

A DIVERSIDADE DAS LEIS E OS EFEITOS DA LEI NO PENSAMENTO TOMASIANO

LA DIVERSITÀ DELLE LEGGI E GLI EFFETTI DELLA LEGGE NEL PENSIERO FILOSÓFICO DI SAN TOMMASO

*Lino RAMPAZZO**

RESUMO

Este artigo pretende analisar o pensamento filosófico tomasiano no que diz respeito à Diversidade das leis e aos Efeitos da lei, a partir de duas questões da Suma Teológica, na perspectiva da distinção e, ao mesmo tempo, da cooperação entre a razão e a fé. Com referência à Diversidade, Santo Tomás distingue seis espécies de lei: lei eterna, lei natural, lei humana, lei divina, lei do Antigo e do Novo Testamento e lei do pecado. Quanto aos Efeitos, por um lado ele afirma que a lei, quando procura o bem comum, imprime bons hábitos nos cidadãos; e, por outro, que a lei, para regular os atos humanos, ordena os atos bons, proíbe os atos maus, permite os atos indiferentes e pune os transgressores. Por fim, procura-se aplicar, para a atualidade, o pensamento tomasiano, particularmente no que se refere à necessidade da racionalidade das leis, no respeito da dignidade humana.

RIASSUNTO

Questo articolo pretende analizzare il pensiero filosofico di San Tommaso rispetto alla Diversità delle leggi e agli Effetti della legge, a partire da due questioni della Somma Teologica, nella prospettiva della distinzione e, allo stesso tempo, della cooperazione tra la ragione e la fede. Con riferimento alla Diversità, San Tommaso distingue sei specie di legge: legge eterna, legge naturale, legge umana, legge divina, cooperazione tra la ragione e la fede. Con riferimento alla Diversità, San Tommaso distingue sei specie di legge: legge eterna, legge naturale, legge umana, legge divina, legge dell' Antico e del Nuovo Testamento e legge del peccato. Quanto agli Effetti, da una parte, afferma che la legge, quando ha come scopo il bene comune, imprime nei cittadini abiti buoni; e, dall'altra, che la legge, per regolare gli atti umani, ordina gli atti buoni, proibisce gli atti cattivi, permette gli atti indifferenti e punisce i trasgressori. Infine, si cerca di applicare, nell'attualità, il pensiero di San Tommaso, particolarmente per quello che si riferisce alla necessità della razionalità delle leggi, nel rispetto della dignità umana.

* Possui graduação em Filosofia e Teologia, mestrado e doutorado em Teologia. Atualmente é professor pesquisador do Centro Universitário Salesiano. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia e Ética e em Metodologia Científica. Artigo publicado em colaboração com o GT Filosofia do Direito do XIX Congresso Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito - CONPEDI.

PALAVRAS-CHAVE: Pensamento tomasiano; Razão e Fé; Espécies de Lei; Efeitos da Lei.

PAROLE CHIAVE: Pensiero di San Tommaso; Ragione e Fede; Diverse Specie di Legge; Effetti della legge.

O art. I pergunta, no título, se existe uma lei eterna. Na resposta à questão, Santo Tomás lembra ter afirmado anteriormente, na questão 90, que “a lei não é mais do que um ditame da razão prática, do chefe que governa uma comunidade perfeita.” Ele, então, compara o “chefe que governa” com a “Divina Providência” que, com a razão divina, governa “toda a comunidade do universo.” Por este motivo a “razão” que governa as coisas “tem a natureza de lei.” E como a razão divina “nada concebe temporalmente, mas tem o conceito eterno”, conclui-se que essa lei é eterna (AQUINO, 1980, v. IV, p. 1737).

Em suma, a lei é *aliquis rationis*, algo da razão, como tinha afirmado no art. I da questão 90; e, na ordem do universo, existe uma razão e, por isso, uma lei. Mas como esta razão concebeu o mundo desde a eternidade, tal lei é eterna.

Na resposta às objeções, Santo Tomás esclarece que as coisas existiam eternamente, não em si mesmas, mas em Deus, “enquanto por ele pré-conhecidas e pré-ordenadas.” Por isso, a lei eterna tinha como destinatárias estas coisas pré-conhecidas. Além disso, a promulgação, que faz parte da essência da lei, como tinha sido afirmado no Art. IV da questão 90, aconteceu de maneira eterna só por parte de Deus, mas não por parte da criatura. Por fim, ao contrário das outras leis, só a lei eterna é ordenada para o fim último, pois “o fim do governo divino é Deus mesmo.” (AQUINO, 1980, v. IV, p. 1737).

No art. II pergunta-se se existe uma lei natural. Santo Tomás responde citando de novo a questão 90, na qual tinha afirmado que a lei é “regra e medida.” Mas isso pode acontecer de duas maneiras: uma ativa e outra passiva. No primeiro caso, a lei “regula e mede”; e no segundo, “é regulada e medida.” No sentido ativo, temos a lei eterna; e, no sentido passivo, a dependência das coisas desta mesma lei. De fato, todas as coisas, “enquanto sujeitas à Divina Providência”, são reguladas pela lei eterna. Por isso, todas as coisas participam, de certo modo, da lei eterna pelo fato que se inclinam para os próprios atos e fins “por estarem impregnadas dela.” Mas a criatura racional está sujeita à divina providência de maneira mais excelente, pois ela mesma se torna partícipe da providência provendo para si mesma e para as demais. Portanto “participa da razão eterna, da qual tira a sua inclinação natural para o ato e o fim devidos.”

De fato, a criatura racional possui “o lume da razão natural pelo qual discernimos o bem e o mal e que não é senão a impressão em nós do lume divino”, ou a “participação da razão eterna.”

Com estas premissas, ele conclui que “a lei natural não é mais do que a participação da lei eterna pela criatura racional.” (AQUINO, 1980, v. IV, p. 1738).

Como se vê, Santo Tomás encontra a “lei natural” apenas na criatura

racional. No fundo, a lei é “algo da razão”, é aquele exercício da razão prática pelo qual o ser humano “distingue o bem e o mal”. E a dependência da “divina providência”, na criatura racional, é “mais excelente”, pois, ela mesma provê “para si mesma e para as demais.”

Na resposta às objeções, Santo Tomás, comparando a lei natural com a lei eterna, afirma que as duas não diferem, pois a primeira é apenas uma participação da segunda. Em seguida, ele analisa o comportamento das criaturas irracionais com o das criaturas racionais. No primeiro caso busca-se o fim apenas pelo “apetite natural”; e, no segundo, pela “razão e pela vontade.” O processo da razão parte de princípios evidentes, para se chegar a uma conclusão; e, quanto à vontade, “o desejo dos meios” tem como ponto de partida “o desejo natural do fim último.” E esta direção dos atos para o fim último depende da lei natural. Por fim, Santo Tomás compara a participação da lei eterna por parte dos animais irracionais e por parte da criatura racional. No primeiro caso, a lei eterna não é participada racionalmente: por isso, só por semelhança fala-se de uma participação desta lei. Mas, propriamente, pode-se falar de lei só com referência à criatura racional, “pois a lei é algo de racional.”

O art. III pergunta, no título, se existe uma lei humana. Na resposta à questão, Santo Tomás de Aquino retoma e aprofunda a ideia do artigo anterior a respeito do desenvolvimento do raciocínio, distinguindo e comparando, ao mesmo tempo, o processo da razão especulativa com o da razão prática. No primeiro caso, parte-se de princípios evidentes e indemonstráveis para tirar as conclusões das diversas ciências; e no segundo, parte-se dos preceitos da lei natural, como de princípios gerais e indemonstráveis, para chegar a “certas disposições mais particulares.”

Para confirmar sua afirmação, cita o seguinte texto da *Rethorica* (lib. II *De invent.*, cap. LIII) de Cícero: “A origem do direito está na natureza; daí, em razão da utilidade, nasceram certas disposições costumeiras.”

Na resposta às objeções, Santo Tomás, mais uma vez, compara a razão especulativa com a razão prática. No primeiro caso, “temos o conhecimento de certos princípios comuns, mas não o conhecimento próprio de qualquer verdade”; e, no segundo caso, parte-se também dos princípios comuns da lei natural, que é uma participação da lei eterna, ma estes princípios não determinam as “direções particulares de determinados atos.” Daí a necessidade de que “a razão humana proceda a certas disposições particulares das leis.”

Parece que ele critica, sem citá-lo, Protágoras, que afirmara ser o homem a medida de todas as coisas. Santo Tomás, pelo contrário, cita Aristóteles, para quem “a razão humana não é a medida das coisas, mas inversamente.” Mesmo assim, os princípios, “naturalmente inerentes à razão”, são “certas regras gerais e medidas de tudo o que o homem deve fazer.”

Por fim, apresenta mais uma distinção entre razão especulativa e razão prática. A primeira chega a conclusões, tendo como objeto “o que é necessário”; e a razão prática, pelo contrário, “versa sobre os atos que são particulares e

contingentes.” Por isso, as leis humanas, que são uma aplicação da razão prática, “não podem ter aquela infalibilidade que têm as conclusões demonstrativas das ciências.”

Aparece, neste raciocínio, uma lógica decisamente dedutiva, sem uma referência, evidentemente, àquilo que será desenvolvido nos séculos sucessivos, pelas ciências experimentais, que adotarão o método indutivo. Mas as afirmações apontam para o limite das leis humanas, que não possuem a “infalibilidade” como característica, diferentemente dos primeiros princípios.

O art. IV pergunta, no título, se é necessária a existência de uma lei divina. Santo Tomás responde positivamente por quatro motivos. Primeiro, porque considera que o fim último do homem é a “beatidade eterna”: e esta excede a “capacidade natural” das possibilidades humanas. Em segundo lugar, porque os juízos humanos, particularmente os que dizem respeito às coisas contingentes e particulares, são incertos: daí a presença de leis diversas e contrárias. Em terceiro lugar, pelo fato que a lei humana ordena apenas os atos externos e não os internos, que são ocultos. Mas “a perfeição da virtude exige que ele proceda retamente em relação a uns e a outros.” E, por fim, pelo fato que a lei humana não pode punir todos os atos errados: se isso acontecesse, ao mesmo tempo, não permitiria “muitos bens, impedindo assim, a utilização do bem comum.”

Na resposta às objeções, Santo Tomás afirma que a lei natural é uma participação da lei eterna; mas, pelo fato do homem ter um fim sobrenatural, é necessário que seja acrescentada à lei natural também a lei divina. Neste sentido, não são suficientes os princípios naturais: é necessário, pois, acrescentar a eles “os preceitos da lei divina.” (AQUINO, 1980, v. IV, p. 1740-1742).

Como se vê, a linguagem utilizada por Santo Tomás é confessadamente teológico-cristã, pois fala de “lei divina” e de “fim último e sobrenatural.” Não podemos, porém, esquecer, que a teologia se constitui em diálogo entre a fé e a razão. Utiliza-se, por um lado, do método racional; e, por outro, mostra também os limites da razão (ALSZEGHY; FLICK, 1979). Neste sentido, o artigo analisado aponta seja para a presença de leis contraditórias, como para a diferença entre lei e moral: esta última é mais abrangente, pois se refere também aos atos internos. Além disso, não é possível proibir todos os maus atos externos, porque isso implicaria em proibir, ao mesmo tempo, vários atos bons.

A linguagem declaradamente teológica é aprofundada nos dois últimos artigos da questão 91.

O art. V pergunta, no título, se existe apenas uma lei divina. Na resposta à questão, Santo Tomás começa com uma interessante afirmação: “A distinção é a causa do número.” Daí mostra que há duas maneiras de distinguir: ou diante de espécies diferentes, como quando se distingue o cavalo do boi; ou diante da mesma espécie, como quando se distingue o homem da criança, ou, em outros termos, o perfeito do imperfeito.

Este raciocínio é aplicado para a lei antiga e a lei nova, quer dizer, o Antigo e o Novo Testamento. Em seguida, ele demonstra que a passagem do imperfeito

para o perfeito pode ser aplicada no caso da lei antiga e da lei nova, a partir da consideração de três funções da lei. Esta, antes de tudo, tem como objetivo “ordenar para o bem comum, como para o fim.” Mas o homem possui um fim “sensível e terrestre” e também um fim “inteligível e celeste”: para o primeiro existe a lei antiga e para o segundo a lei nova.

Outra função da lei é “dirigir os atos humanos conforme a ordem da justiça.” Aqui cita um texto do Evangelho de Mateus (5,20), que distingue a justiça dos fariseus, ou da lei antiga, da justiça dos discípulos de Cristo, ou da lei nova. E, por fim, é função da lei “levar os homens à observância dos mandamentos”: mas os mandamentos da lei antiga tinham como motivação o “temor pelas penas”, enquanto que e os da lei nova se baseiam no “amor.”

Na resposta às objeções, Santo Tomás explica que, na mesma família, há uma lei para as crianças e outra para os adultos; e, da mesma maneira, Deus formula uma lei para os homens “que ainda vivem na imperfeição” e outra aos que “chegaram à capacidade maior das coisas divinas.” Para os primeiros existe uma “lei preparatória” para aquela outra lei que “não podia ser dada senão depois do advento de Cristo.” E, por fim, a lei natural “dirige o homem por certos preceitos gerais, em que convêm tanto os perfeitos, como os imperfeitos.” Mas a lei divina dirige o homem “em certas particularidades, em que os perfeitos não se comportam do mesmo modo que os imperfeitos.” (AQUINO, 1980, v. IV, p. 1742-1743).

A visão especificamente teológica é retomada no art. VI, em que se pergunta se existe “uma lei constituída pelo estímulo da sensualidade”; ou, usando a terminologia apresentada na introdução da questão 91, “se há uma lei do pecado.”

Na resposta, Santo Tomás indica onde e como se encontra a lei: “*essencialmente* no sujeito que regula e mede; e, *participativamente*, no que é medido e regulado.” (Grifo nosso). Depois disso, ele se detém na segunda situação, que se encontra “em quem está sujeito à lei.” S. Tomás continua distinguindo: e, desta vez, considera aqueles que estão sujeitos à lei. Aqui podem-se encontrar mais duas situações: o quando o legislador classifica grupos “diversos” para funções diferentes; a título de exemplo, existe uma lei dos soldados e uma outra para os comerciantes. Ou indiretamente, quando o legislador destitui alguém da sua função; e este passa, então, para outra função: por exemplo, um soldado destituído do exército passa para a classe ou dos camponeses, ou dos comerciantes.

Os exemplos acima são, em seguida, aplicados a Deus legislador. Ele formou criaturas diversas com inclinações diversas: por exemplo, “ser bravo é de certo modo a lei do cão, mas é contra a lei da ovelha ou de outro animal de índole mansa.” Neste sentido, a lei do homem consiste em agir “de conformidade com a razão.” Mas quando o homem “se afasta da razão...de certo modo se assemelha aos brutos, levados pelo ímpeto da sensualidade.” Então, nos brutos a sensualidade tem natureza de lei, mas no homem é um “desvio da lei da razão.”

Em seguida, Santo Tomás fez referência à doutrina do pecado original, pela qual o “ímpeto da sensualidade...tem natureza de lei, mas penal”, destituindo o homem “da dignidade que lhe era própria.”

Na resposta às objeções, ele compara a situação do homem pecador à de um nobre que se torna servo, sujeito às leis dos servos. Em seguida especifica que “o estímulo da sensualidade” pode ser chamado de “lei” não em si, mas “por uma certa participação.” E, por fim, explica melhor afirmando que a sensualidade faz parte da lei do homem quando está sujeita à razão; mas “se chama estímulo da sensualidade na medida em que foge à ordem da razão.” (AQUINO, 1980, v. IV, p. 1744-1745).

Em suma, Santo Tomás faz questão de distinguir sempre, para evitar a confusão dos possíveis significados dos termos. Há, pois, a “lei eterna” no sentido de Deus legislador que, com sua razão “concebeu o mundo desde a eternidade.” Esta é a lei “que regula e mede.” Existe, depois, a “lei natural”, entendida como aquela que “é regulada e medida” e indica a dependência das coisas da lei eterna. Esta lei, na criatura racional, é percebida através daquele exercício da razão prática pelo qual o ser humano “distingue o bem e o mal.” Em seguida, é considerada a “lei humana.” Esta, a partir dos preceitos da lei natural, como de princípios gerais e indemonstráveis, chega a “certas disposições mais particulares”, que dizem respeito a “atos que são particulares e contingentes.” Devido a isso, as leis humanas, não possuem como característica, a “infallibilidade”, diferentemente dos primeiros princípios.

A “lei divina”, por sua vez, se explica, teologicamente, pelo fato do homem ter um fim sobrenatural; e, eticamente, pela limitação das leis humanas: estas, muitas vezes, são diversas e contrárias; ordenam-se apenas aos atos externos e não podem punir todos os atos errados, para não correrem o risco de proibir, ao mesmo tempo, os atos bons.

Santo Tomás, em seguida, continua distinguindo, também teologicamente, a “lei divina antiga” da “lei divina nova”: a primeira é a do Antigo Testamento, ordenada para um fim “sensível e terrestre”; e a segunda é a do Novo Testamento ordenada para um fim “inteligível e celeste.” A primeira, preparatória, é para os homens “que ainda vivem na imperfeição” e a outra, perfeita, para os que “chegaram à capacidade maior das coisas divinas.”

Por fim, Santo Tomás fala da “lei do pecado”, ou “lei da sensualidade”, que pode ser chamada de “lei” não em si, mas “por uma certa participação.” Trata-se, pois, de lei no sentido de uma condição de rebaixamento de um estado anterior de dignidade para um novo estado em que o “estímulo da sensualidade foge à ordem da razão.”

Os Efeitos da Lei

A questão 92 leva por título: *De effectibus legis, Sobre os efeitos da lei.*

Santo Tomás aqui discute:

a) *se o efeito da lei é tornar os homens bons* (art. I);

b) *se os efeitos da lei são: ordenar, proibir, permitir e punir* (art. II).

Na resposta à questão do art. I, Santo Tomás cita um texto da *Política* de Aristóteles em que se afirma que “a virtude de qualquer súdito está em sujeitar-se

bem ao governante.” E ele reforça a ideia dizendo que “toda lei é estabelecida para ser obedecida pelos súditos.” Daí conclui que “é próprio da lei levar os súditos a ser virtuosos.” Mas, analisando mais profundamente, ele distingue a situação em que é próprio da lei tornar os súditos virtuosos *de maneira absoluta*, ou *de maneira relativa*.

O primeiro caso se dá quando o legislador visa o bem comum; e o segundo caso se dá quando o legislador visa apenas o bem útil, ou deleitável, ou pior, “o que repugna à justiça divina.” Nesta última situação o súdito é bom apenas “em ordem a um determinado regime.” E ele faz o exemplo de um “ladrão”, que é “bom” relativamente ao fim que se propõe. Em outros termos, no exemplo citado, o “ladrão” é “bom”, porque “sabe” como roubar.

Na resposta às objeções, ele fala do “agir costumeiro”: trata-se não de atos isolados, mas de *hábitos*. A virtude, na concepção aristotélico-tomasiana, nasce, pois do hábito. Neste sentido, a lei visa este hábito, e, conseqüentemente, a virtude. A esse respeito, Santo Tomás cita, mais uma vez, Aristóteles, com a seguinte afirmação: “Os legisladores tornam os cidadãos bons, imprimindo-lhes bons *hábitos*.” (Grifo nosso).

Mas, na sua visão teológica, Santo Tomás faz a distinção entre virtude “adquirida” e “infusa”. A primeira vem da natureza humana: e necessita do exercício, do “hábito”; e a segunda é dom de Deus: por exemplo, a fé, a esperança e a caridade. Mas, mesmo sendo dom de Deus, também estas virtudes cristãs são beneficiadas pelo “agir costumeiro.” Este, pois, “*produz* a virtude adquirida” e “*dispõe* para a virtude infusa.” (Grifo nosso).

Em seguida, Santo Tomás lembra que há várias maneiras de obedecer à lei: às vezes “pelo temor da pena”, outras vezes “pelo só ditame da razão.” Depois reforça a ideia de que a lei torna o cidadão virtuoso enquanto ela visa especificamente o bem comum. E, por fim, responde a quem faz a seguinte objeção: “Certas leis são tirânicas; ora, o tirano não busca o bem dos súditos, mas a utilidade própria.” Santo Tomás, a esse respeito, afirma que “a lei tirânica, não estando de acordo com a razão, não é, absolutamente falando, lei.” Neste caso, a lei torna os cidadãos bons, não em si, mas “relativamente ao regime.” (AQUINO, 1980, v. IV, p. 1745-1747).

O art. II é assim formulado: “Se os atos da lei estão convenientemente assinalados na expressão: são atos da lei ordenar, proibir, permitir e punir”.

Na resposta, Santo Tomás compara o processo do raciocínio ao das leis. No raciocínio parte-se de alguns princípios para se chegar a uma conclusão; e o mesmo acontece com as leis, que são senão a aplicação de princípios.

Ora as leis devem regular os atos humanos: mas estes podem ser atos bons, atos maus, ou atos indiferentes. Na primeira situação, a lei *ordena*, na segunda *proíbe* e na terceira *permite*. Por fim, para se fazer obedecer, a lei se serve do temor da pena. “E por aqui se considera como efeito dela *punir*.”

Na resposta às objeções, ele especifica que o termo ordenar é sinônimo de “preceituar”: o que, no sentido amplo, pode ser aplicado ao termo “proibir”, pelo

fato que “cessar o mal é de certo modo bem.”

Em seguida, mostra a diferença entre aconselhar e mandar: e explica que também uma pessoa particular pode aconselhar, mas não pode legislar. Compara também os termos “premiar” e “punir”; e afirma que qualquer pessoa pode premiar, mas só o “ministro da lei” pode punir. “Por isso, premiar não é considerado como ato de lei, mas só punir.”

Por fim lembra que alguém costuma “evitar o mal e fazer o bem pelo temor da pena”, mas depois é levado a praticar o bem “por vontade própria e com prazer.” Dessa maneira, a lei “mesmo punindo, leva os homens a se tornarem bons.” (AQUINO, 1980, v. IV, p. 1747-1748).

Em suma, no art. I, Santo Tomás afirma que a lei visa tornar virtuosos os súditos: o que propriamente acontece quando o legislador procura o bem comum. Neste caso o cidadão obedece à lei às vezes “pelo temor da pena”, outras vezes “pelo só ditame da razão.”

Quando, ao contrário, o objetivo é apenas o bem deleitável, ou útil, o súdito se torna “bom”, no sentido de “útil” ao esquema daquele “regime.”

Aprofunda, depois, a ação da lei, lembrando que a virtude é um “agir costumeiro”, quer dizer, um hábito. Mas a lei imprime bons hábitos nos cidadãos: assim os torna virtuosos. E este hábito bom pode ser aplicado não só às virtudes naturais, adquiridas pelo “agir costumeiro”, mas também às virtudes “infusas” pela graça de Deus, conforme a visão teológico-cristã: de fato a virtude adquirida dispõe para receber as virtudes infusas.

E, no art. II, afirma que a lei deve regular os atos humanos: *ordena* os atos bons, *proíbe* os atos maus, *permite* os atos indiferentes e *pune* os transgressores. *Ordenar*, por sua vez, é sinônimo de “preceituar”, que, no sentido amplo pode se entendido como *proibir*. E quanto às funções específicas, só o legislador pode legislar e punir; as pessoas particulares, por sua vez, podem apenas aconselhar e premiar. Por fim, faz referência à função pedagógica da lei que, a partir do temor da pena, pode levar alguém a praticar o bem “por vontade própria e com prazer.”

Procura-se, agora, aplicar as reflexões de Santo Tomás sobre o bem comum e sobre a ordenação dos atos humanos para a atualidade.

Quanto ao bem comum, é preciso reconhecer que suas exigências não podem ser deixadas ao mero jogo dos interesses dos indivíduos ou dos grupos, nem apenas à boa vontade dos cidadãos. Devem, pois, ser estabelecidas pelo legislador de forma coerente, criteriosa e consistente. O Estado moderno, por intermédio da lei, busca equilibrar o acesso a bens individuais com o bem comum. Um desequilíbrio nessa relação é sempre destabilizador da própria ordem social.

Medidas ordenadoras do bem comum impõem-se aos membros da sociedade, com amplitude cada vez maior pelas leis desse Estado.

A extensão crescente de preceitos fundados no bem comum constitui, aliás, uma das tendências mais expressivas da ordem jurídica atual, especialmente quando trata dos chamados direitos sociais, coletivos e difusos. Fala-se de uma “publicização ou socialização do Direito.” (ASCENSÃO, 1994, p. 266).

O bem comum é tido como o fim da sociedade. É uma finalidade primordial da lei, como a sua principal fonte de regência.

Dois aspectos relevantes podem ser analisados em relação ao bem comum: seu conceito e sua estrutura. O primeiro diz respeito àquilo que aproveita aos mais diversos grupos da sociedade; e o segundo compreende uma série de bens coordenados que assegurem a cada um e a todos a realização de uma vida melhor.

A causa pela qual nenhum agrupamento social subsistiria sem organização é que há, de fato, necessidade de coordenação desse conceito e dessa estrutura para a harmonização entre os bens individuais e o bem comum (GILSON, 1960, p. 456).

Na linha das reflexões de Santo Tomás, Jacques Maritain enfatizou a estreita relação existente entre as pessoas que compõem a sociedade e a repartição do bem comum. Trata-se de uma correlação indissociável e necessária, tanto para a preservação da dignidade das pessoas, quanto para a integração da própria sociedade. A esse respeito, assim ele escreveu: “A comunicação ou redistribuição às pessoas, que constituem a sociedade é exigida pela essência mesma do bem comum. Ele supõe as pessoas e recai sobre elas, e nesse sentido, se cumpre nelas.” (MARITAIN, 1947, p. 45).

Em termos jurídicos modernos, pode-se dizer que a concepção tomasiana de bem comum, enquanto fim da lei, contém três pontos fundamentais e bastante atuais para um Estado Democrático de Direito.

Primeiro, o bem comum é uma espécie de “paz social”, condição que se traduz por aquele mínimo de harmonia, tranquilidade e segurança, sem o qual a própria sociabilidade se torna impossível. Segundo, para realizar o bem comum há necessidade de um suporte razoável de bens materiais indispensáveis, para uma existência digna. E, terceiro, a essência do bem comum consiste em garantir às pessoas uma boa qualidade de vida, compartilhada nas sociedades pluralistas contemporâneas.

Neste sentido, o filósofo Lima Vaz fala, com referência à democracia moderna, de uma correspondência, que se pretende normativa, entre democracia e dignidade humana, nestes termos:

Os problemas da democracia moderna permanecem estruturalmente ligados aos problemas dessas sociedades. E é nesse terreno que deve ser delineado o problema teórico da natureza da democracia e estabelecida a correspondência, que se pretende normativa, para a vida política de nosso tempo entre democracia e dignidade humana. (VAZ, 2002, p. 358).

Não deixa de ser interessante assinalar que, no direito positivo pátrio, o vigente texto constitucional traz dois referenciais significativos de toda essa relação entre o fim da lei e o bem comum. Primeiro, estabelece a dignidade da pessoa humana como fundamento do Estado Democrático de Direito (art. 1º, III), ou seja, um necessário respeito que todos merecem, enquanto seres humanos que vivem sob

sua ordem jurídica. E, segundo, prescreve como um dos principais objetivos desse mesmo Estado a promoção do bem de todos, salvaguardados uma série extensa de direitos individuais (art 3º, IV e art 5º).

Pode-se dizer, pois, que “o bem comum não pode existir sem que exista o bem da população.” (SIMON, 1955, p. 60).

Com referência, agora, à ordenação dos atos humanos, o pensamento tomasiano continua bastante atual e coerente, por sua notória racionalidade. Não resta dúvida que é preciso medir o poder das leis. As doutrinas extremas, vale dizer, os sistemas do tudo ou nada, pouco contribuem para uma melhor compreensão da medida dos atos da lei. Foi o que Santo Tomás propôs, quando discutiu os aspectos dessa racionalidade, quais sejam, ordenar, proibir, permitir e punir. Assim, não se pode deixar de lado a reflexão sobre o que é a lei e suas razões de ser (VILLEY, 2003, p. 403).

Quando se perdem essas noções fundamentais, pelo inflacionado e desordenado ímpeto legiferante, a própria essencialidade da lei ficará comprometida.

Pelo menos três pontos básicos podem depreciá-la. Primeiro, a perda de sua autoridade, sobretudo, porque já não consegue mais apoiar-se em sua fonte principal, que é a razão. Segundo, sob o nome de lei, termo conservado, figuram agora textos que não apresentam mais características importantes como generalidade, rigor do enunciado e certa permanência. Transformaram-se em “leis-quadros”, que devem ser complementadas por uma profusão de outros estatutos normativos, com os mais diversos nomes, uma confusão legislativa. E, terceiro, o instrumentalismo dessas regras acaba afetando o prestígio da lei e traz apenas uma falsa sensação de controle social (VILLEY, 2003, p. 401-402).

A análise tomasiana sobre a regência dos atos humanos, portanto, remete a quatro noções fundamentais de uma teoria da lei, notadamente de suas funções principais. A primeira é a sua capacidade de estabelecer uma ordem equilibrada, com imperatividade, na vida social. A segunda é a dimensão pedagógica, ou seja, formar a convicção de que ela exerce uma poderosa influência educativa. A terceira é a função conservadora, na medida em que lhe cabe manter a ordem social por ela organizada. E a quarta, é a sua força transformadora, haja vista que contribui, de modo significativo, para promover as necessárias modificações em compasso com a própria dinâmica da realidade social (MONTORO, 1981, p. 87-89).

Pode-se dizer, então, que muita “lei”, nenhuma “lei”. A suficiência das leis não está na quantidade, mas na qualidade racional delas, na medida em que são capazes de ordenar, proibir, permitir e punir, dentro dos limites do necessário, para garantir a ordem por princípio e o bem comum por fim.

CONCLUSÃO

Antes do estudo das duas questões da *Suma*, foi colocado como que o “pano de fundo”, a “perspectiva” através da qual Santo Tomás analisa os diferentes problemas. Trata-se, antes de tudo, de um período em que a cultura era profundamente marcada pela religiosidade cristã. Além disso, os pensadores árabes

acabavam de divulgar as obras de Aristóteles. Estes dois fatos explicavam a reação assumida diante das ideias do grande pensador grego: ou uma aceitação incondicional, ou uma rejeição, ou um posicionamento contraditório, como o da “dupla verdade” dos averroistas. No fundo perguntava-se como era possível aceitar as verdades da razão, sem sacrificar as verdades da fé.

Santo Tomás se posiciona de maneira original. Antes de tudo, rejeita a teoria da “dupla verdade”, colocando como base um realismo gnosiológico, com uma profunda confiança na radical racionalidade do único horizonte do *ser*, que não pode dar origem a ordens contrastantes de verdades. Como consequência, ele aponta, seja para a autonomia, seja para distinção e não contradição entre fé e razão; e, ao mesmo tempo, para a possibilidade de enriquecimento recíproco. Falando com a linguagem de hoje, poder-se-ia utilizar o termo “interdisciplinaridade”.

A aceitação das verdades da razão, sem sacrificar aquelas da fé, leva Santo Tomás a se posicionar a favor de um “diálogo” com o pensamento “pagão” de Aristóteles, com base na racionalidade: é o diálogo entre filosofia e teologia que, desta vez, ao contrário do período patrístico, reconhece a distinção e autonomia de ambas.

E, como o estudo analisa duas questões da *Suma*, apresentou-se também a estrutura desta obra, que, particularmente na Segunda Parte, aquela da moral, tem várias e interessantes questões a respeito da lei e das leis, inclusive as analisadas aqui.

E, em continuidade com um estudo anterior que tratava da essência da lei, na questão 90, passou-se a considerar a questão 91, sobre “A Diversidade das Leis” e a questão 92, sobre “Os Efeitos da Lei”.

Quanto à Diversidade, ele distingue seis espécies de lei: lei eterna, lei natural, lei humana, lei divina, lei do Antigo e do Novo Testamento e lei do pecado.

A primeira é a principal, pois se encontra na mente de Deus “desde a eternidade”. Esta se expressa, sucessivamente, na “lei natural”, que a criatura racional percebe através do exercício da razão prática, distinguindo o bem do mal.

A lei natural, por sua vez, oferece aqueles princípios que são aplicados na lei humana, que diz respeito a atos particulares e contingentes e está sujeita a limites e falhas, por não ser infalível.

Na visão teológica, que faz parte da perspectiva da *Suma*, Santo Tomás fala também da lei divina, explicada seja pelo fato do homem ter um fim sobrenatural, seja pela limitação das leis humanas, muitas vezes diversas e contrárias, ordenadas apenas aos atos externos, e não a todos eles. Esta lei divina, por sua vez é subdividida em “lei divina antiga”, do Antigo Testamento, preparatória e ordenada para um fim terrestre; e a “lei divina nova”, do Novo Testamento, perfeita e ordenada para um fim celeste.

A última espécie de lei é aquela “do pecado”, ou “da sensualidade”, que foge da ordem da razão e é considerada não como lei em si, mas como rebaixamento de um estado anterior de dignidade.

Quanto aos Efeitos, Santo Tomás afirma que a lei, quando procura o bem

comum, imprime bons hábitos nos cidadãos, tornando-os, assim, virtuosos. Mas quando, ao contrário, o objetivo da lei é apenas o bem deleitável, ou útil, o súdito se torna “bom”, apenas no sentido de “útil” ao esquema daquele “regime”.

As reflexões de Santo Tomás sobre o bem comum, aplicadas à atualidade, apontam para a necessidade de o legislador estabelecer as leis de forma coerente, criteriosa, sem sujeitar-se ao jogo dos interesses de indivíduos ou de grupos, para a “socialização do Direito” através do reconhecimento dos direitos sociais, coletivos e difusos. Isso favorece a paz social e garante, seja os bens materiais indispensáveis para viver com dignidade, como uma boa qualidade de vida: o que é declarado inclusive no vigente texto constitucional brasileiro.

Considerou-se, em seguida, que a lei deve regular os atos humanos: por isso ela ordena os atos bons, proíbe os atos maus, permite os atos indiferentes e pune os transgressores. E, especificamente, o medo da punição tem, às vezes, uma função pedagógica, pois pode levar alguém, aos poucos, a praticar o bem “por vontade própria e com prazer.”

O princípio pelo qual a lei deve regular os atos humanos aponta para a necessidade de medir o poder das leis, seja em contraposição às doutrinas extremas dos sistemas totalitários, como também ao inflacionado e desordenado ímpeto legiferante. Estas modalidades acabam indo contra a razão, que é a fonte principal da lei: e desprestigiam a mesma. É preciso, pelo contrário, recuperar as funções principais da lei: o estabelecimento duma ordem equilibrada, sua influência educativa, a manutenção da ordem social e sua capacidade de acompanhar a dinâmica da realidade social. Em outros termos, mais qualidade de leis, do que quantidade.

Enfim, Santo Tomás propõe um conceito da razão humana amplo e otimista: amplo porque não se limita aos dados da razão empírico-científica, mas está aberto a todo o ser, inclusive às questões fundamentais do homem; e otimista porque reconhece que a razão humana pode promover uma civilização que reconhece a dignidade da pessoa, com seus direitos inalienáveis e com a responsabilidade de seus deveres. Quanto à reflexão especificamente teológica, percebe-se a possibilidade da contribuição desta visão religiosa para a valorização do ser humano.

A esse respeito, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 10 de dezembro de 1948, pode ser explicada, por um lado, como uma reação contra os horrores da Guerra e, particularmente, do regime nazista, e, por outro, pela retomada de um pensamento filosófico que valoriza a dignidade da pessoa humana. Sobre isso, Santo Tomás, na mesma Suma (I – q. 29, art. 3) definia a pessoa humana como “*o que há de mais perfeito em toda a natureza, isto é, um sujeito subsistente em uma natureza racional.*” (Grifo nosso). (AQUINO, 1980, v. I, p. 281).

A contribuição que o pensamento tomasiano pode oferecer aos nossos dias, inclusive na filosofia do Direito, é a capacidade de diálogo com as mais diferentes posições, inclusive entre crentes de várias denominações e não crentes, a valorização da racionalidade e a superação de um certo positivismo jurídico que acaba esquecendo, na prática, a dignidade do ser humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALSZEGHY, Z.; FLICK, M. *Como se faz teologia*. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1979.

AQUINO, São Tomás. *O Ente e a Essência*. Tradução de D. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

_____. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Corrêa. 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980. v. I, IV.

ASCENSÃO, José de Oliveira. *O Direito: introdução e teoria geral: uma perspectiva luso-brasileira*. Rio de Janeiro: Renovar, 1994.

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. Direito Natural em Cícero e Tomás de Aquino. In: PISSARA, Maria Constança Peres; FABBRINI, Ricardo Nascimento (Coords.). *Direito e Filosofia: a noção de justiça na história da filosofia*. São Paulo: Atlas, 2007. p. 43-57.

BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. *História da Filosofia do Direito*. Tradução de Mário de Andrade. Barueri: Manole, 2005.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de Filosofia do Direito*. São Paulo: Atlas, 2008.

BOSIO, Guido. *Iniziazione ai Padri: la chiesa primitiva*. Torino: SEI, 1963.

CHIAVACCI, Enrico. Legge Naturale. In: ROSSI, Leandro; VALSECCHI, Ambrogio (Dir.). *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*. 5. ed. Roma: Paoline, 1981. p. 524-534.

COSTA E SILVA, Luciana Maria da; CAMELLO, Maurílio. A noção de lei em Santo Tomás de Aquino. *Direito & Paz*, Lorena, ano 04, n. 07, p. 67-86, dez. 2002.

GILSON, Étienne. *El Tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Traducción de Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1960.

LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MARITAIN, Jacques. *La personne et le bien comum*. Paris: Desclée, 1947.

MOLINARO, Aniceto. *Metafísica: curso sistemático*. Tradução de João Paixão Netto; Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002.

MONDIN, Battista. *Curso de Filosofia*. Tradução de Bênoni Lemos. São Paulo: 2003. v. I.

MONTORO, André Franco. *Estudos de Filosofia do Direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1981.

NASCIMENTO, Carlos Arthur do. *Santo Tomás de Aquino: o Boi Mudo da Sicília*. São Paulo: Educ, 1992.

PERONE, Ugo e Annamaria; FERRETTI, Giovanni; CIANCIO, Claudio. *Storia del pensiero filosofico*. Torini: SEI, 1975. v. 1.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 1995. v. 1

SALES, Antônio Patativa de. De como se chegou ao conceito de Philosophia Christiana. *Ágora Filosófica*, Recife, Ano 2, n. 1, p. 1-25, jan./jun. 2008. Disponível em: <<http://www.unicap.br/revistas/agora/numeros/2/arquivos/artigo%203.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2010.

SIMON, Yves. *Filosofia do governo democrático*. Rio de Janeiro: Agir, 1995.

TORREL, Jean-Pierre. *La Summa di San Tommaso*. Traduzione di Patrizia Conforti. Milano: Jaca Books, 2003.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Democracia e Dignidade Humana. In: TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: definição e fins do direito*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.