

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA

JAILSON SILVA LOPES

ELEMENTOS DA ÉTICA SEXUAL TOMISTA

Natal/RN  
2011

JAILSON SILVA LOPES

## ELEMENTOS DA ÉTICA SEXUAL TOMISTA

Dissertação apresentada com intuito de se submeter à banca examinadora da defesa que visa a obtenção do título de Mestre, no curso de Pós-graduação em Filosofia – com área de concentração em Metafísica e linha de pesquisa em Ética – da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Orientadora: Dr<sup>a</sup> Cinara Maria Leite Nahra.

Natal/RN  
2011

Catálogo da Publicação na Fonte.  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.  
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Lopes, Jailson Silva.

Elementos da Ética Tomista / Jailson Silva Lopes. – 2011.  
89 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2011

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cinara Maria Leite Nahra.

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Tomás de Aquino. I. Nahra, Cinara Maria Leite. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 176

JAILSON SILVA LOPES

## ELEMENTOS DA ÉTICA SEXUAL TOMISTA

Dissertação apresentada com intuito de se submeter à banca examinadora da defesa que visa a obtenção do título de Mestre, no curso de Pós-graduação em Filosofia – com área de concentração em Metafísica e linha de pesquisa em Ética – da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Orientador (a): Dr<sup>a</sup> Cinara Maria Leite Nahra.

Aprovado em \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

---

Prof<sup>a</sup> Cinara Maria Leite Nahra  
1<sup>a</sup> Examinadora (Orientadora)

---

Prof<sup>o</sup> Anderson Darc Ferreira  
2<sup>o</sup> Examinador (Externo)

---

Prof<sup>o</sup> Glenn Walter Erickson  
3<sup>o</sup> Examinador (Interno)

## AGRADECIMENTOS

*“Que darei eu ao SENHOR, por todos os benefícios que me tem feito?”*

SALMO 116. 12

O Senhor Deus tem sido bom para comigo durante todo o tempo de minha existência, de modo que quero agradecer a Ele em primeiro lugar, de duas formas, direta e indiretamente. Diretamente dizendo: “muito obrigado, Senhor, por este dia que só foi possível porque tu o quiseste, e nada poderia impedir!”

De maneira indireta também glorifico ao Senhor fazendo menção de algumas pessoas e dizendo a elas da minha gratidão, pois Ele as colocou no meu caminho para eu chegar até aqui.

Minha mãe, que me ama sem reservas e tem sido o maior exemplo de perseverança que tenho visto, e com quem tenho convivido maravilhosamente. Ela sabe o quanto é preciosa para mim. “Mãe”, quero dizer-te muito obrigado... te amo.

Quero agradecer muitíssimo a minha orientadora, prof<sup>a</sup>. Cinara Naha, por todo o incentivo não só neste trabalho, mas na minha vida acadêmica desde 2005. Deus certamente a recompensará. Sempre tive a convicção que foi Deus que nos apresentou.

Meu amado e querido amigo Anaxsuell Fernando, a quem conheço há muitos anos, e cuja amizade não me faltou um só instante; sempre pronto a compartilhar comigo sua presença. Amigo, cabe bem a definição de Aristóteles: “somos uma alma em dois corpos”.

À família que o Senhor me deu. Não mudaria nada. Todos têm igual importância para mim. Eu sou neles.

Agradeço ainda à pessoas que conheci durante esses anos e que de algum modo me ajudaram, mesmo sem o saberem. Deus não deixará de recompensar cada uma delas.

Aos meus mestres do curso de Filosofia, que contribuíram valiosamente para eu saber o que ignorava. “aos mestres, com carinho”.

*“Ratio imitatur naturam”*  
*“A razão imita a natureza”*  
Tomás de Aquino

## RESUMO

Esta dissertação tem como propósito apresentar uma visão elementar do pensamento tomista acerca da sexualidade humana a partir das noções de vício e de virtude. Apresentamos a noção de vício como disposição contrária à natureza do homem e buscamos seu significado etimológico, aproximando-se com a perspectiva neotestamentária de pecado e malícia. Esta noção é fundamentada pela noção aristotélica e agostiniana, utilizados por Tomás de Aquino. Apresentamos também duas virtudes dentro do pensamento cristão a respeito da sexualidade. São elas a temperança e a castidade. A temperança é uma virtude que rege os prazeres do tato, e reguladora da castidade. Por fim, mostramos que é possível no pensamento tomista admitir não só a legitimidade do prazer sexual, como também a sua necessidade natural nas relações, e estas relações só podem ser concebidas dentro do legítimo matrimônio.

**Palavras-chave:** Sexualidade - Vício - Virtude - Temperança - Castidade - Matrimônio.

## **ABSTRACT**

This dissertation aims to present an elemental vision of Thomistic thought about human sexuality from knowledges of vices and virtues. Introduce the notion of vice as otherwise to human nature and seek its etymological meaning, approaching with the Neotestamentary perspective of sin and malice. This notion is based in Aristotelian and Augustinian notion, used by Thomas Aquinas. Also present two virtues inside of the Christian thought about the sexuality. They are temperance and chastity. The temperance is a virtue that orders the pleasures of tact, and regulates the chastity. Finally, we show that it is possible in Thomistic thought to admit the legitimacy of sexual pleasure and also the natural necessity in relations, and these relations just can be designed inside of legitimate marriage.

**Keywords:** Sexuality - Vice - Virtue - Temperance - Chastity - Marriage.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	10
<b>I. A VIRTUDE E A LEI NATURAL</b>	18
1. A Lei inscrita em Nós	18
2. Os Aspectos da Lei	21
2.1. Lei Eterna	21
2.2. Lei Humana	23
2.3. Lei Divina	24
2.4. Lei Natural	25
3. A Lei Natural e a Sexualidade	26
<b>II. O VÍCIO COMO DISPOSIÇÃO CONTRÁRIA À NATUREZA</b>	27
1. Definição de Vício	27
2. Concepção Neotestamentária de Vício	29
3. O Vício e a Lei Natural	31
4. Concepção Aristotélica de Vício	33
5. Relação entre Vício e Livre-Arbitrio	37
6. Concepção de Vício como Hábito	39
<b>III. A TEMPERANÇA E SUA RELAÇÃO COM A CASTIDADE: ELEMENTOS DA SEXUALIDADE TOMISTA</b>	42
1. A Temperança	42
1.1. Definição de Temperança como Virtude	42

1.2. A Temperança como Virtude Especial	44
1.3. A Temperança e sua Relação com as Paixões	46
1.4. A Temperança e os Prazeres do Tato	48
2. A Castidade	50
2.1. Definição da Castidade como Virtude	50
2.2. A Castidade e sua Relação com a Temperança	53
<b>IV. O USO DO PRAZER: A ACEPÇÃO TOMISTA DE SEXUALIDADE</b>	56
1. O Pecado contra o Corpo	56
2. A Concupiscência como Desejo Desordenado	57
3. Temperança e Prazer	60
<b>V. ELEMENTOS CONSTITUINTES DO MATRIMÔNIO</b>	66
1. O Princípio Natural do Amor a Si Mesmo e em Si Mesmo	66
2. A causa do matrimônio	71
3. A essência do matrimônio	74
4. O efeito do matrimônio	79
<b>VI. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	83
<b>REFERÊNCIAS</b>	86

## INTRODUÇÃO

Tomás de Aquino (1225-1274) foi, sem dúvida, um dos maiores nomes da filosofia medieval. Produziu vasta obra de caráter filosófico-teológico. Com o passar do tempo, sua imagem ficou imortalizada por aquilo que nós conhecemos como “as cinco vias”, ou argumentos que visam provar dedutivamente a existência de Deus.

Contudo, o pensamento de Tomás de Aquino vai muito além, como é de se imaginar, de uma teo-ontologia ou de uma teodicéia teleológica. Aliás, apesar de sua maior obra ser uma *Suma de Teologia*, não foi a Deus que o teólogo medieval mais destacou em suas páginas, mas o homem, como criação especial desse Deus. Evidentemente, toda a ação humana destina-se, sem dúvida, à beatitude suprema que é Deus.

Para isso, ou seja, para a consecução desse bem supremo que é a beatitude humana, o homem precisa desenvolver enquanto ser no mundo, uma vida feliz, a fim de orientar-se para seu fim último, que é Deus. Portanto, faz-se necessário explicitar de que forma a filosofia medieval radicada em Tomás de Aquino se apresenta a nós. Ora, a moral tomista parte do que existe, isto é, do concreto, das ações humanas. Ela atua no campo prático das ações humanas, ações estas dirigidas para um determinado fim. Esse fim não somente é postulado pelo criador, por meio da revelação, mas também pela razão prática imanente à consciência humana.

A moralidade tomista, como em toda moralidade cristã de um modo geral está ligada, antes de tudo, a uma antropologia, posto que a ação do homem está implícita indubitavelmente pela apropriação de quem ele é.

Começaremos este trabalho utilizando as palavras de Tomás de Aquino, contidas na sua obra magna, a *Suma Teológica*. Na abertura do Tratado das Bem-aventuranças, ele registra as razões pelas quais nos indica a abrangência e importância das virtudes humanas, bem como da moralidade de um modo geral. Lemos no prólogo:

Afirma Damasceno que o homem é criado à imagem de Deus, enquanto o termo imagem significa *o que é dotado de intelecto, de livre-arbítrio e revestido por si de poder...* 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 (TOMÁS DE AQUINO, 2003, p. 29, volume III).

Uma teoria moral só se torna possível no homem por essas qualidades anunciadas na referida citação. Dentre as criaturas feitas sobre a terra, apenas no homem pode-se falar de uma moralidade. Essa diferenciação entre homem (ser racional) e animais (seres irracionais) é que torna o primeiro *humano* em relação aos segundos, pois o homem, pela própria definição de animal, tem semelhança com as criaturas que lhe cercam. Por exemplo, é comum a homens e animais os processos nutritivos, digestivos e reprodutivos.

Por outro lado, o homem possui, por natureza, faculdades das quais os demais seres são privados. Essas faculdades o tornam responsável por seus atos enquanto ser racional que é, pois Tomás de Aquino assevera que

das ações realizadas pelo homem, são ditas propriamente *humanas* as que pertencem ao homem enquanto homem. O homem diferencia-se das criaturas irracionais porque tem o domínio de seus atos. Por isso, só são ditas propriamente humanas aquelas ações sobre as quais o homem tem domínio. Ora, o homem tem domínio de suas ações pela razão e pela vontade. Donde será chamada de livre-arbítrio a faculdade da vontade e da razão. Assim sendo, são propriamente ditas humanas as ações que procedem da vontade deliberada. Se outras ações, porém, são próprias do homem, poderão ser chamadas de ações *do homem*, mas não são propriamente ações humanas, pois não são do homem enquanto homem (2003, p. 32, volume III).

Portanto, a Intelecção, o livre-arbítrio e o domínio de si constituem elementos centrais para se discutir a possibilidade de um agir moralmente bom ou moralmente mau, pois “o que constitui a felicidade ou o seu contrário são as atividades virtuosas ou viciosas” (ARISTÓTELES, 1979, p. 60).

Embora Tomás de Aquino dedique um tratado às virtudes, não significa que seu pensamento moral esteja confinado apenas ao referido tratado (isso vale também para os vícios). Ao contrário, sua maneira de pensar está toda entrelaçada e espalhada por seus tratados morais, como podemos observar na citação com a qual abrimos nossa pesquisa. Além do mais, outras obras do doutor angélico contemplam a mesma temática, como é o caso da *Suma Contra os Gentios*, e do *Compêndio de Teologia*, das quais faremos referência posteriormente.

De início, é necessário indicarmos as fontes usadas por Tomás de Aquino na construção de suas idéias morais, principalmente na *Suma Teológica*, visto ser ela nossa obra de maior consulta. Por erigir uma moralidade cristã, toda a teoria moral

tomista está fundamentada em última instância, na Escritura Sagrada, como era de se esperar. No entanto, outras fontes são abundantemente usadas. Isso é compreensível se levarmos em consideração a época em que seu pensamento foi organizado.

Ao contrário do que se poderia à primeira vista imaginar, o século treze de Tomás de Aquino, continuando a estrutura teológico-filosófica do período patrístico no que concerne à fé e à razão, via com absoluta legitimidade a aplicação de verdades que estavam fora do círculo cristão, e, no entanto, concordavam com este. Para ratificar esta proposição, Tomás de Aquino concorda com Ambrósio quando entende que tudo que é verdadeiro, por quem quer que seja dito, procede do Espírito Santo.

Essa informação é importante à medida que nos faz entender e aceitar a possibilidade do uso que se faz de fontes não cristãs que, porém são concordes não só com a verdade última, que é Deus, mas com as ações moralmente boas, oriundas do mesmo Deus, pois ainda seguindo o pensamento do bispo de Milão, Tomás de Aquino vê que toda bondade criada procede da Primeira Bondade Incriada, que é Deus.

Segundo essa regra, o agir moral não deriva apenas da Escritura Sagrada (ou está ordenado somente nela), mas é intrínseco à natureza humana. É intrínseco porque constitui a integralidade do ser do homem, conforme foi dito a respeito da criação humana no Gênesis; “Façamos o homem à nossa imagem, segundo à nossa semelhança” (Gênesis 1.26).

O homem, portanto, segundo as palavras do autor sagrado, foi feito com algo de sua natureza semelhante à natureza divina. Essa semelhança parece ser ao que tudo indica tanto a capacidade racional de conhecer, como a disposição para agir moralmente, imitando assim, o seu criador. Essa inerência à imitação da bondade divina por parte de todas as criaturas racionais foi explicada por Tomás de Aquino no *Compêndio de Teologia* da seguinte forma:

Qualquer coisa criada participa de alguma semelhança da bondade divina. Logo, toda ação e todo movimento de todas as criaturas ordenam-se para a bondade divina, como para o fim [...] Todo movimento e toda ação de qualquer criatura apresentam-se dirigindo-se para algo perfeito [...] Por conseguinte, sendo comum a todas as criaturas representar, enquanto são, a bondade divina, é também comum a todas elas terem a semelhança divina, quer na

conservação do próprio ser, quer na comunicação do seu ser a outra criatura (1996, pp. 113, 114).

O grande exemplo disso é a lei natural, que em sua formulação, é anterior ao Cristianismo, e já se encontrava presente entre os autores romanos, como Cícero, por exemplo. Nos deteremos posteriormente nesse aspecto da lei natural, usando como base o texto desse filósofo romano intitulado *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*, onde encontramos abundantes referências à essa lei que foi inscrita em nossa natureza afim de ordenar nossas ações morais a um fim último. Evidentemente, como tratamos do pensamento tomista, as conclusões, embora muitos semelhantes, apresentarão algumas diferenças em relação ao pensamento ciceroniano.

Assim, Tomás de Aquino desenvolve sua trajetória tendo como fontes, além da Escritura Sagrada e Cícero, como já dissemos, doutores da Igreja; filósofos, como Aristóteles e Platão; teólogos, dos quais Agostinho é a figura de maior importância pelas inúmeras recorrências e marcas deixadas na história, inclusive na teologia moral. Evidentemente, muitos outros autores são consultados e citados por Tomás de Aquino. Porém, nos contentaremos com esses e deles faremos menção no decorrer de nosso estudo.

Diante dos nomes acima mencionados, sem dúvida, Aristóteles na Filosofia e Agostinho na Teologia são os dois nomes que surgirão como pilares em toda fundamentação moral tomista. O filósofo grego aparece, inclusive, com um maior número de referências em relação à Escritura Sagrada. Já o bispo de Hipona tem particular importância devido à posição que alcançou na história do pensamento cristão ocidental.

Agostinho não apenas se dedicou a escrever sobre Teologia propriamente como o estudo do ser de Deus, mas deixou muitas obras de caráter moral, que influenciaram o pensamento tomista, como por exemplo, *A Ordem; O Livre-Arbítrio; Dos Bens do Matrimônio; A Santa Virgindade; Sobre o Gênesis, Contra os Maniqueus e A Cidade de Deus*, além de outras obras menos conhecidas.

Pelo exposto até aqui, pudemos perceber que a obra de Tomás de Aquino é bastante profusa não apenas pela extensão textual, mas principalmente, como fizemos referência, à abundância de autores consultados por este teólogo medieval. Dessa forma, é necessário deixar claro o caminho que pretendemos trilhar com o

objetivo de expor e lidar com as idéias desse pensador de conhecimento vasto e enciclopédico.

O ser racional, dirá Tomás de Aquino, conformando-se a Aristóteles, é possuidor, por natureza, de duas potências, que desembocam em sua atividade moral. São elas a potência apreensiva e a apetitiva, sendo que esta predomina sobre aquela, ou seja, o ser humano é regido mais pelos apetites do que pela apreensão propriamente. Isso sem querer dizer necessariamente que as apetências humanas são más em si mesmas; ao contrário, Tomás de Aquino lista a positividade dessa potência que nos faz desejar as coisas conforme explicita amplamente em quase todo o tratado das paixões.

No entanto, ela precisa ser regida, para usar a linguagem aristotélica, pelos ditames da razão, conformando-se, assim, com a lei da natureza dentro do homem. Essas potências apetitivas são divididas, por sua vez, em irascíveis e concupiscíveis, e nesta última está localizada a sexualidade humana. Elas bem reguladas, são saudáveis ao indivíduo, isto é, além de não apresentarem prejuízos à sua saúde, são moralmente boas. Porém, desregradamente usadas, as paixões concupiscíveis tornam-se vício, pois se distanciam, ou mesmo “quebram” a lei da natureza, que diz, por meio da consciência, qual a forma de ação a ser tomada na conduta moral.

Mas se todo homem quer e deseja o bem, precisamos entender por que nem sempre ele age em conformidade com a lei natural, que o ordena a agir de modo a querer tal bem. A resposta que encontramos repousa na capacidade livre do homem para escolher agir contrariamente aos ditames da razão. Assim, para que o fim almejado, isto é, o agir de acordo com a lei natural, seja conseguido, é necessário regular as ações por uma virtude, que consideraremos indispensável para se pensar uma moralidade regida pela razão; refiro-me à temperança.

Dessa forma, a temperança é uma virtude que se ocupa em moderar os atos humanos, inclusive os atos relativos à sexualidade, como poderemos observar em nossa análise. Acreditamos, assim, que a temperança, dentre as virtudes morais, se põe estrategicamente no ponto de convergência entre o dever agir e o agir propriamente de acordo com a lei natural.

A razão de trabalharmos a temperança nesse ponto consiste em sua determinante importância para se compreender os atos humanos como atos moralmente bons no que tange à moralidade sexual, pois o “tato”, ou mais

claramente, a sensibilidade humana, é o campo onde atua essa virtude reguladora, pois como dissemos acima, o ser humano é, na maior parte das vezes, regido por sua sensibilidade, o que significa dizer que se não houvesse uma virtude específica que atuasse nessa área, os homens agiriam pior que os animais, pois estes agem segundo o fim da natureza que lhes foi imposto; aqueles, desregradamente pelo uso da razão que lhe foi dada.

Para tanto, Tomás de Aquino não poderia deixar de contar com a contribuição dada por Agostinho; viu no teólogo patrístico uma fonte de informações sobre a moralidade não só pelo uso das Escrituras Sagradas que este faz, mas, inclusive, por sua argumentação racional, como se pode ver, por exemplo, em *A Cidade de Deus* e em *Dos Bens do Matrimônio*. Mas no que diz respeito ao uso da sexualidade, Tomás de Aquino vai além da tradição agostiniana no que concerne ao prazer sexual, encarando-o de forma positiva, vendo no mesmo uma necessidade posta pela própria natureza. O bispo de Hipona, no entanto, embora admitisse, como Tomás de Aquino, o ato sexual somente dentro do matrimônio, o vê como pecado venial, pois falando desse ato, diz:

Essa exigência imoderada do ato conjugal, que aos casados o apóstolo não manda imperiosamente, mas lhe concede indulgentemente: que se unam ainda que não seja por causa da procriação, senão pelos seus depravados instintos se vejam coagidos a tal união, protege o matrimônio contra o adultério e a fornicção. E não se diga que isto se admite em nome do matrimônio; mas por causa do matrimônio se tolera com indulgência (AGOSTINHO, 2000, p. 36).

Essa abordagem acerca do prazer sexual foi reveladora em nossas pesquisas, pois nos mostrou equívocos que foram erigidos durante muito tempo acerca de uma moral sexual cristã. Pelo menos em Tomás de Aquino o prazer é visto com bons olhos, desde que seja regulado e não se veja o parceiro como um objeto, mas como fim em si mesmo, incluindo-se aí atitudes de respeito, honestidade, dignidade e uso conveniente do corpo, tanto o do outro, como o de si mesmo.

Portanto, nossa análise procurará mostrar uma discussão acerca de alguns elementos da moralidade sexual tomista, contanto com as influências de Agostinho e Aristóteles. O primeiro pela forte influência exercida no ocidente, tanto pela abundância de obras que escreveu, quanto pela notória participação na construção



do pensamento moral da Igreja. No caso do filósofo estagirita, percebemos de pronto a voz que ecoa na *Suma Teológica* e em *Contra os Gentios* e a reconhecemos como clara influência aristotélica. No entanto, cabe dizer que, ainda que esses dois autores constituam a base para nossa investigação, Tomás de Aquino mantém traços próprios, divergindo inclusive de ambos em um ou outro aspecto, como por exemplo, em contraposição à filosofia peripatética, introduziu o conceito de criação das coisas por Deus, da temporalidade da matéria-prima, etc, posto que

é inegável, como afirmam Maritain e Gilson, que a filosofia ensinada por S. Tomás lhe é própria. Não se pode deixar de reconhecer que S. Tomás seguiu as trilhas de Aristóteles, mas ele reformulou de tal modo os ensinamentos do estagirita que arquitetou uma outra filosofia (MOURA apud HUGON, 1998, p. 12).

Aristóteles, contudo, continuará sendo o maior influenciador no aspecto ético, de Tomás de Aquino. Sua obra *Ética a Nicômaco* lhe fornecerá toda a estrutura, por exemplo, da virtude da temperança e do uso moderado da racionalidade, como se prestando a um fim adequado. É baseado no pensador grego que Tomás de Aquino erige seu tratado dos hábitos e das virtudes, bem como sobre o tratado dos vícios e dos pecados.

Nosso ponto de partida, portanto, será a noção de vício e algumas de suas implicações tratadas por Tomás de Aquino, levando em consideração o que as Escrituras sagradas, tanto no Antigo Testamento quanto no Novo Testamento dizem a respeito. Procuraremos, na medida em que se fizer necessário, observar a etimologia das palavras a fim de tornar mais claro o sentido dos termos empregados.

Contudo, gostaríamos de ressaltar que tais termos quando empregados no Antigo Testamento e no texto do Novo Testamento possuem um uso variável algumas vezes, sendo, portanto, necessário a utilização do contexto para melhor compreendê-los. Embora Tomás de Aquino não fosse nenhum especialista nos textos sagrados grego e hebraico, ele possuía conhecimento a respeito dos termos empregados porque contava, inclusive com o auxílio de mestres como Isidoro de Sevilha. Basta lembrar que Isidoro (570-630) é o mais célebre escritor do século VII. É um dos elos que unem a Antiguidade à Idade Média. Isidoro escreveu tratados exegéticos, teológicos e litúrgicos. Sua obra mais célebre é o *Livro das origens*, conhecido também como *Etimologias*, verdadeira suma do saber humano do seu

tempo. Seus conhecimentos enciclopédicos valeram-lhe uma admiração toda particular da Idade Média.

Estamos certos, desde já, que a análise aqui oferecida busca fornecer noções ou elementos para se discutir conceitos morais numa perspectiva tomista e/ou cristã a fim de sempre tentar resgatar um pensamento que, não obstante ter sido erigido no século XIII, tem suas raízes bem antes disso e lança ramificações históricas, sendo interessante estudá-lo ainda hoje.

## I. A VIRTUDE E A LEI NATURAL

### 1. A Lei Inscrita em Nós

É importante, antes de tudo, levarmos em consideração o quanto Tomás de Aquino se dedica em sua obra (sobretudo, na *Suma Teológica*) ao estudo da lei. E essa exposição da lei é necessária à medida que a moral tomista passa, indubitavelmente, pelos atos exteriores humanos para ser confirmada como ação boa ou má. E toda ação boa tem como finalidade o sumo bem, que é Deus.

Dessa forma, a lei está impressa naturalmente na consciência humana e pode ser encontrada em todo ser dotado de razão e que tenha capacidade plena de julgar. Porém, o que nos chama a atenção em Tomás de Aquino a esse respeito é o fato de que toda ação boa não só é dirigida a Deus como dissemos, mas é dirigida também por ele. Para isso, Tomás de Aquino se vale da assertiva do apóstolo Paulo: “É Deus que opera em nós o querer e o fazer” (Filipenses 2.13).

É interessante, no entanto, perceber que essa argumentação natural do agir segundo a lei possui a mesma base, por exemplo, dos argumentos em favor da existência de Deus, como o primeiro motor imóvel e a causa eficiente. A base é a mesma, inclusive, a que explica o funcionamento do mundo físico. No *Tratado dos Atos Humanos* destacamos a seguir o que Tomás de Aquino, já fazendo uso da física aristotélica, expõe:

Como o movimento natural, o movimento da vontade procede do interior. Embora algo possa mover uma coisa natural sem ser a sua causa, somente pode causar um movimento natural o que é de alguma maneira causa da natureza [...] Outra não pode ser a causa da vontade senão Deus. Primeiro porque a vontade é potência da alma racional que só por Deus é causada por criação. Segundo porque a vontade está ordenada ao bem universal. Daí que nenhuma outra coisa pode ser causa da vontade, senão o próprio Deus que é o bem universal (TOMÁS DE AQUINO, 2003, pp. 159, 160, volume III).

Claro que quando Tomás de Aquino sugere que Deus apenas move a vontade não diz de modo algum que a responsabilidade do homem lhe é tirada ou que o ser racional não pode ser movido por outro motivo. A questão aqui tratada é quanto à causa final, que é Deus, pois como ele é o sumo bem, toda ação que se

inclina ao bem, é movida em última instância, pela vontade divina. Isso se dá por ato de criação, ou seja, toda criatura foi criada para ele, e por isso, a ação boa é uma participação em Deus. O homem continua livre, como se disse, pois a moção divina não concerne ao que é contingente, como no caso de uma ação má, por exemplo.

Esse aspecto sobre a lei natural abordado por Tomás de Aquino pode surpreender porque apesar de teólogo cristão, sua abordagem não é em primeiro lugar uma abordagem paulina, como poderia se esperar, mas antes de tudo filosófica, advinda, por exemplo, do estoicismo romano. A diferença, que não poderia deixar de aparecer, está no fim último alcançado, que é Deus. No entanto, os meios são os mesmos, ou seja, a natureza fornece todo itinerário moral por onde as ações devem se desenvolver.

Para Tomás de Aquino, portanto, a lei natural é uma orientação externa ao homem em direção ao bem moral. Essa lei tem, assim, uma função educativa na vontade humana em sua busca por esse bem moral. Tomás de Aquino já havia deixado claro no início da *Suma Teológica* que Deus é tanto o sujeito da ciência teológica como todo o discurso teológico deve desenvolver-se em torno dele. E o princípio para a consecução desse bem não poderia ser outro a não ser a virtude. É por meio da prática virtuosa que o homem atinge o bem, posto que cada ação boa bonifica aquele que a pratica.

Tomás de Aquino se valeu de outras obras além das Escrituras Sagradas, pois como dissemos, o grande mérito dele não está em apoiar-se primeiro em Paulo, mas em autores clássicos, tanto gregos quanto latinos, sobretudo Aristóteles e Cícero. Agostinho figura como fonte de onde Tomás de Aquino, por exemplo, extrai seu conceito de lei natural, tratada pelo bispo de Hipona como lei eterna.

Embora Tomás de Aquino trate da lei sob vários aspectos, nos interessará aqui o aspecto geral desenvolvido na lei natural. Para Tomás de Aquino a lei natural é um ditame da razão que ordena ao bem. Esse bem é alcançado tanto ao agir-se positivamente quanto negativamente, deixando-se de fazer o mal. Destacamos em seguida o que escreveu Tomás de Aquino:

A lei é certa regra de medida dos atos, segundo alguém é levado a agir ou a apartar-se da ação. Diz-se, com efeito, lei do que deve ser ligado, pois obriga a agir. A regra e a medida dos atos humanos são, com efeito, a ação, a qual é o primeiro princípio dos atos humanos [...] Cabe, com efeito, à razão ordenar ao fim, que é o primeiro

princípio do agir, segundo o Filósofo (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 522, volume IV).

Assim, Tomás de Aquino deixa claro que a lei natural é uma medida e regra das ações humanas e o aspecto prescritivo da conduta humana está no termo agostiniano de “ordenação”. O próprio Agostinho dedica um tratado específico para expor de que modo tudo está ordenado por e para Deus, pois de acordo com o bispo de Hipona “a ordem é aquilo pelo qual são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu” (AGOSTINHO, 2008, p. 186).

A lei natural é um princípio racional, como vimos, mas de ordem prática. E essa ordem prática consista, sem dúvida, em ajustar as ações às exigências de um fim proposto pela razão. Em Agostinho a lei natural é tomada de forma mais ampla por lei eterna e designa essa ordem pela qual Deus governa o mundo, tanto físico quanto moral. Como dissemos no início, essa ordenação tem Deus como causa final. Para Tomás de Aquino

a lei implica certa razão diretiva dos atos para o fim. Ora, em todos os moventes ordenados é necessário que a força do segundo movente derive da força do primeiro movente, porque o segundo movente não move a não ser enquanto é movido pelo primeiro. Por isso, em todos os que governam vemos o mesmo, que a razão de governo deriva do primeiro que governa aos segundos (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 551, volume IV).

Muito embora esse conceito de lei como ditame da razão prática esteja assentado em Agostinho, tem suas origens de uma forma geral em Aristóteles, e de uma forma mais específica como lei natural propriamente dita, em Cícero. Com relação ao tratamento dado pelo filósofo romano, veremos mais adiante o que ele nos expõe em *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Por hora, no entanto, atentemos para o que ele escreve em *Sobre o Destino*:

Semelhantemente, não se deve procurar uma causa externa para os movimentos voluntários das almas, pois o próprio movimento voluntário contém em si aquela natureza, de tal forma que esteja em nosso poder e nos obedeça, e isso não sem causa, pois desse fato a causa é a própria natureza (CÍCERO, 2001, p. 22).

## 2. Os Aspectos da Lei

Já foi dito que nosso objetivo diz respeito especificamente à lei natural. Porém, faz-se necessário uma melhor compreensão sobre os aspectos da lei: lei eterna, lei humana e lei divina, Segundo Tomás de Aquino, elas estão ligadas estreitamente com a lei natural. Aliás, podemos começar pelo significado etimológico tão bem utilizado por Tomás de Aquino: “Diz-se, com efeito, lei do que deve ser ligado, pois obriga a agir” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 522). Vejamos a seguir uma breve definição de cada aspecto da lei a fim de entendermos melhor o que Tomás de Aquino expôs em seu *Tratado das Leis*.

### 2.1. Lei Eterna

Em primeiro lugar, Tomás de Aquino cita Agostinho para afirmar que existe uma lei eterna que rege todo o domínio do universo. Ela é o plano racional de Deus pelo qual ele dirige todas as coisas para seu fim, assim como um príncipe usa os ditames da sua razão para governar uma sociedade. Esse plano, diz ainda, é conhecido unicamente por Deus e alguns dos seus eleitos.

Essa lei é chamada de eterna porque Deus, como príncipe do universo, não governa no tempo, mas na eternidade. Para Tomás de Aquino, portanto, como para a cristandade medieval tudo foi criado a partir do nada (*ex nihilo*); apenas Deus existe desde sempre. Assim, assevera o aquinense:

É manifesto que toda a comunidade do universo é governada pela razão divina. E assim a própria razão do governo das coisas em Deus, como existindo no príncipe do universo, tem razão de lei. E porque a razão divina nada concebe no tempo, mas tem o conceito eterno, como é dito no livro dos Provérbios, segue-se necessário que tal lei eterna seja dita eterna (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p 529, volume IV).

Como se disse, o termo lei eterna foi empregado antes por Agostinho, que a definiu como razão e vontade de Deus que manda conservar a ordem natural e proíbe sua perturbação. Em *A Verdadeira Religião* encontramos que “é privilégio das almas puras conhecer a lei eterna mas não o direito de a julgar” (AGOSTINHO, 2002, p. 84). O argumento agostiniano e que bem pode ser apropriado por Tomás de Aquino é que o governo de Deus está envolto em muitos mistérios e não cabe à razão inferior julgar à superior. Mas abaixo transcrevermos uma citação encontrada em *O Livre-Arbítrio* um pouco mais longa, porém que vale a pena ser observada:

Quanto àquela lei que é chamada a razão suprema de tudo, á qual é preciso obedecer sempre e em virtude da qual os bons merecem vida feliz e os maus vida infeliz é ela o fundamento da retidão e das modificações daquela outra lei que justamente denominamos temporal [...] na lei temporal dos homens nada existe de justo e legítimo que não tenha sido tirado da lei eterna (AGOSTINHO, 2008, p. 41).

Este conceito de lei eterna, identificado com o governo divino de toda criação, sobretudo a racional, justifica que tal conceito passe a ser central na moral tomista. Toda regra da razão humana deriva da lei eterna e o bem e o mal dizem respeito à conformação ou não com a lei eterna, de tal modo que podemos dizer que o fundamento de toda lei é a lei eterna. É assim que se expressa o aquinense de forma contundente, tendo em vista que seu modelo constitui-se numa derivação do superior ao inferior:

A natureza racional, a par do que é comum a todas as criaturas, tem algo próprio enquanto é racional, assim, segundo ambas as maneiras, sujeita-se à lei eterna; e além disso, em cada criatura racional existe uma inclinação natural àquilo que é consoante à lei eterna [...] Assim, pois, os bons se sujeitam perfeitamente à lei eterna, enquanto agem sempre segundo ela. Os maus sujeitam-se certamente à lei eterna mas imperfeitamente quanto às ações dos mesmos, enquanto imperfeitamente conhecem e imperfeitamente se inclinam para o bem (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 557).

## 2.2. Lei Humana

A lei humana aborda o aspecto jurídico propriamente dito. Por isso também é chamada de direito positivo, ou ainda, “lei feita pelo homem” Novamente citando Agostinho, Tomás de Aquino diz que este divide a lei em dois tipos: lei eterna e lei temporal, Esta última se refere à lei humana, que é um ditame da razão prática, e que participa de forma imperfeita da razão divina. Assim como Deus estabeleceu leis que regem o universo, o homem cria leis que governam a sociedade. Tomás de Aquino admite ainda que haja uma relação entre a razão especulativa e a razão prática; são análogas. Porém, a primeira é perfeita a outra, não.

A lei humana é promulgada pela sociedade ou por quem é responsável por ela, e tem por objetivo o bem da coletividade. Podemos dizer, em outras palavras, que a lei humana é o aspecto político da lei e atua em duas esferas: na sociedade propriamente dita e na igreja, que é o reino sobrenatural de Deus na terra. Tomás de Aquino toma emprestada essa analogia do antigo governo teocrático de Deus sobre o povo de Israel no Antigo Testamento.

Segundo Tomás de Aquino, a lei humana deriva da lei natural de dois modos: direito gentílico e direito civil. Assim, a proibição do homicídio refere-se ao primeiro e a pena a ser aplicada refere-se ao segundo, pois varia de acordo com o lugar ou época histórica. Por ser derivado da lei natural, o direito gentílico pode ser conhecido independente da época ou lugar. O mesmo não acontece com o direito civil. No entanto, ambos estão fixados na razão.

Outro ponto importante a respeito da lei humana é a função pedagógica que ela possui, ou seja, a coação exercida sobre as pessoas tem por finalidade fazer com que elas deixem de praticar o mal voluntariamente, e passem assim, a serem pessoas virtuosas. Isso se dá porque nem sempre a lei natural move a vontade dos homens para agirem de acordo com a razão. É o que nos assegura Tomás de Aquino, amparado por Agostinho:

Nas coisas humanas diz-se que algo é justo pelo fato de que é reto pela regra da razão. A primeira regra da razão, entretanto, é a lei



natural, como fica claro pelo acima dito. Portanto, toda lei humanamente imposta tem tanto de razão de lei quanto deriva da lei da natureza. Se, contudo, em algo discorda da lei natural, já não será lei, mas corrupção da lei (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 576, volume IV).

Em seguida, observemos como Tomás de Aquino entendia e classificava a lei divina expressa universalmente nas Escrituras Sagradas.

### **2.3. Lei Divina**

Para justificar a existência de uma lei divina, Tomás de Aquino usa um salmo de Davi que diz: “Senhor, impõe-me uma lei no caminho dos teus estatutos”. A lei divina, portanto, diferentemente das outras leis, é revelada por Deus de forma sobrenatural no evangelho. O fim último dela é encaminhar o homem à beatitude; tem um caráter mais espiritual, por assim dizer, em relação às outras. O estado, por exemplo, conduz os homens ao bem comum através da lei humana. Entretanto, segundo Tomás de Aquino, o homem possui também um fim sobrenatural ao qual a lei humana jamais poderá conduzi-lo, pois serve a fins terrenos. Ele objeta que se o homem não transcendesse essa realidade não seria necessária uma lei divina. Porém, sendo este destinado a um fim de bem-aventurança eterna é necessária uma lei dada expressamente por Deus para esse propósito.

Outra característica da lei divina é a sua perfeição. O salmista Davi diz: “A lei do Senhor é perfeita, e restaura a alma” (Salmos 19. 7). Já que a lei humana esta sujeita a erro porque não pode atuar eficazmente no campo da valoração interna do homem, no sentido de que ela não pode discernir perfeitamente as intenções do ser humano, este precisa de uma lei que o faça. E esta é lei divina revelada por Deus nas Escrituras Sagradas.

Portanto, por ser sobrenatural, perfeita e divina, ela está acima da lei humana, o que significa dizer que sempre que a lei humana contradisser princípios cristãos, por exemplo, revelados no evangelho, os homens podem escolher não obedecer. Temos um exemplo clássico nas Escrituras Sagradas, onde o apóstolo Paulo

escreve: “Todas as pessoas estejam sujeitas às autoridades superiores, pois não existe autoridade que não tenha sido dada por Deus.” Este princípio diz respeito à lei humana (obediência às leis civis). No entanto, quando tais princípios entram em conflito com a lei divina, esta deve ter proeminência sobre aquela. Foi o caso, por exemplo, dos apóstolos Pedro e João, quando instados pelas autoridades judaicas a deixarem de anunciar o Cristo, disseram: “Importa obedecer antes a Deus do que aos homens”.

Se a lei divina é uma lei expressa, ou melhor, revelada por Deus nas Escrituras Sagradas, a lei natural é, por outro lado, uma lei que acompanha a criação natural dos seres, tanto animados quanto inanimados.

#### **2.4. Lei Natural**

A lei natural é por si só uma determinação da lei eterna, da qual o homem, por sua racionalidade, é participante, conforma já salientamos. Ela rege, entretanto, não somente os homens, mas os animais também, só que estes participam através da sua irracionalidade. O grande propósito da lei natural é fazer o homem tomar consciência do que é bom e do que é mau. Mesmo aqueles que não têm conhecimento da vontade revelada de Deus nas Escrituras Sagradas são regidos pela lei natural.

Ao comentar esse texto de Romanos 2.4, onde lemos: “Quando os gentios, que não tem lei, cumprem por natureza aquilo que a lei ordena..”, Tomás de Aquino diz: “Embora não tenham lei escrita, eles têm a lei natural, por meio da qual cada um sabe e tem consciência do que é bom e do que é mau” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 567, volume IV). No caso dos animais, a lei natural age fazendo-os apenas satisfazerem seus apetites de forma instintiva. Entretanto, o homem, por ter e fazer uso da razão está sujeito à divina providência de forma mais excelente em relação às demais criaturas.

### 3. A Lei natural e a Sexualidade

Como teólogo cristão, Tomás de Aquino fala do propósito referente à preservação da espécie e a continuação da mesma. Não obstante, a razão serve como parâmetro direcionador da moral humana, pois sabemos que para Tomás de Aquino não havia contradição entre a fé revelada nas Escrituras Sagradas e a razão; ambas se complementavam.

Assim, Tomás de Aquino via na heterossexualidade o paradigma a ser seguido pelas pessoas para conservarem uma vida moral digna; pois só dessa forma elas poderiam procriar e perpetuar a espécie - uma visão tipicamente normal para a época.

Outro fator legitimador do padrão heterossexual para a vida humana consistia na maneira de vida dos animais. Tomás de Aquino achava que os animais possuíam um padrão de vida destituído da homossexualidade, e que por isso, serviam de exemplo para os homens. Significa dizer que esse padrão deveria ser estendido a toda humanidade, e em todos os tempos. É uma lei imutável, portanto, que nasce com toda criatura e não varia de acordo com o tempo ou lugar.

Assim, a lei natural se assemelha aos primeiros princípios indemonstráveis do conhecimento especulativo, e a universalidade de sua apreensão está paralela à universalidade do ente pela razão especulativa. Com esta postura Tomás de Aquino procura justificar porque a lei natural pode chamar-se participação da lei eterna ou impressão da lei divina no homem. na criatura racional

Entre as demais, a criatura racional está sujeita à providência divina de um modo mais excelente, enquanto a mesma se torna participante da providência, provendo a si mesma e aos outros. Portanto, nela mesma é participada a razão eterna, por meio da qual tem a inclinação natural ao devido ato e fim. E tal participação da lei eterna na criatura racional se chama lei natural (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 531, volume IV).

## II. O VÍCIO COMO DISPOSIÇÃO CONTRÁRIA À NATUREZA

### 1. Definição de Vício

Tomás de Aquino abre o *Tratado dos Vícios e dos Pecados*, apresentando a definição agostiniana de vício, onde lemos: “o vício é a qualidade que torna o espírito mau” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 290, volume IV). Na mesma proporção que a virtude bonifica o homem, o vício exerce função exatamente contrária, pois ele se opõe ao bem da natureza, como pretendemos mostrar.

A análise por Tomás de Aquino acerca do vício (*vitiu*) e do pecado (*peccato*) como ato vicioso (*actus vitiosus*) compreende dezenove questões e cento e oito artigos, que estão estrategicamente conectados, e divididos em três partes. Na primeira delas, Tomás de Aquino analisa o pecado em si mesmo (Questões 71-74); na segunda, suas causas (Questões 75-84); e por fim, seus efeitos (Questões 85-89). Todas essas questões encontram-se na *prima secundæ*<sup>1</sup>.

Evidentemente não seguiremos esta ordem em nossa exposição por alguns motivos, dentre os quais está a grande abrangência de todas essas questões e suas respectivas implicações com toda a moralidade tomista. Nosso objetivo é bem mais modesto. Abordaremos alguns aspectos, como as implicações entre o vício e sua natureza, e a noção tomista de concupiscência, como um desejo próprio à natureza humana, não sendo nem bom nem mau em si mesmo.

Procuraremos neste capítulo ainda analisar alguns pontos da doutrina tomista dos vícios e pecados, lendo-a a partir do conceito neotestamentário, especialmente em Paulo; em seguida faremos uma referência breve à noção de Aristóteles do vício como falta ou excesso em relação à virtude. Por fim, veremos como Tomás de Aquino, se apropriando dessas noções, e sem deixar de lado a grande influência de Agostinho, expõe seu pensamento, analisando o vício como um hábito contrário à natureza.

Em primeiro lugar, chamamos a atenção para os empregos das palavras vício, ato vicioso e pecado. Em Tomás de Aquino há uma relação muito estreita

---

<sup>1</sup> Primeira seção da segunda parte da Suma Teológica.

entre elas, assim como encontramos também entre os termos gregos *kakia* e *hamartia*<sup>2</sup>. Estes dois termos são invariavelmente usados como equivalentes; com relação às suas diferenças, analisaremos posteriormente. Entretanto, Tomás de Aquino emprega o uso de outro termo, a saber: ato vicioso. Este último não aparece no Novo Testamento; o usaremos como equivalente de pecado. De qualquer forma, podemos ver uma marca comum entre eles: os três implicam um distanciamento da vontade divina e oposição à lei natural.

Muito embora Tomás de Aquino não conhecesse o grego<sup>3</sup>, conforme nos diz Carlos Lopes de Mattos (Vida e obra. In: Tomás de Aquino, 2000, p. 6), a significação entre os termos gregos e os latinos para vício e pecado são praticamente equivalentes. O emprego que Tomás de Aquino faz dessas palavras reflete muito bem o conceito aristotélico<sup>4</sup> - com poucas diferenças - da disposição contrária à virtude e, portanto, à natureza.

Em relação ao termo vício, encontramos a seguinte definição que parece apropriada à nossa análise, e que reproduzimos abaixo:

O contrário da virtude nos vários significados deste termo. Com referência ao conceito aristotélico-estóico de virtude como hábito racional da conduta, o vício é um hábito (ou uma disposição) irracional. Neste caso, são vícios os extremos opostos cujo meio-termo é a virtude [...] Neste sentido, a palavra vício só se aplica às virtudes éticas (ABBAGNANO, 2003, p. 1000).

Porém, precisamos ter em mente que além da noção clássica de vício, Tomás de Aquino se vale da concepção neotestamentária de vício, principalmente, como a expôs o apóstolo Paulo. É fácil entender que seja assim por causa do caráter doutrinal de suas epístolas e a oposição que o apóstolo fazia aos costumes pagãos que, como pensava ele, eram contrários à vontade divina, bem como à razão prática.

<sup>2</sup> *Vício e pecado*, respectivamente. (GINGRICH, 1993, pp. 17, 107). No grego clássico, de Homero em diante, entre seus múltiplos sentidos, *kakia* pode também referir-se ao que é moralmente mau (BROWN, 1978, pp. 118, volume III).

<sup>3</sup> Entretanto, o fato de não conhecer o grego não significa que Tomás de Aquino se eximisse de usá-lo. Por toda a *Suma Teológica* ele trabalha com determinados termos, sem apresentar maiores problemas exegéticos.

<sup>4</sup> Em Aristóteles, embora o termo *hamartia* apareça, não possui a mesma conotação dada posteriormente pelo Cristianismo. Sua noção está mais próxima do conceito judaico, de onde a religião cristã é oriunda.

## 2. Concepção Neotestamentária de Vício

O termo grego equivalente a vício é *kakia*, como já vimos, e dentre os seus significados, segundo F. Wilbur Gingrich, pode ter o sentido, dependendo do contexto em que esteja inserido, de “maldade, depravação, impiedade, vício, malícia, mal e malignidade” (1993, p. 107). No Novo Testamento *kakia* aparece ao lado de outros pecados, como prostituição<sup>5</sup>, avareza, soberba, inveja, etc. conforme vemos, por exemplo, em Romanos 1. 29<sup>6</sup>. Numa classificação dada pelo apóstolo Paulo, esse termo está inserido como se fosse um pecado à parte, isto é, entre os outros. Contudo, veremos que seu significado é bem mais amplo. Essa distinção proporcionará, posteriormente, aproximações entre a noção tomista de vício e ato vicioso.

Nossa hipótese aqui será a de verificar se há uma relação entre o vício (*vitium*) e o pecado (*peccatum*) como ato vicioso (*actus vitiosus*)<sup>7</sup>. É óbvio que todo vício, pelo fato mesmo de ser vício, constitui-se em sua essência, um pecado (*peccatum*). Entretanto, nem todo pecado é um vício; pode-se pecar, por exemplo, por cometimento ou por omissão, como Tomás de Aquino nos fará saber na Questão 72, artigo 6: “Omissão e cometimento encontram-se em uma mesma espécie de pecado. É o caso do avaro. Ele usurpa o bem dos outros, o que é pecado de cometimento. E não lhes paga as dívidas, o que é um pecado de omissão” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 314, volume IV).

Para elucidar nosso argumento, vejamos o texto latino da Questão 71, artigo 3, e em seguida façamos a comparação com a tradução portuguesa coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Assim, lemos: “...*Videtur quod vitium idest habitus malus, sit peius quam peccatum, idest actus malus*”<sup>8</sup> (OLIVEIRA *apud* TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 294, volume IV). Nesse artigo, *vitium* foi traduzido como vício,

<sup>5</sup> O termo neotestamentário *prostituição* é muito amplo, e como vício relacionado à sexualidade designa vários pecados sexuais.

<sup>6</sup> Aqui, o termo foi traduzido como maldade. Contudo, admite outras acepções, como depravação, por exemplo. Há de se levar em conta que a inserção de *kakia* em Romanos 1. 29 pode significar o grau de malícia como disposição contrária à natureza, visto que o mesmo apóstolo emprega um outro termo para malícia, ou seja, *kakothetheia*.

<sup>7</sup> Para que fique claro, estabeleceremos a seguinte diferenciação: pecado como ato vicioso (*actus vitiosus*) será traduzido pelo conceito grego de *hamartia*, com o sentido mais simples de “errar”.

<sup>8</sup> Literalmente “Parece que o vício, isto é, o hábito mau é pior que o pecado, isto é, o ato mau”.

mas *peccatum*, como ato vicioso. Portanto, compreende-se aqui que vício é uma disposição (*habitus*) má. Por outro lado, o pecado coincide com o ato vicioso<sup>9</sup>.

Dessa forma, parece haver uma distinção entre o pecado como vício e o pecado como ato vicioso. Tomás de Aquino apontará nesse mesmo artigo, o ato vicioso como mais importante que o vício (*actus praeeminet habitui*). Tomás de Aquino considera o ato vicioso mais importante no sentido de que este está em ato, enquanto o vício está em potência, e por isso, é uma possibilidade. O ato vicioso é, portanto, uma atualização no sentido de efetivação do vício, e por esta razão, é mais danoso no sentido imediato.

Sob certo aspecto, o vício enquanto hábito pode ser pior do que o ato vicioso, conforme parece admitir na resposta à terceira objeção do artigo 4 (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 295, volume IV). Assim, o ato vicioso é maior enquanto causa final, pois ele é o pecado atualizado. No entanto, o vício enquanto causa eficiente pode ser maior se admitirmos a razão de causa eficiente que ele possui, sendo por isso mesmo (enquanto causa eficiente), potencialmente o originador de muitos pecados. Essa, aliás, será uma das características do pensamento cristão, a saber: a interioridade do pecado. Assim, sua malignidade ou malícia<sup>10</sup> tem origem na alma, não no corpo ou em qualquer outra causa externa. Agostinho apresenta-nos uma argumentação bastante razoável no seu livro *A Cidade de Deus*, onde faz uma diferença entre a causa do pecado e a pena do mesmo. Ele diz:

Se alguém disser que a carne é a causa de todos os vícios nos maus costumes [mos], justamente porque a alma, tarada com a carne, vive assim, é fora de dúvida que se não fixou em toda natureza do homem [...] quem pensa procedam do corpo todos os males está em erro [...] a alma pecadora é que fez a carne ser corruptível (AGOSTINHO, 1990, pp. 133, 134, volume II).

---

<sup>9</sup> É importante salientar que na maioria das questões Tomás de Aquino preferirá o termo “pecado” a “ato vicioso”. Talvez isso se dê pela proximidade que com a concepção neotestamentária.

<sup>10</sup> Conforme já vimos acima na Questão 71, artigo 3, tanto o vício quanto o pecado possuem o qualificativo *malus*. Ambos, o vício e o pecado são portadores da *malitia*; no vício, porém em maior quantidade, pois ele é uma disposição, como foi dito.

Mais adiante, o bispo de Hipona, a fim de garantir que o vício não pode ter origem na carne<sup>11</sup>, acrescenta, por exemplo, que o diabo, embora possua a malícia (viciosidade) em grau máximo, não possui carne, isto é, corpo.

### 3. O Vício e a Lei Natural

Gostaríamos, agora, de utilizar o termo *kakia* empregado pelo apóstolo Paulo, maior responsável pela difusão da moralidade cristã no primeiro século. Em sua carta aos cristãos de Roma, ele faz uma exposição dos vícios praticados pelos gentios<sup>12</sup>. Nessa exposição, há uma vasta enumeração desses vícios por todas as suas cartas; no entanto, nos caberá perfeitamente a menção do capítulo primeiro da carta aos Romanos, pois é a períclope paulina que mais diretamente fala acerca da viciosidade oposta à lei natural.

Porque do céu se manifesta a ira de Deus sobre toda a impiedade e injustiça dos homens, que detêm a verdade em injustiça. Porquanto, o que de Deus se pode conhecer neles se manifesta, porque Deus lhes manifestou. Porque as suas coisas invisíveis, desde a criação do mundo, tanto o seu eterno poder, como a sua divindade, se entendem, e claramente se vêem pelas coisas que estão criadas, para que eles fiquem inescusáveis; porquanto, tendo conhecido a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças, antes em seus discursos se desvaneceram, e o seu coração insensato se obscureceu. Dizendo-se sábios, tornaram-se loucos. E mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem de homem corruptível, e de aves, e de quadrúpedes, e de répteis. Por isso, também Deus os entregou às concupiscências de seus corações, à imundícia, para desonrarem seus corpos entre si; pois mudaram a verdade de Deus em mentira, e honraram e serviram mais a criatura do que o Criador, que é bendito eternamente. Amém. Por isso, Deus os abandonou às paixões infames. Porque até as suas mulheres mudaram o uso natural, no contrário à natureza. E, semelhantemente, também os homens, deixando o uso natural da mulher, se inflamaram em sua sensualidade uns para com os outros,

<sup>11</sup> O termo *sarks* tem, no Novo Testamento, especialmente em Paulo vários sentidos. Dentre eles, o de pessoa propriamente (Romanos 9. 5); corpo, como o dos homens e o dos animais (1ª Coríntios 15. 39). No entanto, é no sentido de natureza pecaminosa que *sarks* ocorre com mais força (ver Colossenses 5. 17). A argumentação agostiniana, e que representa o pensamento cristão, é que a carne física não pode ser origem do pecado, mas a carne enquanto natureza pecaminosa.

<sup>12</sup> Na verdade, todas as cartas desse apóstolo possuem um teor moral cristão muito forte, visto que o objetivo de tais cartas era justamente fundamentar um novo modo de viver dos novos cristãos, que agora “não andavam mais segundo a carne, porém segundo o Espírito” (Gálatas 5. 17).



homens com homens, cometendo torpeza e recebendo em si mesmos a recompensa que convinha ao seu erro. E, como eles não se importaram de ter conhecimento de Deus, assim Deus os entregou a um sentimento perverso, para fazerem coisas que não convêm; estando cheios de toda a iniquidade, prostituição, malícia, avareza, maldade; cheios de inveja, homicídio, contenda, engano, malignidade; sendo murmuradores, detratores, aborrecedores de Deus, injuriadores, soberbos, presunçosos, inventores de males, desobedientes aos pais e às mães; néscios, infiéis nos contratos, sem afeição natural, irreconciliáveis, sem misericórdia; os quais, conhecendo a justiça de Deus (que são dignos de morte os que tais coisas praticam), não somente as fazem, mas também consentem aos que as fazem (Romanos 1. 18 - 32).

Os vícios mencionados na passagem citada, segundo o apóstolo, vão mais além do que cometimento de ações pecaminosas; fazem parte de um estado de vida de quem ignora a lei divina<sup>13</sup> não por desconhecer, mas justamente por não considerá-la, apesar de tê-la conhecido: “porquanto, tendo conhecido a Deus, não o glorificaram como Deus” (versículo 21). É a característica da noção de hábito apresentada por Agostinho, e ratificada por Tomás de Aquino.

Para reforçar nosso argumento, observemos o versículo 28, onde o apóstolo diz: “E, como eles não se importaram de ter conhecimento de Deus, assim Deus os entregou a um sentimento perverso, para fazerem coisas que não convêm” (versão Almeida Corrigida e Fiel. *Itálicos meus*). A expressão “sentimentos perversos” (*adokimon noun*) retrata bem que as ações pecaminosas eram mais que simples pecados, pois *adókimos* expressa nesse caso uma espécie de rejeição após um teste, uma desqualificação que torna o sujeito inútil. A respeito do termo *nous* aqui empregado, Rienecker comenta de forma muito apropriada dizendo que “é a capacidade de raciocinar, especialmente conforme tem a ver com a ação moral, a parte intelectual da consciência” (RIENECKER, 1995, p. 257). A respeito dessa moralidade pagã, na cidade de Roma, *O Novo Comentário da Bíblia* diz:

Foi uma época de vícios desavergonhados e pecados anti-sociais; um tempo de indizível decadência moral [...] o mundo pagão entregou-se à lascívia, no uso desnaturado dos corpos em perversões sexuais ([versículos] 21, 27), e, finalmente, a uma

<sup>13</sup> A lei divina, portanto, diferentemente das outras leis, é revelada por Deus de forma sobrenatural nos Profetas (Antigo Testamento) e no Evangelho (Novo Testamento), são as chamadas lei antiga e lei nova, respectivamente. A lei antiga foi substituída pela nova, pois seu fim visa à beatitude humana, enquanto a outra tinha por objetivo as coisas terrenas (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 538).

disposição mental reprovável (28) [...] o versículo 32 indica que os pecados aí condenados não resulta de ceder à tentações súbitas, mas são alimentados deliberadamente e estimulado nos outros (DAVIDSON, 1994, pp. 1156, 1157).

Por natureza, tais pecados são maus enquanto afastamento do querer divino e, portanto, contrários à lei natural – por isso Tomás de Aquino os chama vícios. Sendo assim, *kakia* é essencialmente um pecado interior e intencional, tendo, inclusive, como seu correlato a malignidade (*kakohetheia*), como exposto na lista acima, isto é, a lista apresentada pelo apóstolo Paulo em Romanos, capítulo 1.

Paulo menciona, entre os pecados apresentados no início de sua carta escrita aos cristãos romanos, *kakia* como sendo um deles. Ele é traduzido por vício, malignidade ou depravação, como já vimos. Isso pode reforçar a tese de que o texto de Romanos apresenta-o como uma disposição para uma vida viciosa e, portanto, contrária à natureza, como bem explicita o apóstolo.

Em suma, podemos entender assim: os pecados mencionados em Romanos 1 tornam-se vícios porque não são simples atos, mas disposições que acompanham àqueles que os pratica. Prova da gravidade disso é o que o apóstolo diz de tais pessoas no versículo 28; segundo o apóstolo “o próprio Deus os entregou à uma disposição mental reprovável”. É importante que se diga, no entanto, que não é Deus quem os incita a pecar, mas eles próprios por suas escolhas, são agentes totalmente responsáveis por seus atos. Veremos mais à frente ao tratarmos sobre o livre-arbítrio humano.

#### **4. Concepção Aristotélica de Vício**

Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles define o vício como uma disposição adquirida que leva o indivíduo a desenvolver uma conduta excessiva ou deficiente, ambas viciosas, uma pelo excesso e a outra, pela falta. A mesma ação moderada pelo uso da reta razão seria justamente o contrário desses vícios, ou seja, uma ação virtuosa. É preciso, entretanto, salientar que no início do livro II, ele admite existir dois tipos de virtudes: a intelectual e a moral. Nossa análise está voltado para esta última, na qual a referência de vício como excesso ou deficiência se aplica. O vício como contrário da virtude intelectual só se dá por ausência.

O próprio Aristóteles, como é de se verificar na *Ética a Nicômaco*, não deu uma sistematização aos vícios em si, embora os tenha tratado de forma satisfatória. Ele fazia conexão entre as virtudes e seus contrários. Tomás de Aquino procurou dar uma sistematização, por assim dizer, no sentido de apresentar uma organização mais elaborada desses vícios, ainda que tais questões tenham sido tratadas por Aristóteles e por outros teólogos depois do próprio Tomás de Aquino.

Com algumas variações, a noção aristotélica de vício como disposição contrária à virtude e à lei natural, como abordada por Cícero, por exemplo, é muito bem apropriada por Tomás de Aquino. O doutor angélico aponta que segundo Aristóteles, não existe intrinsecamente na natureza nem a virtude nem o vício, mas uma potencialidade que se atualiza de acordo com as ações humanas. Assim está escrito: “eles [os atos] determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem” (ARISTÓTELES, 1979, p. 68). Para ele, tanto um quanto o outro, desenvolve-se em nós por meio do hábito; e tanto maior será sua força quanto maior for sua repetição. Nas palavras do estagirita:

Evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza. Por exemplo, à pedra, que por natureza se move para baixo não se pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes no ar [...] Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito [...] *pelos atos que praticamos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos [...] as diferenças de caráter nascem de atividades semelhantes* (ARISTÓTELES, 1979, pp. 67,68. *Itálicos meus*)

Nesse caso, o vício nasce como resultado do uso irrefletido da vida humana, pois em relação à virtude, como se disse, “o vício faz o contrário” (ARISTÓTELES, 1979, p. 69). Irrefletido não significa de modo algum que o sujeito aja sem conhecer que sua ação seja boa ou má; significa sim, que sua ação é contrária aos ditames da razão<sup>14</sup>. Esses ditames são analisados por Aristóteles nos livros III e VI de sua *Ética*, onde ele expõe o seu conceito de mediania. O estagirita vê na mediania o caminho mais seguro para se aproximar de uma vida virtuosa e simultaneamente, se

<sup>14</sup> O hábito bom, isto é, a ação virtuosa que é disposta e levada à sua consecução por meio do uso da razão, demanda necessariamente a reflexão, literalmente *consideratio* (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 56, volume IV).

distanciar do vício. Como foi afirmado anteriormente que não temos na *Ética a Nicômaco* uma elaboração detalhada sobre os vícios; Aristóteles sempre o faz em contraposição à determinada virtude.

Ora, a virtude diz respeito às paixões e ações em que o excesso é uma forma de erro [vício], assim como a carência, ao passo que o meio-termo é uma forma de acerto digna de louvor; e acertar e ser louvada são características da virtude. Em conclusão, a virtude é uma espécie de mediania, já que, como vimos, ela põe a sua mira no meio-termo (ARISTÓTELES, 1979, p. 73).

Aristóteles desconhecia evidentemente a noção judaico-cristã de pecado. Para o pensamento cristão, por exemplo, a concepção aristotélica não era suficiente para explicar por que as pessoas não agem sempre virtuosamente, já que elas podem livremente escolher entre uma ação boa e uma má. E é óbvio que entre uma e outra é razoável pensarmos que sempre se elegeria a ação boa. Entretanto, não é assim que acontece na prática. Talvez o mais próximo que Aristóteles tenha chegado do pensamento cristão quanto a isso, isto é, de que nem sempre escolhemos o bem, está nos dois princípios que regem os seres humanos: a razão e a sensibilidade.

A primeira conforma-se perfeitamente à natureza, porém a outra, nem sempre. Dentro desse aspecto está o poder despótico da razão sobre certos membros do corpo, como o braço e os dedos, por exemplo, e o poder político da razão sobre outros membros, como os órgãos sexuais. Essa analogia sobre despotismo e politicidade é copiada por Tomás de Aquino, de Aristóteles, e reflete o pensamento agostiniano da libido, encontrado em *A Cidade de Deus*. Para termos uma idéia da força exercida sobre certos órgãos, a libido, embora, como diz Agostinho, possa se referir à muitas coisas, aponta primeiramente para o aspecto sexual:

E é tão forte que não apenas domina o corpo inteiro nem só dentro e fora, mas também põe em jogo o homem todo, reunindo e misturando entre si o afeto do ânimo e o apetite carnal, produzindo desse modo a voluptuosidade, que é o maior dos prazeres corporais. Tanto assim, que no momento preciso em que a

voluptuosidade chega ao cúmulo, se ofusca por completo quase a razão e surge a treva do pensamento (AGOSTINHO, 1990, p. 156, volume II).

Quanto a essa regência por parte da sensibilidade, Tomás de Aquino ilustra bem o governo da vontade sobre os apetites sensíveis, fazendo alusão ao texto aristotélico que se encontra no livro I, capítulo 2 da *Política*, como se mostrou acima. Ele afirma: “a razão rege a potência apetitiva com poder político, tal qual se governam as pessoas livres, que têm certos direitos de oposição” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 132, volume IV)<sup>15</sup>.

Foi, contudo, no Cristianismo, que um novo elemento surgiu como obstáculo para a ação humana em conformidade com a sua natureza. Esse elemento foi o pecado, que atingiu sua elaboração mais completa em Paulo, sobretudo nas suas cartas aos Romanos e aos Gálatas, e ganhou bastante notoriedade com Agostinho.

Antes, porém, uma abordagem do pecado como vício, ou seja, disposição má (*habitus malus*) já pode ser vista no Antigo Testamento. Ele aparece em Gênesis, por exemplo, quando é declarado que o homem havia se corrompido. O texto diz: “E viu o SENHOR que a *maldade do homem* se multiplicara sobre a terra e que *toda a imaginação dos pensamentos de seu coração era só má continuamente*” (Gênesis 6. 5, *Itálicos meus*). Davidson compara justamente esse versículo com o texto de Romanos 1. 18-32 (DAVIDSON, 1994, p. 90).

Essa passagem é bastante elucidativa para nosso propósito. O termo maldade traduz o hebraico: *ra'*. No entanto, uma tradução que pode melhor expressar o contexto de todo o capítulo 6 de Gênesis é “ruindade, perversidade ou mais propriamente malícia” (KIRST, 1999, p. 230); esta última acepção (malícia) refletindo o sentido de viciosidade mesmo. É o que nos esclarece o *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento* sobre o termo *ra'*:

Na maioria das vezes denota atividade antiética ou imoral contra outras pessoas, seja por palavras, seja por ações... duas vezes *ra'* designa abstratamente uma condição interior de perversidade, mas num maior número de vezes descreve atitudes íntimas para com Deus e o homem (HARRIS, 1998, p. 1442).

---

<sup>15</sup> Também a autoridade de Agostinho nos diz: “às vezes o intelecto toma a dianteira e os sentimentos tardam em segui-lo ou não o seguem” (AGOSTINHO, 1990, p. 134).

A versão grega desse texto, a *Septuaginta*, traduziu *ra'* por *kakia*. Aliás, o texto grego é mais enfático e traz a expressão no plural: *hai kakiai ton anthropon*.<sup>16</sup>

A concepção de pecado no seu sentido mais amplo, isto é, como vício, envolve uma disposição contrária à natureza que, porém, não exime o ser humano de sua responsabilidade em relação aos atos por este cometidos. Para fortalecer essa idéia, a *Nova Vulgata*, em edição comentada pelos teólogos da Universidade de Navarra, nos apresenta uma citação de João Crisóstomo, feita em sua *Homilia sobre Romanos*:

O apóstolo mostra aqui que a impiedade traz consigo a violação e o esquecimento de todas as leis. Quando Paulo diz que Deus os entrega, há que compreender que Deus deixa fazer. Deus abandona o malvado, mas não o empurra para o mal. Quando no fragor da batalha o general se retira, entrega os soldados ao inimigo, não porque ele materialmente os prenda, mas porque os priva da ajuda de sua presença. Deus actua da mesma maneira. Rebeldes (a Sua lei, os homens voltaram-Lhe as costas; Deus, que esgotou a Sua bondade, abandona-os (JOÃO CRISÓSTOMO *apud* BIBLIA SAGRADA, notas sobre Romanos, 1990, p. 519, volume II)

Vejamos a seguir, como Tomás de Aquino postula a relação entre o vício e o livre-arbítrio a partir de fontes como Agostinho, por exemplo.

## 5. Relação entre Vício e Livre-Arbítrio

Outra característica que podemos observar na atividade viciosa diz respeito a que ela sempre será eletiva e, portanto, ação que demanda deliberação do sujeito que a pratica. Tal ação, como aponta Tomás de Aquino, seguindo de perto Aristóteles, não anula a natureza humana, mas diminui o que ele chama de “bem da natureza”, conforme lemos na Questão 85, artigo 1:

A inclinação natural para a virtude, é diminuído pelo pecado. Pois pelos atos humanos se gera uma inclinação para atos semelhantes, como foi dito. Mas, pelo fato de que alguma se incline para um dos contrários, necessariamente diminui sua inclinação para o outro. Por conseguinte, o pecado sendo contrário à virtude, pelo fato mesmo do

---

<sup>16</sup> Literalmente: “os vícios dos homens”

homem pecar, este bem da natureza que é a inclinação para a virtude diminui (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 459, volume IV).<sup>17</sup>

A noção de vício como uma disposição adquirida da natureza humana é bastante razoável em Aristóteles, tendo em vista, sobretudo, que a atividade moral desenvolve-se na prática das relações entre os homens, como ele mesmo salientou. Isso é um fato que todos podem observar e constatar pela experiência. Não se pode baseado na experiência, negar a ação viciosa no mundo.

Corroborando com essa assertiva, Agostinho apela à razão comum dizendo em seu livro *A Verdadeira Religião*:

Se a defecção que chamamos pecado assalta como febre – contra a vontade de alguém – com razão, pareceria injusta a pena que acompanha o pecador, pena que recebe o nome de condenação. *De fato, o pecado é mal voluntário. De nenhum modo haveria pecado se não fosse voluntário.* Esta afirmação goza de tal evidência que sobre ela estão de acordo os poucos sábios e os numerosos ignorantes que existem no mundo. Pelo que, ou se há de negar a existência ou confessar que ele é cometido voluntariamente (AGOSTINHO, 2002, p. 50. *Itálicos meus*).

O vício, sendo contrário à virtude, também o será em relação à natureza. E já que o vício é essa disposição contrária à natureza, segue-se que toda forma de conduta moral que não corresponda a uma disposição natural nas criaturas racionais constitui pecado. Essa disposição contrária se dá quando o homem, por meio de sua vontade, não se conforma à razão. Por outro lado, quando a natureza conforma-se com a razão e faz com que o homem se dirija ao seu fim segundo o propósito para o qual foi criado, temos o bom uso dessa natureza.

Talvez o argumento de maior força em Tomás de Aquino seja o de que a forma natural de toda criatura, não só do homem - mas que lhe serve de analogia - produz um ato a que está necessariamente subordinado, e que é, por sua vez, impossível executar esse ato e o seu contrário, assim como o calor não pode ser quente e frio ao mesmo tempo. Lemos na *Suma Contra os Gentios*:

<sup>17</sup> Para Tomás de Aquino, o bem da natureza se refere a três coisas: 1- as propriedades, como as potências da alma; 2- a inclinação para a virtude; 3- a justiça original dada à humanidade. A primeira não foi e não pode ser alterada, e a terceira foi perdida totalmente quando Adão pecou, introduzindo em seu lugar o pecado original. A segunda aceção é aquela a que nos referimos aqui, ou seja, o bem da natureza como inclinação para a virtude.

Além do mais, onde quer que exista uma ordem devida ao fim, é necessário que esta ordem conduza ao fim, e o desvio de tal ordem o exclua. De fato, as coisas que dependem de um fim tomam de sua necessidade, quer dizer, é necessário que existam tais coisas se têm de conseguir-se o fim; e existindo elas sem estorvo algum, se consegue [...] por outro lado, do mesmo modo que as coisas naturais estão submetidas à ordem da divina providência, o estão também os atos humanos [...] e quando se desviam do fim devido, a corrupção e o mal, assim também nas coisas humanas, é necessário que quando o homem guarda voluntariamente a ordem da lei imposta por disposição divina, consiga o bem (TOMÁS DE AQUINO, 1953, p. 496, volume II).

## 6. Concepção de Vício como Hábito

Não somente a virtude é um hábito; o vício também o é. Tomás de Aquino faz uma exposição mais completa que Aristóteles a respeito dos hábitos contrários à virtude. A razão não é difícil de imaginar: em todas as Escrituras Sagradas, a temática do pecado como uma violação à lei divina e por conseguinte à lei natural, é sempre recorrente. Vejamos a definição etimológica que ele apresenta de hábito:

A palavra *hábito* vem do verbo *habere* (haver-ter) e derivam dele os dois sentidos: o primeiro, em que do homem, e de qualquer outra coisa, se diz que *tem* algo; o segundo, como algo “se tem” em si mesmo ou em relação com outro (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p.38, volume IV).

Hábito, portanto, é uma qualidade que segundo Aristóteles, dificilmente pode ser mudado. Pois bem, essa definição de hábito como ter ou possuir traz em si uma distinção. Tomás de Aquino distingue o ter de duas maneiras, a saber:

A) Em alguns casos não há diferença entre o sujeito e a coisa; por exemplo, o sujeito e sua qualidade ou quantidade; é algo intrínseco. Existe na natureza uma relação específica entre o possuidor e o possuído, como por exemplo, quando enunciamos a proposição: “o todo contém a parte”.

B) Em outros, há uma diferença entre o sujeito e a coisa possuída. Por exemplo, quando digo: “tenho um amigo”. Nesse caso, o que existe é apenas uma relação.



Assim, o vício como hábito, como o trata Tomás de Aquino, diz respeito ao segundo caso; o sujeito o possui como uma qualidade. Porém, essa qualidade não é parte essencial da natureza, mas algo estranho à natureza<sup>18</sup>. Toda a fundamentação para isso residirá na formulação do pecado original que, embora tenha maculado a natureza humana, não a destruiu ou a transmutou em outra essência.

Num raciocínio lógico, Tomás de Aquino coloca a formulação da seguinte maneira: Se o vício é contrário à virtude e a virtude é natural ao homem, então o vício é contrário à natureza humana.

Seguindo essa linha de raciocínio, podemos pensar na nossa natureza como possuidora de certa inclinação a algo: Deus ou felicidade, no caso do hábito bom ou aos impulsos terrenos, entre eles o impulso carnal, movido por desejos que não são concordes com o uso da razão. A grande diferença, no entanto está em que no primeiro caso, isto é, em relação à inclinação a Deus e ao bem, a natureza humana é dirigida de modo natural, e no segundo caso, algo se interpõe entre o querer o bem e sua consecução. Essa interposição é feita pelo pecado.

Portanto, de alguma forma, a ação moral acaba por se tornar um retorno a Deus, pois toda a lei moral, na concepção tomista dirige-se a Deus como autor e finalidade. Podemos estar certos de que esta constitui-se uma grande diferença com o pensamento aristotélico, pois Tomás de Aquino sempre visa a beatitude final, confundida com o mesmo Deus. Gilson, em seu estudo introdutório sobre o pensamento de Agostinho, escreve:

Ao submeter-se à sabedoria, o pensamento se ordena para o seu fim; por isso ele se torna capaz de ordenar para ela as ações do homem e de lhes conferir seu caráter de moralidade. Quando se coloca em seu lugar, o pensamento sabe como dispor todas as coisas no lugar que lhes pertence e de que maneira se comportar com relação a elas. O primeiro efeito desse desenvolvimento inicial é que, a partir de então submetido à ação reguladora das idéias, o pensamento julga tudo do ponto de vista de Deus (GILSON, 2006, p. 243).

É importante salientar que mesmo com a queda do homem, dita pela tradição cristã, a imagem de Deus, pela qual o homem é um ser inteligente e, portanto, realizador e responsável por suas próprias escolhas, não foi perdida. Toda a

---

<sup>18</sup> Para ratificar essa idéia, o apóstolo Paulo introduz uma terminologia nova em Romanos 6. 6, *Soma thes hamartias* (corpo do pecado).

capacidade de escolher o bem, ou seja, agir moralmente, permanece nele de modo que a mesma sanção divina repousa sobre o ser racional, que alcançará a beatitude eterna ou não, mediante seus atos.

### III. A TEMPERANÇA E SUA RELAÇÃO COM A CASTIDADE: ELEMENTOS DA SEXUALIDADE TOMISTA

Neste capítulo abordaremos duas das virtudes que Tomás de Aquino chama de hábito, e que têm a finalidade, como dito, de conduzir o homem, pelo uso da razão, ao seu fim. São elas: A temperança e a castidade. Essas duas virtudes estão intrinsecamente ligadas, de modo que a segunda pressupõe a primeira para ser conseguida. Tratemos antes da temperança e vejamos suas implicações morais no pensamento de Tomás de Aquino.

#### 1. A Temperança

##### 1.1. Definição de Temperança como Virtude

O termo grego *sophrosyne* traduzido por temperança significa literalmente “equilíbrio ou moderação”. Na *Ética a Nicômaco*, este era o termo empregado por Aristóteles, e que foi apropriado por Tomás de Aquino na *Suma Teológica*.

No seu sentido geral, a temperança possui uma significação muito ampla, como sua relação com a comida e a bebida, por exemplo. Segundo o *Dicionário de Filosofia*, a temperança é “uma das virtudes éticas de Aristóteles, mais precisamente a que consiste no justo uso dos prazeres físicos [...] apenas os que derivam da alimentação, da bebida e do sexo” (ABBAGNANO, 2003, p. 944). Em Aristóteles, por exemplo, a temperança não é objeto nem da visão nem da audição; tampouco o é da alma. Embora esta última possa ter prazeres, como a honra, tais prazeres parecem não ser partes da temperança.

Podemos admitir a distinção entre prazeres corporais e prazeres da alma [...] mas com relação a tais prazeres [da alma] os homens não são chamados temperantes ou intemperantes. E tampouco em relação aos outros prazeres que não sejam do corpo: os que gostam de ouvir [...] os que se deleitam com objetos da visão tais como as cores, as formas e as pinturas não são chamados temperantes nem intemperantes (ARISTÓTELES, 1979, p. 95).

Todavia, dos prazeres relacionados ao corpo, analisaremos aqui a temperança num sentido mais restrito, ou seja, no seu aspecto ligado à sexualidade, pois já que há uma disposição na natureza humana tanto para o bem quanto para o mal e essa disposição diz respeito ao agir humano, este também inclui a sexualidade, visto que ela também é parte integrante da conduta do homem.

É interessante notarmos, no entanto, que Tomás de Aquino abre seu *Tratado da Temperança*, Questão 141, artigo 1, não com a definição aristotélica<sup>19</sup> de temperança, mas utiliza-se da autoridade de Agostinho, dizendo: “É uma virtude o que se chama de temperança” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 188, volume VII). A seguir, podemos perceber a conexão da temperança com a lei natural, pois mais adiante, ele escreve:

É próprio da virtude inclinar o homem ao bem. Ora, o bem do homem consiste em viver conforme à razão, como diz Dionísio. Portanto, virtude humana é a que inclina ao que está de acordo com a razão. Ora, a temperança, manifestadamente, inclina a isso, pois o seu próprio nome indica moderação ou comedimento introduzido pela razão. Logo, a temperança é uma virtude (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 188, volume VII).

O bem a que se refere Tomás de Aquino no artigo supracitado é o bem da natureza; bem que foi disposto em cada ser humano pelo criador por meio da lei natural, a fim de que a ação humana seja segundo os ditames da razão para a consecução de sua finalidade. Entretanto, o bem da natureza não será em nós

---

<sup>19</sup> Numa definição bastante clássica sobre a temperança como mediania, diz Aristóteles: “Com relação aos prazeres e dores – não todos, e menos os que tangem às dores – o meio-termo é a temperança e o excesso é a intemperança” (ARISTÓTELES, 1979, p. 74).

executado sem a livre agência do homem, como apresentado no capítulo anterior quando aludimos ao livre-arbítrio. Sendo assim, a virtude da temperança está intrinsecamente ligada à escolha deliberada, e sua regulação por meio da racionalidade pode ser vista também no *Tratado dos Hábitos e das Virtudes* e no *Tratado da Fortaleza*, posto que “a virtude torna bom aquele que a possui e torna boa a sua ação [...] Cabe à virtude fazer o homem bom e levar a sua ação a ser segundo a razão” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 46, volume VII).

Embora Tomás de Aquino enumere as clássicas virtudes e inclua entre elas a temperança. Ele, todavia, a destaca, elevando-a a um patamar diferenciado e classificando-a como virtude especial.

## **1.2. A Temperança como Virtude Especial**

A temperança por si mesmo é uma virtude, como dissemos. Contudo, não é uma virtude simples; Tomás de Aquino a classifica como uma virtude especial, assim chamada por Aristóteles antes dele, por possuir um objeto ou matéria específica, qual seja, os desejos do tato, como mais adiante explicaremos. Para demonstrar essa tese, Tomás de Aquino admite dois aspectos sob os quais a temperança pode ser considerada, O primeiro aspecto é o geral; nesse caso, a temperança se assemelha às demais virtudes. Porém, como virtude especial, ele diz:

A temperança, com efeito, afasta o homem do que o atrai irracionalmente [...] se, porém, considerarmos a temperança por antonomásia, enquanto nos refreia o desejo do que mais fortemente nos atrai, então ela é uma virtude especial, por ter matéria especial, como a fortaleza (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 190, volume VII).

Essa qualidade da temperança como virtude especial tem como propósito nos retrair dos objetos que “acariciam” os apetites contra a reta ordem da razão. O seu objeto é o apetite dos prazeres mais atraentes, conforme já salientado, o que implica

dizer, os apetites carnis. Como Tomás de Aquino admite na Questão 141, artigo 4, onde encontramos:

Deve a temperança ocupar-se com os desejos dos prazeres máximos. E como o prazer provém de uma operação conatural, tanto mais fortes serão certos prazeres quanto mais naturais forem as operações de que eles brotam. Ora, o que é, acima de tudo, mais natural aos seres vivos são as atividades pelas quais se conserva a natureza do indivíduo, ou seja, o comer e o beber, e a natureza da espécie, pela união sexual. Por isso é que os prazeres da comida e da bebida e os prazeres sexuais constituem a matéria própria da temperança (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 194, volume VII).

Agostinho, nesse ponto, não compartilha dessa noção de temperança como uma virtude especial; o bispo de Hipona só considerava o primeiro aspecto, ou seja, a temperança como uma virtude geral (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 195, volume VII). Ao menos dentro da cristandade, Tomás de Aquino parece inovar, apresentando um aspecto novo da temperança, vendo-a como virtude especial, aproximando-se de Aristóteles. Ela tem uma preponderância significativa sobre o uso dos prazeres, sobretudo, os regido pelo tato. E, claro, não poderia deixar de abarcar os prazeres que dizem respeito à sexualidade humana. Como é o caso em questão.

Esses prazeres trazem consigo uma força turbadora maior que a de qualquer outro vício. A razão de tais forças serem tão fortes para arrastar os apetites do tato explica-se porque fazem parte da própria natureza humana. Assim, para explicar essa “luta” interna do ser humano que determina o seu agir moral, o apóstolo Paulo escreve aos Gálatas o seguinte: “A carne luta contra o espírito e o espírito contra a carne” (Gálatas 5.17). Escreve Agostinho:

Há, pois, uma guerra que o homem sustenta dentro de si mesmo contra os maus desejos, restando a avareza, machucando o orgulho, afogando a ambição, arrasando a libido. Essas lutas se desenvolvem no interior (AGOSTINHO, 2000, p. 73).

Essa discussão é interessante porque nos faz observar a importância que o pensamento cristão deu à luta interna entre vontade e desejo. Para se conseguir, então, realizar uma ação moral boa, o ser racional precisa contar com essa virtude que, dentro da concepção cristã, não deixa de ser um auxílio da graça divina. No entanto, esse agir moral, como é exposto por Tomás de Aquino, perpassa os âmbitos da cristandade e se estende à toda criatura dotada de razão. São elucidativas a esse respeito, as palavras de Gilson:

Considerado como um ser dotado de conhecimento, o homem recebe de Deus uma luz natural; considerado como ser submisso às necessidades da ação, o homem recebe de Deus uma consciência moral. Ademais, em ambas as ordens, o homem recebe de Deus a necessidade de seus julgamentos. Há em Deus uma lei, que está nele como ele mesmo, e à qual encontra-se submisso tudo aquilo que não é ele, é a lei eterna. Seu conteúdo é a prescrição da razão divina, ou da vontade divina, que ordena conservar a ordem natural e impede que esta seja perturbada [...] Há também em nós, como um tipo de lei, prescrições imperativas de nossa consciência, cujas regras são como evidências primeiras e que se nomeiam como lei natural (GILSON, 2007, p. 248).

Se a temperança é classificada como uma virtude especial, procuremos analisar sua relação com as paixões.

### **1.3. A Temperança e sua Relação com as Paixões**

O objetivo de toda e qualquer virtude moral em Tomás de Aquino é conservar o bem da razão contra as paixões. O apetite sensitivo persegue os bens corporais e sensíveis se opondo à razão por falta de medida. Acontece que tomados em si mesmos, os bens corporais e sensíveis não constituem problema algum, pois são usados pela razão de modo adequado com o propósito de alcançar seu fim estabelecido pela natureza. Não há nenhuma contradição porque a razão os usa inteligentemente como instrumentos para alcançar seu fim, como será o caso do prazer, por exemplo.

Tomás de Aquino salienta, porém, que quando o apetite sensitivo age de forma anormal, ou seja, quando sai do uso racional, o corpo, ou melhor, as paixões do corpo entram em contradição fazendo com que o mesmo corpo aja de maneira disfuncional, debelando-se do seu propósito original para o qual foi criado; propósito esse que consiste em agir conforme a potência natural infusa nele. A esse agir racionalmente Tomás de Aquino chamou de lei natural.

Portanto, a temperança tem como função regular o uso dessas paixões, não as eliminando, pois desta maneira se chegaria ao outro extremo, deixando os órgãos corporais, por sua vez, de cumprir sua função. Teríamos, assim, o vício da insensibilidade<sup>20</sup>, como o chamou Aristóteles e Tomás de Aquino ratificou. O estagirita assim escreve:

As pessoas que ficam aquém da medida em relação aos prazeres e se deleitam menos do que deviam são raras e quase inexistentes, pois uma tal insensibilidade não é humana [...] e, se há alguém que não se agrada de nada e não ache nenhuma coisa mais atraente do que outra qualquer, esse alguém deve ser algo muito diferente de um homem; tal espécie de pessoa não recebeu nome porque dificilmente é encontrada (ARISTÓTELES, 1979, p. 97).

Nesse caso, em que se nomeia a insensibilidade como um vício, Aristóteles afirma que poucas pessoas têm esse vício, ao passo que Tomás de Aquino, fazendo referência a determinada passagem apresentada na *Ética a Nicômaco*, expõe-na como um vício presente num grande número de indivíduos. A temperança é essa virtude especial que tem por finalidade regular o uso dessas paixões para mantê-las em equilíbrio com o reto uso da razão.

Vermos, agora, o ponto mais essencial, digamos assim, de nossa análise da temperança, pois faremos referência ao seu uso sexual propriamente.

---

<sup>20</sup> Há, no Antigo Testamento, uma palavra usada para designar a insensibilidade: *nepesh*. Esta é a mesma palavra usada para “pessoa”, porém de acordo com a variação do contexto, pode significar “cadáver”, evoluindo até o sentido de “apático, indiferente” (HATZAMRI, 2007, p. 318). Outro termo para insensibilidade é *shveh* e admite, dependendo do seu contexto, exatamente o sentido contrário, isto é, equilíbrio, igualdade (HATZAMRI, 2007, p. 318). Na acepção latina do termo, *equilibrium* é bastante elucidativo, “partes iguais na balança”.



#### 1.4. A Temperança e os Prazeres do Tato

Por prazeres do tato, além dos prazeres de comer e de beber Tomás de Aquino inclui os desejos sexuais. Tais desejos são naturais às criaturas, e essa naturalidade, diz ele no terceiro livro da *Suma contra os Gentios*, pode ser observado nos animais irracionais.

Entretanto, por ser possuidor da razão, só o homem pode deliberadamente, ao ser tentado pelos prazeres do tato, agir desordenadamente, usando seu corpo numa operação que não seja natural. Por exemplo, diferente dos animais irracionais, o homem, pelo uso mesmo de sua razão, pode desejar infinitamente, como atesta Tomás de Aquino concernente ao uso da concupiscência:

Há duas concupiscências: uma, natural e outra, não natural. A concupiscência natural não pode ser infinita em ato, porque se refere ao que a natureza requer; ora, a natureza sempre visa o que é finito e certo. Assim o homem nunca deseja um alimento infinito... Quanto à concupiscência não natural, esta é absolutamente infinita. Com efeito, ela procede da razão, como foi dito, e cabe à razão proceder ao infinito (TOMÁS DE AQUINO, 2003, pp. 376, 377, volume III).

Por este motivo, isto é, por poder desejar infinitamente por causa da razão, algo que falta aos animais irracionais, o homem consegue desviar sua intencionalidade boa para uma intencionalidade má. Isso acontece, portanto, porque o homem, por ser dotado de razão, pode eleger um bem que não seja para um fim, mas um bem que seja, ele próprio, um fim; não um fim em si mesmo, como o é a humanidade, mas um fim imediato que sirva de satisfação aos prazeres concupiscíveis, como o uso do corpo. E quanto maior forem esses desejos, maior se ocupará a temperança deles.

Tomás de Aquino classifica o uso desenfreado do tato, no que se refere aos toques, beijos e abraços, como pecado mortal, pois são espécies de luxúria, ou seja, são pecados de ordem grave. No entanto, é claro que isso não significa dizer que qualquer toque ou beijo seja pecado mortal. Ele refere-se ao uso libidinoso ou desordenado do tato. E justifica sua argumentação a respeito do uso libidinoso do

tato usando a conhecida passagem do evangelho que diz: “Qualquer um que olhar uma mulher com intenção impura, no coração, já adulterou com ela” (Mateus 5. 28).

A tradução portuguesa de João Ferreira de Almeida da Bíblia traduziu o termo *epithymia* (desejo, concupiscência) de duas formas: por “intenção impura” na versão *Almeida Revista e Atualizada* (ARA); e por “cobiça” na versão *Almeida e Revista e Corrigida* (ARC). Embora o grego possua um termo próprio para “impureza” (*miasma*). A tradução da ARA não apresenta problemas, pois de acordo com o contexto em que *epithymia* esteja inserido, é possível tal aceção.

Evidentemente Tomás de Aquino usou o texto da *Vulgata Latina* de Jerônimo onde aparece o termo “concupiscência”<sup>21</sup>. Por sua vez, encontramos na tradução brasileira da *Suma Teológica*, de Carlos-Josaphat, “cobiça”, o que comprova as várias aceções para o termo grego usado no evangelho de Mateus.

O raciocínio lógico, portanto, mostra que, com mais razão, será pecado o ato do toque ou beijo, que contenha intenção impura, como o mau uso da libido. A Questão 154, artigo 4 expõe assim: “há menos lascívia num olhar que num toque, num abraço ou num beijo. Ora, o olhar lascivo é pecado mortal...os abraços, os beijos e atos semelhantes são vícios criminais” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 316, volume VII).

Em relação, contudo, a esse mesmo olhar ou toque no cônjuge, ficam escusadas tais ações por serem as mesmas consideradas legítimas, já que a interdição moral se dá para preservar a dignidade da pessoa humana como esposa que pertence exclusivamente a um único esposo e vice-versa. Ora, vício, como oposição à virtude, é uma inclinação ou propensão ao mal, agindo assim de modo contrário à razão e à própria natureza. Esse tipo de pecado, ou ato vicioso, é considerado, por isso, como pecado mortal; ele é contra a própria natureza.

Diante do que expusemos até aqui sobre a temperança, faremos uma análise sobre uma das virtudes que foi bastante contemplada no início do desenvolvimento do pensamento cristão e na Idade Média, não somente por Tomás de Aquino, mas pelos teólogos do período patrístico e medieval, como Agostinho e Boaventura, por

---

<sup>21</sup> *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo* (Mateus 5. 28 in: TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 316, volume VII).

exemplo. Trata-se da virtude da castidade. Aquele diferencia a castidade entre castidade continente e castidade conjugal. Assim, lemos: “Se compararmos estas virtudes entre si, não há dúvida que a castidade da continência é mais excelente que a castidade conjugal. Entretanto, uma e outra são um bem” (AGOSTINHO, 2000, p. 63).

Um aspecto importante que toca à temperança diz respeito à castidade, tranto em seu sentido exterior quanto interior. Vejamos como Tomás de Aquino a compreende em relação com a virtude especial já mencionada.

## **2. A Castidade**

### **2.1. Definição da Castidade como Virtude**

A castidade, como as demais virtudes morais, é uma força regulada pela razão com o propósito de nos conduzir moralmente a agir em direção a um fim. É por esse motivo que a castidade é enumerada entre as virtudes, ou seja, porque nos faz proceder de acordo com a razão, como está exposto na resposta à terceira objeção da Questão 151, artigo 1 do *Tratado da Temperança*.

Tomás de Aquino, como faz com outros termos, trata do significado etimológico da palavra “castidade”. Diz ele que castidade vem do verbo “castigar” e é um castigo que a razão impõe sobre os desejos lascivos a fim de dominá-los como um pai a seu filho (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 277, volume VII). Mais uma vez Tomás de Aquino recorre a Aristóteles. No entanto, o próprio Aristóteles não parece falar da castidade como o teólogo medieval salienta. A discussão aristotélica apresentada no livro III da *Ética a Nicômaco* é a respeito da intemperança e de como esta deve ser refreada. O texto do estagirita apontado por Tomás de Aquino diz:

O termo intemperante também se aplica à faltas infantis [...] pois quem deseja aquilo que é vil e que se desenvolve rapidamente deve ser refreado a tempo; ora, essas características pertencem acima de

tudo ao apetite e à criança, já que na realidade as crianças vivem à mercê dos apetites, e nelas tem mais força o desejo das coisas agradáveis. Se não forem obedientes e submissas ao princípio racional, irão a grandes extremos, pois num ser irracional o desejo do prazer é insaciável (ARISTÓTELES, 1979, p. 98).

É importante que se diga, no entanto, que esse “castigo” imposto pela razão não é ao corpo, como se poderia pensar à primeira vista, ou como tem sido caricaturado muitas vezes quando se fala do pensamento medieval ou ao menos, tomista, a respeito da sexualidade humana.

Talvez Agostinho, por ter sido neoplatônico durante um período de sua vida em busca da verdade, tenha sido injustiçado durante muito tempo por se ter atribuído a ele um aspecto negativo ao corpo humano. No entanto, como podemos ler em seus textos morais, tais noções são inverdades desfeitas tão logo examinemos o próprio autor, pois Agostinho, diferente de Platão, não via o corpo como um aprisionamento da alma, do qual esta deveria se libertar. Falando sobre a natureza do homem, inclusive corporal, o bispo de Hipona escreve:

Entretanto, quanto ao corpo, o homem tem uma faculdade que mostra esta excelência, pois foi feito com a estatura ereta, a fim de que com isso fosse advertido a não procurar para si o que fosse terreno, como os animais, cujos prazeres procedem da terra... Portanto, o corpo do homem também é adequado à sua alma racional, não quanto aos traços e figuras dos membros, mas, antes, quanto ao fato de ter uma posição erguida (AGOSTINHO, 2005, p. 222).

Essa interpretação alegórica do Gênesis que Agostinho faz, reflete o modo cristão de pensar a criação, sobretudo, a do homem, como algo ordenado para uma finalidade própria, pois o próprio Agostinho escreve no mesmo livro sobre a perfeição minuciosa de todas as criaturas, inclusive dos insetos nojentos e animais peçonhentos. Quanto mais, não deveria o bispo de Hipona atentar para a parte mais excelente da criação, que é o ser racional, pois por meio dele e nele a imagem de Deus é refletida.

O corpo, por esta razão, tem um valor intrínseco muito alto, ao contrário do que se poderia pensar, ao se atribuir a Agostinho a responsabilidade por ver com degradação o corpo humano criado por Deus. É verdade que ele admite como Tomás de Aquino fará, que após a queda, uma parte da beleza foi perdida, ou para usarmos a terminologia tomista, a graça em parte foi perdida, mas não anulada, de modo que a graça aperfeiçoa a natureza.

Aliás, é digno de nota que Agostinho não só via o corpo com bons olhos, como também combatia os maniqueus quando tratavam com desdém o corpo humano, pois

é certo que os platônicos não deliram como os maniqueus, a ponto de detestarem os corpos terrenos como a natureza do mal, posto atribuírem a Deus, como criador, todos os elementos componentes deste mundo visível e tangível e suas qualidades. Opinam, contudo, que os órgãos terrenos e os membros mortais causam tais impressões nas almas, que delas provêm as doenças dos desejos e dos temores, das alegrias e das tristezas. Nessas quatro perturbações, como as chama Cícero, ou paixões, como muitos traduzem literalmente do grego, radica-se toda viciosidade dos costumes humanos (AGOSTINHO, 1990, p. 137).

O “castigo” imposto pela razão é, por outro lado, castigo imposto às paixões e às paixões desordenadas, que são as concupiscências, não no sentido geral, posto que em Tomás de Aquino elas não são consideradas más em si mesmas, antes, fazem parte da natureza humana.

Por este motivo, Tomás de Aquino escreve a que se presta esse castigo, que como vimos, não é ao corpo diretamente. Assim, lemos na resposta que Tomás de Aquino nos apresenta: “O termo *castidade* deriva do fato de a razão castigar a concupiscência” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 177, volume VII).

Além do mais, a castidade não pode ser de acordo com Tomás de Aquino, apenas um ato externo; não pode, por isso, ser sobre o corpo, embora termine por ter implicações sobre este. Assim como o vício não se constitui como tal apenas na consumação propriamente dita quando falamos da potencialidade do vício ou malícia no ser humano.

Por isso, diz ele que o sujeito da castidade é a alma, da mesma forma que ela o é do pecado, de onde provem as intenções, embora ela tenha por matéria o corpo. A castidade, semelhante às demais virtudes, precisa acompanhar o ser humano continuamente, pois as paixões sempre se apresentam a fim de fazer com que o homem não aja segundo os ditames da razão.

## 2.2. A Castidade e sua Relação com a Temperança

A castidade é uma parte em essência, da própria temperança. É nomeada, por isso, de uma espécie subjetiva da temperança. Enquanto esta como virtude especial se detém nos prazeres do tato, e estes prazeres são bem mais abrangentes, como nos referimos anteriormente, pois envolve a abstinência, a bebida, a comida, entre outros. Já a castidade tem por objeto os prazeres sexuais. Vejamos o seguinte comentário sobre a castidade como parte da temperança e sua matéria: A temperança assinala o justo meio nos prazeres do tato, principalmente nos mais veementes [...] sua matéria própria [da castidade] são os movimentos interiores do apetite, que busca o deleite carnal com paixão. Sua matéria remota, os atos físicos realizados ou realizáveis sob o regime desse impulso interior: coito, ósculos, tatos, polução, excitação de órgãos [...] Logo, é lógico admitir a existência de uma virtude chamada castidade, cujo fim é moderar as concupiscências carnis, principalmente enquanto ao coito carnal, a fim de não prejudicar à ordem racional nesta matéria. Mas não se identifica com nenhuma das espécies já conhecidas, a saber, abstinência, sobriedade (Introdução à Questão 151 In: TOMÁS DE AQUINO, 1955, p. 152).

A castidade busca refrear as concupiscências como vimos, pois elas aprisionam a razão com muito mais força que os demais vícios, diz Tomás de Aquino, falando da voluptuosidade que os instintos sexuais exercem sobre a inteligência humana. Ele diz ainda que os atos dos prazeres sexuais, uma vez consumados, tornam a alma escrava do corpo de tal forma, que o homem não consegue pensar em outra coisa no momento da relação sexual.

Por isso, os prazeres desordenados devem ser refreados com maior castigo<sup>22</sup>, pois à medida que se consente, eles crescem e simultaneamente a energia racional diminui. Em outras palavras, torna-se mais difícil de dominar.

---

<sup>22</sup> Ver Questão 151, artigo 3.

Nesse particular, Agostinho evoca a autoridade de Cícero, que escrevendo sua obra *Sobre a República*, “diz serem os membros do corpo mandados como verdadeiros filhos, por estarem sempre prontos a obedecer, e serem as partes viciosas da alma verdadeiras escravas, que é preciso submeter a regime mais severo” (CÍCERO *apud* AGOSTINHO, 1990, p. 163, volume II). Aliás, a libido, responsável, segundo Agostinho, pela “rebelião” dos órgãos inferiores, é uma consequência do pecado dos primeiros pais, que passou a toda a humanidade (AGOSTINHO, 1990, p. 163, volume II). A desobediência desses órgãos à vontade humana seria justamente a pena imposta por causa da desobediência do homem ao criador (AGOSTINHO, 1990, p. 157, volume II).

Outro elemento da castidade é o pudor, ou seja, a vergonha. Diz respeito especificamente aos atos vergonhosos que um homem pode cometer, como por exemplo, ter uma atitude considerada indecorosa diante de outras pessoas. Nessa linha de raciocínio se incluem as relações sexuais. De acordo com Agostinho, a mulher, por ser mais fraca que o homem, tem a tendência maior à castidade. Lemos no apêndice do livro *Dos Bens do Matrimônio*:

Ela [a mulher] pode fazê-lo [ser mantida casta] mais facilmente, porque está muito mais resguardada pelo preceito da lei, pelos desvelos do marido, por temor das leis públicas e especialmente pelo próprio pudor e honestidade. As muitas defesas conseguem tornar a mulher mais casta; o homem deve ser casto pela sua própria virilidade. A mulher precisa de muitas defesas, porque é maior a sua fraqueza (AGOSTINHO, 2000, p. 72).

Numa consideração muito semelhante à do bispo de Hipona, Tomás de Aquino diz que até mesmo dentro do matrimônio pode ocorrer durante uma relação sexual, um ato de pudor. O motivo de isso acontecer é que os órgãos genitais não obedecem de pronto aos ditames da razão<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Uma ótima discussão quanto a isso é apresentada por Agostinho na obra *A Cidade de Deus*, onde ele diz que os homens se “escondem” no momento da relação sexual porque nesse instante sobressai a parte irracional da natureza humana, que são os apetites “concupiscíveis mais baixos”, isto é, os desejos sexuais em suas várias formas, coordenados pela libido. Ver, por exemplo, o Livro Décimo quarto, capítulo XVIII.

Assim, o pudor está mais relacionado ao que Tomás de Aquino chamou de atos externos. Esses atos são os toques libidinosos, as olhadas indecentes, as palavras obscenas, etc. coisas que podem despertar desejos lascivos, e que por sua vez, podem desencadear em relações sexuais ilícitas. Tais atos vergonhosos não existiam no estado de inocência, isto é, antes do pecado original<sup>24</sup>.

Vale lembrar que o pudor, como o classifica Tomás de Aquino, não é uma virtude em si, mas deriva da própria castidade, e serve como atitude temperante, para refrear as paixões que nascem de atos ilícitos.

A presença do pudor nos homens é resultado dos primeiros pais, segundo Tomás de Aquino, após terem pecado. Porém, é uma forma de escape que temos para não agirmos desenfreadamente. Nesse caso, apenas os seres humanos, que são dotados de razão, possuem o pudor; tal não se observa entre os animais.

---

<sup>24</sup> O escritor sagrado diz: “Ora, um e outro, o homem e sua mulher, estavam nus e não se envergonhavam”. O presente texto hebraico de Gênesis 2. 25 talvez apresente uma ligação mais forte com o pensamento agostiniano: *vaihiu shneihem 'arumim ha'adam v'ishto vl'o itboshahu*. O verbo “envergonhar” e o substantivo “vergonha” pode significar “frustar”, pois como o hebraico é uma língua cujos substantivos e verbos muitas vezes são tomados por analogia de uma palavra que denota algo sensível, a idéia pode ser vista de forma mais clara. Isto reforçaria a tese de que os órgãos inferiores não obedecem á vontade, mas à libido, o que é vergonhoso, como sugere Agostinho, na mesma obra (A Cidade de Deus).



#### IV. O USO DO PRAZER: A ACEPÇÃO TOMISTA DE SEXUALIDADE

Vimos no primeiro capítulo que o pecado chama-se vício quando se torna em nós uma disposição contrária à natureza. Pois bem, Tomás de Aquino divide os pecados em espirituais e carnis. De uma forma geral, todo pecado é um desejo de algum bem que apetece a alma de modo desordenado. Ora, se o desejo por tal bem é desordenado, uma vez alcançado esse bem, seu deleite também será desordenado. Entre os pecados carnis, Tomás de Aquino classifica os prazeres sexuais. Esse tipo de prazer é conhecido como prazeres corporais, e é carnal porque o homem age segundo seus instintos carnis (não naturais), e não pelo uso simples da sua razão.

Tomás de Aquino atribui todo defeito da razão humana a algum sentido carnal. Isso ocorre por causa da livre vontade do homem que, movido pela sensibilidade em detrimento da razão, cede às paixões do corpo. Essas paixões como salienta Aristóteles e ratifica o próprio Tomás de Aquino, não são más em si mesmas. Pelo contrário, as paixões existem em nós por natureza, e servem justamente para garantir a consecução de algum bem a elas ligado.

Neste capítulo pretendemos mostrar de que forma é possível, segundo a doutrina tomista, o usufruto do prazer sexual sem, contudo, incorrer no pecado, como tradicionalmente é considerado quando se fala em sexualidade cristã, sobretudo, a partir de um prisma agostiniano.

##### 1. O Pecado contra o Corpo

Dos pecados carnis, apenas o sexual – fornicação e adultério – é considerado pecado contra o próprio corpo, conforme escreve o apóstolo Paulo em 1ª Coríntios 6. 18: “Fugi da prostituição. Todo o pecado que o homem comete é fora do corpo; mas o que se prostitui peca contra o seu próprio corpo”. Ou seja, a prostituição é um pecado que atinge diretamente o corpo (DAVIDSON, 1994, p. 1203).

A concepção do termo grego *porneia* é bem mais ampla e pode denotar vários tipos de pecados sexuais, além de admitir analogamente uma aceção

espiritual. A própria palavra “fornicação” parece, por sua forma latina, *fornicatio*, ter origem no termo grego. A versão bíblica *Almeida Revista e Atualizada* (ARA) traduziu porneia por impureza. Outras versões o traduzem como imoralidade<sup>25</sup>. Os demais são pecados “fora do corpo”.

Tomás de Aquino diz que no ato sexual ilícito a alma se serve do corpo de tal forma que o homem não consegue pensar em nenhuma outra coisa nesse momento. A mesma coisa acontece no ato sexual lícito que é aquele realizado dentro do matrimônio. Porém ele é aprovado por razões que dizem respeito ao propósito para o qual Deus criou o ser humano; está relacionado à lei divina revelada no evangelho.

Essa aprovação está diretamente relacionada com a conservação e propagação da espécie, o desenvolvimento de laços sócio-afetivos entre os homens, e o usufruto do prazer entre esposos.

## 2. A Concupiscência como Desejo Desordenado<sup>26</sup>

A concupiscência tratada aqui por Tomás de Aquino é apresentada em vários sentidos, porém nos interessa mostrar o seu aspecto relacionado à sexualidade. Nesse sentido, ela está relacionada à libido<sup>27</sup>. O termo concupiscência pode significar “desejo, ímpeto, impulso, paixão”<sup>28</sup>; seu uso dependerá do contexto em que ele estiver inserido. Aqui ele refere-se ao apetite sensitivo. É um desejo pela deleitação sensitiva ou carnal. Esse tipo de deleitação diz respeito tanto à alma quanto ao corpo; o sentido, assim, é uma potência no órgão corporal, que é o próprio corpo. Podemos também entendê-lo como desejo lascivo. Vista dessa maneira, a concupiscência constitui pecado, ou ato vicioso, pois é uso contrário aos

<sup>25</sup> É o caso da tradução portuguesa da *Nova Vulgata* (1990, p. 835, volume II).

<sup>26</sup> Ver Questão 30, artigos 1-4, do *Tratado sobre as Paixões*.

<sup>27</sup> Agostinho apresenta uma boa exposição sobre a libido dentro da cosmovisão cristã no Décimo quarto livro de *A Cidade de Deus*.

<sup>28</sup> O termo *epithymia* admite essas acepções, além de possuir conotações como desejo impuro (GINGRINCH, 1993, p. 81).

apetites naturais. É mencionada (a lascívia) pelo apóstolo Paulo como uma das obras da carne, sendo por isso mesmo, vício contrário à natureza<sup>29</sup>.

Outro aspecto apresentado aqui sobre a concupiscência é o de que ela pode ser natural e não-natural. A concupiscência natural, como o termo indica, é própria dos atos da natureza, como comer, beber, etc. Esse tipo de concupiscência é comum a homens e a animais; portanto, é comum e necessário. O outro tipo de concupiscência compete somente ao homem porque só ele, pela razão, consegue compreender o que é ou não, conveniente à natureza. Assim, a primeira é chamada de irracional e a segunda de racional.

Dessa forma podemos dizer que os desejos lascivos são contrários ao uso da natureza de acordo com a razão. Esses desejos são infinitos, pois as faculdades apreensivas não possuem limites para querer (apetecer). Os desejos naturais, ao contrário, são finitos, pois tem por objeto o que a natureza requer para sua existência. Os desejos não-naturais, por sua vez, têm como objeto o que não é próprio da natureza.

A temperança está classificada dentro desse segundo grupo, pois ela objetiva desenvolver uma vida com prudência, ou sabedoria prática. Para o estagirita, a forma como fazemos uso das virtudes morais, como a temperança, por exemplo, será decisiva para uma vida feliz ou infeliz.

Sobre a prática destes atos, Aristóteles indica o caminho da moderação. A falta ou o excesso devem ser evitados, como tratamos no capítulo primeiro. Um sentimento ou uma conduta, sendo deficiente ou excessiva, torna-se um vício. O excesso ou a falta de exercícios levam o corpo à debilidade, assim como o excesso ou a falta de ingestão de alimentos. O mesmo ocorre com as virtudes.

Assim, a temperança, segundo Tomás de Aquino que concorda com a definição aristotélica, é uma virtude moral e, portanto um hábito a ser desenvolvido durante toda a vida a fim de tornar o homem bom. Lemos na *Suma Teológica* a esse respeito:

---

<sup>29</sup> Ver Gálatas 5. 19, onde *aselgeia* (lascívia) foi traduzido por “luxúria” na *Nova Vulgata*. Segundo Lightfoot, *aselgeia* significa “atos indecentes que chocam o público” (LIGHTFOOT *apud* RIENECKER, 1995, p. 382).

Chamamos virtude à qualidade-hábito que torna o sujeito bom no que radica as obras por ele realizadas. E tratando-se de virtudes humanas, serão hábitos que tornam o homem bom, precisamente enquanto homem, e suas obras; quer dizer, bonificam o homem enquanto ser racional, que pensa e age pela inteligência e em conformidade com seu ditame (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 46, volume VII):

Tais apetites, objetos da temperança, se não forem moderados pelo uso da razão, torna os homens desprovidos da retidão racional, distanciando-os, em última instância, da finalidade da sexualidade humana.

O profeta hebreu Oséias escreve: “A luxúria, o vinho e o mosto tiram o entendimento” (Oséias 4. 11. versão *Almeida Corrigida Fiel* [ACF]). Trabalhando um pouco a semântica podemos chegar à conclusões que reforçam o pensamento tanto de Aristóteles quanto de Tomás de Aquino.

O termo traduzido acima como *luxúria* aparece com outras formas nas várias versões das Escrituras Sagradas. Ele é traduzido ainda como *sensualidade*<sup>30</sup>, *prostituição*<sup>31</sup> e *incontinência*<sup>32</sup>. Todas essas traduções são possíveis porque o termo original hebraico abrange todas essas significações<sup>33</sup>. A *Nova Vulgata* o traduziu como *fornicatio* (fornicação), que vem do grego *pornéia*<sup>34</sup> (prostituição). De qualquer forma, está implícita a idéia do ímpeto causado pelo desejo sexual desordenado que acaba por eliminar o uso perfeito da racionalidade.

Nesse caso, luxúria (apetites sexuais desordenados) e incontinência (uma espécie de falta de resistência em relação aos mesmos impulsos sexuais) a meu ver, demonstram com mais exatidão esse sentido; com a ressalva que é esse termo que é usado em referência à sexualidade. O termo hebraico *lev* (coração) é traduzido por razão, entendimento e compreensão. A idéia toda do texto é percebida quando consideramos sua relação com o vinho e com a embriaguez, que impedem o uso normal da própria razão.

<sup>30</sup> Versão *Almeida Revista e Atualizada* (ARA).

<sup>31</sup> *New International Version* (NIV).

<sup>32</sup> Versão *Almeida Revista e Corrigida* (ARC) e *Versão Revisada* (VR).

<sup>33</sup> O termo usado pelo profeta Oséias, *znut*, pode significar “prostituição”; “infidelidade” e termos afins. Ele provém do termo *zonah*, e quer dizer “ter relações sexuais ilícitas” (KIRST, 1999, p. 60).

<sup>34</sup> *Septuaginta* (LXX).

Assim, pretendemos estabelecer uma ponte entre o uso dos apetites sexuais, empregados de forma lícita e seu uso desordenado, que não apenas é considerado por Tomás de Aquino e toda cristandade como pecado, mas que também como o senso comum pode ver através da experiência, impede o perfeito uso da racionalidade humana.

### 3. Temperança e Prazer

Temperança significa literalmente “equilíbrio ou moderação”, como já demonstrado no capítulo anterior. Possui, por assim dizer, um alcance muito amplo. Tanto na literatura latina, com o termo *temperantia*, quanto na literatura grega com o termo *sophrosyne* faz-se referência a esse equilíbrio e mesura dos atos humanos. Todavia, Tomás de Aquino a trabalha um sentido mais restrito: o sentido moral.

Ora, o prazer está tão intrinsecamente ligado ao ser humano que Agostinho diz que somente com a aquisição do corpo espiritual (AGOSTINHO, 1990, p. 147, volume II), que se dará por ocasião da glorificação dos corpos na eternidade, é que os desejos cessarão; por desejos aqui me refiro aos desejos libidinosos, pois eles são efeitos do pecado. São desejos com os quais temos que lidar sempre, moderando-os por meio da razão, porque sempre buscam desenfreadamente a satisfação através do prazer.

Ainda em relação aos prazeres, precisamos fazer uma distinção: eles podem ser de um lado, *naturais* e *racionais* e do outro, *não-naturais* e *irracionais*, como acima dissemos. No primeiro caso, dizemos que eles são naturais e racionais quando se referem à disposições de sua constituição orgânica, como por exemplo, beber água para refrescar-se de uma sede intensa, ou qualquer outra bebida que produza uma sensação natural de prazer. Bebe-se a água, mas sente-se também o prazer de estar bebendo. Prescindir de tais prazeres seria prescindir de algo conatural aos seres humanos; próprio de todas as criaturas. Esses prazeres referem-se ao homem como animal.

A única maneira de satisfazer, porém de forma regulada, esse prazer libidinoso, é na união matrimonial. Apenas o casal, conforme os ditames das Escrituras Sagradas (macho e fêmea) podem usufruir desse prazer sexual. Qualquer outra forma de união, que não seja por meio do matrimônio, é considerada ato vicioso ou vício de luxúria, sendo este último, pecado mortal, portanto. O prazer dentro de um relacionamento conjugal entre homem e mulher, diz-nos Agostinho, faz com que os esposos vivam entre si em sincera e fiel familiaridade, e desfrutem do objeto do amor, que é o prazer, assim, como viviam Adão e Eva no paraíso (AGOSTINHO, 1990, p. 147, volume II).

O prazer dentro do matrimônio é algo completamente natural, porque como já visto acima, é um bem; um bem porque é naturalmente comum ao gênero humano, pois é da natureza a união do casal, como atestaram Cícero e Agostinho, no início de nossa análise, além de propagar, por ele, a espécie. A sexualidade é, portanto, fonte de alegria e de prazer porque por ela os cônjuges pagam mutuamente o que o apóstolo Paulo chamou de débito. Na Questão 141, artigo 5, Tomás de Aquino admite que há necessariamente certo prazer essencial no uso da mulher. Transcrevemos abaixo a passagem que referida:

A temperança versa sobre os prazeres mais intensos, que estão, precipuamente, relacionados à conservação da vida humana, na espécie ou no indivíduo. Nesses prazeres, pode-se enfocar um elemento principal e outro, secundário. O principal é, sem dúvida, o próprio uso do que é necessário, como, por exemplo, a mulher, necessária à conservação da espécie [...] e mesmo esse uso de tais realidades necessárias comporta algum prazer essencial (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 197, volume VII).

Contra a objeção de que se deve evitar o prazer sexual como forma de estar-se mais próximo de Deus ou ter uma vida mais reta, Agostinho diz que o abster-se dos prazeres da carne não é algo necessariamente bom, isto é, ele não elimina o uso do prazer como garantia de uma vida temperante. Como vimos anteriormente, Aristóteles e Tomás de Aquino denominam vício de insensibilidade o abster-se de todo e qualquer prazer. Nesse ponto, tanto Agostinho quanto Tomás de Aquino concordam com o filósofo grego.

Agostinho explica, comentando o texto paulino, que classifica a prostituição, o adultério e a fornicação, que são ações relativas ao uso libidinoso, ao lado de heresias, contendas, desobediências, ciúmes, etc. dizendo que tanto aquelas ações referentes ao uso do tato (que envolvem o prazer sexual), como as últimas, são obras da carne. Nessa linha de raciocínio, Ele argumenta que em nome de uma heresia, por exemplo, pode-se fazer abstenção do sexo, isto é, mesmo sem o uso do prazer sexual, pode-se estar em pecado. Para Agostinho:

Entre as obras da carne que disse manifestas e, uma vez enumeradas, condenou, encontramos não apenas as relativas ao prazer carnal, como as fornicações [...] mas também outras que descobrem os vícios do ânimo, alheios ao prazer da carne. Quem não compreende que a idolatria, as feitiçarias, as inimizades, as porfias, as emulações, as iras, as dissensões, as heresias e as invejas são vícios mais do ânimo que da carne? Pode muito bem suceder que alguém se abstenha dos prazeres carnis por amor à idolatria [...] e, contudo, a autoridade do Apóstolo [Paulo] intima que vive segundo a carne. O próprio abster-se dos prazeres da carne está dizendo que pratica as obras condenáveis da carne (AGOSTINHO, 1990, p. 133, volume II).

Agostinho diz que tais desejos, entre eles o prazer sexual têm sede na alma, e não num órgão corporal, por isso a necessidade de regular o uso de tais desejos através da razão. Aqui está uma chave muito importante para entendermos o pensamento somático agostiniano, que é interpretado de forma falaciosa quando se diz que o corpo era visto como mal. Agostinho explica que não é o corpo propriamente que é mal e que, portanto, deve ser condenado. O corpo é uma criação de Deus, que criou boas todas as coisas, e por essa razão não é mau em si mesmo. É o homem que, por seu livre arbítrio, resolve empregar seus membros de forma errada, não regulando-os por meio da razão. É nas paixões que se radica a viciosidade dos atos humanos

Agostinho refere-se à libido de uma forma mais restrita, porque sabe que o termo já era empregado em referencia a alguns tipos de desejos, como por exemplo, libido de dinheiro ou fama. Porém, ele mostra um caráter mais próprio para este termo. Diz-nos assim: “quando se diz libido, sem mais nada, entende-se a que excita

as partes sexuais do corpo” (AGOSTINHO, 1990, p. 156, volume II). Nela está a voluptuosidade, que para ele, é o maior dos prazeres carnis. Em seu grau máximo a voluptuosidade chega a ofuscar completamente a luz da razão. A libido, dessa forma, foi o castigo imposto por Deus pela desobediência dos nossos primeiros pais. Diferente dos demais órgãos do corpo, os membros sexuais não obedecem de pronto à ordem da razão. Nesse caso, vontade e libido são antagônicas.

Assim, quando o homem age de forma desordenada no que diz respeito ao uso do prazer, ele age de maneira intemperante. Aristóteles, na sua *Ética*, Livro III, capítulo 10, diz que tal ação assemelha-se à de animais irracionais. Sobre o agir de pessoas intemperantes, lemos:

A essas só interessa o gozo do objeto em si, que sempre é uma questão de tato, tanto no que toca ao comer como ao beber e à união dos sexos... E assim, o sentido com que se deleita a intemperança é o mais largamente difundido de todos; e ela parece ser justamente motivo de censura porque nos domina não como homens, mas como animais. Deleitar-se com tais coisas e amá-las sobre todas as outras, é próprio dos brutos (ARISTÓTELES, 1979, p. 96).

Agostinho, corroborando a citação acima, segue de perto o filósofo grego atestando a mesma tese, porém acrescentando uma geração especial por parte de Deus. Sob um aspecto assemelha-se o homem aos animais, mas por outro se diferencia destes. Contudo, a intemperança ou o uso imoderado da razão tira-lhe aquilo pelo qual ele é superior às demais criaturas terrenas:

Nisso o homem sobressai, em que Deus o fez à sua imagem, e por isso o dotou de alma intelectual, pela qual se avantajava aos animais... Honrado desse modo, se não usar da inteligência para bem agir, será comparado aos mesmos animais aos quais se avantajava... Portanto, se ele formou com a terra o homem e com a terra os animais, o que o homem tem mais excelente neste ponto, senão que foi criado à imagem de Deus? Não é imagem pelo corpo, mas pela inteligência da mente (AGOSTINHO, 2005, pp. 221, 222).



O grande problema é que tal atitude transforma o uso que se faz do prazer num fim em si mesmo, pois o que se busca é uma satisfação própria. O sexo propriamente dito não se diferencia de uma relação de adultério ou matrimonial, por exemplo. Por isso, precisa haver algo que o desabone no primeiro caso e o justifique no segundo.

Para Tomás de Aquino, o sexo pode ser consumado dentro dos moldes do casamento; por estar de acordo com a lei natural e pelo fato de o outro cônjuge não ser visto como uma mera coisa ou instrumento apenas para se alcançar um fim egoísta que é a satisfação pessoal sem se importar com o outro, como no caso da prostituição em que se paga pelo uso do sexo.

Portanto, o prazer é visto em Tomás de Aquino como um bem posto pela natureza, mas não como um fim em si mesmo, porque se assim fosse, o outro seria considerado como uma coisa e deixaria, por isso, de ser a finalidade do relacionamento sexual. Como inerente (o prazer) ao ser humano, Sertillanges comenta:

O prazer é um bem em si, mas não por si mesmo. É bem e origem de bem, pois é um maravilhoso estímulo para o cumprimento das nossas acções rectas [...] O prazer só estorva a acção se lhe é estranho ou contrário, pois o estranho distrai dela, e o contrário vicia-a; mas o prazer próprio daquela acção, esse excita-nos as faculdades (SERTILLANGES, 1951, p. 318).

No *Tratado do Matrimônio*<sup>35</sup> Tomás de Aquino admite o usufruto do prazer sexual não só como uma forma de gerar filhos, mas como maneira de se pagar o “débito ao cônjuge”<sup>36</sup>, já que a única forma de legitimidade da relação sexual é única e exclusivamente dentro do matrimônio.

O termo que aparece em 1ª Coríntios 7. 3 para “débito” é *apheilé*, e apresenta dentro do contexto paulino, a seguinte significação: “manter relações sexuais

<sup>35</sup> Esta parte da Suma Teológica não chegou a ser escrita por Tomás de Aquino devido sua morte a caminho do Concílio de Lião. Foi terminada por Reginaldo de Piperno e adicionada como Suplemento ao restante da obra após a Terceira parte

<sup>36</sup> A idéia de ver o sexo como um débito a ser pago ao cônjuge foi apresentada pelo apóstolo Paulo em 1ª Coríntios 7. 3 e está claro que não se referia unicamente à relação como forma de geração.

regularmente um com o outro, pode ainda ser traduzido como ‘obrigação” (RIENECKER, 1995, p. 299). Essa obrigação só pode ser entendida e aceita dentro de uma união legítima, que Tomás de Aquino chama de matrimônio.

## V. ELEMENTOS CONTITUENTES DO MATRIMÔNIO

Tomás de Aquino expôs seu pensamento a respeito do matrimônio em outras obras suas como, por exemplo, em seu comentário à *Ética* de Aristóteles, e na *Suma contra os Gentios*; nesta, especificamente, na terceira parte (capítulos 121 a 126). Além disso, por várias partes da *Suma Teológica* encontramos como era de se esperar, ainda elementos que se coadunam com a doutrina matrimonial tomista, visto que toda essa obra está, como um conjunto, interligada entre si. É o caso das questões 151 a 156, da II-II, onde Tomás de Aquino trata da Castidade (Q. 151), Virgindade (Q. 152), Vício da Luxúria (Q. 153), Espécies da Luxúria (Q. 154), Continência (Q. 155) e Incontinência (Q. 156).

Contudo, é no *Tratado do Matrimônio* que Tomás de Aquino expande suas noções daquilo que ele entende como um ato divino, racional e conforme à natureza, posto dessa forma pelo criador do gênero humano. Embora não tenha sido possível ao próprio autor concluir esta obra, percebe-se claramente os traços deixados pelo mesmo Tomás de Aquino, traços com os quais ele teceu toda sua obra até o presente tratado, que ficou conhecido como *Suplemento*, juntamente com outros tratados, e que por este motivo pode levar seu nome.

Para iniciarmos, precisamos salientar que não é nosso intento exaurir cada questão ou artigo do presente tratado. Mostraremos, porém, como Tomás de Aquino justifica o ato matrimonial como campo de desenvolvimento das relações sexuais entre macho e fêmea não somente para a geração de filhos, como também para o usufruto do prazer pessoal e doação do mesmo prazer ao cônjuge com quem se mantém associação permanente.

### 1. O Princípio Natural do Amor a Si Mesmo e em Si Mesmo

Antes de Tomás de Aquino, outros pensadores evidentemente já expuseram alguns ensaios a respeito do matrimônio cristão. No entanto, foi Agostinho quem mais contribuiu, influenciando o pensamento do próprio Tomás de Aquino no que

concerne a esse tema. Alguns tratados morais agostinianos merecem atenção na hora de fornecer fundamentação teórica para a construção do pensamento tanto tomista quanto cristão de um modo mais amplo. Em *Dos Bens do Matrimônio* o bispo de Hipona escreve:

Cada homem é parte do gênero humano, e a natureza humana é sociável e encerra em si um bem excelente e natural, que força à amizade. Assim, quis Deus que todos os homens procedessem de um só, a fim de que na sua sociedade estivessem ligados entre si, não só pela semelhança de natureza, mas também pelos laços do parentesco. A primeira sociedade foi constituída por um homem e uma mulher. Deus não os criou separadamente, unindo-os depois como dois estranhos. Do homem tirou a mulher, manifestando assim a força da união no lado, do qual foi extraída e formada a mulher. Pelos lados se unem dois que caminham juntos, e se dirigem ao mesmo ponto. Os filhos vêm estreitar os laços dessa sociedade, e são fruto honesto, não da simples união, senão da união carnal do homem e da mulher (AGOSTINHO, 2000, p. 29).

Gostaria de chamar a atenção para algumas nuances que Agostinho nos permite entrever no texto acima referido. Isso é importante porque muito mais que solidificar sua moral nas Escrituras Sagradas, Agostinho remonta ao direito romano, sobretudo, na forma como foi trazido e explicado por Cícero, de quem era admirador declarado, como consta em suas *Confissões*. Pois bem, Tomás de Aquino, em toda sua temática, se apropriará dessas noções e em cima delas fará suas reflexões acerca do matrimônio, como se pode observar no início do tratado cujo título do primeiro artigo é: *Se o matrimônio é um direito natural*.

Essa noção de naturalidade é que faz, segundo Cícero, os homens quererem a vida, e a vida em sociedade. É por meio dessa associação que buscam preservar-se e propagar-se. Para entendermos melhor, vejamos o que o jurista romano disse:

Opinam os filósofos cujo parecer eu sigo que, assim que nasce um animal (pois é pela sua origem que temos de começar), a natureza cuida de sua conservação e da sua condição natural, e que ele por natureza apetece as coisas que convém a esta conservação e se afasta das coisas que podem causar-lhe a morte... E tal não

sucederia se não amasse a sua própria conservação e não temesse a sua própria destruição (CÍCERO, 2005, p. 96).

Tendo isso em vista, a frase agostiniana de que a natureza humana é sociável e encerra em si um bem excelente e natural, que força à amizade, sugere que a lei natural rege o curso da vida humana a fim de prover a todo o gênero, meios para uma vida feliz em sociedade, da qual a primeira é a família, por serem nela mais fortes os laços de amizade. É mais forte ainda a argumentação apresentada na *Suma contra os Gentios*:

Porém, se se refletir retamente, não somente parecem levar à durabilidade da sociedade natural e humana do homem e da mulher, que chamamos matrimônio, como também a que perdure por toda a vida. Com efeito, a propriedade dos bens ordena-se para a conservação da vida natural, porque a vida natural que não pode ser conservada tendo um pai perpétuo, conserva-se no filho, como por certa sucessão, segundo a semelhança específica, de acordo com a conservação da natureza, para que o que é do pai se conserve no filho. É, pois, natural que a solícitude do pai para com o filho continue até o fim da sua vida. Por isso, se a solícitude do pai para com o filho causa, até nas aves, a convivência do macho e da fêmea, também na espécie humana exige a ordem natural que até o fim da vida convivam pai e mãe (TOMÁS DE AQUINO, 1996, pp. 611, 612, volume II).

Esse tipo de amizade ou amor nasce em primeiro lugar em relação a si mesmo, como se observa na natureza, pois

nem seria possível que apetecessem algo se não tivessem o senso de si mesmas e com ele amassem a si mesmas... Daí se infere que é inato o princípio do amor de si... E suficiente argumento acerca disto é que amamos naturalmente as coisas de que necessitamos primeiramente, porque não há ninguém que, podendo ter aptas e íntegras todas as partes do seu corpo, prefira tê-las mutiladas ou degradadas pelo seu próprio uso (CÍCERO, 2005, p. 96).

Ora, esse mesmo princípio encontrado na obra ciceroniana *Do sumo Bem e do Sumo Mal*, se repetirá mais tarde, por meio do apóstolo Paulo, quando este escreve uma carta aos cristãos efésios dizendo: “Certamente, ninguém jamais aborreceu a sua carne; ao contrário, cada qual a alimenta e a trata... Não obstante, cada um ame a própria esposa como a si mesmo” (Efésios 5.29, 33). O contexto da carta mostra que o apóstolo está tratando justamente de questões relacionadas ao matrimônio.

Impressiona o teor dos termos usados por Agostinho, pois quem lê suas obras morais, e as de Cícero, especialmente a que acabamos de citar, entenderá melhor a concepção dos termos latinos e a força que eles têm para significar a que bens se referem. Agostinho nota que dessa união matrimonial nascem os filhos, a quem chama de fruto honesto. E honesto aqui pode muito bem ser entendido como Cícero explana, ou seja, “as coisas que devem ser apetecidas em si mesmas” (CÍCERO, 2005, p. 104).

O matrimônio, portanto, é naturalmente apetecido pelos seres racionais que desejam formar sociedade, posto que a família, ao que parece, é o primeiro campo para esse desenvolvimento, porque nela os laços de amizade se solidificam, por meio da intimidade e cumplicidade. É o que deixa-nos antever Tomás de Aquino, quando escreve:

A natureza impele ao matrimônio para conseguir um bem, o que varia segundo alguns estados da humanidade... O matrimônio não só é um remédio contra o pecado, mas principalmente é uma função natural. E sob este último aspecto, foi instituído antes do pecado, mas não pelo que tem de remédio (TOMÁS DE AQUINO, 1954, pp.193, 194).

Tomás de Aquino vai pelo mesmo caminho que Cícero e Agostinho constroem, isto é, o caminho do direito natural. A diferença talvez repouse sobre o fundamento último dessa lei. Enquanto Cícero parece não se definir como crédulo em alguma metafísica fundante, originadora dessa lei, como observa-se no seu *De natura deorum*, Agostinho por seu turno funda seu pensamento na lei eterna, lei que coincide com o próprio Deus, início e fim dela.

É esse trajeto que Tomás de Aquino percorre atestando a universalidade da lei natural e dizendo que “o direito natural é comum a todas as nações. Como foi dito, pertencem à lei da natureza aquelas coisas às quais o homem se inclina naturalmente” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 566, volume IV).

Vamos tratar agora de três pontos importantes para a compreensão do matrimônio como ordenação divina e natural. Para isso, portanto, precisamos mirar a questão 44 do *Tratado do Matrimônio*, pois é nesta questão que Tomás de Aquino dialoga com três vertentes distintas, buscando bem ao seu estilo, unir o melhor delas, para então, oferecer sua proposta definitiva. É nessa questão que ele expõe as definições de Pedro Lombardo, Hugo de São Vitor e implicitamente a de um jurisconsulto chamado Modestino. Cada um desses três autores apresenta aspectos que serão utilizados por Tomás de Aquino para erigir sua tese sobre o matrimônio. Esses aspectos ou elementos são a causa do matrimônio, a essência do matrimônio e o efeito do matrimônio. Vejamos cada um desses aspectos.

O primeiro elemento é a causa agente e diz respeito ao consentimento dos contratantes, indicado na definição de Hugo de São Vitor. O segundo elemento é a essência do matrimônio, que se dá no estabelecimento da união entre os cônjuges; essa é a definição de Pedro Lombardo. E por último, temos o efeito produzido pelo matrimônio, que se realiza na vida comum, como por exemplo, nos afazeres domésticos, criação e educação dos filhos e ordenação dos negócios, como demonstra Agostinho ao dizer que

a mim me parece que é um bem [o matrimônio], não só pela procriação dos filhos, mas também pelo convívio social de ambos os sexos. Porque se assim não fosse, não poderíamos falar de matrimônio entre idosos, particularmente se já perderam os filhos ou nunca os tiveram (AGOSTINHO, 2000, p. 32).

Aqui está, de forma mais explícita, o que o bispo de Hipona considera como o que poderíamos chamar de bens do matrimônio, pois não somente a geração de filhos, mas toda uma série de desenvolvimentos a partir de uma união consensual entre o homem e a mulher.

## 2. A causa do matrimônio

Pelo termo causa, referimo-nos aqui à causa agente em detrimento da causa final. Pois bem, a causa da qual trata Tomás de Aquino diz respeito ao consentimento das duas partes envolvidas no matrimônio, ou seja, o homem e a mulher. Pela força do próprio termo, à idéia de consentimento subjaz a não obrigatoriedade. Ele é a condição *a priori* para que seja possível uma união de tal natureza, posto que uma vez realizado o matrimônio, o corpo de um cônjuge pertence ao outro. Porém essa entrega deve ser consentida, e isso se faz pelo uso da livre vontade. Tomás de Aquino objeta contra quem poderia pensar que a única causa do matrimônio seria a relação sexual em si mesma. Contra isso lemos:

Observa o Crisóstomo que o matrimônio não é produzido pelo coito, mas pela vontade. Além do mais, ninguém pode adquirir domínio sobre uma coisa que é de livre disposição de outro, mas pelo consentimento deste. Pois bem, pelo matrimônio, cada um dos cônjuges adquire direito sobre o corpo do outro, conforme adverte são Paulo, e antes cada um disponha livremente de seu corpo; logo, o consentimento produz o matrimônio (TOMÁS DE AQUINO, 1956, p. 241, volume XV).

Assim, fica estabelecido o que foi afirmado acima, de que o consentimento é a causa sem a qual não pode, sob hipótese alguma, haver um matrimônio legítimo. Ele tem sua origem e fim no interior, ou seja, na intenção do homem e da mulher, e é preciso dizer que esse consentimento tem que ser mútuo, pois nesse momento homem e mulher são iguais a fim de formarem uma unidade; a isso Tomás de Aquino expõe no *Tratado do Homem* dizendo que

era conveniente que a mulher fosse formada da costela do homem. Primeiro para significar que entre o homem e a mulher deve haver uma união de sociedade, pois nem a mulher deve dominar o homem, e por isso não foi formada da cabeça; nem deve ser desprezada pelo homem, como se lhe fosse servilmente submetida e por isso não foi formada dos pés (Idem, 2002, p. 616, volume II).



Um outro ponto a respeito do consentimento é que este não pode ser coacionado. De maneira alguma pode haver uma força coercitiva que obrigue às partes a firmarem entre si um compromisso futuro de matrimônio, pois como já dissemos, o consentimento mútuo e de livre-vontade constitui-se a condição *sine qua non* para a realização do mesmo. Lemos sobre isso que

O matrimônio é uma relação de igualdade, mas semelhante relação existe em ambos os contraentes; logo, se em um deles há impedimento, não haverá matrimônio por parte do outro. O matrimônio consiste em uma relação, e não pode existir relação em um dos extremos sem que por sua vez se produza no outro; portanto, o que impede o matrimônio em um dos contraentes o impede também no outro, pois não é possível que um seja marido da que não é sua mulher, ou que uma seja consorte e não tenha marido, como tampouco pode ser mãe a que nunca teve filhos (TOMÁS DE AQUINO, 1956, p. 272, volume XV).

Nesse sentido, sua realização não pode ser obrigada pelo pai porque o filho é livre em suas escolhas; além do que, o matrimônio, nas palavras de Tomás de Aquino, é uma servidão perpétua e, portanto, precisa ser uma escolha livre e pensada como um preceito estabelecido pela razão.

É verdade que nas Escrituras Sagradas, fonte maior de sustentação do pensamento tomista, está escrito que Abraão exerceu coerção sobre o seu filho Isaque, dizendo-lhe que não escolhesse como esposa nenhuma das cananéias (Gênesis 24.3). No entanto, para responder a essa possível objeção, recorreremos a um princípio já trabalhado no *Tratado das Leis*, onde Tomás de Aquino citando as leis humana e natural, subordina-as à lei divina, que esta revelada nas Escrituras Sagradas.

Em outras palavras, se há uma referência nas Escrituras Sagradas que aparentemente contradiga a lei humana ou natural, deve haver uma justificativa para tal episódio, ainda que não esteja explicitamente exposto no texto; faz parte dos mistérios divinos, e certamente haverá uma razão para isso que só Deus conhece. Esse é o argumento de Tomás de Aquino, pois parte de um princípio de extrema confiança nas ações do criador por ser ele mesmo ordenador e legislador dos atos humanos.

Um exemplo de um preceito aparentemente contraditório à lei divina seria o fato de o pai obrigar o filho livre contrair matrimônio, como foi o caso de Abraão. Porém, Tomás de Aquino diz no tratado do matrimônio que

pode, no entanto, induzir-lhe, havendo causa razoável para isso, e em tal suposto, conforme seja a índole da sua causa, quer dizer, segundo que encerre certa necessidade ou honestidade, pode suceder que o mandato do pai, baseado nela, imponha ao filho uma obrigação análoga; em outro caso, não (TOMÁS DE AQUINO, 1954, p. 275).

Note-se, por isso, que em relação ao matrimônio, isso é um caso extraordinário, e que, portanto, não deve ser tomado como regra. Tomás de Aquino apela, então, para uma questão de fé no que está dito nas Escrituras Sagradas; um propósito maior a fim de cumprir uma ordem divina.

Fica estabelecido dessa forma, aquilo que a ética tomista e toda ética medieval de um modo mais amplo já haviam mostrado. A ética cristã é uma ética, sobretudo, das intenções. O ser humano é um ser livre e por esta razão é responsável por todas as suas escolhas, que antes de serem manifestas publicamente, são feitas em seu interior. Um claro exemplo do que dizemos encontra-se no que Jesus falou sobre o adultério. “Eu, porém, vos digo que qualquer que atentar numa mulher para cobiçá-la, já em seu coração cometeu adultério com ela” (Mateus 5.28).

Dentro dessa linha de raciocínio, podemos falar em uma causa originadora do matrimônio legítimo. Entretanto, não podemos esquecer que o consentimento, do qual falamos aqui, não constitui o matrimônio em sua plenitude. Para que isso ocorra, Tomás de Aquino deixa claro, é necessária a regulamentação da lei, que lhe dá um caráter contratual.

Veremos agora, aquilo que podemos chamar de concretude do matrimônio no que concerne à sua realização material. Referimo-nos à essência do matrimônio. É por ela, que o matrimônio se distingue dos outros tipos de união.

### 3. A essência do matrimônio

Falar sobre a essência do matrimônio é falar sobre a união dos cônjuges que contraem o dito matrimônio. Aqui falamos não de uma simples união ou ajuntamento, mas de uma união legítima ou justificável pelo uso da natureza. Podemos dizer, para sermos bastante claros, que o matrimônio é um estado de acordo ou contrato entre as duas partes (homem e mulher) e sua regulamentação pela lei. Isso lhe garante a legitimidade.

Sobre o termo *contrato* usado tantas vezes por Tomás de Aquino em referência ao matrimônio, como por exemplo, nas questões 45, 52 e 53 do *Tratado do Matrimônio*, é necessário fazermos uma breve reflexão e diferenciar seu uso quando aplicado ao próprio matrimônio. Pelo termo contrato está presente a idéia de duas partes interessadas num mesmo objeto. No entanto, o matrimônio não está na categoria de simples contrato. Ele é um contrato elevado à dignidade de sacramento, e por isso mesmo, produz um vínculo permanente, do qual se originam um conjunto de direitos e deveres recíprocos, isto é, um novo estado de vida.

O fato de Tomás de Aquino elevar o matrimônio à categoria de sacramento impede de ser tratado como mero contrato que pode ser dissolvido assim que uma das partes estiver insatisfeita sem razões plausíveis. Na época contemporânea, mais precisamente a partir do século XIX, teólogos católicos propuseram a mudança do conceito de matrimônio de contrato para instituição, tentando com isso, proteger sua indissolubilidade. No entanto, setores conservadores da santa sé não aderiram a essa nova cosmovisão e viram ser possível manter a posição ensaiada por Tomás de Aquino, sustentando seu caráter de vínculo perpétuo.

O matrimônio, portanto, não é passível de dissolução porque é considerado como um contrato *sui generis*. Pois nele não estão presentes só as duas partes contratantes. Sobre ambas está a legislação da lei divina. O matrimônio não deve depender só da vontade dos contratantes. Não pode ser reduzido a um conjunto de obrigações convencionais. Os esposos, por isso, estão limitados apenas a constituírem um sistema jurídico. O matrimônio, contudo, vai mais além; tem uma

constituição que ultrapassa a vontade dos contratantes. É a vontade divina revelada nas Escrituras Sagradas e expressa, por isso, na lei divina.

Para reforçar mais ainda a idéia do contrato matrimonial, temos todos os elementos necessários para que se estabeleça dito contrato. Vejamos esses elementos: a) as duas partes, ou seja, o homem e a mulher; b) um objeto material, indicado pelas pessoas; c) um objeto formal, que é a comunidade de vida; d) o consentimento legítimo, o que significa dizer que precisa necessariamente haver uma mutualidade de vontades; e) uma causa final, a procriação e secundariamente, mas não menos importante, a ajuda mútua e o remédio contra a concupiscência desordenada, a obrigação de se guardar a fidelidade entre os cônjuges e a prestação recíproca de serviços domésticos e de negócios. Sobre este último ponto, no que tange à fidelidade, lemos em *Dos Bens do Matrimônio*:

A tudo isto deve-se acrescentar que, mesmo quando os cônjuges realizam os deveres de união conjugal, embora nesse ato procedam com alguma maior intemperança e incontinência, se devem mútua fidelidade... A violação desta fidelidade chama-se adultério, quando arrastados pela própria concupiscência, ou por ceder à concupiscência alheia, se juntam com outro, ou com outra, contra o pacto conjugal, quebrando assim a fidelidade, que é um bem excelente da alma (AGOSTINHO, 2000, p. 33).

Contudo, vale salientar que a vontade dos esposos é autônoma, mas não soberana. Ela não produz seu efeito matrimonial independente da autorização divina. O vínculo matrimonial sempre terá a Deus como autor, pois ele é a origem e o fim da lei que estabelece e ao mesmo tempo legisla sobre as ações humanas. É a instituição divina que torna o matrimônio um contrato de caráter especial e, sobretudo, um contrato indissolúvel.

Poderíamos, no entanto, levantar a seguinte objeção: se houver consentimento mútuo entre o homem e a mulher e a possibilidade da regulamentação da lei em seguida, o que poderá impedir o matrimônio? Vejamos a resposta do Doutor Angélico:

Mas os impedimentos que são contrários à essência do matrimônio dão por resultado a nulidade deste, e por isso se diz que não proibem contrai-lo, mas se se contrai, é inválido. Tais são: o erro, a escravidão, o voto, o parentesco, o crime, a disparidade de cultos, a violência, a ordem sagrada, a honestidade, a afinidade e a impotência (TOMÁS DE AQUINO, 1954, p. 316).

Nessa resposta, ele segue a definição de Pedro Lombardo, porém, também imprime traços próprios. A rigor, basta-nos dizer como já foi exposto, que existem sim, impedimentos postos ao matrimônio, mesmo que exista o consentimento mútuo do homem e da mulher e a possibilidade de regulamentação pela lei. Inclusive, o matrimônio, mesmo se realizado, pode tornar-se inválido se comprovada, por exemplo, a incapacidade de geração de filhos, que pode se dar por meio da impotência do homem, por exemplo.

Dessa forma, o consentimento e a regulamentação da lei não plenificam necessariamente o matrimônio. Entretanto, este, estando dentro de todas as condições expostas anteriormente, pode realizar-se sem nenhum impedimento e é o cumprimento exato da vontade divina revelada pelas Escrituras Sagradas e pela razão, pois que esta última revela ao homem, por meio da natureza, que o matrimônio é um direito natural a que chamamos união entre o macho e a fêmea. Para sermos mais exatos, acompanhemos a citação da própria *Suma Teológica*:

Ao princípio do Digesto se diz: direito natural é a união entre macho e fêmea, que nós denominamos matrimônio. Além do mais, o Filósofo afirma que ao homem lhe é mais natural o ser animal conjugal que animal político, mas também diz que o homem é também naturalmente animal político e social; logo, é naturalmente conjugal; portanto, a união conjugal, ou seja, o matrimônio, é natural (TOMÁS DE AQUINO, 1954, p. 175).

Por sua vez, o apóstolo Paulo expressou algo que pode ser corroborado pela citação do teólogo medieval:

De fato, o homem não foi feito da mulher, mas a mulher do homem. E o homem não foi criado por causa da mulher, mas sim a mulher

por causa do homem [...] Contudo, nem o homem existe sem a mulher, nem a mulher sem o homem, no Senhor. Porque, se a mulher foi tirada do homem, também o homem é concebido pela mulher, e todas as coisas vêm de Deus (I Coríntios 11.8-12).

Juntando, assim, tanto a revelação natural, dada por meio da razão, como a revelação especial, dada por meio das Escrituras Sagradas, Tomás de Aquino completa de forma acertada:

Mas o matrimônio estabelece mútuas relações entre dois, pois o varão se diz marido da mulher, e esta se chama esposa do marido; logo, o matrimônio cai dentro do gênero de relação, e não é outra coisa que a união. Além do mais, o enlace de duas coisas que se juntam para conseguir um objeto não se verifica mais que pela união, mas isto se realiza pelo matrimônio, como manifesta o Gênesis ao dizer que virão a ser os dois uma só carne; logo, o matrimônio está incluído no gênero da união (TOMÁS DE AQUINO, 1956, p. 218, volume XV).

Essa união a que denominamos matrimônio configura-se como um contrato feito entre duas pessoas, como ficou claro. Encontramos, por exemplo, referência à sua contratualidade quando se diz: “no matrimônio se celebra um contrato entre o varão e a mulher” (Idem, p. 243). Porém, ele eleva-se acima dos contratos comuns por algumas razões. Em primeiro lugar, ele é regido pelo direito humano e divino ao mesmo tempo, como já se disse.

Em segundo lugar, ele é tido como um sacramento. Não será possível tratarmos minuciosamente sobre o que seja um sacramento. Entretanto, em linhas gerais, usando a própria definição de Tomás de Aquino, de que

o sacramento é signo de uma coisa sagrada... Todo sacramento implica um remédio contra o pecado, manifestado por signos sensíveis para causar a santidade dos homens. E como se verifica isso no matrimônio, enumera-se este entre os sacramentos (TOMÁS DE AQUINO, 1956, p. 191, volume XV).

Verifica-se a sacramentalidade do matrimônio nas palavras de consentimento dos noivos e na bênção proferida pelo sacerdote. Ele aponta para um evento maior do qual é análogo, ou como escreve o apóstolo Paulo: “Grande é este mistério (*sacramentum*), mas eu me refiro a Cristo e à igreja” (Efésios 5.32).

Essas são, basicamente, as razões pelas quais o matrimônio é um sacramento, e como tal, tem Deus como autor e vínculo. Ora, Deus não somente instituiu e realizou o primeiro matrimônio e o pôs como paradigma para todos os outros, como é o direto responsável pela sua conservação por meio de sua bênção: “E Deus os abençoou dizendo...” (Gênesis 1.28). Essa bênção, Tomás de Aquino chama de *graça santificante*, que é concedida no momento do contrato matrimonial e continua sendo dada aos cônjuges enquanto estiverem casados.

Aqui vemos um ponto muito importante, isto é, embora os cônjuges sejam livres no seu pensamento e na sua vontade, essa suficiência não basta para a conservação do matrimônio; eles não são soberanos e autônomos no que concerne à manutenção de sua união legítima. Há uma dependência de Deus exclusiva para a continuidade do matrimônio.

Pelo que já foi exposto, queremos concluir que na sua essência, o matrimônio é indissolúvel, a não ser por motivos que justifiquem tal dissolução, como por exemplo, o adultério, a violência, a impotência para a geração de filhos, etc. E aqui encontramos o motivo principal e suficiente que ensina sua indissolubilidade: a sua instituição divina. De forma mais direta, lemos a citação de Jesus a esse respeito: “De modo que não são mais dois, porém uma só carne. Portanto, o que Deus uniu não o separe o homem” (Mateus 19.6).

O terceiro e último elemento ou aspecto do matrimônio, e que compõe a definição do mesmo, segundo Tomás de Aquino, é o efeito do matrimônio. Esse último aspecto tratará especificamente da vida mais concreta dos cônjuges, e da família, de um modo geral. Será marcado por sua praticidade da vida conjugal, como veremos.

#### 4. O efeito do matrimônio

Por efeito do matrimônio queremos nos referir à vida em comum dos cônjuges no que diz respeito aos seus afazeres e à vida doméstica de uma forma geral. Logo no início do *Tratado do Homem*, Tomás de Aquino demonstra sua análise perspicaz, como era próprio de seu gênio investigativo. Ele destaca o seguinte:

Como diz a Escritura [Gênesis 2.18], era necessário que a mulher fosse feita como ajuda para o homem. Não para ajuda-lo em algum trabalho, como disseram alguns, pois para qualquer trabalho o homem podia ser assistido mais convenientemente por outro homem do que pela mulher, mas para ajuda-lo na obra da geração (TOMÁS DE AQUINO, 2002, pp. 611, 612, volume II).

Esta passagem das Escrituras Sagradas referida por Tomás de Aquino mostra que o propósito inicial de Deus ao criar o ser humano já incluía o matrimônio, pois expressa: “Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma ajudadora idônea para ele”. No início de sua criação, o homem ficara responsável por nomear todos os animais. O texto original hebraico é bem enfático nesse ponto. Dar nomes significava atribuir a própria identidade. E o homem não conseguia reconhecer entre os animais alguma companheira semelhante a ele. Daí, o criador ter dito “... far-lhe-ei uma ajudadora idônea para ele” (Gênesis 2. 18).

Destacaremos dois pontos encontrados dentro desse tópico: A vida social, a geração dos filhos e a educação deles.

Em primeiro lugar, o matrimônio produz uma associação entre o homem e a mulher como já dissemos anteriormente. Essa é a explicação que Tomás de Aquino, em consonância com Cícero e Agostinho, por exemplo, nos oferece quando comenta o porquê de Deus ter criado a mulher. Ele diz que era necessário para o desenvolvimento de uma vida social. Contudo, essa associação entre o homem e a mulher não é uma associação como as demais, como o são as associações entre mercadores e militares, para citar o próprio Tomás de Aquino. Estas associações são regidas apenas pelo direito humano. A associação entre o homem e a mulher



por meio do matrimônio é regida pelo direito divino também, direito este revelado nas Escrituras Sagradas. A respeito de tal associação matrimonial, Tomás de Aquino continua a mesma argumentação na *Suma contra os Gentios* e declara:

Com efeito, a mulher necessita do marido não só por causa da geração, mas também por causa do governo, até porque o homem é naturalmente mais forte no governo e mais perfeito quanto à razão. Ora, a mulher é assumida à sociedade do marido por causa da geração... Além disso, há um cuidado natural do homem no tocante à certeza de sua prole que, aliás, é necessário devido o filho precisar por muito tempo do governo paterno... No entanto, por ser necessário que tudo o mais seja ordenado para o que seja ótimo para o homem, a união do homem e da mulher não somente é ordenada para o que se refere à geração da prole, como acontece nos animais, mas também segundo o que convém aos bons costumes, dispostos pela reta razão para o homem em si mesmo, ou enquanto é parte da sociedade familiar ou da sociedade civil (TOMÁS DE AQUINO, 1996, pp. 612, 613, volume II).

Em segundo lugar e com grau maior de importância que o anterior, temos a geração dos filhos. Este seria o motivo pelo qual o matrimônio tem sua causa de ser. A explicação para tal argumento é que quando Deus criou o ser humano optou por usar como meio para sua existência, a geração. O matrimônio, então, seria a melhor maneira porque sem ele não poderia se instituir uma família que pudesse oferecer uma formação integral aos filhos. Por outro lado, a fornicação é pecado e está fora dos propósitos divinos para a vida humana, visto não haver uma adequada educação, outro fim ao qual é ordenado as relações sexuais entre os esposos.

Nos animais isso pode ser diferente dado que entre eles nem todos necessitam da presença do macho para a educação dos filhotes. No caso da espécie humana, é necessária a permanência do homem, como referimo-nos na citação acima, haja vista as exigências da própria vida humana. O acompanhamento do pai é importante porque é necessário educar o filho por alguns anos, dado o ímpeto das paixões, fazendo-se uso, inclusive, de repreensões.

Para isso, a mulher sozinha não é suficiente, pois a razão do homem, segundo Tomás de Aquino, é mais perfeita para ensinar e mais forte para castigar. Não havendo uma família responsável pela criação desses filhos a ordem social, por

sua vez, seria prejudicada. Voltemos à geração dos filhos. Tomás de Aquino faz uma referência a Agostinho, que deu uma explicação a relacionando o termo *matrimônio* e a sua função. Ele relaciona três coisas, das quais destacaremos a terceira. Vejamos:

A terceira, seu efeito, que são os filhos, e em consideração a estes se chama matrimônio, pois como disse santo Agostinho respondendo a Fausto: o motivo pelo qual deve casar-se a mulher não há de ser outro que o de chegar a ser mãe. Pode também chamar-se matrimônio como ofício da mãe, considerando que à mulher principalmente incube a obrigação de educar aos filhos; assim mesmo diz-se matrimônio no sentido de que protege a madre, pois a mulher casada tem quem a defenda e proteja, isto é, o marido (TOMÁS DE AQUINO, 1954, p.221).

Portanto, vemos que a geração e educação dos filhos como efeito do matrimônio é necessária para o objetivo e sucesso do mesmo. Permanência do homem como o pai e da mulher como a mãe. Ambos são responsáveis pela criação dos filhos. Um forte argumento natural para isso é o que se vê entre os animais irracionais. É bem verdade, e Tomás de Aquino reconhece isso, que há espécies de animais que não necessitam da presença permanente do macho, como esclarece na *Suma contra os Gentios*:

Deve-se ainda considerar que, nos animais em que só a fêmea é suficiente para a educação da prole, o macho e a fêmea, após o coito, não mais convivem, como acontece, por exemplo, nos cães. Mas em todos os animais em que a fêmea não é suficiente para educar a prole, o macho e a fêmea convivem até quando for necessário para a educação e instrução da prole, como se verifica, por exemplo, em algumas aves, cujos filhotes não podem buscar o alimento logo após o nascimento... Ora, é evidente que na espécie humana de nenhum modo a fêmea seria suficiente para a educação da prole, porque a satisfação das necessidades da vida humana exige muitas coisas que não podem ser alcançadas por uma pessoa. Por isso, é conveniente, segundo a natureza humana, que o homem conviva com a mulher após o coito, e dela não se afaste imediatamente, indiferente ao que venha acontecer, como acontece com os fornicadores (TOMÁS DE AQUINO, 1996, p. 610, volume II).

Porém, entre os seres humanos, essa presença é indispensável, pois diferentemente dos animais, os homens são possuidores de muitas paixões, que se não forem bem orientadas, ou seja, se não houver educação adequada, suas ações poderão ser desenfreadas e gerar prejuízos à sua própria vida. Sobre essas paixões já tratamos no capítulo anterior.

## VI. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise feita de alguns elementos éticos da moralidade sexual tomista buscou mostrar como se entrelaçam a concepção cristã medieval, com raízes patrísticas, com o pensamento aristotélico sem, contudo, deixar de ser uma moralidade cristã, e por isso, recebendo a alcunha de tomista, pois nela, Tomás de Aquino imprime traços próprios que nos permitem ver em sua obra, a originalidade de um autor que faz abundante uso de argumentos racionais em sua tese a fim de justificar seu pensamento.

Isso, claro, não o isenta de certas limitações, confinadas pela própria época em que seu pensamento foi construído, bem como pelo pressuposto metafísico cristão, que talvez o impeça de maiores discussões fora desse círculo. No entanto, o material exposto pode proporcionar bases para se compreender os valores éticos da pessoa humana no que concerne à sua valoração intrínseca.

Existe na filosofia tomista um mérito digno de nota: a identidade da ética cristã está plantada a partir da aceitação prévia da autonomia da realidade humana, ainda que esta autonomia vise como finalidade uma metafísica futura; ela jamais deixará de ser uma ética baseada em escolhas livres do homem, pois a expressão tomista de que a *graça pressupõe a natureza* significa que essa autonomia humana não pode ser transgredida, pois no conceito de natureza humana está presente o conceito de racionalidade, e visto que a razão é parte integrante do homem e é por ela que este é ser, ou melhor, recebe o ser. Por ela também lhe é comunicado a *Imago Dei* tornando-se, assim, agente livre e responsável pelos seus atos, sejam eles morais ou não.

Esse campo amplo de escolhas inclui também a moralidade sexual, sobretudo porque dentro da moralidade tomista, a sexualidade recebe atenção específica tanto pela dedicação de tratados exclusivos nessa área quanto pela abundância de conexões que podem ser feitas por toda a obra de Tomás de Aquino. Nosso objetivo não foi, de forma alguma, explanar minuciosamente a vasta obra moral do filósofo medieval. Contudo, tratamos de pontos centrais que nos possibilitam antever o conjunto da obra moral tomista, seguido por todas as suas obras, pois em todas elas Tomás de Aquino mantém um mesmo tom, evitando sempre entrar em contradições, reforçando pontos e esclarecendo-os com repetidas citações.

Ainda falando sobre a autonomia humana em seus atos, Tomás de Aquino garante que todos os seres racionais, previamente ao advento do Cristianismo ou de noções cristãs, têm suas leis próprias e autônomas. Em outras palavras, é possível pensarmos com Tomás de Aquino em uma moral humana autônoma. Assim, a identidade da ética cristã tomista tem de contar com essa prévia autonomia da eticidade humana.

Um outro aspecto que foi possível perceber diz respeito a relação que existe de fato entre a normatividade humana e a normatividade revelada, pois como a graça pressupõe a natureza, como se disse acima, o agir moral humano coaduna-se ao que está preceituado nas Escrituras Sagradas sem, contudo, retirar a liberdade humana, antes corroborando-a. Essa relação se expõe como uma ética mundana que se traduz numa afirmação da realidade, constatando a presença de uma lei natural em consonância com uma lei eterna.

Nós observamos que a ética tomista de modo semelhante à ética de Aristóteles, é uma ética finalista ou teleológica; com algumas diferenças, é verdade, mas que mantém a mesma estrutura. A diferença repousa justamente no fim a ser alcançado. Como cristão, Tomás de Aquino postula uma vida futura no que ele chama de estado de bem-aventurança, dedicando um tratado inteiro para escrever sobre esse aspecto, além de sobejar por toda sua obra referências a esse estado último.

Em Aristóteles e em Tomás de Aquino, a realização ou a consecução da felicidade passa necessariamente pelos atos humanos, pois não é possível ser feliz sem atitudes moralmente boas. Para Tomás de Aquino, no entanto, o fim último, que é Deus, só pode ser conseguido se as ações conformarem-se com o bem da natureza, isto é, se estiverem de acordo com o que está preceituado na lei natural.

Essas ações referem-se à integralidade do ser humano. Isto significa que Tomás de Aquino vê com eminente importância as ações realizadas pelo corpo. A sexualidade jamais foi desprezada ou preterida por Tomás de Aquino em seu pensamento moral. Ele a considera um bem da natureza, como vimos, e a inclui entre as principais ações morais do homem porque é por meio do ímpeto das paixões, por exemplo, que se pode agir desregradamente.

Esse desregramento, segundo Tomás de Aquino, contraria a lei natural que, conformando-se a Agostinho, impede que os seres humanos constituam sociedade, pois levaria os homens apenas à satisfação egoísta, tratando ou vendo o outro como

objeto e não como fim em si mesmo, e mais ainda, como finalidade em si, que para o doutor angélico seriam a honestidade e dignidade humanas.

A sexualidade humana no agir moral foi uma tônica que procuramos seguir, tentando mostrar como se dão os atos viciosos relativos à essa sexualidade, e, ao mesmo tempo, mostrando o contrário, ou seja, o campo de atuação de uma sexualidade aceitável do ponto de vista ético para Tomás de Aquino. Dessa forma, tivemos como resposta do doutor angélico o matrimônio, ecoando a voz de Agostinho e fazendo-se desenvolvedor de um tratado inteiro sobre isso.

Mesmo em se tratando de uma ética cristã, a moralidade sexual tomista pode fornecer-nos dados para outras discursões atuais, pois seu pensamento não nasce unicamente de si mesmo; ele busca suas fontes, como vimos, em Agostinho e Aristóteles. Buscamos fazer sempre a conexão entre esses dois pensadores porque, entre outras razões, são eles considerados como fundamentos para que Tomás de Aquino desenvolvesse sua ética.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo; Paulus, 2007.
- \_\_\_\_\_. **A Cidade de Deus**. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Vozes, 1990. (Volumes I e II).
- \_\_\_\_\_. **A Verdadeira Religião. O Cuidado Devido aos Mortos**. Trad. Nair Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Comentário ao Gênesis**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo; Paulus, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Contra os Acadêmicos. A Ordem. A Grandeza da Alma. O Mestre**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo; Paulus, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Dos Bens do Matrimônio. Da Santa Virgindade. Dos Bens da Viuvez: Cartas a Proba e a Juliana**. Trad. Vicente Rabanal e Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2000.
- \_\_\_\_\_. **O Livre-Arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo; Paulus, 2008.
- AGUSTIN. Obras de San Agustín: **Homilias**. Trad. Amador del Fueyo et al. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952. (Tomo X).
- \_\_\_\_\_. **Obras Filosóficas**. Trad. Victorino Capanaga et al. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971. (Tomo III).
- \_\_\_\_\_. **Tratados Morales. De la Continencia et al**. Trad. Felix Garcia, Lope Chilleruelo e Ramiro Florez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954. (Tomo XII).
- \_\_\_\_\_. **Tratados sobre la Gracia**. Trad. Victorino Capanaga et al. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. (Tomo VI).
- AMATUZZI, Mauro Martins. **A Alma Humana em Tomás de Aquino. Um Debate Antigo e Atual**. Campinas: Alínea, 2008.
- AMEAL, João. **São Tomás de Aquino – Iniciação ao Estudo de sua Figura e de sua Obra**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1947.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- ARISTOTELIS. **Tractatus de Anima**. Trad. Paulus Siwek. Roma: Editoti Pontifici, 1965.
- BARROS, Manuel Corrêa de. **Lições de Filosofia Tomista**. Porto: Livraria Figueirinhas, 1945.
- BÍBLIA SAGRADA. Anotada pela Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra. Novo Testamento. Trad. José A. Marques. Braga: Edições Theologica, 1994. (Volumes I, II e III).

BÍBLIA SAGRADA. Antigo Testamento Poliglota. Hebraico – Grego – Português – Inglês. São Paulo: Vida Nova e Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.

BÍBLIA SAGRADA. The New Testament. The Greek Text Underlying the English Authorised version of 1611. London: Trinitarian Bible Society, 1994.

BITTAR, Eduardo. C. B. **Curso de Filosofia Aristotélica**. Barueri / SP: Manole, 2003.

BOYARIN, Daniel. **Israel Carnal: Lendo o Sexo na Cultura Talmúdica**. Tradução André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

BRENNAN, R.E. (Org.). **Ensayos sobre el Tomismo**. Madrid: Edições Morata, 1920.

BROWN, Colin. **Filosofia e Fé Cristã**. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000.

\_\_\_\_\_**O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Edições Vida Nova, 1978. (4 volumes).

CAMPOS, Fernando Arruda. **O Tomismo no Brasil**. São Paulo: Paulus, 1998.

CÍCERO, Marco Túlio. **Do Sumo Bem e do Sumo Mal**. Trad. Carlos Ancêde Nougé. São Paulo; Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_**Sobre o Destino**. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo : Nova Alexandria, 2001.

COLLIN, E. **Manual de Filosofia Tomista**. Tradução Cipriano Montserrat. 2. ed. Barcelona: Luis Gili Editor, 1952. (Tomo II).

COSTA, José Silveira da. **O Aristotelismo Radical**. São Paulo: Moderna, 1994.

\_\_\_\_\_**Tomás de Aquino: A Razão a Serviço da Fé**. São Paulo: Moderna, 1993.

DAVIDSON, Francis. (Ed.). **O Novo Comentário da Bíblia**. Editado em português por Russel P. Shedd. São Paulo: Vida Nova, 1994.

De BONI, Luis Alberto; COSTA, Marcos Roberto N. (org). **A Ética Medieval Face aos Desafios da Contemporaneidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção Filosofia, 172).

FAGOTHEY, Austin. **Right and Reason: Ethics in Theory and Practice**. St. Louis (USA): The C. V. Mosby Company, 1959.

GILSON, E. - **A Existência na Filosofia de Santo Tomás Aquino**. São Paulo: Duas Cidades, 1965.

\_\_\_\_\_**A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_**História da Filosofia Cristã**. Tradução Raimundo Vier. 7. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_**Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo; Discurso Editorial; Paulus, 2006.



- GRABMANN, Martinho. **Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino**. Tradução Pe. Francisco Lage Pessoa. Petrópolis: Editora Vozes, 1959.
- GINGRICH, F. Wilbur e FREDERICK W. Danker. **Léxico do Novo Testamento Grego / Português**. Trad. Júlio T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- GRENET, Paul. **O Tomismo**. Tradução José Barata Moura. Lisboa: União Gráfica, 1970.
- HARRIS, R. Laird et al. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- HATZAMRI, Abraham & HATZAMRI, Shoshana More. **Dicionário Português – Hebraico & Hebraico – Português**. São Paulo: Editora Sefer, 2007.
- HUGON, Édouard. **Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino. As Vinte e Quatro Teses Fundamentais**. Trad. D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Coleção Filosofia).
- JAEGER, Werner. **Aristóteles: Bases para la Historia de su Desarrollo Intelectual**. Trad. Jose Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- JEAUNEAU, Edouard. **A Filosofia Medieval**. Trad. João Afonso dos Santos. São Paulo: Edições 70, 1963.
- KIRST, Nelson *et al.* **Dicionário Hebraico – Português & Aramaico- Português**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- LAFONT, Ghislain. **Estructuras y Metodo em la Suma Teologica de Santo Tomas de Aquino**. Trad. Nicolas López Martínez. Madrid: Ediciones Realp, 1964.
- MACEDO, Monalisa Carrilho de & BAUCHWITZ, Oscar Federico (Orgs.). **Estudos de Neoplatonismo**. Natal: EDUFRN, 2007. (Coleção Metafísica).
- MACINTYRE, Alasdair. **A Short History of Ethics: A History Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century**. London: Routledge, 1998.
- MANSE, G. M. **La Esencia del Tomismo**. Tradução Valentin Garcia Yebra. 2. ed. Madrid: Cobsejo Superior de Investigaiones Cientificas, 1953.
- MENEZES, Antônio Basílio Novaes Thomaz de (Org.). **Ética, Bioética: Diálogos Interdisciplinares**. Natal: EDUFRN, 2006.
- MORRIS, Clarence (org.). **Os Grandes Filósofos do Direito**. Tradução de Reinaldo Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- NAHRA, Cinara Maria Leite. **Malditas Defesas Morais**. Natal: EDUFRN, 1999.
- NOVAES, Aauto (Org.). **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- PIRES, Celestino. **Inteligência e Pecado em S. Tomás de Aquino**. Braga/Portugal: Livraria Cruz, 1961.

QUILES, Ismael S. T. **La Esencia de la Filosofía Tomista**. Buenos Aires: Editorial Verbum, 1947.

RASSAN, Joseph. **Tomás de Aquino**. Tradução Isabel Braga. Lisboa: Edições 70, [s.d.].

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. **História da Filosofia – Patrística e Escolástica**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

REINECKER, Fritz & ROGERS, Cleon. Trad. Gordon Chown e Júlio T. Zabatiero **Chave Lingüística do Novo Testamento Grego**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

ROUSSELOT, Pierre. **A Teoria da Inteligência segundo Tomás de Aquino**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do Mundo**. Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz, SJ. São Paulo: Loyola, 1988.

SERTILLANGES, A. D. **As Grandes Teses da Filosofia Tomista**. Tradução L. G. Ferreira da Silva. Braga: Livraria Cruz, 1951.

SIMON, Yves R. **The Tradicion of Natural Law: A Philosopher's Reflections**. New York: Fordham University Press, 1965.

SMITH, Ralph L. **Teologia do Antigo Testamento: História, Método e Mensagem**. Tradução Hans udo Fuchs e Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2001.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. Jaci Moraschin. São Paulo: ASTE, 2000.

TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. Trad. D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção teologia).

\_\_\_\_\_ **Exposição sobre o Credo**. Trad. D. Odilão Moura. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_ **O Ente e a Essência**. Trad. Alexandre Correa. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_ **Sobre o Ensino / Os Sete Pecados Capitais**. Trad. Luís Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_ **Suma contra los Gentiles**. Trad. M. Pla Castellano. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. (Tomo II).

\_\_\_\_\_ **Suma Contra os Gentios**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina (Volume II).

\_\_\_\_\_ **Suma Teologica. Tratado de la Templanza**. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.

\_\_\_\_\_ **Suma Teologica. Tratado del Matrimonio**. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

\_\_\_\_\_ **Suma Teológica. A Criação; O Anjo; O Homem.** Tradução coordenada por Carlos Josaphat Pinto de Oliveira *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2002. (Volume II).

\_\_\_\_\_ **Suma Teológica. A Bem-Aventuraça; Os Atos Humanos; As Paixões da Alma.** Tradução coordenada por Carlos Josaphat Pinto de Oliveira *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2003. (Volume III).

\_\_\_\_\_ **Suma Teológica. Os Hábitos e as Virtudes; Os Dons do Espírito Santo; Os Vícios e os Pecados; A Lei Antiga e a Lei Nova; A Graça.** Tradução coordenada por Carlos Josaphat Pinto de Oliveira *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2005. (Volume IV).

\_\_\_\_\_ **Suma Teológica. A Fortaleza; A Temperança; Os Carismas a Serviço da Revelação. Estados e Formas de Vida.** Tradução coordenada por Carlos Josaphat Pinto de Oliveira *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2005. (Volume VII).

\_\_\_\_\_ **Verdade e Conhecimento.** Trad. Luiz Jean Lauand e Mário Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VIDAL, Marciano. **Ética Teológica: Conceitos Fundamentais.** Tradução de Jaime A. Clasen e Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_ **Moral Cristã em Tempos de Relativismos e Fundamentalismos.** Trad. Marcelo C. Araújo e Rita de Cássia Souza Silva. Aparecida / SP: Editora Santuário, 2007.

ZINGANO, Marco. **Razão e Sensação em Aristóteles.** Porto Alegre: L&PM, 1998.