meio ambiente. São os recursos naturais imprescindíveis não só para a sobrevivência do ser humano, mas para toda vida no planeta, dos quais o ser humano também depende. Trata-se de exemplos mais evidentes.

Indiscutivelmente o bem comum é da responsabilidade de todos. No entanto, cabe perguntar: qual é o principal responsável pelo mesmo? Na explicação de Almeida (1959, p. 203-205), como não se trata de um bem particular, mas geral, o papel de ordenar todas as coisas ao bem comum cabe principalmente à autoridade. Ela deve buscar as condições necessárias na sociedade para que os indivíduos encontrem sua perfeição. Cumpre o seu dever a autoridade que busca o bem comum. É o que diz Tomás: “nos negócios humanos, é próprio

⁴⁵ Bonum autem commune constat ex multis.

daquele que preside a multidão dirigir para o bem comum” (*S.Th.*, I, q. 105, a. 4)⁴⁶. A obrigação do bem comum se encontra intimamente unida à autoridade. Isso porque os homens se unem em sociedade em busca de um fim, o que separadamente não poderiam conseguir. É necessária a unidade para orientar tantas inteligências e vontades, devendo coincidir em um fim: o bem comum. Caso contrário, haveria o perigo de tantos fins comuns, tantos quantos fossem os membros da sociedade. Daí haver a necessidade de um elemento que dirija tudo para um fim comum. Esta é a razão da autoridade. Fora isso, não teria função a desempenhar e a consequência seria a desagregação dos membros da sociedade e reinaria a confusão, em uma palavra: a própria sociedade ficaria destruída. A autoridade, por sua vez, necessita de poder para ordenar ao bem comum. Às vezes, os governados estarão dispostos à persuasão, outras vezes será necessária a coação. Será necessária a força para os que se negam a trabalhar para o bem comum, uma vez que pervertem a ordem social, indivíduos que colocam em primeiro lugar o bem privado em detrimento do bem geral. Sem o poder necessário a autoridade não exerceeria o seu papel de modo eficiente, ficando tudo à mercê dos desejos individuais, predominando o bem privado sobre o bem comum. A razão da autoridade está no próprio fim ao qual se ordena a sociedade.

Se a autoridade deve zelar pelo bem comum, usando para tanto até mesmo da coação contra aqueles que ferem esse bem para salvar seus interesses particulares, essa mesma autoridade deve também se precaver dos abusos que ela própria poderá vir a cometer. Seu papel é servir. Sobre isso Almeida (1959, p. 205-206) faz algumas considerações, lembrando que em primeiro lugar a autoridade é um meio e não um fim, estando em ordem à sociedade. Deverá cumprir um serviço humano excelente e até divino, de onde dependerá a sua grandeza. Visará o bem comum a autoridade que se preocupa com a suficiência dos bens materiais, para que os membros da sociedade tenham melhor alimentação, vestuário e lugar adequado para viver dignamente. Buscará o bem comum a autoridade que assumir todas as coisas colocadas a seu cuidado, fazendo-as progredir e não as usando de modo arbitrário e menos ainda para seu benefício exclusivo, mas encaminhando-as para os fins objetivos da sociedade. Por outro lado, cometerá crime contra o bem comum a autoridade que utilizar todos os meios a seu gosto, a seu favor, não considerando os fins a que se destinam, mas criando ela mesma fins, que lhe sejam convenientes, ou tornando-se ela própria uma espécie de fim, para o qual julga que deve dirigir todas as coisas com total direito. Busca, no entanto, o bem comum a autoridade que se interessa pelo bem-estar de seus governados com um apoio real à sua

⁴⁶ [...] in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini.

personalidade, qualidades e iniciativas. Em contrapartida, irá destruir e sepultar o bem comum a autoridade que não levar em conta os seus governados, abandonando-os às suas inclinações e propósitos, ocupando-se de coisas estranhas à sua função. Além do mais, peca também não somente por este descuido, mas também porque impede aqueles cidadãos que possuem grande capacidade e qualidades, corta o seu desenvolvimento e os isola de todo esforço de rendimento. Assim fere gravemente não somente o bem do indivíduo, mas também o bem comum. A autoridade deve amar o bem comum por si mesmo, como ideal da sociedade e seu próprio ideal. Trata-se de um amor que irá exigir sacrifício e abnegação, devendo a autoridade se sacrificar pelo bem comum e protegê-lo até as últimas consequências. Uma prática correta da noção de bem comum beneficia a sociedade no mais alto grau. Sem esse conceito, não será possível a paz social, não haverá ordem e não se poderá aguardar o devido progresso.

O bem comum deve congregar tanto as realizações objetivas exteriores, como a fruição destes bens e a consequente realização e aperfeiçoamento das possibilidades do sujeito (CRIPPA, 1963, p. 13). Obviamente o ser humano tanto colhe os bens da natureza para sua fruição, como também produz outros para o desfrute. Pode-se dizer que há um movimento de certo modo cíclico: ele produz para consumir e com este consumo se nutre para voltar a produzir e assim por diante. No trato, porém, com a realidade adquire sempre mais experiência e conhecimento, podendo assim criar novos recursos científicos e tecnológicos para melhor lidar com o mundo, ter mais domínio sobre ele, agindo também de forma responsável, sem contar que, em meio a isso tudo, pode crescer e se edificar como pessoa, enriquecendo, assim, o acervo do bem comum em benefício de todos.

Com relação ao *aspecto formal*, o bem comum é a *ordem* coordenadora, que organiza, ajusta entre si os diversos bens e os orienta ao desenvolvimento da pessoa. O bem comum é esta organização (CRIPPA, 1963, p. 13). A sociedade não se constitui de uma soma de indivíduos, de um aglomerado de pessoas. Ela é um todo organizado, o que se pode verificar nos mais diversos segmentos com suas ramificações, muitas vezes, tomando forma de uma burocracia. Essa organização pode ser mesmo notada nos grupos tribais, ainda que de forma elementar. Com o tempo, a organização vai se tornando cada vez mais complexa.

No tocante ao aspecto moral, não se deve insistir nele de tal modo a levar ao esquecimento do aspecto material. Pela sua importância, o aspecto moral é o principal, mas não o único. É necessária também certa quantidade de bens materiais para uma vida normal. Há uma grande responsabilidade dos governantes e daqueles que produzem na criação e distribuição equitativa dos bens materiais para a tranquilidade da vida individual e social. A incerteza do sustento para o dia de amanhã, a quantia insuficiente de víveres, de habitação,

meios de transporte e comunicação, garantias policiais e legais levam à intranquilidade e ao clima de revolta e para o caos, destruindo a ordem pacífica, necessária ao bem comum. Deve-se também levar em conta que quanto maior for o progresso cultural e espiritual de um povo, maiores serão as exigências materiais (CRIPPA, 1963, p. 14). Crippa apresenta, como outros autores mencionados, um elenco desses bens materiais imprescindíveis ao bem comum:

A abundância das mercadorias, dos bens, a circulação fácil e a locomoção rápida através de uma rede de vias férreas, aéreas, marítimas e fluviais, a prosperidade na indústria, no comércio, na agricultura, no artesanato, a distribuição da renda nacional, a assistência médica e hospitalar, a organização escolar, a moeda forte e estável, tudo isso, ainda que insuficiente, é imprescindível à existência do bem comum. (CRIPPA, 1963, p. 15).

O bem comum pode ser considerado o ponto culminante, o fim mais elevado da sociedade e norma do direito e das leis. Nesse ponto de vista ele transcende os bens particulares e é a própria garantia de tais bens. Tomás de Aquino já tinha afirmado essa excelência e superioridade com relação ao bem particular. Para ele, a sociedade é como um todo e os indivíduos como partes, estando em primeiro lugar o todo. Isso se entende porque Tomás tem em sua mente a ordem do universo. As criaturas mais imperfeitas se ordenam às mais perfeitas e as partes são ordenadas para o todo e todo o universo está ordenado para Deus. Disso se conclui que os indivíduos estão ordenados à sociedade e esta está ordenada para Deus. Dessa maneira, o bem particular de cada homem se ordena ao bem da sociedade, o bem comum (CRIPPA, 1963, p. 17). Tomás de Aquino chega a dizer: “É impossível que um homem seja bom, a menos que seja bem proporcionado ao bem comum” (*S.Th., Ia-IIae*, q. 92, a.1, ad 3)⁴⁷. Um dos motivos para Tomás reconhecer a grande importância do todo diante do particular assim se explica: “todas as coisas criadas refletem de algum modo e em alguma medida a infinita perfeição e o ser de valor infinito de Deus, mas na comunidade política ou humana o ser e o valor de Deus têm uma expressão maior” (GUTIÉRREZ, 1945, p. 104). No entanto, existe uma outra razão filosófica em que a validade de um bem está na sua grandeza, o que Tomás de Aquino explica no *Comentário à Ética a Nicômaco*:

É claro que uma causa qualquer é melhor e anterior quanto mais extensão tem. Por isso, o bem que tem aspecto de causa final é tanto melhor quanto mais extensão tem. Por isso, se um bem é o mesmo para um homem e para toda a cidade, parece muito melhor e mais perfeito assumir, ou seja, procurar e salvaguardar ou conservar o bem de toda a cidade que o bem de um só homem. Compete ao amor que deve haver entre os humanos que um homem conserve o bem ainda que de um só homem, mas é muito melhor e mais divino que isso seja mostrado a todos os povos e a todas as cidades. Efetivamente, se é amável que às vezes isso seja mostrado a uma só cidade,

⁴⁷ [...] impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi [...]

muito mais divino é que se mostre a todo um povo que contém muitas cidades. Diz (Aristóteles) que isso é *mais divino* porque pertence mais à semelhança de Deus, que é a causa última de todos os bens. A este bem, que é comum a uma ou várias cidades, tende um certo método, isto é, certa arte, chamada “civil.” Logo, pertence, sobretudo a ela, por ser a principal, considerar o fim último da vida humana. (TOMÁS DE AQUINO, In: *EN*, I, 2, n. 30)⁴⁸.

Como entender isso? É preciso entender tal princípio de forma analógica. Não seria correto afirmar que alguém está para o todo social tal como os braços e as pernas estão para o organismo. Seria esquecer cada um. Mesmo fazendo parte da sociedade, a pessoa humana é um todo substancial e subsistente, que possui inteligência e vontade livre, com um destino pessoal diante do qual cada um responderá sozinho. Se a pessoa é membro e parte da sociedade, ela é também origem e finalidade mais alta da sociedade. Se ela deve colaborar para o bem da sociedade é porque em contrapartida esta existe para o bem de cada um. A ordem social não pode sacrificar a vocação ou sufocar os valores da pessoa. Ela não poderá jamais negar um direito fundamental, podendo, no entanto, impedir o seu *mau uso*, para que a liberdade de alguns não prejudique a liberdade de outros (CRIPPA, 1963, p. 18). Nesse sentido, vale o que diz o próprio Tomás de Aquino, com relação ao valor da pessoa na relação com o todo: “Deve-se dizer que o bem comum vem a ser o fim das pessoas singulares que estão presentes na comunidade, como o bem do todo é o fim de cada parte” (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 58, a. 9, ad 3)⁴⁹. Segundo Modde, não se trata, na visão de Tomás, de o todo dominar a parte, mas que haja harmonia entre o todo e a parte, não havendo oposição ou contradição entre ambas (MODDE, 1949, p. 246). Martínez Barrera explica essa relação harmoniosa entre a parte e o todo sem o prejuízo da parte:

Quando a parte “sacrifica” algo pelo bem do todo, na realidade é o seu próprio bem que se realiza. Santo Tomás [...], não pode pensar no bem deste sem referi-lo essencialmente ao bem da parte, que é a verdadeira substância. Mas, como essas partes substanciais são cooperantes segundo as exigências

⁴⁸ Manifestum est enim, quod unaquaeque causa tanto prior est et potior quanto ad plura se extendit. Unde et bonum, quod habet rationem causae finalis, tanto potius est quanto ad plura se extendit. Et ideo, si idem bonum est uni homini et toti civitati: multo videtur majus et perfectius suscipere, idest procurare et salvare illud quod est bonum totius civitatis, quam id quod est bonum unius hominis. Pertinet quidem ad amorem, qui debet esse inter homines, quod homo conservet bonum etiam uni soli homini. Sed multo melius et divinius est, quod hoc exhibeat toti genti et civitatibus. Vel aliquando amabile quidem est, quod hoc exhibeat uni soli civitati, sed multo divinius est, quod hoc exhibeat toti genti, in qua multae civitates continentur. Dicitur autem hoc esse *divinus*, eo quod magis pertinet ad Dei similitudinem, qui est ultima causa omnium bonorum. Hoc autem bonum, scilicet quod est commune uni vel pluribus civitatibus, intendit methodus, idest quaedam ars, quae vocatur civilis. Unde ad ipsam maxime pertinet considerare finem ultimum humanae vitae: tamquam ad principalissimam.

⁴⁹ Dicendum quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium.

da razão prática prudencial, não podem ser consideradas monadicamente sem referência imediata ao todo [...] (MARTÍNEZ BARRERA, 1999, p. 193).

A acentuação do todo que aparece em Tomás pode ser entendida a partir de um posicionamento tomasiano básico indicado pelos autores Martinez Barrera e Massini Correas. Segundo eles (1992, p. 275), se em Aristóteles existe o justo como tal e o justo político, Tomás considera, em alusão ao texto aristotélico, que o justo é simplesmente o justo político. Assim dizem esses autores: “o justo em seu sentido próprio é para Tomás de Aquino a obra humana devida a outro na comunidade política e isso é o justo pura e simplesmente” (MARTINEZ BARRERA; MASSINI CORREAS, 1992, p. 277). Assim Tomás entende a justiça dentro de uma comunidade, onde vivem os homens nos seus relacionamentos entre si e onde se faz necessária a justiça. Daí ser compreensível a acentuação do todo, ainda que sem o sacrifício da parte, conforme foi indicado anteriormente, de acordo com os comentários de alguns autores, entre os quais, Jacques Maritain (1962, p. 17-18).

Com relação ao *mau uso* dos direitos, pessoas há cujo exercício pode ser prejudicial à sociedade, podendo ser limitados e os que jamais poderão ser limitados. Um exemplo de direito que não pode ser limitado é o de prestar culto a Deus (CRIPPA, 1963, p. 19). No entanto, nem todos os modos de prestar culto a Deus podem ser aceitos se causarem perturbação da ordem social. Uma Igreja, por exemplo, não poderia com seus cultos perturbar o silêncio noturno, necessário ao descanso de todos. Também não se poderia aceitar um culto a Deus com sacrifício de seres humanos. No entanto, não se trata do cerceamento do direito de liberdade religiosa, mas de um determinado modo de exercê-lo.

O direito de adorar a Deus, é um ponto nevrálgico no paralelo entre Aristóteles e Tomás de Aquino com relação ao fim último do homem, o seu máximo bem. O conceito de felicidade orienta toda a ética de Aristóteles. Sua ética tem como fim último a busca do bem, o bem supremo e objetivo da cidade: o bem comum. Alguém é feliz dentro do conjunto da sociedade em sintonia com o interesse da comunidade (BRYCH, 2013, p. 2). A ética de Aristóteles, portanto, é eudaimonista, uma ética da felicidade. Isso porque toda atividade, arte ou conduta existem para um fim, definido como um bem. Há outros fins relativos em função de um outro fim posterior e um fim último e supremo, o bem supremo, já que os fins relativos não são pura e simplesmente finais. Brych identifica esse fim supremo da ética aristotélica com a felicidade. Mas o que é esta? Trata-se da *excelência*, a realização plena e perfeita da razão, função própria do ser humano (COVAL, 2003, p. 76). Em linhas gerais, “a felicidade do homem consiste no bom exercício de seu pensamento pela prática da virtude” (PERINE,

1982, p. 28). Diante dessa definição, a impressão que se tem é que o bom exercício do pensamento se dá na prática da virtude, encontrando aí o seu termo. No entanto, há uma outra explicação: “Para Aristóteles existem duas virtudes do intelecto especulativo. Pela primeira, inseparável das virtudes morais do caráter, a alma comanda o corpo pelo imperativo da reta regra. Pela segunda, em si independente do corpo, a alma vive sua vida de contempladora” (PERINE, 1982, p. 28). O que é essa contemplação? Trata-se do uso da ciência, que é mais que sua posse, como consideração em ato de uma verdade já aprendida e já sabida. A contemplação é mais que filosofia, porque enquanto esta é estado habitual, a contemplação é atividade. A vida contemplativa para Aristóteles não é tanto uma vida de estudos ou de busca da verdade, mas consideração das realidades mais sublimes, as realidades divinas. Tal será a perfeição do homem, considerando-se que a alma é de natureza divina, podendo ser plenificada apenas por um objeto divino. No entanto, não é possível uma vida inteiramente contemplativa, sem qualquer participação na vida da cidade, devendo-se também fazer a tarefa de homem. Daí o ideal de vida se caracterizar por pensar e agir, contemplar e fazer, ser filósofo e político (PERINE, 1982, p. 31-32).

Ainda que Aristóteles trate da contemplação das realidades divinas não fica claro que isso se dê de forma transcendente, ou seja, numa outra vida com Deus após o término da existência terrena, sendo que contemplar as realidades divinas poderia ocorrer também aqui neste mundo, mesmo de modo imperfeito, como em contexto cristão, no caso de certos santos em suas contemplações místicas. Para Tomás de Aquino, o bem comum terreno não constitui o fim último do homem, mas Deus é o seu fim último, é n’Ele que encontra sua felicidade: “Deve-se dizer que o homem não está ordenado para a comunidade política em seu todo e com tudo o que lhe cabe [...], mas de acordo com tudo o que o homem é, pode e tem, deve ser ordenado para Deus” (*S.Th., Ia-IIae*, q. 21, a. 4, ad 3)⁵⁰. Isso tem repercussão para a vida do indivíduo: no plano temporal o bem do indivíduo está subordinado ao bem comum, mas o bem privado de ordem espiritual está acima do bem comum terreno (GUTIÉRREZ, 1945, p. 105). Modde mostra o lugar desse bem comum terreno:

O bem comum da cidade é essencialmente meio, já que ele é utilidade comum; ele é ao mesmo tempo fim, não fim último, mas intermediário. Ele é meio diante do bem final do indivíduo, do pleno desenvolvimento de sua personalidade moral no desabrochamento de sua vida interior de caridade; ele é fim enquanto sua realização precede e condiciona a aquisição do bem final. (MODDE, 1949, p. 240).

⁵⁰ Dicendum quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua [...] Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum.

Tomás distingue na vida social um bem extrínseco e *transcendente* e um bem comum *imanente*. O bem comum transcendente se encontra fora da sociedade como um fim ao qual ela tende, um bem superior. O bem comum imanente, por sua vez, ocorre dentro da sociedade, sua forma constitutiva (BÉSIADE, 1934, p. 331). Bésiade descreve com os seguintes termos o que Tomás entende por esse fim imanente na sua unidade hierárquica:

Este bem comum propriamente dito não é outra coisa que a vida boa e perfeita, moral e materialmente, quer dizer, a felicidade temporal ou, pelo menos, todas as condições, materiais ou morais, que permitem normalmente aos indivíduos, se quiserem alcançá-la. (BÉSIADE, 1934, p. 332).

Ao tratar do bem comum imanente, Tomás vai mencionar seus componentes: trata-se de levar em conta as necessidades físicas e morais. O bem perfeito, no entanto, não se encontra na vida corporal, saúde ou riquezas ou mesmo a instrução, mas na vida boa, a vida virtuosa, que é o fim da associação política. Os demais bens são bens particulares que servem a este último, a vida virtuosa, o bem principal (BÉSIADE, 1934, p. 332). Também aqui Tomás se encontra na trilha de Aristóteles.

Quanto ao bem comum transcendente, Sertillanges explica a visão de Tomás de Aquino: o homem é essencialmente dotado de inteligência e o objeto de sua felicidade essencial é o objeto de sua inteligência. Como a felicidade exige perfeição, o objeto deve ser perfeito e o objeto mais elevado na ordem inteligível é Deus. Assim, a felicidade humana essencial está na contemplação do divino. A felicidade final do homem se dá na visão de Deus (SERTILLANGES, 1951, p. 305). Assim, a realização humana segue a estrutura do ser humano, como diz Rovighi: “A ética de Santo Tomás [...] concebe o fim do homem como ligado necessariamente com a natureza humana” (ROVIGHI, 1970, p. 187), donde, segundo a mesma autora, ser errado entender a *felicidade*, fim último do homem como sumo prazer ou suma alegria. Esta se segue à felicidade como um seu acidente próprio. A felicidade consiste na perfeição humana (ROVIGHI, 1970, p. 187). O bem comum, por sua vez, visa em última instância o bem da essência humana (LACHANCE, 1939, p. 474).

Nunca é demais repetir que o principal responsável por este é a autoridade política, porque a responsabilidade da organização social é do poder público, as leis que regem a sociedade política surgem dos poderes públicos; a constituição e a preservação de uma ordem social, política e econômica estável e pacífica é, da mesma forma, dependente da autoridade pública. No entanto, isso não implica que a autoridade pública o faça gerindo direta e imediatamente as atividades das quais resultam aqueles bens que constituem o bem público. Em grande parte, fará apenas o que os indivíduos e os grupos intermediários não puderem

fazer. Seu papel principal é coordenar, colaborar, auxiliar e criar condições para que os cidadãos ajam e façam (CRIPPA, 1963, p. 20-21). A consideração sobre o papel do poder público, muitas vezes depende de pontos de vista ideológicos. Alguns defendem um estado mínimo, cuidando apenas de alguns setores básicos e deixando à livre iniciativa o restante. Outros entendem que o estado deve ter uma influência maior na economia e na vida social. Poder-se-ia usar de um critério pragmático, verificando de que modo o estado tem uma eficácia maior, de que maneira ele é melhor para o bem comum.

Se o poder público é o principal responsável pelo bem comum, ele obviamente não é o único. Todo cidadão tem o dever de zelar pelo bem comum e promovê-lo, quanto mais estes assumem sua responsabilidade com consciência cada vez maior, tanto mais estarão contribuindo para o bem de todos desonerando a carga da autoridade pública. Além disso, edificam-se como pessoas e como cidadãos e tanto a parte como o conjunto ganham com isso. Para tanto, a educação tem grande papel. Assim, autoridade pública e cidadão, cada qual com sua responsabilidade, concorrem juntos para o bem de todos e de cada um.

Se a relação que se estabelece entre a justiça geral e o bem comum é que este é seu objeto próprio, por outro lado, tal justiça não é ainda a fruição dos bens, mas a disposição dos mesmos para fruição. É também o seu endereçamento desta ao poder público. Se a sociedade paga a este os seus tributos, de forma direta e indireta, é para que estes sejam revertidos de forma organizada à própria sociedade com bens e serviços. Se o poder público recebe os impostos não é para retê-los para si, para o seu próprio benefício, mas para o bem da própria sociedade da qual o governante também faz parte, sendo também assim beneficiado. Então, pode-se dizer que a justiça geral consiste no dever e na contribuição de todos para com todos, através do poder público que recebe e distribui a todos. Aqui, mais uma vez, beneficia-se diretamente o conjunto e o cidadão. O bem comum também transcende o bem público.

Como já se disse, os bens particulares concorrem para o bem comum, sua produtividade é condição para o bem de todos. A justiça legal é condição de possibilidade para a existência e o acúmulo de bens para que possam depois ser desfrutados. Quanto mais condições houver no bem comum, tanto mais condições haverá de uma vida melhor para os cidadãos. Dessa maneira, é condição de possibilidade também para uma justiça social. Se não existirem bens disponíveis, não haverá possibilidade também de ajudar os mais necessitados. Segundo Bigo (1969, p. 239), a justiça social parece ter dois objetivos: a abolição das disparidades entre classes, setores e povos e o crescimento de todos os recursos da sociedade. Em poucas palavras: a repartição social e o crescimento econômico.

Verifica-se, deste modo, a importância da justiça geral, pois ela é a base tanto para o funcionamento normal da sociedade, quanto para qualquer benefício que esta possa oferecer àqueles que nem mesmo têm condições de trabalhar em razão, por exemplo, de alguma enfermidade. Daí ser grave tanto a corrupção por parte dos governantes, quanto por parte daqueles cidadãos que tudo fazem para se eximir dos deveres para com o poder público, por exemplo, sonegando impostos ou então se beneficiando juntamente com os governantes dos recursos desviados por estes.

É verdade que sempre haverá um bem comum, mesmo nas piores situações. Sempre haverá alguma condição oferecida pela coletividade ou pelos que têm o encargo da mesma. Sempre haverá, por exemplo, uma estrada, uma escola pública, um contingente de policiais para cuidar da segurança dos cidadãos e assim por diante. Tudo isso, porém, é o mínimo. Se Aristóteles concebe a *pólis* não somente para a sobrevivência dos cidadãos, mas para que eles tenham uma vida boa, com mais razão se deveria entender o mesmo em períodos posteriores. Daí não bastar o mínimo. É preciso ir além, buscando sempre melhores condições para os cidadãos, que têm o direito de crescer e progredir numa vida sempre melhor, haja vista os enormes progressos que a ciência e a tecnologia têm oferecido para que se tenha vida em abundância, tanto no âmbito da necessidade quanto no da liberdade. Assim, o bem comum deve progredir e de modo responsável, um progresso que hoje se convencionou chamar de sustentável. Não se pode, em nome deste, caminhar num desejo cego de conquista, exaurindo todos os recursos, que são reservas vitais para as gerações vindouras. Entre outros aspectos, seria necessária uma consciência que evitasse o consumismo e o desperdício.

Por fim, pode considerar-se que a justiça geral é o ponto de partida para se falar de uma justiça social. E não somente para uma justiça social, mas para o próprio andamento da sociedade. Se ela, no entanto, é ponto de partida já para esse andamento, tanto mais para um passo além, com um olhar para a situação dos pobres, pois uma sociedade nunca deveria sentir-se satisfeita e tranquila, tendo diante de si tantas e enormes disparidades sociais.

A justiça não se restringe, porém, ao seu aspecto geral, possuindo também uma dimensão particular. Uma vez mais Tomás de Aquino segue Aristóteles quanto às duas espécies de justiça particulares. Segundo Tomás, além da justiça legal que orienta o ser humano para o bem comum, existe também a justiça particular, porque há necessidade de outras virtudes que ordenem imediatamente aos bens particulares, que podem se referir a nós mesmos ou a outra pessoa. As virtudes particulares que ordenam alguém a si mesmo são capituladas sob a temperança e a coragem. Deve haver também uma justiça particular que ordene o ser humano em relação às pessoas tomadas singularmente ou em seus grupos. A

justiça legal orienta imediatamente ao bem comum. Quanto ao bem da pessoa particular, no entanto, ela o faz de maneira mediata. Donde a necessidade de que haja uma justiça particular que ordene imediatamente ao bem de outra pessoa particular (*S.Th.,IIa-IIae*, q. 58, a. 7). Em resumo, a justiça particular trata do que é relativo aos particulares, seja do todo social para com as partes (justiça distributiva), seja das partes entre si (justiça comutativa). A justiça particular, portanto, se constitui da justiça distributiva e comutativa. Tomás de Aquino vai se referir à justiça distributiva e comutativa como espécies da justiça particular, dizendo:

[...] além da justiça legal, que ordena o homem imediatamente ao bem comum, é preciso que haja outras virtudes que o ordenem imediatamente no que toca aos bens particulares. Estes podem dizer respeito a si mesmo ou a outra pessoa singular. Ora, como, além da justiça legal, são precisas virtudes particulares que ordenam o homem em si mesmo, por exemplo, a temperança, e a fortaleza, assim, igualmente deve haver além da justiça legal uma justiça particular que o ordene a respeito do que toca a outra pessoa singular. [...] deve-se dizer que a justiça legal ordena, sem dúvida, de forma suficiente o homem no que concerne o outro. Ela, o faz, de maneira imediata, no que se refere a outrem no que toca ao bem comum; quanto ao bem de uma pessoa singular, no entanto, de maneira mediata. Por isso, faz-se mister que haja uma justiça particular que ordene imediatamente o homem no que diz respeito ao bem de outra pessoa singular. (*S.Th.,IIa-IIae*, q. 58, a. 7)⁵¹.

Se a justiça geral visa imediatamente a coletividade, o bem comum e mediatamente as partes, os indivíduos, a justiça particular, por seu turno, visa imediatamente as partes. Se na justiça geral, o endereçamento dos bens vai das partes para o todo, na justiça particular, o destinatário dos bens são as partes. Para um entendimento mais pormenorizado da intervenção da justiça particular, convém analisar a justiça distributiva e comutativa, que são suas duas espécies.

4.1.4 A justiça distributiva: conceito e dimensão social

Há um bem comum coletivo e um bem comum distributivo (GUTIÉRREZ, 1945, p. 111). Na justiça distributiva, o todo social destina os bens às suas partes. Tal justiça se dá na

⁵¹ [...] praeter iustitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quae immediate ordinant hominem circa particularia bona. Quae quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo praeter iustitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quae ordinant hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem; ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quandam iustitiam, quae ordinat hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam [...] dicendum quod iustitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quae sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personae, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem iustitiam, quae immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personae.

divisão dos bens e recursos comuns, numa escala denominada geométrica de acordo com o que cada qual deve receber. A igualdade justa é então proporcional, levando-se em conta a situação das pessoas (BRYCH, 2013, p. 4). Esses bens se constituem de funções de governo, de recursos monetários do que é público, para dar alguns exemplos a serem divididos entre os cidadãos. A justiça distributiva estabelece uma relação entre o todo e as partes, sobre como tais coisas devem ser distribuídas e para quem. O justo é, neste caso, um meio-termo através da proporcionalidade (LOPES, [20-?], p. 90). A distribuição leva em conta a qualidade pessoal do destinatário e segue também o regime adotado pela comunidade. Dessa maneira, na oligarquia, o critério da distribuição é a riqueza, na democracia, a liberdade e na aristocracia, a virtude (BARZOTTO, 2013, p. 20). A justiça na distribuição consiste em que ninguém pode receber mais ou menos do que lhe é devido. A justiça distributiva relaciona pessoas com bens, igualando pessoas com bens. Se alguém tiver mérito maior, receberá algo maior. Da mesma forma, se alguém merecer menos, receberá menos. Há, portanto, uma igualdade nessa proporção, fazendo-se assim, justiça. Oliveira oferece uma explicação para o fundamento dessa justiça na cidade grega:

A distribuição só pode ser considerada justa quando há critério, que nesse caso é igualdade entre os iguais e diferença entre os diferentes. Na democracia ateniense a relação entre iguais só existia entre os cidadãos, que eram homens livres; excluía, portanto, os escravos, mulheres e crianças e estrangeiros. No mundo grego o cidadão é coparticipante da *pólis*, não é um mero espectador. Aquele possui tempo e condições econômicas para participar das assembleias e decisões do Estado, o cidadão tem voz e voto em todas as decisões e discussões. Fazer parte da máquina política é motivo de honra e por isso essa distribuição deve ser justa, conforme a condição livre, riqueza e virtude. Os cargos no estado eram distribuídos conforme essas prerrogativas, contemplando o aspecto financeiro e moral conforme o cargo a ocupar. (OLIVEIRA, Andréa, 2009, p. 54-55).

Note-se que embora haja a consideração do mérito, esse merecimento no mundo grego não atinge a todos, o que sustentado em teoria nos soa bastante estranho, embora na prática haja também hoje exclusão. Os escravos, mulheres, crianças e estrangeiros estão fora dessa consideração. No entanto, suprimidas essas exclusões sociais, a justiça distributiva é uma forma de justiça necessária à qualidade e bom funcionamento da sociedade politicamente organizada. Tomás de Aquino ao tratar da justiça distributiva, diz:

Como já se explicou, na justiça distributiva, se dá algo a uma pessoa privada enquanto o que é do todo é devido à parte. Essa dúvida será tanto maior, quanto maior for a primazia dessa mesma parte no todo. Eis por que, em justiça distributiva, se dá a alguém tanto mais dos bens comuns, quanto maior for sua primazia na comunidade. Em uma comunidade aristocrática, essa primazia se considera tendo em conta a virtude; na oligárquica, se olha a riqueza; na democrática, se mira a liberdade. Em outras comunidades se

visam outros critérios. Assim, na justiça distributiva, o meio-termo não se considera por uma igualdade de coisa a coisa, porém, segundo uma proporção das coisas às pessoas; de tal sorte que, se uma pessoa é superior à outra, assim também o que lhe é dado excederá o que é dado à outra [...] Como se dissessemos: 6 está para 4, como 3 está para 2, pois em ambos se encontra a mesma proporcionalidade sesquiáltera, na qual o número maior inclui uma vez e meia o menor. Não há, porém, uma igualdade nas diferenças das quantidades comparadas, pois a diferença entre 6 e 4 é 2, e entre 3 e 2, é 1 [...] Ao contrário, nas comutações, dá-se algo a uma pessoa particular, por causa de uma coisa que dela se recebeu, o que é de maior evidência nas compras e nas vendas, nas quais primeiro se manifesta a noção de comutação. É então preciso igualar uma coisa a outra. E assim, se alguém guarda, além do que é seu, um tanto de outrem, deve restituir-lhe exatamente essa diferença. (*S.Th.,IIa-IIae*, q. 61, a. 2)⁵².

A razão fundamental para a intervenção da justiça distributiva é expressa por Faidherbe do seguinte modo: “Na distributiva a coisa é devida porque ela pertence à comunidade e ela é devida a uma pessoa não porque tal pessoa, mas como membro da comunidade” (FAIDHERBE, 1933, p. 53).

A justiça distributiva reparte de forma proporcional o que é comum, levando em conta as condições dentro da comunidade da causa do débito. Tomás de Aquino a considera de maneira mais ampla que Aristóteles: ela não se restringe à comunidade política, mas se faz presente em todas as comunidades, como na comunidade de ensino e na familiar. Deste modo, na distribuição de um cargo de magistério, a causa da distribuição é o saber do candidato e sua habilidade pedagógica; nos bens da herança, o parentesco (BARZOTTO, 2013, p. 2). Nunes apresenta os critérios empregados por Tomás quanto aos destinatários da justiça distributiva. Diz ele:

A igualdade proporcional (relativa) de que se utiliza Santo Tomás para elaborar uma conceituação de Justiça pode ser diluída, segundo entendemos, pelos seguintes critérios: a) dar a cada um segundo o seu mérito; b) dar a cada um segundo sua contribuição; c) dar a cada um segundo suas

⁵² Sicut dictum est in distributiva iustitia datur aliquid alicui privatae personae inquantum id quod est totius est debitum parti. Quod quidem tanto maius est quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona maiorem principalitatem habet in communitate. Quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas: ut scilicet, sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quae datur uni personae excedit rem quae datur alii [...] Sicut si dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo, quia utroque est sesquialtera proportio, in qua maius habet totum minus et medianam partem eius: non autem est aequalitas excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria vero excedunt duo in uno. Sed in commutationibus redditur aliquid singulari personae propter rem eius quae accepta est: ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adaequare rem rei: ut quanto iste plus habet quam suum sit de eo quod est alterius, tantundem restituat ei cuius est.

necessidades; d) dar a cada um segundo sua capacidade; e) dar a cada um segundo sua posição e condição. (NUNES, 2011, p. 506).

Com relação ao mérito, a igualdade se dá no reconhecimento dos méritos e do valor moral de cada pessoa pelo que ela possui pela avaliação de seu comportamento, enquanto pertencente a um grupo social ou comunidade em que vive. A igualdade segundo a contribuição diz respeito ao tratamento a ser dado às pessoas de acordo com a colaboração para com a economia social. Trata-se da justa remuneração pela efetiva participação na formação do produto. A igualdade de acordo com a necessidade é avaliada na relação entre a contribuição da pessoa e o atendimento de suas necessidades. Mesmo que as suas necessidades sejam maiores que sua contribuição, nem por isso deixam de ter mérito quanto à satisfação plena de suas necessidades. De outra parte, as pessoas que não tenham grandes necessidades não são isentas de ter que contribuir em proporção à sua capacidade de contribuir. O enfermo, por exemplo, deve receber o que necessita, sem que se leve em conta o volume menor de sua contribuição. A igualdade sobre a capacidade é o inverso da igualdade sobre a necessidade. Trata-se daquele que pode contribuir mais. Ela é endereçada às pessoas mais ricas. Por último, a igualdade segundo a posição e condição particular das pessoas (aristocratas, oligarcas, plebeus e servos). O tratamento não é conforme a riqueza, mas conforme uma determinada raça, credo, idioma, e uma determinada estratificação social, considerada como padrão de superioridade natural entre determinados grupos de pessoas. As pessoas são entendidas como naturalmente desiguais, merecendo um tratamento diferente na igualdade proporcional. A igualdade de acordo com a posição e condição particular das pessoas não foi defendida de maneira rigorosa por Tomás de Aquino, mas por Aristóteles que considerava a escravidão como algo natural. Mesmo não havendo adesão de Tomás de Aquino, considera-se que ele agiu de forma indireta, aperfeiçoando a doutrina aristotélica (NUNES, 2011, p. 506-508). Dessa maneira, é possível perguntar se ele não admitiu parte desse critério, quando afirma que se um governante ferir um súdito não será penalizado, enquanto se um súdito fizer isso, terá a sua pena agravada pela posição do governante, o que ainda hoje, ao menos em parte se pratica ao se falar de foro privilegiado. Enfim, os critérios acima elencados permitem entender mais claramente como é praticada a justiça distributiva.

Se a justiça distributiva é aquela dos governantes para os governados, do conjunto social, representado pelos governantes para com o indivíduo, obviamente o poder governamental é o primeiro responsável por tal justiça, muito embora não seja o único. Segundo Pieper (1970, p. 100), a ela se liga, sobretudo, ao que, de qualquer modo, detém o PODER ou plenos poderes, sendo a justiça de quem deve cuidar do bem comum seja no

governo, na família, no trabalho, no exército, etc. Assim, afirma que o governo ou chefe político são os administradores do *bem comum* e sujeitos, portanto, da justiça distributiva. Tal justiça consiste em dar ao indivíduo integralmente o que a ele é devido pelo conjunto social a parte do *bem comum*, que lhe corresponde. Isso vai mais além do que a justa divisão “do produto social” material. Por outro lado, a exigência da justiça distributiva não se restringe aos que, em nome da comunidade, detêm poder ou plenos poderes. Também o indivíduo, como membro da comunidade, pode e deve ser justo na justiça distributiva, sobretudo buscando estar de acordo com o que foi disposto pelo poder político quanto ao interesse do conjunto social.

Qual o sentido de tratar da justiça distributiva na justiça social? Afirmou-se que vários autores, que tratam da justiça social, situam-na dentro da justiça geral ou legal. O presente estudo considera que se deve ir mais além. A posição desses autores está correta, mas como ponto de partida. Ela é potencialmente justiça social. A justiça geral ou legal é a justiça em que os governados têm o seu dever para com os governantes, com seus tributos e serviços no sentido de construir o bem comum. Ninguém nessa fase está recebendo. Somente contribuindo de uma forma ou de outra. Trata-se, pode-se dizer, de criar o bolo social. Em termos de tributos, por exemplo, ao menos pelo imposto indireto todos são obrigados a contribuir. Apenas ficam fora de certas obrigações os mais pobres, como no caso da isenção do pagamento dos impostos diretos até um determinado teto. Num segundo momento, os governantes beneficiam a sociedade oferecendo-lhe bens e serviços do acervo do erário público. Assim a justiça distributiva se acopla à justiça geral para dar destinação ao que a justiça geral ou legal preparou. Ela conclui o que a justiça legal iniciou. Isso é óbvio. Ninguém semeia se não for para colher, ninguém produz se não for para consumir. A justiça geral ou legal é a condição de possibilidade para a atuação da justiça distributiva. Ela cuida do preparo do produto para o seu usufruto. Não se vê, portanto, porque restringir a justiça social à justiça legal. Existe uma via de mão dupla, os dois lados da moeda. Para o presente trabalho, a justiça social ocorre *grossso modo* pelas três formas de justiça: a geral ou legal, a distributiva e a comutativa. Porém, estritamente falando, ela se verifica mais claramente na justiça legal e distributiva, o que segundo Fucek (1994, p. 534) se constata no pensamento da Igreja sobre a justiça social, isto é, a presença dessas duas formas de justiça. É o que afirma Dognin: “As exigências da justiça legal são somente satisfeitas quando esta distribuição é corretamente assegurada” (DOGNIN, 1961, p. 620). O mesmo autor, ao comentar passagens da Encíclica *Quadragesimo Ano*, diz também:

Outros textos da mesma encíclica fazem menção da identidade entre as exigências do bem comum e as regras da justiça social. Mas eles não anulam a necessidade de uma distribuição que acaba de ser sublinhada. Parece então que esta imbricação das justiças geral e distributiva pode ser um grande recurso para analisar os componentes da justiça social. Que é, sem dúvida alguma, uma das maiores noções da doutrina social da Igreja. (DOGNIN, 1961, p. 622).

Dessa maneira, as duas ordenações, do cidadão para com a instância de governo e desta para com o cidadão se condicionam estreitamente. Essas duas formas de justiça são claramente distintas, mas sua imbricação é absolutamente necessária para a realização de um verdadeiro bem comum (DOGNIN, 1961, p. 621). A sociedade destina seus recursos a um poder com um retorno. Ela o faz para que alguém os administre e os devolva de forma organizada em benefício dela própria através de bens e serviços de que necessita.

Mais uma prova de que a justiça social inclui a justiça distributiva está na análise que Fucek faz do conceito de justiça social na Doutrina Social da Igreja. Segundo Fucek (1994, p. 534), deve-se considerar a justiça social no âmbito eclesial antes e depois da encíclica *Sollicitudo rei socialis*, de João Paulo II, de 1988. De modo genérico, pode-se afirmar que o conceito de justiça social ainda não se encontra fixado, por causa dos fatores sócio-econômico-políticos sempre novos, mesmo assim é possível na evolução do conceito entrever duas fases. Para a presente reflexão é suficiente considerar o que ocorre na primeira fase, com os conceitos que aí são elaborados. Esta *primeira fase* vai desde o início da doutrina social da Igreja até a Segunda Guerra Mundial. Nos documentos do magistério, o conceito de justiça social é identificado com a justiça *distributiva e legal*, enquanto regulam as relações entre governantes e governados dentro de uma nação, um estado, uma sociedade.

Fucek não cita expressamente em seu artigo uma *segunda fase*, mas também não nega nos documentos papais posteriores o que afirma nessa fase anterior, ou seja, existência da justiça legal e distributiva nos documentos, como partes integrantes da justiça social. Apenas ocorre uma discussão quanto à sua natureza. Segundo ele, surgem três opiniões: 1) trata-se de uma nova justiça legal por regular entre governantes e governados não apenas no plano nacional, mas também no internacional. Regula as relações entre continentes, transcendendo assim a clássica justiça legal; 2) trata-se de uma nova justiça legal e distributiva conjuntamente, incluindo-se também o plano internacional e 3) é uma *quarta forma nova* de justiça proporcional em nível mundial, considerando-se que há aqui um *novo princípio moral* transcendendo as três “justiças” clássicas, com a exigência de uma distribuição equânime entre os grupos sociais nacionais e internacionais e que há também um *novo critério moral* desta *equidade*: o direito-dever a uma vida digna do homem, no sentido mundial, direito-

dever de *participação* com relação ao desenvolvimento econômico-sócio-político-cultural, e também o direito-dever da contribuição para com o *bem comum* das nações e do mundo inteiro. Quanto ao conceito de justiça social na encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, considera-se que sua matéria é excessivamente econômico-social, quase exclusivamente isso, sendo essa sua primeira novidade, muito embora seja em perspectiva teológica. A segunda novidade se caracteriza pela planetarização da justiça social, incluindo-se a interdependência. A terceira novidade se encontra na identificação do desenvolvimento com a paz, com uma associação de justiça-desenvolvimento-paz (FUCEK, 1994, p. 535).

Em síntese, essas são as características da justiça social nos documentos do Magistério Pontifício, indicadas pelo autor. Para o presente trabalho importa considerar os princípios que norteiam a justiça social, os quais se encontram na primeira fase deste ensino, que Fucek acima apresenta. Aí a justiça social se constitui da *justiça legal* e *distributiva*. A partir disso é possível apresentar um perfil do que o presente estudo entende por justiça social em seus conceitos básicos.

Se existe uma distribuição dos bens, que o poder público faz, tendo antes coletado esses bens, existem critérios para sua distribuição. Há, no entanto, uma premissa fundamental antes que se estabeleçam outros critérios subsequentes. Se nas sociedades hierárquicas, o critério para se considerar quem era o maior merecedor dos bens a serem distribuídos era a *honra*, nas sociedades democráticas o critério agora passa a ser a *dignidade* inerente aos seres humanos (TAYLOR apud BARZOTTO, 2013, p. 2).

Enfim, todos contribuem na justiça legal e todos recebem na justiça distributiva, mas de forma diferente. Embora todos devam cumprir as suas obrigações de acordo com sua capacidade, é necessária, mesmo assim, a atuação da justiça distributiva para evitar o abismo entre ricos e pobres, favorecendo os que mais necessitam. Os modos de fazê-lo podem ser os mais diversos, com criatividade e, sobretudo, com critério para que não haja prejuízo para o bem comum com desperdício de recursos com destinações equivocadas. Nesse sentido, afirma Nunes:

A Justiça em geral consiste na igualdade. Mas a igualdade não é aplicada ou considerada somente na forma comum, isto é, na entrega de quantidades iguais de bens a cada pessoa. Daí que se idealizou a concepção de Justiça distributiva, que, ao que se percebe da doutrina tomista, é a que melhor expressa a distribuição correta dos bens, direitos e deveres entre os homens, considerando, para isso, uma igualdade geométrica ou arquitetônica pautada na proporcionalidade de entrega dos bens sociais. (NUNES, 2011, p. 399-400).

Se na justiça geral ocorre a disposição e o encaminhamento dos bens, a justiça distributiva parece também estar implicada na justiça social. Na realidade, a justiça social implica tanto a justiça geral, como a justiça distributiva e a comutativa. No entanto, é na justiça distributiva, com suporte na justiça legal, que melhor se pode fazer justiça social. É nela que existe maior mobilidade, maior margem de manobra para tanto. Com efeito, ela dá ao bem comum a conotação de distribuição. Nas palavras de Lachance: “O bem comum é ainda coisa comum por sua aptidão à distribuição ou à participação” (LACHANCE, 1939, p. 475).

Por meio de uma justiça distributiva inscreve-se nos bens a fisionomia que têm as pessoas em uma comunidade. Ela realiza o primeiro contato entre as pessoas e os bens. A posse comum dos bens é anterior à propriedade, uma vez que essa propriedade é uma organização do *domínio* comum. O papel da distributiva é organizar esta posse comum e dar-lhe um significado mais humano. Sem a distributiva, a propriedade e a comutativa arriscariam de não ser humanas (DOGNIN, 1955, p. 28-29).

A justiça distributiva reparte os recursos e os encargos comuns entre os membros da sociedade. Ela regulamenta, quanto aos recursos comuns, a parte de cada um. Esse direito não se baseia em outro direito anterior ou de outra natureza. Sua razão de ser é a pessoa ser membro da comunidade. Liga-se ao fundamental direito de participar dos recursos disponíveis na sociedade pelo fato de viver nessa sociedade. Aí um direito nasce para a satisfação da necessidade proveniente unicamente desse fato. Baseia-se na igualdade fundamental entre os indivíduos humanos e na desigualdade das funções ou situações. A função da justiça distributiva é regulamentar as relações entre os indivíduos dentro da sociedade. Ela não está restrita aos poderes públicos. Diz respeito também àqueles que têm recursos que ultrapassam suas necessidades, ou seja, os ricos. Nesse sentido, a justiça distributiva difere da justiça comutativa. Na justiça comutativa um rico deve a um pobre, porque este lhe prestou algum serviço, que deve ser pago. Na justiça distributiva um rico tem o dever de ajudar o pobre como tal e não um pobre determinado. É o direito do pobre, por ser pobre, de receber do rico (BIGO, 1969, p. 233-235). Trata-se de um dever do rico para com o pobre, diferente do dever de uma justiça comutativa. Nessa, o pobre teria direitos garantidos nos tribunais, se o rico não lhe pagasse. Aqui não teria direito por ser pobre, mas por ter direito à paga do trabalho realizado e isso independe de sua situação social. Na justiça distributiva, o pobre não poderia por direito obrigar juridicamente o rico a pagá-lo, não acontecendo de fato por um defeito jurídico de nossa organização social, só se dando caso haja taxação do mais rico em prol do mais pobre.

De outra parte, tomando-se como critério para a justiça social a dignidade da pessoa, aumenta-se ainda mais esse espaço. Essa dignidade faz parte dos direitos inatos, tal como o direito à vida, à liberdade, etc. Os direitos inatos são inerentes à pessoa, já desde o nascimento, diferentemente dos direitos adquiridos, que as pessoas conquistam pelo que fazem e pelo que produzem. Nos direitos inatos não há mérito ou demérito. No entanto, devem ser respeitados, embora possam ser restringidos em caso de infração, como no caso da perda de liberdade temporária ou definitiva com a prisão perpétua, além dos direitos civis. No caso da prisão perpétua, já se trata de negação da liberdade. Ainda que muito importante, não está acima do direito à vida. Assim, perde-se a liberdade, mas não a vida, com exceção da pena de morte, onde se nega também a vida. No entanto, essa pena tem sido criticada e é objeto de polêmica, além de ter sido suprimida em muitos países e em estados da federação, como no caso dos Estados Unidos da América do Norte.

A dignidade da pessoa é um absoluto. É um fim em si mesma, nunca sendo legítimo considerar a pessoa humana como meio. Tome-se como exemplo o caso de pessoas que nascem com enormes deficiências, inaptas para o trabalho ou que apenas vegetam. Nestes casos extremos de deficiência, tais indivíduos não farão nada de positivo em prol da sociedade. Nada produzem, apenas consomem e, além do mais, requerem a presença de cuidadores. Também não fizeram mal algum. Serão respeitadas não porque fizeram algo de positivo, por seus méritos, mas por sua dignidade como pessoas. Considera-se aqui o valor da pessoa, independentemente de sua ação, já que nem podem agir. A pessoa tem em si sua dignidade, não sendo um meio. Isso ocorre injustamente em regimes que desrespeitam os inocentes, que carregam o peso da deficiência física ou mental, considerados não produtivos e estorvo para a sociedade. Felizmente em outros regimes ou culturas tais pessoas despertam compreensão, desvelo e generosidade dos demais. Dessa realidade se pode inferir o seguinte princípio: quanto menos alguém é responsável pela sua situação desfavorável em termos físicos ou mentais, como também de pobreza ou miséria, tanto mais deve ser visto com compreensão, digno de consideração e ajuda. Nos casos de pobreza ou miséria, por motivos alheios à vontade de alguém, podem ser citados os casos de pessoas honestas e trabalhadoras, mas que perderam tudo com catástrofes naturais, como no caso de terremotos, maremotos, inundações e coisas do gênero, não tendo, no momento, outra saída, senão a generosidade e o auxílio dos demais. Se alguém não puder ajudá-las, também não encontrará motivo para culpá-las. Cabe à justiça distributiva dar atenção a essas pessoas. Nesse sentido, afirma Nunes:

Se, porém, a omissão dos pobres e menos favorecidos ocorre de maneira involuntária, ou seja, em razão de algum infortúnio para o qual não concorreram direta ou indiretamente, devem ser contemplados com a distribuição equilibrada dos bens sociais, cabendo precípuamente ao Estado a missão de conduzir os procedimentos pertinentes. (NUNES, 2011, p. 407).

Embora seja do poder governamental a prática da justiça distributiva, ela não é exclusiva desse poder. O cidadão também deve praticá-la e, para Tomás de Aquino, os bens se tornam comuns em caso de necessidade, principalmente no caso do supérfluo, que pertence aos pobres:

[...] na necessidade todas as coisas são comuns. E assim, não parece haver pecado, se alguém toma coisa de outrem, pois dela a necessidade fez para ele um bem comum [...] O que é de direito humano não pode derogar ao direito natural ou direito divino. Ora, pela ordem natural, instituída pela providência divina, as coisas inferiores são destinadas à satisfação das necessidades dos homens. Por isso, a divisão e a apropriação das coisas, as quais resultam do direito humano, não impedem que, servindo-se delas, se satisfaça às necessidades dos homens. Portanto, os bens que alguns possuem em superabundância são devidos, em virtude do direito natural, ao sustento dos pobres. (*S.Th.,IIa-IIae*, q. 66, a.7)⁵³.

Esta afirmação é a posição mais evidente de uma justiça social. Tomás de Aquino, leitor de Aristóteles, é também e, sobretudo, leitor da Bíblia⁵⁴ e dos Padres da Igreja⁵⁵, onde se

⁵³ [...] in necessitate sunt omnia communia. Et ita non videtur esse peccatum si aliquis rem alterius accipiat, propter necessitatem sibi factam communem [...] ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc ex his subveniatur hominum necessitatibus. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitatibus sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi.

⁵⁴ Na Bíblia, no seu Primeiro Testamento, os textos bastante incisivos sobre a justiça se encontram no profeta Amós. Diz ele: “Ouvi isto, vós que esmagais o indigente e quereis eliminar os pobres da terra, vós que dizeis: ‘Quando passará a lua nova, para que possamos vender o grão, e o sábado, para que possamos vender o trigo, para diminuirmos o efá, aumentarmos o ciclo e falsificarmos as balanças enganadoras, para comprarmos o fraco com prata e o indigente por um par de sandálias e vendermos o resto do trigo’” (Am 8, 4-6). E também: “Que o direito corra como a água e a justiça como um rio caudaloso!” (Am 5, 24). No Segundo Testamento, um texto importante sobre a justiça social é: “[...] tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me recolhestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e vieste ver-me [...] cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes (Mt. 25, 35-40).

⁵⁵ Sobre o que dizem os Padres da Igreja do direito dos pobres, existem várias afirmações. Já na *Didaqué* se lê: “Não repelirás o indigente, mas antes repartirás tudo com teu irmão, nada considerado como teu, pois se divides os bens da imortalidade, quanto mais os deves fazer com os corruptíveis” (Cap. IV, n. 8). Diz, por exemplo, São Basílio: “Tu és semelhante ao homem que, reservando uma vaga no teatro, queria impedir os outros de entrar e desejava gozar só do espetáculo ao qual todos têm direito. Assim são os ricos: dos bens comuns que abarcaram, eles se decretam donos por terem sido os seus primeiros ocupantes” (BIGO, 1969, p. 42). Afirma ele também: “Quem despoja um homem de suas vestes terá o nome de ladrão. E quem não veste a nudez de um mendigo, quando pode fazê-lo, merecerá outro nome? Ao faminto pertence o pão que tu guardas. Ao homem nu, o manto que fica nos teus baús. Ao descalço, o sapato que apodrece na tua casa. Ao miserável, o dinheiro que guardas enfurnado” (BIGO, 1969, p. 41). Escreve Gregório de Nissa: “Talvez dês esmola [...] Mas o que adianta consolar um pobre, se fazes cem?” (*Riches et Pauvres dans l'Église Ancienne*, 1962, p. 165). São João Crisóstomo

verifica nitidamente o dever de justiça para com os pobres. Assim, os cidadãos entram também como sujeitos da justiça distributiva. Tomás de Aquino não afirma que os ricos existem porque exploram os pobres. No entanto, se o rico não for considerado culpado pela existência do pobre, em contrapartida, ele errará em não o socorrer. Também aqui, embora Tomás de Aquino não fale em “classe social”, refere-se a membros da sociedade, que têm o dever de socorrer com o supérfluo a quem nada possui. Trata-se, pode dizer-se, de riqueza e pobreza de uma classe social em relação a outra. Um rico não tem um dever para com um pobre determinado, como sendo um seu empregado. Mas como classe social para com outra classe.

Com base na citação da *Suma de Teologia* acima, os autores Antoncich-Sans tratam da esmola com relação ao necessário e ao supérfluo, de acordo com a tradição dos Santos Padres. Assim, no pensamento de Tomás de Aquino é dever de *justiça* (esmola de preceito) dividir o supérfluo e até mesmo o necessário com aquele que se encontra em extrema necessidade (*S.Th.,IIa-IIae*, q. 32, a.5, ad 3). De outra parte, é dever de *caridade* (esmola voluntária), quando se divide o necessário, sacrificando-se (*S.Th.,IIa-IIae*, q. 32, a.6). A tradição posterior, no entanto, retirou o sentido da esmola como dever de justiça (divisão do supérfluo) e entendeu a esmola exclusivamente como *caridade*, dividindo somente o supérfluo (ANTONCICH-SANS, 1987, p. 142). Em que pesem as dificuldades de se estabelecer o que é necessário e o que é supérfluo nos dias de hoje, dado o fato de que necessidades podem

afirma: “Não deveis dizer: ‘eu gasto o que é meu, eu gozo daquilo que é meu’. Não: não é daquilo que é vosso, mas daquilo que é do outro [...] Esse bens não vos pertencem: pertencem em comum a vós e a vossos semelhantes, como são comuns o céu, a terra e tudo o mais” (BIGO, 1969, p. 42). Escreve Santo Ambrósio: “A terra foi dada em comum para todos, ricos e pobres. Por que vos arrogais, ó ricos, a vós somente o direito de propriedade? A natureza não reconhece os ricos, ela que nos gera a todos como pobres: não fomos gerados com ouro e prata” (*Riches et Pauvres dans l’Église Ancienne*, 1962, p. 220). Diz São Gregório Magno: “Os que não dão esmolas devem ser repreendidos a fim de que saibam claramente que esta terra de onde foram tirados é comum a todos os homens; e que, em consequência os alimentos que ela fornece os produz indistintamente (comumente) para todos os homens. Está, pois, errado que se julguem inocentes os que admitem para o seu uso privado o dom que Deus fez a todos” (LEBRET, 1964, p. 356). São Basílio afirma: “Recebemos e não damos aos outros. Todos nós fazemos o elogio da beneficência, mas não a aplicamos aos pobres. Escravos alforriados, não temos piedade de nossos companheiros de jugo. Famintos agora saciados ignoramos a indigência. Tendo Deus como Senhor e magnânimo provedor, somos mesquinhos para com os pobres, recusando-nos a com eles partilhar o que temos. Numerosos são os nossos rebanhos, mas muito mais numerosos são os que não têm o que vestir. Os nossos depósitos são insuficientes para armazenar a abundância do que dispomos, mas não temos piedade dos que vivem angustiados pela necessidade” (LEBRET, 1964, p. 357). São muitas as afirmações nesse sentido, mas bastam essas. Dessa maneira, se pode entender a consciência de Tomás de Aquino com relação ao dever de justiça para com o pobre, pela também influência Padres da Igreja, que ajudaram a formar o seu pensamento.

também ser criadas, permanece o princípio. Cabe analisar mais atentamente o que de fato é necessário e supérfluo, o que de fato os indivíduos são obrigados a fazer em tempos de crise.

De outra parte, se Tomás de Aquino tem o olhar voltado para os pobres, não irá desculpar o ócio e a preguiça, caso tais pobres incorram nesses defeitos. Tomás é, acima de tudo, leitor da Bíblia e não iria ignorar a passagem de Paulo aos tessalonicenses: “quem não quer trabalhar também não há de comer” (2 Ts 3, 10). No entanto, tomando como base que tanto é mais digno de consideração aquele que é menos responsável pela sua condição de necessitado, torna-se muito mais justificável a atenção para com os pobres. Isso obviamente naquilo que é imprescindível para a vida. Não poderia alguém tomar para si algum objeto de luxo ou de segunda necessidade, alegando seu estado de pobreza, a menos que fosse vendê-lo para comprar alimento para matar a fome. A atenção para com o pobre será sempre no que é fundamental, sem o que ele não poderia subsistir.

Tomás de Aquino considera, em primeiro lugar, que o domínio principal sobre todas as coisas pertence a Deus, de modo que o rico é repreendido por atribuir a si tal domínio, não o reconhecendo como recebido de Deus. Por outro lado, Deus em sua providência ordenou certas coisas ao sustento corporal do homem. O homem é superior aos outros seres da criação e os menos perfeitos devem estar a serviço dos mais perfeitos. Dotado de razão e sendo imagem de Deus, ele tem domínio natural sobre as outras criaturas. Logo, o homem tem o domínio natural das coisas e o poder de usá-las (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 66, a. 1). No artigo seguinte, ele faz uma distinção entre a posse e o uso de um bem, o que impede que o acesso aos bens, imprescindíveis à vida, seja uma exclusividade de alguns. Diz ele:

Em relação aos bens exteriores, compete ao homem uma dupla atribuição. Uma é o poder de gerir e de dispor. Quanto a isso, é lícito que o homem possua bens como próprios. É até mesmo necessário por três razões. 1º Cada um é mais solícito na gestão do que lhe pertence como próprio, do que no cuidado do que é comum a todos ou a muitos. Pois, nesse caso, cada qual fugindo do trabalho, deixa a outrem a tarefa comum, como acontece quando há uma quantidade de criados na casa – 2º As coisas humanas são tratadas com mais ordem, quando o cuidado de cada coisa é confiado a uma pessoa determinada, ao passo que reina a confusão quando todos se ocupam indistintamente de tudo – 3º A paz entre os homens é mais bem garantida, se cada um está contente com o que lhe é seu; daí, vermos surgirem diferentes litígios entre os que têm posses comuns e indivisias. Outra atribuição que compete ao homem em relação aos bens exteriores é o uso deles. Sob esse aspecto, o homem não deve ter as coisas exteriores como próprias, mas como comuns, neste sentido que, de bom grado, cada um as partilhe com os necessitados. (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 66, a.2)⁵⁶.

⁵⁶ Circa rem exteriorem duo competit homini. Quorum unum est potestas procurandi et dispensandi. Et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. Primo quidem, quia magis sollicitus et unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam

Embora Tomás de Aquino reconheça o direito de propriedade particular e de suas vantagens do ponto de vista psicológico, econômico e social quanto ao exercício desse direito, o uso, a seu ver é comum. Essa ideia já se encontra em Aristóteles em sua proposta de um modelo político em que a propriedade é privada, mas sua utilização é comum (SILVEIRA, 2007, p. 124).

Tendo em conta o uso, o conceito tomista de propriedade particular revela um sentido solidário bem distante da concepção egoísta e exclusivista da moderna sociedade capitalista. Para Tomás de Aquino, o proprietário é um administrador que não pode tratar arbitrariamente as coisas colocadas a seu cargo, sem levar em conta os fins que Deus estabeleceu para os bens externos. A propriedade dos bens que não se destinam imediatamente à satisfação da própria subsistência, não é um direito absoluto e sem limites, mas deve cumprir uma função social, que obriga o proprietário a utilizar sua propriedade em benefício comum. De acordo com a ordem natural estabelecida pela Divina Providência, as coisas inferiores estão destinadas a prover as necessidades dos homens. A divisão e a apropriação das coisas, que procedem do direito humano não suprime o dever de usá-las para as necessidades dos homens. Dessa forma, os bens que alguém possui em abundância são devidos por direito natural ao sustento dos pobres. Pelo mesmo motivo, não somente não delinque quem em estado de necessidade se apodera dos bens alheios para seu próprio sustento, como não está obrigado a restituir, mesmo quando se encontrar em situação melhor (GUTIÉRREZ, 1945, p. 122-123).

A justiça distributiva é inerente à própria constituição da sociedade, o que não é uma esmola, mas um direito do cidadão. No entanto, ela própria não é sem critério o que levaria a graves distorções. Quem dela recebe benefícios deve também reconhecer o seu valor, fazendo bom uso dos mesmos, empregando os recursos obtidos na aquisição de bens mais necessários. Com relação a essa justiça, Tomás de Aquino, é cauteloso, diante de certos inconvenientes, que ela pode acarretar, citando Cícero: “Quem recebe se torna pior e fica sempre na expectativa de novos dons” (*S.Th.,IIa-IIae*, q. 61, a. 1, arg. 1)⁵⁷. É preciso levar em conta o risco de os beneficiados não se darem conta do valor do benefício. Existe tal possibilidade

aliquid quod est commune omnium vel multorum: quia unusquisque, labore fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune; sicut accidit in multitudine ministrorum. – Alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae: esset autem confusio si quilibet indistincte quaelibet procuraret. – Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur. Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes: ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitate aliorum.

⁵⁷ Fit deterior qui accipit, et ad idem semper expectandum paratior.

porque se trata de algo que não foi conquistado com o suor do rosto, com o trabalho próprio. As pessoas mesmo reconhecem isso e dizem que o ganho fácil tende também ao gasto fácil e ao desperdício. Além disso, pode também ocorrer que os beneficiados se acostumem a receber os benefícios, entendendo que devam viver sempre deles, esquecendo-se do dever de trabalhar, além do fato de se poder faltar com a gratidão, dando origem ao provérbio: “o dia do benefício é a véspera da ingratidão.” Trata-se, no entanto, de uma tendência e não de que necessariamente isso ocorra. Existem os que são conscientes e que têm consideração pelos bens recebidos, independentemente do modo como foram adquiridos, embora possam representar uma minoria. Seja como for, convém afirmar com Tomás de Aquino a necessidade da moderação no seu exercício (*S.Th., IIa-IIae*, q. 61, a. 1). Essa moderação deve ser feita sem precipitação cega, com reflexão e método (DOGNIN, 1965, p. 402).

É preciso, portanto, fazer a distribuição com critério e bom senso, evitando-se abusos e desperdício. Os critérios devem ser bastante discutidos, antes da distribuição, porque depois se torna mais difícil corrigir uma prática indevida. É possível, por exemplo, estabelecer certas exigências para os destinatários, o que, de fato, em vários casos já acontece. De qualquer modo, os abusos não devem ser motivo para não se fazer justiça.

O presente trabalho não pretende tratar de questões econômicas, que não são de sua alcada, permanecendo na linha dos princípios. Não exclui, porém, que possa, a título de ilustração, sugerir alguns exemplos de como poderia ser aplicada a justiça distributiva nos dias de hoje, indo mais além dos que Aristóteles e Tomás de Aquino apresentaram no seu tempo. Nos dias de hoje é possível entender também a distribuição como alocação de recursos. Assim, um governo pode ter como prioridades os benefícios fundamentais para os governados. Geralmente se tem como boa destinação de recursos priorizar a saúde e educação, principalmente se essas áreas não estiverem sendo devidamente atendidas. São consideradas de modo geral áreas prioritárias, devendo sempre merecer atenção. No entanto, se já dispõem de bom atendimento, outras áreas podem ser contempladas, mormente quando se referem à infraestrutura.

Na questão social, o governo deve favorecer as classes mais pobres. Poderá fazer isso da seguinte forma: desonerar de impostos os produtos de primeira necessidade, como alimentos e remédios e taxar mais produtos de luxo, pois esses são dispensáveis para quem vive uma vida sóbria, enquanto que aqueles não. Cortar gastos desnecessários do governo é também uma forma de valorizar mais os bens comuns e aliviar a carga tributária, evitando-se também o desperdício.

Além do mais, a ação governamental pode também ter estratégias de geração de emprego, o que seria uma forma de oferecer mais oportunidades aos cidadãos em vez de oferecer recursos diretos, que, muitas vezes, devem ser somente de caráter temporário. O emprego também permite o desenvolvimento da nação com todos trabalhando e contribuindo para aumentar os bens comuns. Junto a isso, o governo também envidará esforços para combater a corrupção, que produz sangrias no erário público, ferindo assim o bem comum. São exemplos de exercer devidamente a justiça distributiva.

A justiça distributiva não oferece grandes dificuldades de aceitação, quando se considera que os bens distribuídos são também fruto da contribuição de todos para o bem comum e principalmente quando esses bens são disponíveis a todos. O problema surge quando uma classe social acredita ser a mais exigida, a mais sacrificada na contribuição. Nunes vê isso como problema e até mesmo como injustiça. Diz ele:

A questão da atuação do Estado na promoção da Justiça social é, porém, mais complexa do que se imagina num primeiro momento e não pode ser resolvida sem minucioso estudo. É que as medidas de impacto social esbarram na necessidade de examinar os méritos e deméritos de cada pessoa natural ou grupos e categorias de pessoas. Com efeito, não se pode deixar de reconhecer os méritos daqueles que, com esforço pessoal e trabalho honesto, conquistaram e acumularam riqueza. Retirar-lhes as conquistas do trabalho para dar-se a outros sem os mesmos méritos constituiria injustiça, renegando a aplicação da própria Justiça distributiva⁵⁸. Não se pode deixar de observar, por outro lado, que há pessoas ou grupos que não são dados ao trabalho honesto e ao esforço pessoal para viver condignamente. Preferem auferir riqueza por meios obtusos e pouco virtuosos. Há ainda os que naturalmente se dão à indolência, à preguiça, aos descaminhos. Tais grupos de pessoas não raro são levados à miséria por conta de sua própria e deliberada conduta imprudente e negligente. Não é justo, assim, que se distribua (sic) entre eles os bens que – repita-se – honesta e laboriosamente foram adquiridos pelos méritos dos afortunados. Portanto, a questão da promoção da Justiça social não é de fácil solução, uma vez que contempla uma infinidade de variantes e peculiaridades. Daí porque sem o concurso consciente e comprometido de todos não se terá como exigir dos governantes medidas milagrosas nesse sentido. (NUNES, 2011, p. 406-407).

Como o próprio autor acima diz, a justiça distributiva deve passar por minucioso estudo. Isso não impede que se a pratique. Os bens arrecadados podem, por exemplo, ser aplicados em atividades produtivas, que gerem mais emprego e assim mais oportunidades e não apenas como bens diretamente repassados aos mais necessitados, o que é compreensível apenas em casos de emergência. O estado pode ser a locomotiva da economia, investindo em

⁵⁸ O que se considera ganho com trabalho honesto nem sempre o é. Muitas vezes, os que acumularam bens o fizeram graças aos benefícios dos governos como isenção ou redução de impostos, subsídios e, às vezes, com exploração do trabalho alheio com condições impróprias para o exercício do mesmo e baixos salários, e, às vezes, não pagamento dos direitos do trabalhador, fora o fato do enriquecimento por meios ilícitos.

infraestrutura, que movimenta a economia e os setores privados poderão contratar mais e雇用 mais.

Considerando-se que o critério para a justiça social é a dignidade da pessoa, a justiça distributiva aumenta o seu arco de ação, indo desde a meritocracia até a gratuidade no momento de distribuir os bens. Gratuidade para aquelas pessoas inaptas para o trabalho devido às suas deficiências ou enfermidades. O bem comum é sempre a base, o que se verifica claramente na justiça distributiva. Ele passa a ser também referência, mesmo na justiça comutativa, como se poderá verificar em Tomás de Aquino, porque os dois tipos fazem parte da justiça particular, que deve ser exercida também em atenção ao bem comum (*S.Th.*, q. 58, a. 12, ad 3.).

4.1.5 Justiça comutativa: conceito e dimensão social

Aristóteles entende a justiça comutativa como corretiva, equiparando vantagens e desvantagens de troca entre os indivíduos, feitas de modo voluntário e involuntário (BRYCH, 2003, p. 4). Ela se estabelece entre os particulares, do seguinte modo: deve existir a igualdade numa proporção aritmética. Busca-se restabelecer o equilíbrio, onde uma pessoa realizou uma ação que causou um prejuízo a outrem. Daí ser dever do juiz buscar o meio termo, ou seja, a igualdade entre a perda e o ganho (LOPES JR., [20-?], p. 91). Oliveira sintetiza bem o que é essa justiça:

[...] a justiça corretiva tem por fim restabelecer qualquer situação que tenha sido rompida moralmente ou juridicamente, ou seja, garantir que ninguém saia de uma transação econômica, por exemplo, com menos ou mais que tinha inicialmente [...] A justiça é o meio-termo entre o ganho e a perda. Onde se tem o mais e o menos também se tem o igual, a justiça funciona como o igual. Assim, o justo é o igual e o injusto é o desigual. Esta forma de justiça é a que conhecemos dos tribunais, onde o juiz é o responsável em preservar a justiça e restaurar a igualdade. (OLIVEIRA, Andréa, 2009, p. 15).

O igual é o meio termo entre o maior e o menor. Porém, com relação ao ganho e perda, os mesmos são respectivamente maiores e menores de modos contrários. Assim, maior parte de um bem e menor parte de um mal são um ganho, mas o contrário é uma perda (SILVEIRA, 2001, p. 79). Isso se verifica nas disputas judiciais onde ninguém deseja ser lesado e até mesmo sair com vantagem, quando não reconhece os direitos do outro. Inversamente quando alguém está para receber uma punição, procura receber o mínimo desta, pois uma menor perda será, de uma certa forma, algum ganho.

O que Tomás de Aquino chama de justiça “comutativa”, Aristóteles denominou justiça “corretiva.” A correção restabelece a igualdade, que foi rompida, o que é feito pelo juiz. Se, por exemplo, entre dois indivíduos numa partilha de um bem, cada um devesse receber metade desse bem e, ao contrário, um deles acabasse ficando com um pouco mais da metade, esse um pouco mais deveria ser restituído ao outro para que os dois voltassem a ter cada um a metade, restabelecendo-se assim a justiça. Em Aristóteles ela vale tanto para ações voluntárias quanto involuntárias (ARISTÓTELES, *EN*, 1131 b 25 – 1132 a). Este considera que o sujeito da “correção”, só pode ser o juiz, enquanto que para Tomás de Aquino a justiça comutativa pode ser realizada por qualquer um inserido em certo tipo de relações sociais. A justiça comutativa é a que regula as trocas entre duas pessoas. A justiça corretiva de Aristóteles dizia respeito em termos penais às indenizações devidas por causa dos crimes. Já para Tomás de Aquino, em termos penais ela possui a função de quantificar as penas, tendo como padrão a igualdade quantitativa entre crimes e punições. Enquanto na justiça distributiva igualam-se coisas a pessoas, na justiça comutativa iguala-se coisa e coisa, numa igualdade absoluta (BARZOTTO, 2013, p. 2-3).

Na justiça comutativa, pouco interessa a situação individual dos envolvidos. Se uma pessoa de bem deve algo ou uma determinada quantia a outra, mesmo que a outra seja de má índole, a quantia deve ser paga. O que está em jogo não são as pessoas e sim as coisas, que devem se ajustar a uma igualdade absoluta e não proporcional. Sobre ela diz Tomás de Aquino:

Já ficou dito, a justiça versa sobre certas operações externas, a saber, a distribuição e a comutação, que consistem no uso de certos dados exteriores: coisas, pessoas ou mesmo obras. Coisas, quando, por exemplo, se retira ou se restitui a outrem o que é seu; pessoas, quando alguém injuria a pessoa mesma de outrem, ferindo-o ou insultando-o, ou, ao contrário, quando lhe manifesta respeito; obras, enfim, se, a justo título, se exige de alguém ou se presta a ele algum serviço. Se, portanto, tomamos como matéria de uma e de outra justiça tudo aquilo cujo uso vem a ser uma ação externa, a justiça distributiva e a comutativa terão, então, a mesma matéria. Pois, as coisas podem ser tomadas do comum e distribuídas aos particulares, ou serem objeto de intercâmbio entre elas. Há ainda a distribuição de tarefas onerosas, acompanhadas de recompensa. Se, ao contrário, encaramos como matéria das duas justiças, os próprios atos principais pelos quais nos servimos das pessoas, das coisas e das obras, então, em uma e outra se encontra matéria diversa. Pois a justiça distributiva regula a distribuição, e a comutativa, os intercâmbios entre duas pessoas. Desses intercâmbios (comutações), alguns são involuntários, outros, voluntários. São involuntários, quando alguém se serve da pessoa, da coisa ou da obra de outrem, contra a vontade deste. O que se pode dar, seja ocultamente, por fraude, seja abertamente, por violência. Um e outro podem ter por objeto seja uma coisa, seja a pessoa mesma ou uma outra que lhe é unida. Tratando-se de coisa, se alguém se apoderá ocultamente do alheio, comete furto, se o faz abertamente, fala-se de

rapina. – Quanto à própria pessoa, pode ser visada em sua existência mesma ou em sua dignidade. Em sua existência, a pessoa pode ser atacada ocultamente, por alguém, que, às ocultas, a mata, fere ou envenena. Ou, então, abertamente, sendo publicamente assassinada, espancada ou mutilada. – Em sua dignidade alguém pode ser atingido de maneira oculta, por falsos testemunhos, pela detração, pela difamação ou danos semelhantes. Será visado abertamente, por acusação diante dos tribunais por injúrias públicas. – Quanto à pessoa a ele ligada, pode alguém ser lesado em sua mulher, pelo adultério, cometido, o mais das vezes, ou em um de seus servos, quando é seduzido a abandonar o senhor; coisas essas que também se podem fazer abertamente. E o mesmo se dá com outras pessoas ligadas, contra as quais se podem cometer injúrias de todos os modos, tanto quanto contra a pessoa principal. Porém, o adultério e a sedução do servo são injúrias que atingem propriamente essas pessoas. Todavia, como o servo é, de certo modo, propriedade do senhor, a sedução dele se conta como um furto. Os intercâmbios são chamados voluntários, quando alguém transfere voluntariamente o que lhe pertence para outrem. Quando se transfere simplesmente o que é seu a outrem, sem ocorrência de débito, como na doação, não se trata de ato de justiça, mas de liberalidade. A transferência voluntária entra no domínio da justiça, somente na medida em que aí se verifica a noção de débito. O que pode acontecer de três maneiras: Primeiro quando alguém transfere simplesmente o que é seu a um outro, mediante compensação de outra coisa, como no caso de compra e venda. – Em segundo lugar, quando alguém passa uma coisa sua ao outro, cedendo-lhe o uso dela, porém com a obrigação de restituí-la. Se esse uso é cedido gratuitamente, chama-se usufruto, tratando-se de coisas que produzem algum fruto, será simplesmente um empréstimo ou comodato, tratando-se de coisas que não produzem algum fruto como dinheiro, utensílio e coisas semelhantes. Se, porém, nem mesmo o uso se concede gratuitamente, ter-se-á uma locação ou arrendamento. – Em terceiro lugar, alguém confia um bem seu, com a condição de reavê-lo, e não para ser usado, mas conservado por outrem, como no caso do depósito, ou em virtude de uma obrigação, quando alguém penhora algo ou se torna fiador por outrem. Em todos esses tipos de ações, voluntárias ou involuntárias, o meio-termo se determina da mesma maneira que é a igualdade da compensação. Por isso, todas essas ações pertencem à mesma espécie de justiça, a comutativa. (*S.Th., IIa-IIae, q. 61, a. 3*)⁵⁹.

⁵⁹ Dictum est, iustitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem, quae quidem sunt usus quorundam exteriorum, vel rerum et personarum vel etiam operum: rerum quidem, sicut cum aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem; personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis iniuriam facit, puta percutiendo vel conviciando, aut etiam cum reverentiam exhibet; operum autem, sicut cum quis iuste ab alio exigit vel alteri reddit aliquid opus. Si igitur accipiamus ut materiam utriusque iustitiae ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivae et commutativae iustitiae: nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quaedam distributio laboriorum operum, et recompensatio. Si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiae actiones ipsas principales quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia. Nam distributiva iustitia est directiva distributionis: commutativa vero iustitia est directiva commutationum quae attendi possunt inter duas personas. Quarum quaedam sunt involuntariae; quaedam vero voluntariae. Involuntariae quidem, quando aliquis utitur re alterius vel persona vel opere eo invito. Quod quidem contingit quandoque occulte per fraudem; quandoque etiam manifeste per violentiam. Utrumque autem contingit aut in rem aut in personam propriam, aut in personam coniunctam. In rem quidem, si occulte unus rem alterius accipiat, vocatur furtum; si autem manifeste, vocatur rapina. - In personam autem propriam, vel quantum ad ipsam consistentiam personae; vel quantum ad dignitatem ipsius. Si autem quantum ad consistentiam personae, sic laeditur aliquis occulte per dolosam occisionem seu

Nota-se que mesmo cognominando de justiça comutativa o que Aristóteles chamava de justiça corretiva, Tomás na caracterização dessa justiça principia pelo seu aspecto corretivo, para depois tratá-la pelo lado normal das trocas entre os indivíduos. Isso para o momento atual poderia soar estranho, pois por mais que haja injustiça no mundo, ela não pode vir em primeiro plano. O que é normal e costumeiro se verificar são as relações normais entre as pessoas e, como exceção, a injustiça. Pieper, porém, explica:

É significativo o fato de ter Tomás de Aquino, no seu amplo tratado⁶⁰ sobre a justiça, chamado simplesmente com o nome de “restituição” (*restitutio*) o ato de *justiça comutativa*, tal como ela se realiza sobretudo no conjunto dos interesses contratuais da vida cotidiana. Isto não parece significar que a injustiça seja a situação que habitualmente e antes de qualquer outra coisa deva existir num mundo de oposição de interesses, de fome e de luta pelo poder, e cuja “posterior” salvação e organização deveria ser o ofício e a tarefa da justiça da *justiça comutativa*. Ao contrário, quer-se dar claramente a entender que a situação de verdadeiro equilíbrio não se pode conseguir de uma vez por todas na comunidade humana, mas deverá ser realizada num processo indefinido de constante acomodação de uma ordem sempre turbada desde o início. (PIEPER, 1970, p. 100).

A justiça comutativa regulamenta as trocas e os contratos. Ela se caracteriza por não levar em conta a situação das pessoas a não ser de um modo indireto. Na troca, entra em primeiro plano a consideração das coisas. Uma coisa pode ter um valor muito grande quando o vendedor não está em situação difícil, enquanto o comprador se encontra em necessidade. Ela pode também não ter nenhum valor, quando o vendedor está em grande necessidade e o

percusionem, et per veneni exhibitionem; manifeste autem per occisionem manifestam, aut per incarcerationem aut verberationem seu membra mutilationem. – Quantum autem ad dignitatem personae, laeditur aliquis occulte quidem per falsa testimonia seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam, et per alia huiusmodi; manifeste autem per accusationem in iudicio, seu per convicci illationem. Quantum autem ad personam coniunctam, laeditur aliquis in uxore, ut in pluribus occulte, per adulterium; in servo autem, cum aliquis servum seducit, ut a dominio discebat; et haec etiam manifeste fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis coniunctis, in quas etiam possunt omnibus modis iniuriae committi sicut et in personam principalem. Sed adulterium et servi seductio sunt proprie iniuriae circa has personas: tamen, quia servus est possessio quaedam, hoc refertur ad furtum. Voluntariae autem commutations dicuntur quando aliquis voluntarie transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat ream suam absque debito, sicut in donatione, non est actus iustitiae, sed liberalitatis. Intantum autem ad iustitiam voluntaria translatio pertinet in quantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, quando aliquis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei: sicut accidit in venditione et emptione. – Secundo modo, quando aliquis tradit rem suam alteri concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum rei, vocatur ususfructus in rebus quae aliquid fructificant; vel simpliciter mutuum seu accommodatum in rebus quae non fructificant, sicut sunt denarii, vasa est huiusmodi. Si vero nec ipse usus gratis conceditur, vocatur locatio et conductio. – Tertio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed vel ratione conservationis, sicut in deposito; vel ratione obligationis, sicut cum quis rem suam pignori obligat, seu cum aliquis pro alio fideiubet. In omnibus autem huiusmodi actionibus, sive voluntariis sive involuntariis, est eadem ratio accipiendo medium secundum aequalitatem recompensationis. Et ideo omnes istae actiones ad unam speciem iustitiae pertinent, scilicet ad commutativam.

⁶⁰ Entenda-se *tema* ou estudo quando se empregar o termo *tratado* em Tomás de Aquino.

comprador em situação cômoda. Isso, no entanto, não modifica o valor da mercadoria. A justiça comutativa não desconhece o seu valor no mercado, valor este considerado em si mesmo, independentemente das situações pessoais, levando apenas em conta as qualidades do produto oferecido (BIGO, 1969, p. 235).

Ela se refere às pessoas apenas indiretamente, quando a apreciação do preço justo leva em conta implicitamente o tempo de trabalho e a necessidade de o produtor viver de modo decente durante este tempo. Nesse sentido, trata-se em última análise de justiça distributiva. Ela assim tem um vínculo indireto com a justiça distributiva (BIGO, 1969, p. 235). Para Tomás de Aquino ela possui ainda um vínculo com o bem comum, pois para ele “a justiça dá a outrem o que lhe pertence, em atenção ao bem comum” (*S.Th., IIa-IIae*, q. 58, a. 12)⁶¹.

A justiça comutativa não se refere unicamente à relação entre indivíduo e indivíduo, mas tem um sentido mais abrangente, entrando, no caso, negociações entre as partes do todo. Assim explica Oliveira:

O que se diz da “pessoa” vale para grupos ou sociedades de pessoas: famílias, empresas, escolas, sem excetuar regiões, povos, nações, etnias, setores inteiros de uma sociedade, visados e ofendidos em seus interesses de classes, sexo, biótipos, religiões e culturas. (OLIVEIRA, Carlos, 2012, p. 595).

A justiça comutativa pode ser considerada a mais frequente, já que milhões de pessoas estão fazendo entre si constantes trocas de bens na atividade comercial na compra e na venda, assim como as empresas fazendo os pagamentos aos seus funcionários, que vendem seus serviços. Trata-se de um gigantesco volume de compra e venda de bens e serviços numa agitação febril ininterrupta em todos os lugares do globo terrestre.

No entanto, é a justiça mais estreita, onde se encontra menos espaço para a justiça social. São trocas frias onde menos interessa a pessoa dos que negociam. Considera-se aí o valor objetivo da mercadoria. No tocante às trocas de mercadorias, há pouco espaço para uma justiça social na justiça comutativa. Entretanto, na questão do empregador e empregado existe mais flexibilidade para o tema social. Além do mais, ela é nesse caso mais complexa. Verdade é que muitos trabalhadores não recebem apenas um salário considerado mínimo, principalmente no caso de um pai de família. Existe uma certa consciência que isso seria muito pouco a ser pago. Mesmo assim, existem as reivindicações salariais e outros direitos em pauta pelos quais lutam os trabalhadores. Há também o direito de greve, que em certos países está inscrito na Constituição. Há ainda os sindicatos, que mesmo não dispondo de grande

⁶¹ Iustitia autem dat alteri quod suum est quasi considerans bonum commune.

poder em sua maioria, possuem uma capacidade de contrapeso contra o abuso de certos empregadores, forçando a que se cumpram as leis trabalhistas, bem como organizam os trabalhadores para reivindicações. Sobre a questão trabalhista, comenta Nunes:

A dinâmica das relações de trabalho é exemplo bastante e dá bem a ideia da Justiça social. Com efeito, o vínculo que une empresário e trabalhador decorre de negociação eminentemente particular e individualizada, em que se estabelecem prestações sinalagmáticas, isto é, recíprocas e equivalentes para ambos os contratantes⁶². Não obstante isso, o Estado se encarrega de proteção adicional ao trabalhador, como medida capaz de evitar uma eventual vantagem desproporcional do empregador, dono do negócio, em prejuízo do trabalhador, equilibrando proporcionalmente a relação jurídica laboral travada entre esses agentes sociais. É dizer que a proteção do Estado ao trabalhador é consequência da vulnerabilidade a que está sujeito o empregado diante de possível exploração e/ou abuso de utilização de sua força de trabalho pelo empresário. Há, assim, na relação laboral específica, necessidade de intervenção do Estado para promoção da igualdade proporcional. Não existisse referida proteção estatal, o trabalhador acabaria se tornando um escravo, com equiparação a mera mercadoria ou peça da engrenagem fabril. O equilíbrio da relação entre empregado e empregador está exatamente na tutela que o Estado oferece ao obreiro, conferindo-lhe a condição de sujeito de direito em igualdade proporcional ao empregador. (NUNES, 2011, p. 401).

A justiça comutativa que ocorre entre empregador e empregado e a paga pelo serviço, muitas vezes, é uma questão controvertida, fonte de insatisfações de um lado e de outro. Da parte do trabalhador são criadas leis que o protegem na compensação de seus serviços. Ele considera tudo isso conquistas sociais e entende também que se pode avançar sempre mais, chegando-se a falar na participação nos lucros das empresas. No entanto, essas mesmas leis são, muitas vezes, questionadas pelos empregadores, que as consideram onerosas e inibidoras para quem emprega. Daí se ouve falar em livre negociação entre patrões e empregados. Os debates ocorrem também nos reajustes salariais. A discussão se torna ainda mais acirrada quando se fala em redução da jornada de trabalho.

Nessa espécie de justiça, há algo importante a considerar com relação ao setor trabalhista. Se na justiça distributiva, não apenas os poderes públicos devem atuar, mas também os indivíduos ou grupos, também na justiça comutativa a relação não acontece somente entre particulares, mas o poder público tem aí também seu campo de ação e isso não somente com relação às leis. Ocorre que numa economia em boa situação, os empregadores podem雇用 mais. Uma economia em recessão faz com que as empresas recorram em primeiro lugar à dispensa de funcionários, embora não seja a única solução para diminuir os

⁶² O autor demonstrou aqui uma visão individualizada das relações trabalhistas, esquecendo-se de levar em conta, por exemplo, o papel dos sindicatos, dos contratos coletivos. Oportunamente deve-se lembrar também que as relações de troca não acontecem somente entre indivíduos, mas entre grupos e organizações.

gastos. Assim, se o empregador é quem oferece diretamente o emprego, o governo o faz de maneira indireta, encorajando ou inibindo a oferta de vagas para o trabalho.

A justiça comutativa, embora mais estrita, pode ter também uma abertura maior, ao se levar em conta as pessoas, mesmo que indiretamente. Assim considera o preço justo, tendo em conta o tempo de trabalho necessário e a necessidade do produtor de viver decentemente, referindo-se em última análise à justiça distributiva. Ela tem um vínculo indireto com a justiça distributiva, sendo que o preço justo e o salário justo devem levar em conta o direito de viver de forma decente dos que exercem uma atividade na sociedade (BIGO, 1969, p. 235-236). Muitas vezes, os produtores não recebem o que deveriam receber pelos seus produtos diante do custo que tiveram com a produção. Nesse sentido, não se observa a legitimidade do valor de um objeto a ser pago.

As trocas, que não se restringem obviamente à área trabalhista, envolvem outros critérios para se conseguir igualdade, como, por exemplo, juros e correção monetária, principalmente quando se trata de empréstimos financeiros, aluguéis e assim por diante. No mercado ocorre muitas vezes a questão inflacionária, a elevação abusiva dos preços e a especulação que também contribui para isso. Essas e outras questões mostram que a justiça comutativa não é tão simples como possa, de início, parecer. No entanto, para uma compreensão teórica da mesma, basta a definição de troca de coisa com coisa, em termos de igualdade, uma vez que a teoria se restringe mais aos princípios. Mesmo assim, faz sentido a explanação acima, na medida em que a definição de tal justiça, ao ser aplicada a diferentes circunstâncias, tem que ter em conta as peculiaridades destas. Nota-se, por fim, que também nessa justiça pode existir flexibilidade para a justiça social em que pese uma rigidez maior em comparação com a justiça distributiva.

4.2 Pressupostos para uma justiça social

Ao chegar a seu final, o presente estudo apresenta, de forma sintética, um elenco de elementos considerados pressupostos para uma justiça social, na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino. Em primeiro lugar, está a definição de justiça, que Tomás de Aquino assume e que remonta a uma longa tradição, desde o poeta Simônides, que, segundo Platão, é o autor da referida definição, até chegar a Tomás de Aquino de uma forma mais completa, assumida do jurista Ulpiano: “A justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito.” Os demais artigos da questão 58 da IIa-IIae, que tratam da justiça vão examinar os seus

diversos ângulos, as suas diversas características. Nem todos têm a mesma importância, mas indiretamente têm o seu peso.

Com respeito à definição, há dois aspectos: o objetivo e o subjetivo. Pelo aspecto objetivo deve-se “dar a cada um o seu direito”, o que sinaliza uma ação eficaz onde realmente a justiça acontece. Pelo aspecto subjetivo é “a vontade constante e perpétua.” Nesse último se encontra seu caráter de qualificação estável (habilitação) o que caracteriza uma virtude. Aí a justiça é assumida como valor, assumida de bom grado e não a contragosto e sob coação. Desse modo, ela é constante e perene, uma garantia que sempre será praticada. Nesse sentido, pode-se também afirmar que ela é fruto da vontade e da razão e não das paixões, o que a tornaria volúvel, como ocorre com as paixões, embora estas possam exercer influxo sobre a vontade. Ela é uma virtude e também uma virtude geral e termina de certa maneira por se identificar com toda virtude, levando-se em conta que ela permeia em todo momento o tecido social, englobando outras virtudes e tendo também preeminência sobre elas, por exercer sobre elas sua influência, isto é, seu comando ou aplicação.

Para Tomás de Aquino, um elemento característico da justiça é a sua referência ao outro, o que faz com que ela, por esse motivo, seja superior a outras virtudes, que dizem respeito somente ao próprio indivíduo, o que não seria estranho, uma vez que o amor (caridade), a maior das virtudes, tem o outro como termo. Se para Tomás, a justiça tem maior relevância porque se dirige ao outro, esse outro merece consequentemente grande consideração. Pode-se afirmar que a justiça é um modo de se posicionar diante do outro, levando-se em conta o que lhe é devido e, nesse contexto, exercer com grandeza o ato da justiça. Quando, ao contrário, se age com mesquinhez, significa que o outro é visto com muito pouco valor. Salvaguarda-se o que é estritamente justo, mas não se trata de justiça perfeitamente virtuosa. Para Tomás, o outro pode ser visto em termos individuais, o que ocorre na justiça comutativa. Mas há também o outro como um coletivo, a sociedade organizada e representada pelo poder público diante do qual o cidadão tem deveres, o que se dá na justiça geral ou legal. Esse outro merece algumas considerações.

Para Tomás de Aquino, a sociedade, o todo tem uma importância maior que a parte, sem que alguém, como parte, desapareça no todo, perdendo sua identidade, haja vista que em termos sobrenaturais o indivíduo se encontra acima do todo terreno. Com relação, a esse todo, Tomás afirma que o que é bom para um é melhor para todos. Já para Aristóteles, o ser humano que não depende da *pólis* ou é um animal ou um deus. Assim, para Tomás de Aquino, o bem comum tem um peso muito grande, chegando a dizer que não se pode fazer o bem sem referência ao bem comum. Isso indica que a justiça regula as ações exteriores, seja

com relação ao outro individual ou coletivo. Difere assim das outras virtudes que dizem respeito ao sujeito em si mesmo.

Por todos os aspectos já enumerados, fica claro que, para Tomás é que a justiça visa o direito, já que se deve dar ao outro o que lhe cabe, ou seja, o que lhe é devido. Nesse sentido, ela tem como objetivo quem está com o direito para assim se dar a ele o que lhe é devido. Segundo Aristóteles, para Tomás a justiça é uma igualdade, não visando nem mais nem menos que o direito de alguém. Assim, ela ajusta as coisas. Ela, portanto, visa o direito que está em alguém, ou seja, num outro que pode ser individual ou coletivo sem aumentar nem diminuir esse direito. Esse outro se encontra em diversas direções. Dos governados para os governantes: a justiça geral ou legal; dos governantes para os governados: a justiça distributiva, e dos governados ou particulares entre si: a justiça comutativa.

Todas essas características da justiça de que trata Tomás de Aquino ocorrem normalmente numa sociedade independentemente de que se fale de justiça social. No entanto, prestam-se também a uma dimensão social, ou potencialmente possuem também essa dimensão. Para tratar desta justiça social pode-se partir dessas várias formas de justiça, sendo que o presente trabalho entende a justiça social como enraizada na justiça geral, na justiça distributiva e comutativa. Ao mesmo tempo, um olhar mais atento verifica que as características da justiça elencadas por Tomás se articulam, o que não é diferente na justiça social.

Partindo da justiça distributiva, essa pode destinar os recursos disponíveis em forma de bens e serviços ao cidadão que pagou seus tributos. Ela pode também contemplar a este conforme seu mérito, no caso de cidadãos que contribuíram de modo especial e extraordinário com uma sociedade. Quando, porém, no quadro dos beneficiários entram também os pobres, ganha a conotação de social, justiça social. Se para tanto, um governante necessita aumentar a arrecadação, esse fator afeta a justiça geral. Nota-se já aí a articulação entre os vários componentes da justiça. Mesmo que não se queira aumentar a tributação, mas cortar gastos menos necessários, há também uma implicação de uma coisa na outra.

Falou-se aqui dos pobres. Eles já são mencionados por Tomás de Aquino quando exorta os ricos a darem aos pobres o seu supérfluo, já que o supérfluo aos pobres pertence, segundo Tomás, repercutindo o Segundo Testamento e os Padres da Igreja. Se os particulares devem fazer justiça distributiva, há mais razão ainda em o governante fazê-lo. Se a justiça se dirige a outro, esse outro, na condição de pobre, ganha ainda maior destaque considerando-se a sua dignidade e dignidade que não foi devidamente levada em conta, dada a situação em que se encontra. Cabe aqui uma observação: a justiça tem a sua sede na vontade, que, por sua vez,

se orienta pela razão. Isso é importante para se agir com consciência de não ceder à tentação da discriminação de pessoas, quando se tratar de um pobre. E ter em conta que não se deve tratar igualmente os desiguais, sempre que essa equiparação for injusta e danosa. Tratar igualmente os desiguais é tratar com desigualdade, o que é contra a justiça. A justiça implica no justo meio, sendo injusto dar a alguém menos do que lhe é devido. No entanto, alguém livremente pode dar mais do que o outro tem direito. Não há injustiça, mas dano para quem dá. É o caso da liberalidade. Na justiça comutativa, sobretudo com relação ao pobre pode-se usar de liberalidade e misericórdia, considerando-se a sua situação, tal como o caso bíblico dos operários da última hora, que recebem o mesmo salário (Mt 20,1-16).

Tomás de Aquino vai falar da liberalidade e da misericórdia que engrandecem a justiça. Nesse sentido, ele assume a afirmação de Agostinho que a justiça é socorrer os miseráveis, no sentido que “[...] à justiça, enquanto virtude cardeal, estão anexas algumas virtudes secundárias, tais como a misericórdia, a liberalidade e outras [...]”, por uma espécie de redução [...]” (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 58, a. 11, ad 1)⁶³. Cabe aqui a observação da *Quadragesimo Anno*:

[...] à lei da justiça deve juntar-se a da caridade “que é o vínculo da perfeição.” Quanto se enganam, portanto, os reformadores incautos, que atendendo somente a guardar a justiça comutativa, rejeitam com orgulho o concurso da caridade! Decerto não pode a caridade substituir a justiça, quando o devido se nega iniquamente. Contudo, ainda que o homem alcance enfim quanto lhe é devido, restará sempre um campo imenso aberto à caridade: a justiça, bem que praticada com todo o rigor, se pode extirpar as raízes das lutas sociais, não poderá nunca sozinha congraçar os ânimos e unir os corações. (QA, 1981, n. 136).

Um ponto importante da justiça em Tomás é o fato de ele lembrar ao rico de fazer justiça ao pobre destinando-lhe o seu supérfluo. Em Tomás a questão do supérfluo a ser destinado aos pobres tem um peso muito grande. Não se trata apenas de uma concessão feita a eles por simples generosidade de quem dispõe desse supérfluo. Em suas palavras, o supérfluo pertence aos pobres. Alguém, no entanto, poderia objetar que tal lembrete somente irá ter efeito dependendo da boa vontade do rico. De fato, essa responsabilidade do rico vale em termos morais como uma obrigação de consciência, não havendo infelizmente leis externas que o obriguem a isso.

Há, porém, outra posição de Tomás, que pode superar essa dificuldade. É que numa situação de necessidade, o próprio pobre pode se apropriar desse supérfluo, já que a vida de alguém está acima de bens terrenos. O pobre não tem nem mesmo obrigação de devolver o

⁶³ [...] iustitiae cum sit virtus cardinalis, quaedam aliae virtutes secundariae adiunguntur, sicut misericordia, liberalitas et aliae [...] per quandam reductionem [...]

que pegou, porque já lhe pertencia. Na necessidade, todos os bens são comuns. Fica abolida a propriedade particular.

A questão do supérfluo não pode também ficar restrita ao cidadão. O poder governamental tem aí um grande papel na articulação com a justiça distributiva. Esta pode onerar o supérfluo para poder desonerar o necessário do qual ninguém pode obviamente prescindir. Pela justiça distributiva há muita margem para criatividade para se pensar na melhor maneira de favorecer o necessitado, sem desperdício e sem prejuízo dos demais, que também merecem por outros critérios a sua cota na distribuição e sem prejuízo também para os que ganham o seu pão com honestidade. E isso levando-se em conta o critério de dignidade da pessoa. A justiça contempla assim igualmente os iguais e desigualmente os desiguais, o que faz parte de sua própria natureza. Essa distribuição, no entanto, sem o cultivo da justiça geral ou legal se torna inexequível. Não se pode distribuir o que não existe. A justiça legal cuida de edificar e preservar o bem comum para que dele se possa usufruir. Esse bem comum sempre existirá mesmo em países bastante subdesenvolvidos. Mas não significa que seja satisfatório. Além do subdesenvolvimento, pode ocorrer e, de fato ocorre que muitos fiquem à margem dele, os excluídos. Nesse sentido, ele já não é o bem de todos, tal como deveria ser, mas apenas de alguns. Não é sem razão que o pecado dos governantes para Tomás de Aquino é buscar o interesse e o bem próprio em vez do bem de todos. O bem comum precisa ser cultivado para que os indivíduos gozem de seus benefícios. Ao se prejudicar tal bem, os indivíduos também de alguma forma se sentirão prejudicados, pois cada qual usufrui dele à sua maneira. Não haveria um equilíbrio no corpo social, podendo ocorrer, por causa disso, insatisfações, in tranquilidade e, assim, falta de paz social. Também Aristóteles considera que a vida feliz se dá dentro da *pólis* e Tomás de Aquino entende que a cidade serve ao ser humano nesta vida, ainda que a vida feliz se dê plenamente na outra com Deus, o verdadeiro fim último.

Há, portanto, uma reciprocidade. Constrói-se o bem comum e se o incrementa com a ação dos cidadãos para também dele se obter o benefício. Pode-se, de outra parte, considerar que o eixo do pensamento tomásiano com relação à justiça, às leis e ao governo é o bem comum, o grande centro de convergência, de forma direta pela justiça legal e indireta pela justiça particular, sendo que é em comum que o ser humano pode se realizar como tal. É nessa comunidade que acontece o bem comum. Tomás de Aquino nunca perde essa referência.

Partindo dessa posição do autor, pode-se perguntar: o cidadão de hoje guarda essa mesma referência? De certa forma, quando um governo, através de uma atitude ativa ou passiva, permite que os bens de seu país sofram uma enorme erosão por práticas graves de

corrupção ou por mau emprego dos recursos em gastos desnecessários, os cidadãos reagem. Por outro lado, pode-se perguntar se muitos desses cidadãos não fazem a mesma coisa, recusando-se na prática a cumprir seus deveres para com o estado, usando todo tipo de artifício. Cidadãos que quanto ao bem comum em nada querem contribuir, mas em tudo usufruir, impregnando-se da cultura da corrupção e alimentando-a ainda mais? Criticam com razão a atitude dos governantes pelos seus crimes contra o patrimônio público, mas reproduzem sem qualquer problema de consciência esses mesmos crimes na sua vida de cada dia, pensando somente em levar vantagem, ferindo o bem comum e comportando-se como péssimos cidadãos e péssimos exemplos para os demais. Mesmo não incorrendo nessas faltas, não se verifica que muitos vivem de modo tão particular, como que alheios a quase tudo que acontece na sociedade, prestando pouca atenção ao que diz respeito ao social? Se têm direito à privacidade e aos momentos de retiro da vida social, não podem, por outro lado, se eximir de seus deveres de cidadãos. Tomás de Aquino tem muito a dizer e a ensinar nesse aspecto.

Os componentes para uma verdadeira justiça são apresentados por Tomás de Aquino. No entanto, para que eles entrem no âmbito dessa justiça é necessário se reportar à justiça como virtude, assim como a entende Tomás, tal como a entendeu também Aristóteles. Embora isso não possa ser exigido do cidadão por meio da lei, este pode ser educado a se tornar um bom cidadão imbuído da virtude. Entender a justiça simplesmente como uma ação objetiva de dar ao outro o que devidamente lhe pertence não leva ninguém à grandeza, muito embora seja necessária a ação concreta para a efetivação da justiça, pois havendo somente boa intenção sem ação, tal intenção se revela falsa. Quem procura estritamente dar a alguém o que lhe pertence, quem não está convicto do valor da justiça, do valor do outro, cumprirá apenas uma obrigação e até menos. Se tiver oportunidade de lesar o outro, possivelmente o fará. Conclui-se que quem age assim dificilmente será virtuoso na prática da justiça.

Ao contrário, quem vê a justiça como valor, como virtude e tem consideração para com o outro, terá como o mínimo a justiça no seu aspecto objetivo, mas será capaz de bem mais: “[...] o modo perfeito de agir do homem é aquele que provém da inclinação da virtude” (LACHANCE, 1939, p. 486). Àquele que condiciona o cumprimento da justiça a fatores puramente externos, falta a motivação interior da vontade constante e perpétua de dar a cada um o que lhe é devido. Cumpre-se aí a justiça quanto à letra da lei, excluindo-se o seu espírito. No caso do virtuoso estão presentes esses elementos que faltam ao primeiro. A justiça feita por convicção é a mola propulsora não somente para a justiça como tal, mas também para a justiça social. Na justiça distributiva, o virtuoso poderá ele mesmo realizar certa distribuição de seus bens aos que necessitam, considerando-se que a distribuição não é

exclusiva dos governantes. E quando os governantes fizerem uma justa distribuição, o que é imbuído da virtude não fará objeção a essa ação governamental, entendendo que ela faz sentido e, mais que isso, irá apoiá-la. Como diz Zagar: “existem coisas que um faz por causa da lei e existem coisas que outro faz por ser virtuoso” (ZAGAR, 1974, p. 847). É esse o tipo de justiça ideal, que deve ser sempre pretendido e buscado.

CONCLUSÃO

Tendo em conta toda a importância da justiça na vida das pessoas, o presente trabalho optou pelo estudo do tema, abordando tanto a justiça em si, como perspectiva de uma justiça social, e o fez em referência a Tomás de Aquino, que, em nossa opinião, tratou com grande propriedade o tema seja em quantidade, envolvendo muitas questões e artigos, como em qualidade ao abordar os mais diversos aspectos da justiça.

No tema “Pressupostos para uma justiça social na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino” a pesquisa se propôs identificá-los, pois os mesmos se encontram disseminados e mesmo implícitos nas páginas da *Suma de Teologia*, bem como em outras obras do autor. A propósito disso, convém fazer algumas considerações sobre o pensamento do autor.

Em primeiro lugar, Tomás de Aquino é herdeiro de uma tradição, não somente com relação ao conteúdo de seus escritos, mas também na forma, o que se verifica na composição da *Suma de Teologia*, cujo estudo ocupa o primeiro capítulo da pesquisa. Ele, porém, estabelece aí a sua marca. As Sumas já existiam e Tomás segue em parte a estrutura delas, mas sua forma é mais simples, clara e didática. Quanto ao seu conteúdo, Tomás coloca aí a sua doutrina bem formada, com posicionamentos definidos, já que representa o ponto de chegada de seu pensamento teológico, sendo uma obra para estudantes do curso de teologia. Mesmo assim, ela não dispensa aprofundamentos, o que se pretendeu fazer neste trabalho. O estudo da *Suma* serve como contextualização do estudo da justiça em Tomás de Aquino.

Quanto à justiça na visão de Tomás de Aquino, ela é estudada no segundo capítulo. Tomás herda um grande conteúdo de Aristóteles em sintonia com a Sagrada Escritura, os Santos Padres, principalmente Agostinho e os juristas romanos. Aí ele constrói o seu pensamento teológico, uma teologia fortemente mediatizada pela reflexão filosófica. O estudo da justiça entra na *Suma de Teologia* como uma das quatro virtudes cardeais, que vai desde a questão 57 à questão 122. O presente trabalho trata da questão 58, da parte segunda da segunda parte da *Suma*, com seus 12 artigos.

O estudo nesse capítulo se inicia com a definição de justiça que Tomás assume de Ulpiano: “A justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito.” Esta definição assumida por Tomás de Aquino, pelos termos empregados, sugere ser a mais a mais completa porque trata não somente do objeto da justiça, da ação a ser exercida, mas do sujeito que age, exercendo a mesma com convicção e assim como atitude virtuosa, sem qualquer imposição de fora ou por conveniência de interesses. Mas a justiça como tal para Tomás de Aquino já encontra a sua nobreza em comparação com as outras virtudes, que dizem respeito

apenas ao sujeito. Isso porque ela envolve uma referência ao outro, tal como o amor que traz na sua essência uma alteridade. Aristóteles também é quem tece os maiores elogios à virtude da justiça. Ela, como se pode verificar, é a balança das relações humanas. Porém, é evidente que exercida de boa-fé, de modo virtuoso, ela resplandece ainda mais.

Com relação à sua definição, trata-se de uma conceptualização geral, aplicável a todos e não somente aos pobres, mas de que os pobres se beneficiam, ao se considerar que na questão social, leva-se em conta a dignidade do ser humano, devendo ele ser encarado por esta dignidade⁶⁴, quando se encontra em situação de pobreza e até mesmo em extrema miséria.

Na definição está incluída a necessidade de “dar a cada um o que lhe é devido”, não bastando somente a boa intenção em fazê-lo. A ação deve ocorrer, caso contrário não se pratica a justiça. No entanto, a justiça praticada de boa vontade, e, por esse motivo, firme e constante tem garantia de perpetuidade, como aparece na própria definição pelos termos “constante e perpétua.” O virtuoso tem também mais sensibilidade para com o pobre, porque vê a justiça como um valor e não uma simples obrigação, não pretendendo assim desincumbir-se dela e vê que o pobre é o mais necessitado dessa justiça, tendo menos voz para reivindicá-la. O lado da boa intenção em praticar a justiça a torna perfeitamente virtuosa.

Em seguida, realiza-se um estudo da justiça em Tomás de Aquino com suas características, em linhas gerais. Aí aparece a justiça, tendo por objeto o direito, a justiça como relativa a outro e como virtude. Nos demais artigos da questão 58, são examinadas as características presentes na definição, bem como outras que Tomás de Aquino apresenta e analisa em seus pormenores, revelando as suas várias facetas, o que mostra a riqueza dos predicados da justiça. Elas se prestam também como pressupostos para a justiça social, embora nem todas tenham o mesmo apelo. Elas se destinam a todos, mas servem de modo especial aos pobres nos quais há mais sede de justiça. A justiça também vai além das estreitezas da lei. Na misericórdia ela vai mais além, ao lembrar que, para Agostinho, a justiça é socorrer os pobres considerando-se que o *summum jus* é a *summa injuria*, caso se pretenda enquadrar os pobres unicamente no rigor da justiça.

⁶⁴ Vale citar o seguinte exemplo para mostrar como conta o critério de dignidade: milhares de refugiados, fugindo de regiões de conflitos armados, de perseguições e de catástrofes naturais, se dirigiram a países da Europa e de outros lugares em busca de sobrevivência e de uma vida digna. Eles nada fizeram em favor dos países que lhes deram acolhimento: o único critério para serem acolhidos foi que são seres humanos e, portanto, têm uma dignidade própria. E se hoje até mesmo os animais passam a ganhar respeito, muito mais devem eles ser respeitados como pessoas.

Os pressupostos encontrados nos artigos da questão 58 são importantes para uma justiça social, mas não são os únicos. Fala-se aí da justiça geral ou legal e da justiça particular, mas não se especifica esta última em distributiva e comutativa, o que é tratado na questão 61 em seu artigo 1. O esquema utilizado por Aristóteles apontando para as dimensões da justiça, ou seja, a justiça geral e a justiça particular, que se constitui da justiça distributiva e comutativa, estrutura a justiça e torna possível considerá-la de forma organizada, tendo em conta os seus vários aspectos a serem depois tratados na justiça social. Com base no estudo dos artigos da questão 58 da IIa-IIae e nas formas de justiça, ou seja, a justiça geral e a particular com as suas duas espécies, distributiva e comutativa, tidos como pressupostos, a presente reflexão trata da justiça social de que se ocupa o terceiro capítulo.

A justiça geral, cujo objeto é o bem comum, incrementa esse bem, promovendo-o ao destinar os recursos para o conjunto da sociedade, através de bens e serviços. Ela o faz e beneficia diretamente o conjunto e indiretamente os cidadãos. Tomás de Aquino dá uma grande importância a esse conjunto, de modo que considera a pessoa em relação a esse todo. Chega a considerar que a parte deve ser sacrificada para se preservar o todo, como na questão da pena de morte (*S.Th.,IIa-IIae*, q. 64, a. 2). Lembra também que o suicídio entre outros motivos de sua gravidade, fere também o conjunto como ato antijurídico com relação à comunidade à qual pertence o indivíduo como uma parte (*S.Th.,IIa-IIae*, q. 64, a. 5). Mesmo assim, a pessoa individual não se reduz ao todo. Apenas se liga a ele de modo estreito durante essa vida, mas o transcende, considerando que o verdadeiro fim último do ser humano se encontra na outra vida na visão de Deus. Na justiça distributiva relaciona-se o bem do todo social com a pessoa. O cidadão é beneficiado na distribuição simplesmente por viver nessa sociedade e pagar seus tributos e, às vezes, prestar-lhe certos serviços, ou então pelo mérito conquistado. Na justiça social a pessoa é beneficiada pela sua dignidade na condição de necessitada. Os benefícios também podem ocorrer nas alocações de recursos, orientando-os para as necessidades básicas, quando todos ganham com isso, mas, sobretudo, os pobres. Na justiça comutativa, relaciona-se coisa com coisa, ficando em segundo plano a condição das pessoas. Porém, mesmo assim, é possível levar em conta essa condição de maneira indireta, por exemplo, considerando que quem produz teve os custos da produção, que devem ser cobertos e um relativo lucro pelo trabalho realizado. Trata-se do preço justo. Com relação ao trabalho, entram aqui as conquistas trabalhistas e o justo salário, além do que, alguém pode ser beneficiado por uma atitude de liberalidade, demonstrando com isso generosidade. Nesse caso, dentro da justiça comutativa entra também a distributiva. Cada tipo de justiça pode oferecer em termos sociais o seu quinhão de contribuição.

Sobre a justiça social há uma discussão a respeito de sua constituição. São apresentadas as diversas correntes: a) a que a enquadra na justiça geral ou legal; b) a que a considera que ela se constitui da geral e distributiva; c) a que entende que ela se compõe da geral, da distributiva e da comutativa e d) a que afirma que não depende de nenhuma dessas. O presente estudo defende que a justiça social ocorre na justiça geral, na justiça distributiva e na justiça comutativa, apresentando as suas justificativas. É, porém, na justiça distributiva, com seu suporte na justiça geral ou legal, onde se encontra a maior possibilidade de se fazer justiça social. Na justiça geral, os bens pertencentes ao bem comum, são partilhados por todos indistintamente. Tanto um rico como um pobre usufruem desse bem. Mesmo assim a justiça aí acontece. De que forma? Ocorre que na justiça geral ou legal encontra-se estabelecido o critério dos cidadãos. Todos arcam com os ônus dos compromissos com o bem comum, mas aqueles que possuem menos contribuem com menos. Assim, os desiguais já são tratados desigualmente, o que é justo. No entanto, não basta contribuir menos. Na justiça distributiva todos recebem algo, mas os mais necessitados recebem algo mais. Desta maneira, se faz melhor justiça social. Embora não haja uma igualdade absoluta entre as pessoas, pode-se ao menos diminuir os grandes abismos de desigualdades. Assim um rico não poderá receber na distribuição aquilo que deve ser destinado ao pobre. Na justiça geral ou legal, ocorre a condição de possibilidade para a distribuição, onde todos contribuem para o bem comum, para então haver a distribuição. Ali também se estabelecem critérios entre as pessoas, como se afirmou. Numa democracia, o critério básico é a dignidade da pessoa, sendo todos iguais perante a lei, mesmo que isso na prática não seja muito observado. Na justiça comutativa também se pode fazer justiça social, mas com margem menor, já que aí as pessoas são pouco levadas em consideração sobre suas condições. Assim, é na justiça distributiva que a possibilidade da justiça social é maior. Na justiça social, leva-se hoje em conta como critério a dignidade, num contexto democrático. A passagem de Tomás de Aquino, onde afirma que o supérfluo deve ser destinado aos pobres, se encaixa na justiça distributiva, tratando-se não deste rico para com este pobre determinado, mas como grupo social em melhores condições para com o grupo social em condições inferiores.

Há também outro critério na atenção para com os pobres. Estes não recebem apoio a não ser naquilo que é básico e imprescindível para a vida. Não podem pretender receber apoio para o supérfluo, haja vista que Tomás de Aquino não justifica o supérfluo nem mesmo para os mais abastados, devendo este ser destinado aos pobres. Pode-se ilustrar tal posição. A questão da propriedade não é tratada no presente trabalho, mas é citada como ilustração. Com relação a ela, Tomás de Aquino considera a posse e o uso, isto é, o exercício da posse. Nem

todos detêm a posse, que, embora importante, não pode ser exercida de qualquer modo. Quanto ao uso da propriedade, isto é, o exercício do direito de propriedade, ele é comum. Pode-se afirmar que se trata do fundamental, do necessário que não pode ser dispensado. Em caso de necessidade, a posse particular fica abolida. Fica claro, portanto, que o uso é algo fundamental e, portanto, indispensável. Nisso qualquer pessoa tem direito, porque se trata da própria sobrevivência. Dois fatores concorrem assim para a justiça social: a dignidade da pessoa e a necessidade do fundamental.

Ao final do terceiro capítulo, são apresentados os pressupostos que mais contribuem para a justiça social. Tais pressupostos já se encontram na definição da justiça, que inclui ação e intenção. São também as diversas formas de justiça: a geral, a distributiva e a comutativa, o valor do outro, o supérfluo como pertencente aos pobres, o uso dos bens como comum, a liberalidade e a misericórdia, tidos por Tomás de Aquino como virtudes anexas à justiça e, como coroamento, a justiça como virtude que faz com que haja uma verdadeira justiça na vida normal das pessoas e, sobretudo, para com os pobres. Todos esses fatores são de suma importância. No entanto, para que a justiça social seja de fato efetivada, principalmente através da ação da justiça distributiva coadjuvada pela justiça legal, entra em consideração o bem comum. Sem isso, torna-se bastante difícil a prática da justiça social, o seu ponto nevrálgico. Tomás de Aquino tem como grande foco o bem comum. Para ele, os governantes, as leis e os tipos de justiça, direta e indiretamente visam o bem comum; tal bem termina por se constituir um foco de seu pensamento, seja no exercício comum da justiça feita a todos, mas, sobretudo, com relação aos mais necessitados. Tomás de Aquino, leitor da Bíblia e dos Santos Padres não poderia se negar a falar de socorro aos pobres, a quem a Bíblia e os Santos Padres se referem continuamente em inúmeras passagens. Obviamente, não constitui desculpa a ociosidade e a preguiça, caso fossem elas a causa da pobreza; nem mesmo os ricos teriam desculpa nisso, considerando-se tais coisas como vícios.

O bem comum sempre existe e sempre existirá, ainda que possa sofrer danos e se ver enfraquecido. Não basta, porém, que haja algum bem comum; ele deve ser o mais pleno possível. Se é um bem para todos e se os pobres ficam de fora, não será um bem comum que se espera. A existência de pobres sinaliza uma situação insatisfatória no que se refere ao bem comum. Nos dias de hoje, quando os pobres mesmo trabalhando e levando uma vida de muitos sacrifícios, têm dificuldade em subir na escala social, considera-se que existem mecanismos de ordem econômica, que são responsáveis pela situação de pobreza, além do que tal situação de um país afeta também os seus cidadãos em geral, positiva ou negativamente.

Tomás de Aquino, como se disse, não dispunha dos instrumentos de análise que existem hoje. Em contrapartida, não faz críticas aos pobres quando faz referências a eles, como se eles fossem culpados pela própria situação em que se encontram. Assim sendo, significa que merecem ser contemplados com o supérfluo dos ricos. Isso já é suficiente.

A questão social envolve dois fatores importantes: a repartição social e o crescimento econômico. Todos devem trabalhar e cada qual de acordo com a sua capacidade para o crescimento e o incremento do bem comum. Com isso será possível aumentar a possibilidade de se fazer justiça com os recursos vindos de todos e para uma repartição social justa. Isso porque o bem comum redunda no bem de todos. O bem comum não é um elemento em divórcio com o povo. Não há justificativa para que os cidadãos não vivam bem. Não faz sentido um país com riqueza enorme e, ao mesmo tempo, com seus cidadãos passando necessidade. Não faz sentido dizer que o país vai bem, mas o povo vai mal. Em uma palavra: pratique-se a justiça que direta e indiretamente promove o bem comum, esse bem que deve favorecer a todos e a cada um.

A justiça seja ela social ou comum deve existir para todo cidadão em prol de seu bem na prática de seus deveres e com seus direitos na sociedade, pois a própria justiça diz respeito ao outro, não se podendo falar nela prescindindo da sociedade. O indivíduo se entende dentro da sociedade, dentro da *pólis*. É assim que o explicam Aristóteles e Tomás de Aquino, sendo que para este último, a parte encontra seu lugar no todo, sua finalidade, tendo sempre referência ao bem comum. É nesse todo e no bem comum que o indivíduo se realiza. Para isso, é preciso que a justiça seja, de fato, eficaz, social ou não. É preciso que a sociedade lhe seja propícia para que tenha condições de sua realização. Seu lugar na sociedade se explica numa relação de reciprocidade da parte com o todo: o indivíduo deve colaborar com o conjunto nos seus mais variados aspectos para se beneficiar desse conjunto. Tudo sob a custódia da justiça. Eis aí o seu papel, a sua importância.

REFERÊNCIAS

Autores antigos e medievais

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, v. 1. Petrópolis: Vozes, 1990.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril cultural, 1973.

Didaqué. Catecismo dos primeiros cristãos. Introdução, tradução do original grego e comentário de Urbano Zilles. Petrópolis; Vozes, 1971.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Riches et Pauvres dans l'Église Ancienne. Paris: Bernar Grasset Éditeur, 1962.

SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Scriptum super sententiis*, v. 3. Parisiis: Sumptibus P. Lethielleux, Editoris, 1933.

SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Sententia Libri Ethicorum*. In: Idem, *Opera Omnia*. Roma: Cura et Studio Fratrum Praedicatorum, v. 47 e 48, 1969.

SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Quaestiones Disputatae de Veritate*. In: Idem, *Opera Omnia*. Roma: Editori di San Tommaso, v. 22, 1970-76.

SANCTI THOMAE AQUINATIS. *De Regno ad Regem Cypri*. In: Idem, *Opera Omnia*. Roma: Editori di San Tommaso, v. 42, p. 417-488, 1979.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*: Teologia como ciência, o Deus único, os três que são o Deus único: v. 1, parte 1, questões 1-43, São Paulo: Loyola, 2002.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*: a criação, o anjo, o homem: v.2, parte 1, questões 44-119. São Paulo: Loyola, 2002.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*: A bem-aventurança, Os atos humanos, As paixões da alma: v.3, seção I, parte II, questões 1-48. São Paulo: Loyola, 2003.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*: os hábitos e as virtudes, os dons do Espírito Santo, os vícios e os pecados, a lei antiga e a lei nova: v.4, seção 1, parte 2, questões 49-114. São Paulo: Loyola, 2010.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*: a fé, a esperança, a caridade, a prudência: v.5, seção 2, parte 2, questões 1-56. São Paulo: Loyola, 2004.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*: justiça, religião, virtudes sociais: v.6, seção 2, parte 2, questões 57-122. São Paulo: Loyola, 2005.

Autores modernos

ACETI, G. San Tommaso d'Aquino e la política. *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, n.4, ano 43, p. 305-329, lul-agosto, 1951.

ALMEIDA, P. E. D. Ideas Sociales y Políticas de Santo Tomás de Aquino. *Estudios Tomistas*, n. 3, 1959.

ANTONCICH, R; SANS, J. M. M. *Ensino Social da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1987 (Coleção Teologia e Libertaçāo).

BARÃO, K. C. O conceito de justiça para os antigos: sofistas, Sócrates, Platão e Aristóteles in: POZZOLI, L.; BREGA FILHO, V. (Org.). *Matrizes dos conceitos de justiça*. São Paulo: Letras Jurídicas, 2010 (Coleção CONPEDI).

BARZOTTO, L. F. Justiça Social - Gênese, estrutura e aplicāção de um conceito. Disponível em:<www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_48/artigos/ART_LUIS.htm#2.5>. Acesso: 5 fevereiro 2014.

BERNARD, A. *Présentation de la Somme Théologique*. Avignon: Maison Aubanel Pere, 1954.

BÉSIADE, T. La Justice Générale d'après Saint Thomas d'Aquin. *Mélanges Thomistes*, 1934.

BIGO, P. *A doutrina social da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1969.

BIRD, O. How to Read an Article in the Summa. *The New Scholasticism*, v. 27, 1953.

BLANCHE, F. A. O vocabulário da argumentação e a estrutura do artigo nas obras de Santo Tomás. *Scintilla*, v. 8, n. 2, 2011.

BOLZÁN, J. E. ¿Navaja de Ockham o navaja de Santo Tomás? *Sapientia*, v. 29, 1974.

BRYCH, F. O ideal de justiça em Aristóteles. Disponível em:<http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=1613>. Acesso: 18 agosto 2013.

CAMPOS, S. L. B. O primado da virtude da justiça e do direito divino na civitas de Tomás de Aquino. Disponível em:<http://filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Primado_Justica_Direito_Tomas_Aquino.pdf>. Acesso: 5fevereiro 2014.

CAVALCANTE, T. M. ÉTICA E AÇÃO EDUCATIVA: Contribuições históricas de Tomás de Aquino para o debate da Contemporaneidade. Disponível em:<http://www.portalanpedsul.com.br/admin/uploads/2010/Historia_da_Educacao/Trabalho/05_16_22_ETICA_E ACAO_EDUCATIVA_contribuicoes_historicas_de_Tomas_de_Aquino_para_o_debate_na_Contemporaneidade.PDF>. Acesso: 18 agosto 2013.

CHENU, M. D. "Le plan de la Somme théologique de saint Thomas." *Revue Thomiste*, n. 47, p. 93-107, 1939.

- CHENU, M. D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montreal; Paris: Institut d'Etudes Médiévaes; Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.
- CHORÃO, M. B. Justiça. In: *Logos*. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, 3 ed., v. 3. Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo, 1991.
- CORREAS, C. I. M. La aportación de Tomás de Aquino a la filosofía de la justicia. *Sapientia*, n. 204, p. 343-355, 1998.
- COSTA, C. A. S. da. A categoria de justiça à luz de Tomás de Aquino. Disponível em:<www.eumed.net/rev/ccccss/11/>. Acesso: 15 fevereiro 2014.
- COUSNELONGE, V. de. La notion de vertu générale chez Saint Thomas D'Aquin. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, v. 43, p. 601-619, 1959.
- COVAL, F. S. A atualidade da ética de Aristóteles e as éticas da atualidade: esboço de um confronto. *Revista de Filosofia*, v. 15, n. 16, p. 73-84, jan./jun. 2003.
- CRESSON, A. *Saint Thomas d'Aquin*. Sa vie, son oeuvre. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- CRIPPA, D. A ordem do bem comum e a ordem social. *Convivium*, v. 3, n. 8, p. 3-23, out. 1963.
- CROFTS, R. A. The commom good in the political theory of Thomas Aquinas. *The Thomist*, v. 37, p. 155-173, 1973.
- DOGNIN, P-D. La justice distributive. *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, v. 39, n. 1, p. 18-37, 1955.
- DOGNIN, P-D. La notion thomiste de justice face aux exigences modernes. *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, v. 45, p. 601-640, 1961.
- DOGNIN, P-D. La justice particulière comporte-t-elle deux espèces? *Revue Thomiste*, v. 65, n. 3, p. 398-425, 1965.
- ESCHMANN, I.T. Bonum commune melius est bonum unius. *Mediaeval Studies*, v. 6, p. 62-120, 1944.
- FAIDHERBE, A. J. Le droit de la justice distributive. *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, v. 1, p. 47-70, fev. 1933.
- FARREL, W. *Guia de la Suma Teologica*. Madrid: Palabra, 1982.
- FRAILE, G. El bien común en la política de Aristóteles. *La Ciência Tomista*, n. 255, abr.- jun. 1955.
- FUCEK, I. Justiça. In: *Dicionário de Teologia Fundamental*. FISICHELA, R.; LATOURELLE, R. Petrópolis; Aparecida: Vozes; Santuário, 1994.

- GILLET, M. S. Justice et charité. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, p. 5-22, jan., 1929.
- GILSON, E. *El tomismo*. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951.
- GRABMANN, M. *Introdução à Suma de Teologia de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1944.
- GUTIÉRREZ, E. G. *A filosofia política de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1945.
- HUGON, E. *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino*. As vinte e quatro teses fundamentais. Porto Alegre: Edipucrs, 1998 (Coleção: FILOSOFIA-77).
- KIENINGER, T. O método no artigo da Suma de Teologia de S. Tomás, “Homem de diálogo” e “Mestre de todos” (Leão XIII). *Sapientia Crucis*, ano 5, n. 5, p. 229-267, 2004.
- LACHANCE, L. *L'Humanisme politique de Saint Thomas*. Paris; Ottawa: Recueil Sirey; Éditions du Lévrier, 1939.
- LAFONT, G. *Structures et méthode dans la somme théologique de saint Thomas d'Aquin*. Paris; Bruges: Desclée de Brouwer, 1961.
- LEBRET, L. J. *Suicídio ou sobrevivência do ocidente?* Problemas fundamentais de nossa civilização. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1964.
- LEGENDRE, A. *Introduction à l'étude de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Bloud et Gay, 1923.
- LEONETTI, C. A. *O Imposto sobre a Renda como Instrumento de Justiça Social no Brasil*. Barueri: Manole, 2003.
- LIMA JUNIOR, C. R. S. Dogmática e Justiça: uma reflexão sobre a função judicial no processo decisório. Disponível em: <jus.com.br/artigos/16972/dogmatica-e-justica-uma-reflexao-sobre-a-funcao-judicial-no-processo-decisorio>. Acesso: 5 fevereiro 2014.
- LOPES JR. O conceito de justiça da Grécia cosmológica à antropológica: uma análise da concepção de justiça em Platão e Aristóteles e da crítica sofística de Trasímaco, Protágoras e Cáicles. *Revista de Direito do UniFOA*, v. 1, p. 79-99, 2006.
- LORITE, J. Preliminares al estudio del estatuto científico de la Suma Teologica. *Pensamiento*, v. 30, n. 119, 1974.
- LYNAM, G. J. *The Good Political Ruler According to St. Thomas Aquinas*. 240 p. 1953. Tese (Doutorado em Filosofia). The Catholic University of America Press. Washington, D.C, 1953.
- MARITAIN, J. *A pessoa e o bem comum*. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1962.

MARTINEZ BARRERA, J.; MASSINI CORREAS, C. I. Notas sobre la noción de justicia política em Tomás de Aquino. *Sapientia*, v. 47, p. 271-280, 1992.

MARTÍNEZ BARRERA, J. *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino*. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1999.

MODDE, A. Le bien commun dans la philosophie de Saint Thomas. *Revue Philosophique de Louvain*, t. 47, 1949.

MONGILLO, D. La struttura del « De iustitia ». *Angelicum*, v. 48, 1971.

MORA, J. F. Justiça. In: MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*, v. 2. São Paulo: Loyola, 2001.

NAPOLI, I. *Manuale philosophiae: ad usum seminariorum: psychologia, gnoseologia, ontologia*, v. 2. Torino: Marietti, 1966.

NASCIMENTO, C. A. R. A prudência segundo Santo Tomás de Aquino. *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 62, p. 365-385, 1993.

NASCIMENTO, C. A. R. A justiça geral em Tomás de Aquino. *Veritas*, v. 40, n.159, p. 475-479, set. 1995.

NASCIMENTO, C. A. R. *Santo Tomás de Aquino. O boi mudo da Sicília*. São Paulo: Educ, 2003.

NASCIMENTO, C. A. R. do. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2011 (Como ler filosofia).

NUNES, C. P. *Uma reflexão conceitual-jurídico-cristã de justiça em Tomás de Aquino*. 2011. 622 f. Tese (Doutorado em Ciências Jurídico-Filosóficas). Universidade de Coimbra. Coimbra, 2011.

OLGIATI, F. *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino*. Milano: Società Editrice “Vita e Pensiero”, 1944.

OLIVEIRA, A. C. P. *A virtude da justiça no pensamento aristotélico*. 2009. 104 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia). Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza. 2009.

OLIVEIRA, C. J. P. *Tomás de Aquino e a nova era do espírito*. São Paulo: Loyola, 1998.

OLIVEIRA, C. J. P. *Paradigma teológico de Tomás de Aquino*. Sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar. Chaves de leitura de Suma de Teologia. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, C.J. P. *Fogo amigo sobre o velho frade*. Livro-diálogo em homenagem aos 95 anos de Frei Carlos Josaphat. Contreiras L. (Org.). São Paulo: Parábola, 2016.

OLIVEIRA, M. T. Desenvolvimento do tema da justiça em Aristóteles. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/12668/desenvolvimento-do-tema-da-justica-em-aristoteles>>. Acesso: 17 outubro 2015.

PATFOORT, A. L'unité de la *I^a Pars* et le mouvement interne de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, v. 47, p. 513-544, 1963.

PERINE, M. Nas origens da ética ocidental. A Ética a Nicômaco. *Síntese*, v. 9, n. 20, maio-agosto. 1982.

PHILIPPE, M. D. La lecture de la Somme théologique. *Seminarium*, v. 29, p. 898-917, 1977.

PIEPER, J. Justiça. In: *Dicionário de Teologia*. Conceitos fundamentais da teologia atual. FRIES, H., v. 3. São Paulo: Loyola, 1970.

PIO XI, Papa. *Carta Encíclica Quadragesimo Anno*: sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica. São Paulo: Paulinas, 1981.

PIO XI, Papa. *Carta Encíclica Divini Redemptoris*: sobre o comunismo ateu. São Paulo: Paulinas, 2007.

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

PORTER, J. Justiça. In: LACOSTE, J-Y et alii. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

RAFO MAGNASCO, B. R. Primera determinación del concepto de bien común en el pensamiento político de Santo Tomás. *Sapientia*, v. 6, n. 20, p. 192-206, 1951.

RASSAM, J. *Tomás de Aquino*. Lisboa: Edições 70, 1988.

ROVIGHI, S. V. Il fondamento dell'etica di S. Tommaso. *Cultura e scuola*, n. 49-50, p. 185-192, 1970.

SANTOS, B. B. *Puebla e a família*. São Paulo: Paulinas, 1979.

SANTOS, M. A. Considerações sobre a justiça. *Rev. Trim*, v. 36, n. 154, p. 747-766, dez. 2006.

SELLA, A. *Ética da justiça*. São Paulo: Paulus, 2003.

SERTILLANGES, A. D. *As grandes teses da filosofia tomista*. Braga: Livraria Cruz, 1951.

SILVA, M. R. M. O que é justiça? – Um panorama histórico. Disponível em: <<http://revistasapereade.org/SharedFiles/Download.aspx?pageid=148&mid=193&fileid=184>>. Acesso: 15 fevereiro 2015.

SILVEIRA, D. C. Justiça universal e particular em Aristóteles. *Filosofazer*, ano 9, n. 17, p. 75-98, 2000.

SILVEIRA, D. C. *Os sentidos da justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001 (Coleção: Filosofia – 121).

SILVEIRA, D. C. O papel do justo e do bem na concepção de justiça política de Aristóteles. *Dissertatio*, n. 25, p. 115-139, 2007.

TAVARES, A. B. A Suma de Teologia de S. Tomás de Aquino. *Filosofia* (Revista de centros de estudos escolásticos), v. 5, n. 17-20, p. 189-194, 1958-1959.

TORRELL, J-P. *La “somme” de Saint Thomas*. Paris: Les Editions du Cerf, 1998 (Classiques du christianisme).

TORRELL, J-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1999.

TORRELL, J-P. Tomás de Aquino. In: LACOSTE, J-Y (org.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

UTZ, A. F. *Ética social*. Principios de la doctrina social, v. 1. Barcelona: Editorial Herder, 1964.

WEISHEIPL, J. A. The meaning of sacra doctrina in *Summa Theologiae* I, q. 1. *The Thomist*, v. 38, p. 49-80, 1974.

ZAGAR, J. Aquinas and social teaching of the Church. *The Thomist*, v. 38, p. 826-855, 1974.