

LEI NATURAL E REGRA DE OURO EM TOMÁS DE AQUINO

Sergio de Souza Salles - Universidade Católica de Petrópolis

Maurício Melo de Oliveira

*Jéssica Aline do Nascimento Silva*¹

Resumo: A teoria da lei natural em Tomás de Aquino ocupa, ao menos entre seus intérpretes, um lugar de destaque no debate contemporâneo sobre os princípios da justiça. Entretanto, o mesmo não pode ser dito da teoria da regra de ouro que, como regra da reciprocidade, da justiça e do amor do próximo, raramente desponta nas pesquisas sobre a teoria tomasiana da lei natural. Neste artigo, pretende-se contribuir para a pesquisa e o debate em torno da teoria tomasiana da regra de ouro como parte integrante e fundamental de sua teoria da lei natural.

Palavras-chave: Tomás de Aquino-regra de ouro-justiça-amor ao próximo.

Abstract: The theory of natural law in Thomas Aquinas holds, at least among its interpreters, a special place in the contemporary debate about the principles of justice. However, the same cannot be sustained about the theory of the golden rule as a rule of reciprocity, justice and love of neighbor, which rarely emerges in research on Aquina's theory of natural law. In this article, we intend to contribute to research and debate on Aquina's theory of the golden rule as an integral and fundamental part of his theory of natural law.

Keywords: Thomas Aquinas-golden rule-justice-love of neighbor.

1. INTRODUÇÃO

Nas tradições sapienciais, há ao menos duas formulações fundamentais da regra de ouro, uma positiva e outra negativa². No Antigo Testamento, encontra-se a formulação negativa no livro de Tobias (4,15): “não faças a ninguém aquilo que não queres que te façam a ti”, e a positiva no Levítico (19,18): “Ama o teu próximo como a ti mesmo”, presente igualmente no Novo Testamento, no Evangelho de Mateus (Mt 22, 39). Em relação ao Novo Testamento, é preciso recordar ainda outra formulação positiva da regra de ouro, presente no Sermão da Planície (Lc 6, 31) e no Sermão da Montanha

¹ Sergio Salles, doutor em filosofia pela PUC-RJ, é atualmente professor adjunto da Universidade Católica de Petrópolis. Jéssica Aline do Nascimento Silva e Maurício Melo de Oliveira são bolsistas de iniciação científica do PIBIC/FCRM e do PIBIC/CNPq, respectivamente. Emails: sergio.salles@ucp.br; jessica-aline.ns@hotmail.com; maulauro@ig.com.br.

² Para uma abordagem comparativa da regra de ouro nas tradições sapienciais, confira: WATILES, J. *The Golden Rule*. New York: Oxford University Press, 1996; NEUSNER, J. & CHILTON, B. *The Golden Rule: the ethics of reciprocity in world religions*. London/New York: Continuum, 2008.

(Mt 7, 12): “Tudo aquilo que quereis que os homens façam a vós, fazei-o vós mesmos a eles”.

Em torno da regra de ouro, é possível desenvolver um programa de pesquisa que busque investigar não só o lugar do preceito áureo na constituição de uma ética filosófica e de uma teoria da lei natural, mas também o seu papel de mediação entre a teoria do amor e a da justiça em Tomás de Aquino. Tal programa de estudos sobre a regra de ouro na tradição ocidental, especialmente na Idade Média, e, sobretudo, em Tomás de Aquino já se encontra em curso, como se pode constatar nas referências bibliográficas deste artigo³.

Como se sabe, o preceito (*praeceptum*) ou mandamento (*mandatum*)⁴ “ama o teu próximo como a ti mesmo” é conhecido entre os escolásticos como regra de amor ao próximo (*regula dilectionis proximi*), enquanto os preceitos “não faças a ninguém o que não desejas que te façam” e “tudo aquilo que quereis que os homens façam a vós, fazei-o vós mesmos a eles” só passaram a ser denominados de “regra de ouro” no séc. XVII⁵.

No presente estudo, a *regula dilectionis proximi* será identificada como a primeira formulação da regra de ouro (ou, simplesmente, RO¹), enquanto os dois outros preceitos serão compreendidos como subordinados à *regula dilectionis proximi*, doravante identificados como formulações derivadas da regra áurea (RO²). Essa distinção pretende, por um lado, conservar a prioridade dada pelo próprio Tomás de Aquino à *regula dilectionis proximi* em relação às duas outras formulações, que são entendidas como uma explicação da primeira⁶. Por outro lado, a distinção proposta evita certas imprecisões na abordagem das diversas fórmulas do preceito, que são distintas e ordenadas entre si a partir da primeira formulação (RO¹).

Dentre os objetivos do presente estudo, o principal consiste em reconhecer na regra de ouro um dos pilares da teoria tomasiana da lei natural. Além de circunscrever as principais ocorrências das fórmulas da regra de ouro no *corpus thomisticum*, analisando-as em contextos que tratam frequentemente de outros temas, procurou-se interpretar as aplicações da regra de ouro como

³ Para uma apresentação da regra de ouro nos Padres da Igreja e nos Escolásticos, além das referências já indicadas acima, confira: SCIUTO, I. *La Regola d'oro nel pensiero medievale*. In: VIGNA, C. (org.). *La regola d'oro come etica universale*. Milão: V&P, 2005, p. 85-101. Para a teoria agostiniana da regra de ouro, confira: CATAPANO, G. *La Regola d'oro in Agostino*. In: VIGNA, C. (org.). *La regola d'oro come etica universale*. Milão: V&P, 2005, p. 103-138. Para a teoria tomasiana da regra de ouro, confira: VARISCO, N. *La regola d'oro in Tommaso d'Aquino*. In: VIGNA, C. (org.). *La regola d'oro come etica universale*. Milão: V&P, 2005, p. 139-152.

⁴ Para Tomás de Aquino, “pertence à razão do preceito que importe ordem ao fim, na medida em que aquilo que é preceituado é necessário ou proveitoso para o fim” (“(...) *de ratione praecepti est quod importet ordinem ad finem, in quantum scilicet illud praecipitur quod est necessarium vel expediens ad finem*”). Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 99, a. 1, co.

⁵ Cf. WATTLES, Jeffrey. *The Golden Rule*, 1996, cap. 7, pp. 77-81.

⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 99, a. 1, ad 3.

princípio de reciprocidade, como preceito de justiça e, enfim, como base das relações de amizade e de amor ao próximo⁷.

I. Lei Natural e Regra de Ouro

Tomás de Aquino ecoa uma longa tradição medieval, cujas raízes remontam aos Padres da Igreja, quando sustenta que os preceitos do Decálogo pertencem à lei natural e estão contidos e resumidos nas duas versões da regra de ouro (RO²) e no duplo mandamento de amar a Deus e ao próximo (RO¹).

Na tradição medieval latina, a regra de ouro, em suas mais diversas formulações, é entendida como um lugar de encontro, e não de confronto, entre a ética filosófica e a ética fundada na sagrada doutrina bíblica. A concepção de uma essencial compatibilidade entre a ordem dos preceitos revelados no Decálogo e a ordem das leis acessíveis à razão, independentemente da revelação, é amparada pelas frequentes referências à regra de ouro como um provérbio popular (*vulgare proverbium*) e como uma regra atestada pelos filósofos pagãos⁸.

Uma das passagens do *corpus thomisticum* em que se dá a explícita vinculação da regra de ouro com a *lex naturae* é o prólogo das *Homilias sobre os Dez Mandamentos*, no qual a regra de ouro, como *lex naturae*, procede do próprio Deus e, no homem, identifica-se com a luz do intelecto (prático).

Neste momento, ocupar-nos-emos da ciência das obras, em relação à qual existem quatro leis. Em primeiro lugar, há a lei da natureza, que não é outra coisa senão a luz do intelecto, posta por Deus em nós, pela qual conhecemos o que se deve fazer e o que se deve evitar. Essa luz e essa lei comunicou Deus aos homens na criação. Contudo, muitos acreditaram estar dispensados dela pela ignorância, caso não a observem. Mas, contra eles, diz o profeta no *Salmo* (IV, 6): *Muitos dizem: quem nos ensinará as coisas boas?*, como se ignorassem o que devem fazer. Porém, o próprio *Salmo* responde (IV, 7): *Assinala sobre nós tua luz, Senhor*; isto é, a luz do intelecto pela qual sabemos o que devemos fazer. Ninguém, pois, ignora que o que não quer que seja feito a si mesmo, não deve fazer aos outros, assim como outras leis como essa. Todavia, Deus comunicou na criação essa lei, dita da natureza, enquanto o Diabo disseminou no homem outra lei, a da concupiscência⁹.

⁷ A análise dos textos e dos argumentos de Tomás de Aquino, aqui desenvolvida, deve-se em grande medida àquela elaborada por Novella Varisco, na obra citada anteriormente. Entretanto, há pontos em que a interpretação aqui desenvolvida difere significativamente daquela proposta pela autora, como se fará notar mais adiante.

⁸ Cf. SCIUTO, I. *La Regola d'oro nel pensiero medievale*. In: VIGNA, C. (org.). *La regola d'oro come etica universale*. Milão: V&P, 2005, pp. 85-101.

⁹ *“Nunc autem de scientia operandorum intendimus: ad quam tractandam quadruplex lex invenitur. Prima dicitur lex naturae; et haec nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione. Sed*

A ciência das obras humanas supõe a ciência da lei, pela qual essas mesmas obras são medidas e julgadas. Dentre as leis, a lei da natureza ocupa um lugar determinante na ciência prática, porque, dela depende a ordenação do homem ao seu fim último, que ninguém pode ignorar. A impossibilidade de ignorar a lei da natureza é justificada por sua evidência à própria razão humana, graças à qual é apreendido o primeiro princípio prático, que ordena o que devemos fazer e o que devemos evitar.

A regra de ouro é apresentada como suporte e exemplo da evidência da lei da natureza, já que ninguém ignora que o que não se quer que seja feito a si mesmo, não se deve fazer a outro (RO²). Por essa razão, ninguém estaria dispensado de observar a lei da natureza e sua regra de ouro, muito menos por uma suposta ignorância, já que ninguém pode prescindir da própria inteligência nas coisas práticas, nem tampouco do conhecimento de seus primeiros princípios.

Em se tratando de uma passagem de suas *Homilias sobre os Dez Mandamentos*, é importante observar que a regra de ouro não deriva sua autoridade do próprio Decálogo, enquanto lei divina positiva, mas sim da lei da natureza (*lex naturae*). A regra de ouro, portanto, tem uma eficácia intrínseca em relação à ordenação das ações humanas. Com efeito, para Tomás de Aquino, a eficácia da regra de ouro provém da própria razão natural, que é regra e medida do que se divide ou não fazer, independentemente da revelação.

Mesmo que nunca fosse estabelecida pela revelação ou pelos preceitos do Decálogo, a regra de ouro conservaria sua autoridade e eficácia enquanto pertencente à lei natural¹⁰. Isso significa que a validade da regra de ouro não depende de sua instituição e promulgação divina, como ocorre em relação aos preceitos cerimoniais e judiciais. Assim, o conhecimento da regra de ouro (RO²) pela Escritura não lhe conferiria outra autoridade e eficácia distinta daquela que já possui enquanto pertencente à luz natural da própria razão. Por isso, o prólogo das *Homilias sobre os Dez Mandamentos* sustenta que a regra de

multi credunt excusari per ignorantiam, si hanc legem non observant. Sed contra eos dicit propheta in Psal. IV, 6: multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Quasi ignorent quid sit operandum. Sed ipse ibidem 7, respondet: signatum est super nos lumen vultus tui, domine: lumen scilicet intellectus, per quod nota sunt nobis agenda. Nullus enim ignorat quod illud quod nollet sibi fieri, non faciat alteri, et cetera talia. Sed licet Deus in creatione dederit homini hanc legem, scilicet naturae, Diabolus tamen in homine supereminavit aliam legem, scilicet concupiscentiae.” (TOMÁS DE AQUINO. *De decem praeceptis*, prol.). As traduções dos textos latinos são dos autores. As transcrições dos textos em latim pertencem ao *Corpus Thomisticum* da *Fundación Tomás de Aquino*, disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

¹⁰ Em mais de uma passagem de suas obras, Tomás de Aquino defende a eficácia intrínseca da lei natural e, com ela, da regra de ouro, confira: TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 99, a. 1-3; q. 100, a. 11, co.

ouro, *qua lex naturae*, é uma lei evidente por si mesma, eficaz por si mesma e intrinsecamente válida para a razão humana.

Se a regra de ouro é válida para a razão independentemente da revelação, isso não significa que ela seja válida independentemente de Deus. Com efeito, para Tomás de Aquino, existe uma dupla regra para os atos humanos (*duplex regula humanorum actuum*), a saber: a razão humana e Deus. Deus é sempre a regra primeira pela qual a razão humana é regulada. É, em Deus, portanto, e não somente na razão humana que se funda a objetividade e a universalidade das regras morais e eticamente válidas. Por isso, para o Angélico, a razão é medida imediata e homogênea dos atos humanos, enquanto Deus é a medida suprema e transcendente¹¹.

A defesa da regra de ouro (RO²) como princípio ético válido filosoficamente (ou seja, independentemente de sua circunscrição bíblica e de sua pertença à tradição cristã) vem acompanhada de uma justificativa para sua inserção nos ensinamentos sagrados, a saber: a lei da concupiscência, contrária à obra da criação. Por causa da concupiscência, afirma o prólogo, a lei da natureza e, com ela, a regra de ouro não são observadas de forma perfeita, sendo sua revelação nas Escrituras, como lei da caridade e da graça, uma condição para sua plena realização. À revelação compete elevar e aperfeiçoar a prática da regra de ouro pelos homens, tendo em vista o fim último sobrenatural que é Deus.

A relação entre regra de ouro, lei natural e lei revelada vem exposta também por Tomás de Aquino em razão de uma objeção segundo a qual nem a lei natural nem a regra de ouro seriam universalmente válidas porque nem todos creem e obedecem ao Evangelho. Na sua resposta à objeção, Tomás de Aquino comenta a afirmação das *Decretais* de Graciano segundo a qual “o direito natural é o que está contido na Lei e no Evangelho”, recordando que tal passagem é seguida da explícita referência à regra de ouro, em sua formulação positiva:

Deve-se dizer que aquela referência não deve ser entendida como se todas as coisas que estão contidas na Lei e no Evangelho pertencessem à lei da natureza, já que muitas coisas aí são transmitidas como superiores à natureza, mas sim porque aquelas coisas que pertencem à lei da natureza são aí plenamente transmitidas. Donde, ao dizer Graciano que “o direito natural é o que se contém na Lei e no Evangelho”, imediatamente acrescentou “pelo qual cada um é ordenado a fazer aos outros o que quer que seja feito a ele”.¹²

¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 6; II-II, q. 17, a. 1; q. 23, a. 3; a. 6.

¹² “*Ad primum ergo dicendum quod verbum illud non est sic intelligendum quasi omnia quae in lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturae, cum multa tradantur ibi supra naturam, sed quia ea quae sunt de lege naturae, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus quod ius naturale est quod in lege et in Evangelio continentur, statim, exemplificando, subiunxit, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri.*” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4, ad 1.)

Para Tomás de Aquino, a regra de ouro, tal como encontrada na lei divina revelada e nos Evangelhos, pertence à lei da natureza, mas é ensinada no contexto bíblico de modo superior à natureza (*supra naturam*), de modo pleno e perfeito. Assim, diante da objeção segundo a qual a lei natural e, com ela a regra de ouro, contida no Evangelho não é universal porque nem todos creem e obedecem ao Evangelho, Tomás de Aquino sustenta, em primeiro lugar, que a lei divina revelada contém a lei natural, mas nem tudo o que há na lei divina revelada está contido na lei natural, já que aquela contém muitos preceitos superiores à natureza, que são ordenados à salvação dos homens pela graça. Em segundo lugar, a presença da regra de ouro na lei divina revelada e nos Evangelhos dá testemunho de sua origem e fundamento primeiro (que é sempre Deus), sem modificar, portanto, sua autoridade intrínseca e sua validade universal para a razão natural.

A comunicação ou transmissão da regra nos termos da revelação significa, para o Angélico, um aperfeiçoamento do fundamento natural da regra de ouro pela lei da caridade e da graça (*lex caritatis et gratiae*), uma vez que a natureza humana pode ser corrompida pela lei da concupiscência (*lex concupiscentiae*)¹³. Aliás, o fundamento natural da regra de ouro pressupõe uma vontade reta que, em todas as suas determinações práticas, ordena-se ao bem, que é contrário ao desejo (*cupiditas*) do mal. Por essa razão, ao comentar a estratégia daqueles que acrescentam ao preceito áureo a explícita referência às coisas boas, Tomás de Aquino observa que isso não é necessário, pois a regra de ouro já diz respeito à vontade (*voluntas*) e não ao desejo desordenado (*cupiditas*)¹⁴.

Há, portanto, uma evidente convicção do teólogo de Aquino na autoridade, validade e eficácia da regra de ouro que, em última instância, tem seu princípio e fundamento último no próprio Deus e seu fundamento próximo na natureza humana, na tendência essencial e voluntária ao bem, preservada na forma dos primeiros preceitos da razão prática. Seja como parte da lei natural criada por Deus, seja como parte da lei divina revelada pelo mesmo Deus, a regra de ouro emerge na vida prática dos homens como um preceito essencial de sua ordenação a Deus e ao próximo.

Em termos filosóficos, importa destacar que a evidência, validade e autoridade da regra de ouro são compreendidas pelo Aquinate como características intrínsecas da lei natural, cujo fundamento próximo é a própria razão prática, enquanto seu fundamento último é o próprio Deus. Se a regra

¹³ Sobre a regra de ouro, *lex concupiscentiae* e a *lex caritatis et gratiae*, confira: VARISCO, N. *La regola d'oro in Tommaso d'Aquino*. In: VIGNA, C. (org.). *La regola d'oro come etica universale*. Milão: V&P, 2005, p. 142-143.

¹⁴ “*Omnia ergo quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis; idest, aliis dimittite, si vultis ut dimittatur vobis. Aliqui apposuerunt omnia bona; sed non oportet, quia dicit vultis. Voluntas autem bonorum, et cupiditas malorum; ideo non est necessarium addere bona. Unde quod tibi vis fieri, aliis facias.*” (TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Matthei*, c. 7, l. 1

de ouro é uma lei válida intrinsecamente para a razão humana, já que todas as pessoas a adotariam na vida prática, independentemente da vinculação ou não aos preceitos da religião revelada, então restaria aprofundar os argumentos filosóficos do Aquinate sobre o estatuto da regra de ouro como preceito da lei natural.

Tais argumentos em favor da autoridade, da eficácia e da evidência da regra de ouro, em termos filosóficos, encontram-se mais detalhadamente na *Summa Teológica*, na primeira da segunda parte, em especial na questão 94, em que se discute a lei natural (*de lege naturali*), e na questão 99 e 100, que discutem, respectivamente, os preceitos da lei antiga em geral (*de praeceptis veteris legis*) e seus preceitos morais em particular (*de praeceptis moralibus veteris legis*). Ao analisar os artigos dessas questões, busca-se aprofundar em que medida a regra de ouro, em suas formulações (RO¹ e RO²), são preceitos da lei natural, evidentes, válidos e eficazes por si mesmos.

O ponto de partida deve ser o segundo artigo da questão noventa e quatro, na qual se investiga se a lei natural contém vários preceitos ou apenas um. A resposta introduz uma analogia entre os princípios primeiros da razão teórica e os princípios primeiros da razão prática, na medida em que ambos são princípios conhecidos por si mesmos (*principia per se nota*)¹⁵. Os princípios primeiros da razão prática são os preceitos primeiros da lei natural que, como dito anteriormente, são evidentes por si mesmos, independentemente da revelação e da lei divina positiva do Decálogo.

Mas, observa Tomás de Aquino, um preceito da lei natural pode ser dito evidente ou conhecido por si mesmo (*nota per se*) de dois modos¹⁶. No primeiro, quando considerado em si mesmo (*secundum se*), em razão do predicado pertencer ao sujeito da proposição. No segundo, quando considerado em relação a nós (*quoad nos*), proporcionalmente ao conhecimento dos termos do preceito. Um preceito, ainda que evidente em si mesmo, não seria evidente para aqueles que ignorassem a definição do sujeito, pois não poderiam conhecer que o predicado pertence à definição do sujeito. Um preceito, portanto, pode ser dito evidente por si mesmo somente para os sábios, que conhecem a definição do sujeito e a pertença do predicado ao sujeito. Assim sendo, por um lado, um preceito só é por si mesmo e em si mesmo conhecido quando seu predicado pertence à definição do sujeito e, por outro lado, é universalmente conhecido quando ninguém ignora a relação necessária de pertença do predicado ao sujeito¹⁷.

¹⁵ “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota.” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, co.

¹⁶ Tomás de Aquino também discute a questão da evidência dos primeiros princípios em seu *Comentário à Metafísica de Aristóteles* (IV, lec. 5).

¹⁷ “Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti,

Além de distinguir os dois modos em que um preceito é dito evidente por si mesmo, Tomás de Aquino propõe discernir uma ordem no que é universalmente apreendido. A analogia entre a razão teórica e a razão prática oferece novamente a base de sua argumentação. Com efeito, assim como o ente é o que é primeiramente e universalmente apreendido em qualquer apreensão da razão teórica, assim também o bem é o primeiro e universalmente apreendido pela razão prática. Afinal, todo agente age em vista de um fim, que tem a razão de bem¹⁸. Ora, se o bem, por sua razão de fim, é o primeiro apreendido pela razão prática, então o princípio primeiro ou primeiro preceito da razão prática é o que se funda (*fundatur*) sobre a razão de bem, a saber: “o bem deve ser feito e procurado, enquanto o mal deve ser evitado”¹⁹.

Nesse sentido, se a regra de ouro é um preceito da razão prática e todo preceito da razão prática se funda na razão de bem (*ratio boni*), então a regra de ouro deverá ser fundada igualmente no bem, que é o primeiro e comumente apreendido pelos homens na ordem prática. Ademais, como o primeiro princípio da razão prática é “faça o bem e evite o mal” e todos os preceitos da lei natural fundamentam-se nesse princípio, então a regra de ouro erige-se sobre o primeiro princípio da razão prática²⁰. Desse modo, há de haver uma ordem na razão prática que resolve²¹ todos os seus preceitos no primeiro princípio “faça o bem e evite o mal”.

*contingit tamen quod ignorantibus definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale, et tamen ignorantibus quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus, et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, omne totum est maius sua parte, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia. Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant, sicut intelligentibus quod Angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt.” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, co.)*

¹⁸ *“In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni.” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, co.)*

¹⁹ *“Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, co.)*

²⁰ *“Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, co.)*

²¹ Sobre o método resolutivo em Tomás de Aquino, confira: SALLES, S.S. *Análise e síntese em Tomás de Aquino*. Petrópolis: UCP, 2009.

Uma vez estabelecido o primeiro princípio da razão prática, duas consequências poderiam ser propostas acerca da regra de ouro. A primeira, a regra de ouro não pode ser um primeiro princípio da razão prática. A segunda, a regra de ouro, uma vez fundada no primeiro princípio da razão prática (“faça o bem e evite o mal”), não seria evidente por si e em si mesma. Ao contrário, seria conhecida pela evidência do primeiro princípio, ou seja, seria um preceito fundado e derivado do primeiro.

Entretanto, nem a primeira, nem a segunda consequência seriam corroboradas pela leitura atenta daquelas questões da primeira da segunda parte da *Summa Teológica*, nas quais o autor fala explicitamente da existência de preceitos morais “primeiros e comuns” (*praecepta communia et prima*), que nunca falham, são evidentes por si mesmos à razão prática e dos quais ninguém pode receber dispensa.

Da distinção entre o primeiro princípio e os primeiros preceitos comuns da razão prática, depende tanto a compreensão do que Tomás de Aquino entende por ordem dos preceitos (*ordo praeceptorum*) quanto a posição da regra de ouro nessa mesma ordem.

As referências, destacadas abaixo, ajudam a estabelecer as características que reúnem certos preceitos como “primeiros e comuns”, embora distintos do primeiro princípio da razão prática:

- “a lei natural dirige o homem segundo alguns preceitos comuns, nos quais concordam tanto os perfeitos quanto os imperfeitos, e assim é uma para todos”²²;
- “pertencem à lei natural, primeiramente, alguns preceitos comuníssimos, que são conhecidos por todos, e outros preceitos secundários e mais próprios que são quase conclusões próximas dos princípios”²³;
- “a lei natural, enquanto contém preceitos comuns, que nunca falham, não pode receber dispensa”²⁴;
- “os preceitos comuns da lei da natureza são evidentes por si mesmos a quem tem a razão natural”²⁵;

²² “Ad tertium dicendum quod lex naturalis dirigit hominem secundum quaedam praecepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quam imperfecti, et ideo est una omnium” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 5, ad 3)

²³ “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota, quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinqua principii.” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 6, co.)

²⁴ “Ad tertium dicendum quod lex naturalis in quantum continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest.” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 97, a. 4, ad 3)

²⁵ “(...) enim prima praecepta communia legis naturae sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent (...)” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 4, ad 1)

- “deve-se dizer que aqueles dois preceitos (‘amarás o Senhor teu Deus’ e ‘amarás o teu próximo’ (RO¹)) são preceitos primeiros e comuns da lei da natureza, os quais são evidentes por si à razão humana, ou pela natureza ou pela fé”²⁶.
- “os preceitos morais tem eficácia pelo próprio ditame da razão natural, mesmo que nunca se estabeleçam em lei. (...) Alguns, com efeito, são certíssimos e de tal modo manifestos que não precisam de publicação, como os mandamentos de amar a Deus e ao próximo, e outros semelhantes, como dito acima, que são os fins dos preceitos”²⁷.

Há que se ter atenção na qualificação que Tomás de Aquino oferece dos preceitos primeiros e comuns fundados no primeiro princípio da razão prática, pois dela depende sua teoria da regra de ouro como fundamento de uma ética filosófica.

Tais preceitos são ditos “primeiros” (*praecepta prima*), seja no sentido de que não são derivados de nenhum outro (nem mesmo do princípio “faça o bem e evite o mal”), seja ainda no sentido de serem anteriores aos demais preceitos próprios e específicos que deles são derivados. O termo “primeiro” tem um significado análogo, já que, absolutamente falando, somente o princípio “faça o bem e evite o mal” é primeiro na ordem das proposições práticas, enquanto os preceitos comuníssimos são primeiros somente em relação aos demais preceitos próprios e específicos que deles derivam, mas não são primeiros em relação ao princípio “faça o bem e evite o mal”.

Deve-se ter o cuidado, na leitura de Tomás de Aquino, para não assumir a classificação dos preceitos em primários e secundários como unívoca, esquemática e definitiva – o que parece ser contrário ao espírito do autor, que em cada contexto de sua obra oferece uma ordenação diferente para os preceitos. Assim, na mesma *Summa Teológica*, os preceitos do Decálogo são compreendidos ora como preceitos secundários, ou seja, como conclusões derivadas do duplo preceito do amor (*dilectio*) a Deus e ao próximo (RO¹), ora como preceitos primeiros e evidentes que a razão assente naturalmente²⁸.

²⁶ “Ad primum ergo dicendum quod illa duo praecepta sunt prima et communia praecepta legis naturae, quae sunt per se nota rationi humanae, vel per naturam vel per fidem.” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 3, ad 1)

²⁷ “Sed praecepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiam si nunquam in lege statuuntur. Horum autem triplex est gradus. (...) Nam quaedam sunt certissima, et adeo manifesta quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia huiusmodi, ut supra dictum est, quae sunt quasi fines praeceptorum, unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationis.” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 11, co.)

²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 3, co.; a. 11, co.; q. 122, a. 1, co. Para uma discussão da unidade e distinção dos preceitos em Tomás de Aquino, confira: WIDOW, José L. *La unidad de la ley natural y la distinción de preceptos em Tomás de Aquino*. *Anuário Filosófico*, XLI/1, 2008, p. 99-120.

Os preceitos primeiros são ainda denominados de “comuníssimos” (*praecepta comunissima*) na medida em que são *quoad nos* universalmente conhecidos, ou seja, não são conhecidos somente pelos sábios e virtuosos. São ainda “evidentes por si mesmos”, seja porque não são evidentes por outro princípio superior, seja porque são naturalmente conhecidos (*naturaliter cognitis*) pela razão prática pela apreensão dos seus termos. São ainda “certíssimos” (*praecepta certissima*) porque nunca falham (*nunquam fallunt*) na ordenação prática das ações humanas ao fim último. Tais preceitos dispensam qualquer promulgação ou instituição (*adeo manifest quod editione non indigent*), seja divina ou humana, porque dependem somente da luz natural da razão prática, que procede de Deus. Enfim, dos preceitos comuníssimos se diz que de nenhum modo podem ser destruídos dos corações dos homens²⁹.

Daqui resulta que todos os preceitos da razão prática são fundados em, mas não são derivados do primeiro princípio “faça o bem e evite o mal”. A derivação ocorre dos preceitos denominados “primeiros e comuns” (*praecepta communia et prima*) aos demais preceitos da lei natural e do Decálogo³⁰.

O primeiro princípio da razão prática estará, portanto, implícito em qualquer raciocínio prático e em qualquer ato voluntário, assim como o primeiro princípio da razão teórica está implícito em qualquer raciocínio teórico. Como o raciocínio prático ocorre a partir dos preceitos primeiros e comuns, que se referem sempre ao primeiro princípio da razão prática, a derivação dos demais conteúdos e preceitos da lei natural depende diretamente da apreensão dos termos dos preceitos primeiros e comuns, sem a qual não seriam universalmente evidentes.

A regra de ouro (RO¹ e RO²), como todo preceito primeiro e comum da razão prática, serve de premissa para a derivação dos demais conteúdos e preceitos da lei natural. Ao ser evidente por si mesma, a regra de ouro não se refere ao primeiro princípio da razão prática (“faça o bem e evite o mal”) como uma conclusão à sua premissa ou ao seu princípio. Por sua intrínseca evidência, a regra de ouro não é derivada do primeiro princípio³¹, mas é sim

²⁹ “Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali.” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 6, co.)

³⁰ Há, porém, significativa diferença entre a derivação de preceitos na razão prática, ou melhor, no raciocínio prático, e a derivação de conclusões na razão teórica, ou simplesmente, no raciocínio teórico. A esse respeito, confira: TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a.4, co.

³¹ Há quem sustente o caráter tautológico e vazio do primeiro princípio da razão prática ao observar que, para Tomás de Aquino, os preceitos morais não são derivados do primeiro princípio “faça o bem e evite o mal”, mas sim dos preceitos comuns e universais. Defende-se aqui que a não derivação dos preceitos primeiros e comuns do primeiro princípio da razão prática não significa que os mesmos não sejam fundados no primeiro princípio. Há de se distinguir, portanto, em Tomás de Aquino a ordem de fundação resolutive da ordem de derivação. Ademais, o primeiro princípio não é tautológico, pois a razão de fazer o bem e a de evitar o mal não são as mesmas, nem muito menos vazio, pois seu conteúdo é a *ratio boni*, que se sustenta na ordem das coisas realmente boas. Desse modo, assim como o

um primeiro princípio comum do qual se derivam outros preceitos próprios, específicos e mais determinados. Por essa razão, diz Tomás de Aquino que todos os preceitos do Decálogo referem-se aos preceitos primeiros e comuns, tais como “amarás o Senhor teu Deus” e “amarás teu próximo” (RO¹), como as conclusões referem-se aos seus princípios comuns³².

II. Aplicações da Regra de Ouro

Além de estabelecer o estatuto primeiro e comuníssimo da regra de ouro na lei natural e sua evidência e validade intrínseca para a razão prática, é oportuno perceber no *corpus thomisticum* como Tomás de Aquino desenvolve certas aplicações concretas do preceito áureo, que ajudam a visualizar a importância de seu emprego para sua ética filosófica e sua teoria da justiça.

3.1. A regra de ouro como regra da justiça

Na *Suma Teológica*, ao discutir se é lícito vender uma coisa mais cara do que vale, Tomás de Aquino recorre no *sed contra* ao seguinte raciocínio:

Em sentido contrário, está escrito no Evangelho de Mateus (7,12): “tudo o que quereis que os outros vos façam, fazei também a eles”. Ora, ninguém quer que alguma coisa lhe seja vendida mais cara do que vale. Logo, ninguém deve vender a outrem alguma coisa mais cara do que vale.³³

O argumento é decisivo, em primeiro lugar, porque recorre à fórmula positiva da regra de ouro para deduzir uma consequência prática que depende da consideração negativa ou proibitiva da mesma regra. Isso demonstra que, para o autor, a fórmula positiva e a negativa da regra de ouro (RO²) são equivalentes no que diz respeito ao bem que deve ser praticado e ao mal que deve ser evitado. Em segundo lugar, a lógica da regra de ouro apresenta-se num contexto concreto de relações comerciais recíprocas em que o agente (o vendedor) não deve fazer algo (vender mais caro) a outrem por não querer para si mesmo tal injustiça, quando estiver na condição oposta da relação (ou seja, quando for comprador).

primeiro princípio da razão teórica funda-se na *ratio entis*, que emerge graças à ordem do ser, o primeiro princípio da razão prática funda-se na *ratio boni*, que emerge graças à ordem do bem. Foi justamente o esvaziamento progressivo na história da filosofia do conteúdo ontológico da *ratio entis* e, conseqüentemente, da *ratio boni* que levou à negação dos primeiros princípios metafísicos e éticos.

³² “*Et ideo omnia praecepta Decalogi ad illa duo referuntur sicut conclusiones ad principia communia.*” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 3, ad 1)

³³ “*Sed contra est quod dicitur Matth. VII, omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis. Sed nullus vult sibi rem vendi carius quam valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem carius quam valeat.*” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q. 77, a. 1, sc.).

Como Tomás de Aquino deixa claro em sua resposta à questão do preço justo de uma mercadoria, vender alguma coisa acima do seu valor ou preço é contrário à igualdade exigida pela justiça quando se pratica fraude, ou seja, quando “se engana o próximo em prejuízo dele”³⁴. Nem ao vendedor, nem ao comprador é lícito praticar algo que cause prejuízo ao bem comum das relações comerciais. Há igualdade, portanto, quando, observando-se o justo preço, um não vende algo mais caro do que vale e o outro não o compra por um preço inferior do que vale para seu possuidor. Nesse sentido, o vendedor e o comprador conservam uma relação de igualdade justa quando observam entre si a regra da reciprocidade, a regra de ouro, que proíbe que um faça sofrer ao outro a injustiça que não quer para si mesmo.

A relação entre a regra de ouro e a justiça apresenta-se também em torno do tema da restituição do empréstimo nas *Questões Quodlibeticas*, mais especificamente em torno do seguinte problema: se alguém, ao prometer dinheiro para ser libertado do domínio dos ladrões, estaria obrigado a restituir o empréstimo recebido de um de seus amigos³⁵.

A primeira objeção recorre a Agostinho quando diz que, em tempo de necessidade, tudo é comum. Ora, em razão da necessidade de salvar a própria vida mediante o dinheiro alheio, esse último tornou-se bem comum da vítima e do amigo, não sendo necessário, portanto, a restituição do empréstimo para salvar a vida do amigo³⁶. A segunda objeção pondera que ninguém é obrigado a recompensar alguém por aquilo que ele foi obrigado a fazer. Ora, o amigo foi obrigado a ajudar seu próximo para salvá-lo do perigo de morte. Logo, não está o devedor obrigado a restituir o empréstimo ao amigo³⁷.

Entretanto, Tomás de Aquino argumenta em favor da aplicação da regra de ouro ao caso concreto em disputa:

Mas, em contrário, o Senhor afirma em Mateus (7,12): “tudo o que quereis que os outros vos façam, fazei também a eles”. Ora, aquele que foi libertado pelos ladrões, desejaria que lhe fosse restituído o

³⁴ “Respondeo dicendum quod fraudem adhibere ad hoc quod aliquid plus iusto pretio vendatur, omnino peccatum est, inquantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius.” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q. 77, a. 1, co.).

³⁵ “Si aliquis incidens in latrones, promittat eis pecuniam pro sua liberatione, si mutuo eam accipiat ab aliquo suo amico, utrum restituere teneatur.” (TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibeta*, V, q. 9, a.1)

³⁶ “Quia, ut Augustinus dicit, tempore necessitatis omnia sunt communia. Sed nullus debet quasi proprium petere id quod est commune, ut Ambrosius dicit, et habetur in decretis, dist. 4. Cum ergo ille qui in latrones incidit, fuerit in maxima necessitate constitutus, utpote in periculo mortis existens, videtur quod factum sit sibi commune aliquid quod erat alterius; et ita non teneatur ei restituere qui mutuavit, ac si esset proprium eius.” (TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibeta*, V, q. 9, a.1, obj.1)

³⁷ “Praeterea, nullus tenetur facere recompensationem alicui pro eo quod ille facere tenebatur. Sed ille qui mutuavit pecuniam, tenebatur proximum suum a mortis periculo liberare, secundum illud Prov. XXIV, 11: erue eos qui ducuntur ad mortem. Ergo videtur quod ille qui est liberatus, non teneatur ei restituere pecuniam mutuam.” (TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibeta*, V, q. 9, a.1, obj. 2)

dinheiro, se ele o tivesse emprestado. Então, ele também deve restituir o que ele recebeu como empréstimo.³⁸

A resposta no corpo da questão torna ainda mais estreita a relação entre a regra de ouro e a justiça. Com efeito, o ato de justiça é retribuir ou dar a cada um o que lhe é devido. Ora, em virtude do contrato de boa-fé entre o credor e o devedor, aquele que recebeu o empréstimo deve, por um preceito de justiça (*praeceptum iustitiae*), restituir o dinheiro devido, ainda mais quando o credor veio em seu auxílio quando o devedor mais precisava³⁹.

A lógica da regra de ouro (RO²) aplicada à relação credor/devedor implica novamente na reciprocidade de um agente (o devedor) que deve fazer algo (restituir o empréstimo) a outrem por querer para si mesmo tal justiça, quando estiver no termo oposto da relação (ou seja, quando for credor). A regra de ouro manifesta-se, assim, como um fundamento moral próximo da aplicação do *praeceptum iustitiae*. Enquanto esse último encontra sua razão no devido legalmente ao outro, aquela tem sua razão, não só no devido legalmente, mas também no moralmente devido ao outro.

A lógica da regra de ouro não difere fundamentalmente nas *Questões Quodlibeticas* da encontrada na *Suma Teológica* a respeito do justo preço nas relações comerciais. Com efeito, a regra de ouro fornece nos dois casos o fundamento prático da deliberação moral que guia a ação concreta conforme a justiça. A regra de ouro, em ambos os casos, aplica-se à situação concreta em que o agente deve fazer algo a outrem por querer para si mesmo a justiça ou não deve fazer algo a outrem por não querer para si mesmo a injustiça. Nos dois casos, seja na relação vendedor/comprador seja na relação credor/devedor, aquele que se encontra na condição de agente capaz de ser justo é também o que é capaz de sofrer a injustiça. Ora, como ninguém quer para si mesmo o que é injusto, seja como vendedor ou comprador seja como credor ou devedor, deve então ser justo nas suas relações humanas, como preceitua a regra áurea.

Do exposto até aqui, é possível afirmar que a regra de ouro, para Tomás de Aquino, põe justamente em evidência nas interações humanas ao menos cinco coisas. Em primeiro lugar, aquele que não quer ser injustiçado é capaz de realizar a justiça, mas é também capaz de fazer alguém sofrer a injustiça embora não a queira para si mesmo⁴⁰. Em segundo lugar, a razão pela

³⁸ “Sed contra, est quod dominus, Matth. cap. VII, 12, dicit: omnia (...) quae vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis. Sed ille qui liberatus est a latronibus, vellet sibi restitui, si quid mutuasset. Ergo etiam ipse debet restituere quod mutuo accepit.” (TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibeta*, V, q. 9, a. 1, sc.)

³⁹ “Respondeo. Dicendum, quod iustitiae actus est unicuique reddere quod sibi debetur. Unde, cum ratione contractus bonae fidei, qui fuit inter mutuantem et mutuo accipientem, restitutio debeat ex iustitiae praecepto; tenetur ille qui mutuo accepit pecuniam, eam reddere creditori; et tanto magis, quanto in maiori necessitate creditor sibi subvenit.” (TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibeta*, V, q. 9, a. 1, co.)

⁴⁰ Não se deve esquecer que a razão pela qual alguém comete a injustiça resolve-se, em termos antropológicos, no amor de si desordenado e contrário à lei natural e ao bem comum. Esse amor, desde Agostinho, tem sua origem na *cupiditas* e na *lex concupiscentiae*.

qual alguém não quer ser injustiçado deve ser a mesma pela qual alguém não deve ser injusto em suas relações humanas. Em terceiro lugar, tal razão é expressa paradigmaticamente na regra de ouro como *praeceptum iustitiae*, ou seja, como uma medida moral recíproca na promoção do bem próprio e do bem do próximo, em conformidade com o bem comum e a justiça. Em quarto lugar, na ordem da deliberação moral, o *praeceptum iustitiae* resolve-se no princípio da regra de ouro, enquanto preceito primeiro e comuníssimo, assim como uma conclusão resolve-se nos princípios, e não o inverso. Enfim, na ordem econômica e social, a regra de ouro instaura nos agentes a responsabilidade pela promoção recíproca da justiça e pela proibição das injustiças nas relações humanas.

3.2. A regra de ouro como regra da relação conjugal

Um dos empregos mais controversos da regra de ouro ocorre na discussão da poligamia à luz da lei natural no *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*. A regra de ouro é citada no oitavo argumento que entende a poligamia como contrária à lei natural:

Ademais, pertence à lei da natureza que não faças a ninguém aquilo que não queres que te façam. Mas, nenhum homem quer que sua mulher tenha outro homem. Logo, seria contra a lei da natureza se o homem assumisse outra esposa.⁴¹

O que pareceria ser uma aplicação válida da regra de ouro é questionada e rejeitada explicitamente por Tomás de Aquino em sua resposta ao oitavo argumento nos seguintes termos:

Ao oitavo, deve-se dizer que aquele preceito da lei da natureza, “não faças a ninguém aquilo que não queres que te façam”, deve ser entendido respeitando-se a mesma proporção. Com efeito, não se diz que um superior não deve resistir ao súdito porque não quer receber resistência do súdito. Do mesmo modo, não é necessário, em virtude do preceito, que um homem não tenha outras mulheres porque não aceitaria que a mulher tivesse outros maridos, pois que um só homem tenha muitas esposas não é contrário aos preceitos da lei da natureza, como se disse. Mas, que uma só esposa tenha muitos homens é contrário aos primeiros preceitos da lei da natureza, em razão dos impedimentos parciais do bem da descendência, que é o fim principal do matrimônio. Com efeito, no bem da descendência, compreende-se não somente a procriação, mas também a educação, como se disse acima. A procriação mesma da descendência, mesmo se ela não for inteiramente comprometida (...), é significativamente

⁴¹ “*Praeterea, de lege naturae est quod tibi non vis fieri, ne alteri feceris. Sed vir nullo modo vellet quod uxor alium virum haberet. Ergo contra legem naturae faceret, si uxorem aliam superinduceret.*” (TOMÁS DE AQUINO. *In IV Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 1, arg. 8).

comprometida (...). Mas, a educação é totalmente comprometida, pois, em razão da mulher ter vários maridos, decorre uma incerteza sobre a paternidade da descendência, o que por si é necessário na educação. Eis a razão pela qual não é permitido por nenhuma lei ou costume que uma só mulher tenha vários maridos, como é o caso no sentido contrário.⁴²

A resposta aponta um critério que deve ser observado na aplicação da regra de ouro (RO²): a proporcionalidade (*eadem proportione servata*). Tal critério é exemplificado com uma analogia. Com efeito, assim como não se diz que um superior não deve resistir ao inferior porque não quer receber resistência desse último, do mesmo modo não se diz que um homem não deve ter várias esposas porque não quer que sua esposa tenha vários maridos.

Tomás de Aquino pressupõe que o homem e a mulher não conservam uma relação de igualdade na poligamia e na poliandria. Para que as diferentes relações de um homem e de uma mulher na poligamia e na poliandria sejam proporcionalmente comparadas, Tomás de Aquino considera somente os efeitos da poligamia e da poliandria, em cada caso, ou seja, considera somente o bem da geração e o bem da educação dos filhos. Enquanto na poligamia não há incerteza quanto à paternidade nem há comprometimento da educação dos filhos, na poliandria há incerteza quanto à paternidade e comprometimento da educação dos filhos. Por essas razões baseadas nos efeitos da poligamia e da poliandria para a geração e a educação dos filhos, a poligamia não é contrária à lei natural.

Se é verdade que, para Tomás de Aquino, não há igualdade entre homens e mulheres na poligamia e na poliandria no que diz respeito à geração e à educação dos filhos, não é menos verdade que, na monogamia, se realiza a igualdade entre os cônjuges em razão do amor livre, fiel e intenso, que os une na vida em comum.

É o que Tomás de Aquino sustenta explicitamente nos capítulos 123 e 124 de sua *Suma Contra os Gentios*. No capítulo 123, observa em favor da indivisibilidade do matrimônio que quanto maior é a amizade, mais a união é

⁴² “*Ad octavum dicendum, quod illud praeceptum legis naturae: quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris, debet intelligi, eadem proportione servata. Non enim si praelatus non vult sibi resisti a subdito, ipse subdito resistere non debet; et ideo non oportet ex vi illius praecepti, quod, si vir non vult quod uxor sua non habeat alium virum, ipse non habeat aliam uxorem: quia unum virum habere plures uxores non est contra prima praecepta legis naturae, ut dictum est; sed unam uxorem habere plures viros est contra prima praecepta legis naturae, eo quod per hoc quantum ad aliquid totaliter tollitur, et quantum ad aliquid impeditur bonum prolis, quod est principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non solum procreatio; sed etiam educatio, ut supra dictum est. Ipsa enim procreatio prolis, etsi non totaliter tollatur, quia contingit post impraegnationem primam iterum mulierem impraegnari, ut dicitur in 7 de animalibus, tamen multum impeditur: quia vix potest accidere quin corruptio accidat quantum ad utrumque fetum, vel quantum ad alterum. Sed educatio totaliter tollitur; quia ex hoc quod una mulier plures maritos haberet, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cuius cura necessaria est in educando; et ideo nulla lege aut consuetudine est permissum unam uxorem habere plures viros, sicut e converso.*” (TOMÁS DE AQUINO. In *IV Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 1, arg. 8).

firme e durável. Ora, entre o marido e a mulher há maior amizade já que eles são unidos não só no ato da união carnal, mas também pela partilha de toda união e intimidade doméstica. Aliás, o bem da união carnal nos homens, objeto da inclinação natural para a conservação da espécie, é dito comum ao bem da união carnal entre os animais; enquanto, o bem da união e da intimidade doméstica, fundada na amizade entre os cônjuges, é compreendido como especificamente humano⁴³. Por sua vez, no capítulo 124, que trata justamente da monogamia, reafirma que não se pode ter amizade intensa por muitas pessoas. Assim, se uma mulher só tem um marido, mas o marido tem muitas esposas, a amizade não será igual, nem recíproca, nem livre, mas de algum modo servil⁴⁴. Em suma, para Tomás de Aquino, o amor de um homem e de uma mulher será mais livre, intenso e fiel⁴⁵ quanto mais eles sabem que sua união é indissolúvel e única, o que ocorre na monogamia.

Se é verdade, portanto, que Tomás de Aquino recusa-se a aplicar a regra de ouro no tocante à licitude da poligamia em relação à lei natural, não é menos verdade que o preceito áureo é aplicável aos cônjuges numa relação monogâmica, já que, nessa última, há a igualdade inexistente na poligamia e na poliandria, graças à amizade e à união indivisível existentes entre um único homem e uma única mulher. Embora não seja contra a lei da natureza no que diz respeito aos bens da geração e da educação dos filhos, a poligamia é contra a lei da natureza no que diz respeito aos bens especificamente humanos da união entre os cônjuges, que compartilham entre si o bem do livre consentimento, o bem da intensa amizade e, sobretudo, o do amor fiel na vida de intimidade doméstica. Esses últimos são bens dos cônjuges que, segundo Tomás de Aquino, só podem existir autenticamente na relação monogâmica.

Se essa interpretação é correta, então o argumento do *Comentário às Sentenças* poderia legitimamente recorrer à regra de ouro para preservar os bens que são especificamente humanos na relação conjugal entre um único homem e uma única mulher, em razão da igualdade existente entre eles. Esse caminho, porém, não é o percorrido pelo autor no *Comentário às Sentenças*, mas sim na *Suma Contra os Gentios*, em que afirma categoricamente que a poligamia e a poliandria são contrários à liberdade, à intensa amizade, à fidelidade, à indivisibilidade, enfim, à união entre os cônjuges. Nesse sentido, como

⁴³ “*Amplius. Amicitia, quanto maior, tanto est firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur: adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium; unde, in signum huius, homo propter uxorem etiam patrem et matrem dimittit, ut dicitur Gen. 2-24. Conveniens igitur est quod matrimonium sit omnino indissolubile.*” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, III, c. 123, n. 6)

⁴⁴ “*Praeterea. Amicitia intensa non habetur ad multos: ut patet per philosophum in VIII Ethicorum. Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem habet plures uxores, non erit aequalis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis, sed quodammodo servilis.*” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, III, c. 124, n. 5)

⁴⁵ “*Sic enim erit fidelior amor unius ad alterum, dum cognoscunt se indivisibiliter coniunctos.*” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, III, c. 123, n. 8)

pertence à lei da natureza não só os bens da geração e da educação dos filhos, mas também os bens da livre união entre um único homem e uma única mulher, a poligamia também será contrária à lei da natureza não absolutamente (*simpliciter*), mas em relação à indivisibilidade do amor conjugal (*secundum quid*).

Desse modo, o critério de aplicação da regra de ouro é o da proporcionalidade (*eadem proportione servata*) para os casos em que há desigualdade entre as partes relacionadas, que não podem ser comparadas diretamente a partir do critério da mútua reciprocidade. Por esse último critério, não se poderia assumir o querer da mulher como premissa menor da aplicação da regra de ouro ao caso da licitude da poligamia considerada em relação à certeza da paternidade e à educação dos filhos. Mas, para os casos em que há igualdade e reciprocidade nas relações, a regra de ouro é um critério objetivo aplicável diretamente às relações entre um homem e uma mulher, que se encontram numa relação conjugal indivisível, ou seja, monogâmica.

Assim, o argumento do *Comentário às Sentenças* poderia ser reformulado para adequadamente aplicar a regra de ouro ao caso em concreto da monogamia, discutido na *Suma Contra os Gentios*. Com efeito, pertence à lei da natureza que não faças a ninguém aquilo que não queres que te façam. Mas, nenhuma mulher quer que seu marido tenha outra mulher em razão dos bens especificamente humanos que compartilham entre si e nenhum marido quer que sua mulher tenha outro homem pela mesma razão. Logo, seria contra a lei da natureza (tal como participada especificamente pelas pessoas humanas) se a mulher assumisse outro marido e se o marido assumisse outra mulher.

Não custa recordar que os bens específicos apontados por Tomás de Aquino, na *Suma Contra os Gentios*, como pertencentes à relação monogâmica (a liberdade, a amizade, a fidelidade, a indivisibilidade, dentre outros) compreendem os bens reais e concretos das pessoas humanas. Ademais, não se trata de uma lista exaustiva de bens, mas uma busca de esclarecimento do que pertence ao núcleo essencial da relação entre um único homem e uma única mulher. É em relação a esse núcleo essencial de bens numa relação de igualdade e reciprocidade entre um homem e uma mulher que se aplica a lógica do preceito áureo em defesa da monogamia.

Em síntese, a lógica da regra de ouro só se aplicaria às relações desiguais entre os homens por meio de um critério de proporcionalidade (*eadem proportione observata*), enquanto nas relações entre iguais a mesma lógica seria aplicada por si mesma e diretamente em razão da essencial reciprocidade existente entre as partes em questão. Por essa razão, ao considerar a relação vendedor/comprador ou credor/devedor a regra de ouro foi absolutamente aplicada por Tomás de Aquino como *praeceptum iustitiae*, enquanto ao considerar a relação conjugal, o mesmo preceito áureo não foi aplicado absolutamente (*simpliciter*), mas só proporcionalmente no caso da poligamia, em razão da desigualdade entre as partes. Na monogamia, porém, o preceito

áureo é aplicável absolutamente, em razão da igualdade e da reciprocidade entre as partes⁴⁶.

3.3. Regra de ouro como regra de amor ao próximo

O ápice da teoria tomasiana da regra de ouro é a concepção do preceito áureo como *regula dilectionis proximi* (RO¹), na qual estão implícitas as duas fórmulas, negativa e positiva, da regra de ouro (RO²).

A *regula dilectionis proximi* (RO¹) permite a passagem das exigências da justiça, baseadas nas fórmulas positiva e negativa da regra de ouro (RO²), às exigências da amizade e do amor do próximo, que são compreendidas por Tomás de Aquino a partir das exigências do amor de si mesmo⁴⁷. A conexão da concepção aristotélica da amizade à regra de ouro (RO²) e, por meio desta, à regra de amor ao próximo (RO¹) encontra-se paradigmaticamente expressa na *Suma Teológica*:

Deve-se afirmar que, como se diz no livro IX da *Ética*, “a amizade que se tem para o outro vem da amizade que o homem tem para si mesmo”, a saber, o homem se tem para com o outro como para consigo. E assim no ditado: “Todas aquelas coisas que quiserdes que vos façam os homens, também fazei-as a eles”, explica-se uma regra de amor ao próximo, que também implicitamente está contida no

⁴⁶ Não é suficiente, em nossa opinião, a explicação oferecida por Novella Varisco para a utilização da regra de ouro na passagem em questão do *Comentário às Sentenças*, que, segundo a autora, deveria ser interpretada à luz da retidão da vontade: “*Per comprendere l'utilizzo del precepto áureo che Tommaso propone in questo testo e che pare, almeno ad una prima analisi, negare la reciprocità che ne costituisce l'essenza stessa, si deve osservare che la Regola d'oro, tanto nella sua versione positiva quanto in quella negativa, implica la rettitudine della volontà*” (VARISCO, N. *La regola d'oro in Tommaso d'Aquino*. In: VIGNA, C. (org.). *La regola d'oro come etica universale*. Milão: V&P, 2005, p. 147). A retidão da vontade é sempre um pressuposto da ação moralmente boa, em conformidade com a lei natural, o que pode ocorrer, segundo Tomás de Aquino, até mesmo na poligamia no que diz respeito ao bem da geração e da educação dos filhos. O que está em jogo, portanto, é se há igualdade, liberdade e amizade entre as partes na relação conjugal, o que pertence igualmente à lei natural como bens especificamente humanos. Assim, a poligamia, ainda que não seja contrária à lei natural quanto à procriação e à educação dos descendentes, é sim contrária à lei natural no que diz respeito à união indivisível dos esposos, que é um bem recíproco das e essencial às pessoas humanas.

⁴⁷ Sobre o tema do amor de si, do amor do próximo e de Deus em Tomás de Aquino, confira: GALLAGHER, David M. *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*. *Mediaeval Studies*, 58, 1996, p. 1-45; GALLAGHER, David M. *Thomas Aquinas on self-love as the basis for love of others*. *Acta Philosophica*, 8, 1991, p. 23-44; CLARK, Meghan J. *Love of God and neighbor: living charity in Aquinas' ethics*. *New Blackfriars*, 2011, p. 1-16; HAYDEN, Mary R. *The paradox of Aquinas's altruism: from self-love to love of others*. *ACPA Proceedings*, 63, 1989, p. 72-84; MANSINI, G. *Duplex amor and the structure of love in Aquinas*. *Thomistica. Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, supplementa. Leuden: Peeters, 1995, p. 137-196; MAQUEO, Ezequiel T. *El amor de si mismo según el pensamiento de Tomás de Aquino*. *Topicos*, 26, 2004, p. 177-195; PORTER, Jean. *De Ordine Caritatis: charity, friendship and justice in Thomas Aquinas' Summa Theologiae*. *Thomist*, 53, 2, 1989, p. 197-213.

ditado: “Amarás o próximo como a ti mesmo”. Trata-se, pois, de uma explicação deste mandamento.⁴⁸

A passagem acima é a resposta à objeção segundo a qual toda a lei antiga, por estar contida na lei e nos profetas, não tem senão um só preceito, expresso no Evangelho de Mateus: “Todas aquelas coisas que quiserdes que vos façam os homens, também fizeti a eles: esta, com efeito, é a lei e os profetas”.

Como visto anteriormente, para Tomás de Aquino, a regra de ouro (em sua segunda acepção, ou seja, RO²) não contém tudo o que está na lei, nos profetas e nos evangelhos, pois a lei divina revelada contém, além dos preceitos da *lex naturae*, outros não contidos na lei natural, tais como os cerimoniais e os judiciais⁴⁹.

Em sua resposta à objeção, Tomás de Aquino assume o amor de si (*amor sui sive dilectio sui*⁵⁰) como núcleo fundamental de interpretação das diversas relações de um homem para com o outro, incluindo-se aqui a amizade (*amicitia*), o amor do outro (*amor alterius*) ou do próximo (*dilectio proximi*), que são ordenadas pelo preceito áureo (RO¹ e RO²). Afinal, ninguém ama a si mesmo como ama o próximo, mas sim ama o próximo como a si mesmo, pois o amor tem sua raiz na união do próximo com o si mesmo.

A prioridade do amor de si pode ser entendida a partir do discernimento de uma tríplice relação da união ao amor: 1) a união substancial ou a união de semelhança, que são causas do amor; 2) a união de afeição, que é o próprio amor; 3) a real união, que é efeito do amor.

Deve-se dizer que a união se refere ao amor de três maneiras. Uma união é causa do amor. E esta é a união substancial quanto ao amor pelo qual alguém ama a si mesmo. É, porém, união de semelhança quanto ao amor pelo qual alguém ama as outras coisas, segundo o que foi dito. Outra união é essencialmente o próprio amor. E esta é a união segundo a mútua adaptação do afeto, e se assemelha à união substancial, enquanto o amante, no amor de amizade, se ordena ao

⁴⁸ “Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in IX Ethic., amicabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt homini ad seipsum, dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur, omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis, explicatur quaedam regula dilectionis proximi, quae etiam implicite continetur in hoc quod dicitur, diliges proximum tuum sicut teipsum. Unde est quaedam explicatio istius mandati.” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 99, a. 1, ad 3).

⁴⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4, ad 1.

⁵⁰ Em Tomás de Aquino, o termo “amor” tem uma acepção mais universal, que se refere a qualquer tendência ao fim amado, ao bem amado. Já o termo “dilectio” refere-se não só ao apetite natural do bem, mas também ao amor eletivo (*dilectio electiva*) e ao amor racional ou intelectual (*amor rationalis*). Por fim, é importante recordar que Tomás distingue o amor natural (*amor naturalis*), no qual Deus é amado como bem universal e todas as coisas criadas são amadas como bens participantes de Deus, do amor ou amizade de caridade (*amor sive dilectio sive amicitia caritatis*), na qual Deus é amado por uma comunhão fundada nos dons da graça. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 3, co.

amado como a si mesmo, e no amor de concupiscência, como a algo seu. Outra união é efeito do amor. E esta é a união real, que o amante busca na coisa amada. Esta união se funda na conveniência do amor, pois, como refere o Filósofo, no livro II da *Política*, Aristófanis disse que “os amantes desejariam fazer-se uma só coisa de ambos”, mas, como isso resultaria “na destruição de ambos e de cada um deles”, buscam a união que é conveniente e própria, ou seja, que juntos vivam, conservem e estejam unidos em outras coisas semelhantes.⁵¹

Como causa do amor, a união substancial precede a união de semelhança. O amor de si precede, na ordem da geração, ao amor pelo qual alguém ama o outro, já que a união por semelhança ao outro pressupõe a unidade que se tem em si mesmo. Ora, como a unidade é sempre melhor do que a união e a unidade que se tem para consigo mesmo é anterior à união do si mesmo ao outro, então o amor de si mesmo, enquanto fundado na unidade, é pressuposto do amor do outro, que se funda na união.

Daqui resulta a analogia proposta na *Suma Teológica*, entre o amor de si, a amizade, por um lado, a união e a unidade, por outro. Tal analogia é conservada na(s) fórmula(s) da regra de ouro. Com efeito, o amor de si está para a amizade e o amor do próximo assim como a unidade está para a união. Ou ainda, “assim como é mais perfeito ser uno do que ser unido, assim também há mais unidade no amor de si mesmo do que no amor às diversas coisas que lhe são unidas”⁵². Eis a razão pela qual o preceito áureo explicita a ordem do amor (*ordo amoris*) a partir do *como a si mesmo* e não a partir do outro que é amado, que se quer bem.

A perspectiva antropológica adotada por Tomás de Aquino para a interpretação da *regula dilectionis proximi* assume a prioridade, a naturalidade e a universalidade do amor de si mesmo. Como “amar-se a si mesmo é comum a todos”⁵³, então “o amor com o qual alguém se ama a si mesmo é a forma e a

⁵¹ “*Ad secundum dicendum quod unio tripliciter se habet ad amorem. Quaedam enim unio est causa amoris. Et haec quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum, quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est. Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui. Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris, ut enim philosophus refert, II Politic., Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum, sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quaerunt unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur.*” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2).

⁵² “(...) *sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad seipsum, quam ad diversa quae ei uniuntur.*” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 60, a. 3, ad 2). Cf. *In Arist. Nic. Ethic.* IX, Lec. 8, n. 1860.

⁵³ “(...) *amare seipsum uno modo commune est omnibus*” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 7, co.).

raiz da amizade”⁵⁴. Em termos éticos, o amor de si (*amor sui*) é inclusive “obrigatório e natural, no sentido que se deve querer a si mesmo o bem que convém”⁵⁵. Em relação à licitude do amor de si, observa Ezequiel Téllez Maqueo, na conclusão de seu artigo sobre o tema:

Si al hombre no le fuera lícito amarse a sí mismo, ello significaría que no le es lícito *desear* un bien para sí, y por tanto, ni siquiera la virtud. Y si no deseara la virtud jamás se perfeccionaría ni llegaría a ser bueno, con lo que la moral carecería de sentido. Pero además, tampoco llegaría a ser feliz, porque para Tomás, la virtud es un ingrediente fundamental de la felicidad. Y como la felicidad es una exigencia de la propia naturaleza, el amor de sí mismo también constituye una exigencia de plenitud existencial. De modo que una primera manera de caracterizarlo sea como una tendencia a la plenitud propia en cuanto lo más primario y la raíz de todo amor posterior.⁵⁶

O amor essencial, legítimo e obrigatório de si mesmo pertence necessariamente à lógica da regra de ouro (RO¹ e RO²), que é preceito primeiro e comuníssimo da lei natural. A regra de ouro manifesta, em suas diversas formulações, que o amor de si não se opõe necessariamente, senão quando é desordenado⁵⁷, ao amor do próximo e de Deus. Tal amor de si não deve ser confundido nem com o amor egocêntrico, capaz de excluir o outro de sua tendência essencial e universal, nem com o amor altruísta, se por isso se entende a supressão ou privação do amor de si⁵⁸.

Na ordem da geração, portanto, o amor ou dileção de si mesmo (*amor sive dilectio sui ipsius*) é anterior não só ao amor do próximo (*dilectio proximi*), mas também ao amor de Deus (*dilectio Dei*). Eis a razão pela qual Tomás de Aquino diversas vezes sustenta que, no amor a Deus e ao próximo, inclui-se o amor

⁵⁴ “(...) *amor quo quis diligit seipsum est forma et radix amicitiae*” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 4, co.).

⁵⁵ “(...) *amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit.*” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.77, a.4, ad 1).

⁵⁶ MAQUEO, Ezequiel T. *El amor de si mesmo según el pensamiento de Tomás de Aquino. Topicos*, 26, 2004, p. 193.

⁵⁷ “*Sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum.*” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.77, a.4, ad 1).

⁵⁸ Nesse sentido, a ética do amor fundada no amor de si não implicaria em nenhum paradoxo altruísta em Tomás de Aquino. Embora R. Mary Hayden, construa sua interpretação a partir de um pressuposto paradoxo em Tomás de Aquino, sua conclusão vai no sentido contrário, ou seja, defende a tese segundo a qual o verdadeiro amor de si é o fundamento do altruísmo. Para evitar qualquer equívoco, evitou-se neste artigo identificar o amor de si e o amor do outro ao problema do egoísmo e do altruísmo, que denotariam mais uma tendência desordenada do amor, seja em direção a si mesmo seja em direção ao outro. Cf. HAYDEN, Mary R. *The paradox of Aquinas's altruism: from self-love to love of others. ACPA Proceedings*, 63, 1989, p. 72-84

de si mesmo (*in dilectione Dei et proximi includitur dilectio sui ipsius*)⁵⁹. Na ordem da perfeição, porém, é essencial e obrigatório que o homem ame com amor natural (*dilectio naturalis*) mais e principalmente a Deus do que a si mesmo, ou melhor, que ame a si mesmo em e por Deus⁶⁰.

Como os preceitos do amor de Deus e do próximo são princípios primeiros, comuníssimos, evidentes por si e conhecidos naturalmente pela razão prática, então o duplo amor (*dilectio*) que eles prescrevem pertence legitimamente à lógica da ordem natural. Não obstante, para Tomás de Aquino, a lógica da ordem natural não se opõe à lógica da ordem a sobrenatural.

Uma breve menção sobre a inserção da regra de ouro na lógica da ordem sobrenatural permite compreendê-la não só no âmbito da estrutura da lei natural, mas também no de sua pertença à dinâmica da graça divina e da ordenação sobrenatural do homem a Deus e ao próximo. Essa inserção permite entrever ainda que o amor de si, ordenado pela lei natural, não se opõe tampouco ao amor do próximo segundo a lógica da caridade.

O ponto de partida para a compreensão dessa nova lógica é, sem dúvida, recordar que, para Tomás de Aquino, podemos receber de Deus duas ordens de bens, distintas e complementares, ou seja, a ordem do bem natural e a do bem da graça⁶¹. O duplo preceito do amor (*dilectio*) ao próximo e a Deus pertence necessária e legitimamente tanto à ordem da lei e do amor natural, independente da caridade, quanto à ordem evangélica da caridade, que supõe e aperfeiçoa a ordem natural.

De acordo com Tomás de Aquino, a caridade excede⁶² a vontade e a natureza humana, e, portanto, sua causa só pode ser o próprio Deus, já que sua finalidade é a bem-aventurança e a comunhão eterna⁶³. Por isso, a caridade

⁵⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *In II Sent.*, d. 42 q. 2, a. 2, qc. 2, ad 3; *In III Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 5; *Summa Theologia*, I-II, q. 100, a. 5, ad 1; *De virtutibus*, q. 2, a. 7, ad 10.

⁶⁰ “*Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur.*” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 60, a. 5, co.).

⁶¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q. 26, a. 3, co.

⁶² “*Quod autem excedit naturae facultatem non potest esse neque naturale neque per potentias naturales acquisitum: quia effectus naturalis non transcendit suam causam.*” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 2, co.). E ainda: “*Caritas, autem, cum superexcedat proportionem naturae humanae, ut dictum est, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus Sancti eam infundentis*” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 3, co.).

⁶³ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1, co; q. 24, a. 2, co. Nessas passagens, Tomás define a caridade como uma amizade do homem para com Deus (*amicitia quaedam est hominis ad Deum*), fundada numa especial comunhão do homem com o próprio Deus, pela qual ele se torna partícipe da bem-aventurança eterna. Em outras passagens da *Suma Teológica*, a caridade é descrita como uma comunhão que não pertence à dos bens naturais, mas à dos dons gratuitos do Espírito Santo (II-II, q. 24, a. 2, co.) e, por essa razão,

não é, propriamente falando, objeto da lei natural. O objeto próprio da lei natural, especificado nos preceitos primeiríssimos e comuns, é o amor de dileção (*amor dilectionis*) a Deus e ao próximo, enquanto o objeto próprio da lei divina revelada é o amor de caridade (*dilectio caritatis*) a Deus e ao próximo. Tanto um quanto outro amor eletivo são ordenados pelos mesmos preceitos, que, não obstante, pertencem a duas lógicas distintas e complementares.

A caridade, enquanto *lex scripturae*, compreende mais do que os preceitos naturais por si mesmos podem exigir dos homens. Como a lei natural exige propriamente o amor de dileção (*dilectio*) ao próximo pela regra de ouro (*regula dilectionis proximi*), a lei natural dispõe a vontade do que ama a receber pela graça o que excede à própria natureza da vontade humana. Por isso, pertence também à dinâmica da lei natural dispor a vontade humana, pelo prévio amor de dileção ao próximo, ao amor de caridade ao próximo em e por Deus.

Assim como a graça supõe e aperfeiçoa a natureza, o *amor sive dilectio caritatis* supõe e aperfeiçoa o *amor dilectionis*, seja por si mesmo seja por outro. O amor de caridade (*dilectio caritatis*), por exceder a potência da vontade humana, aperfeiçoa e ordena o amor de dileção (*amor dilectionis*) ao próximo em razão de uma especial comunhão com Deus, graças à qual na vontade do que ama há a transfiguração da reciprocidade, pressuposta pela lógica da regra de ouro do amor de si (“*como a si mesmo*”), em dom de si mesmo à semelhança do amor de Deus (“*como eu vos amo*”⁶⁴).

III. Considerações finais

A teoria da regra de ouro em Tomás de Aquino contém ramificações que merecem um ulterior aprofundamento. Ao longo deste estudo, procurou-se estabelecer principalmente as premissas fundamentais da teoria da regra de ouro como lei natural. A partir de sua compreensão como preceito primeiro e comum, evidente por si à razão prática, a regra de ouro mostra-se no *corpus thomisticum* como um princípio ético válido, fundamento dos juízos morais sobre a conformidade ou não de certas ações à lei natural. Assim, ao discutir o justo preço e a relação conjugal, bem como o amor de si e sua união ao

é a comunhão da vida espiritual pela qual se chega à bem-aventurança eterna (II-II, q. 25, a. 2, ad 2).

⁶⁴ “(...) *mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem sicut dilexi vos ut et vos diligatis invicem*” (Jo 13, 34). Ao comentar essa passagem, Tomás de Aquino oferece três razões para a novidade desse mandamento do amor, em relação ao preceito áureo e sua formulação na lei antiga, a saber: 1) primeiramente, em razão da inovação do efeito no novo homem pela caridade; 2) em segundo lugar, o mandamento de Cristo é dito novo porque atua em um novo espírito, no espírito do amor (*spiritus amoris*), que incita a caridade, em contraste com o velho espírito da servidão (*spiritus servitutis*), que incita ao temor; 3) em terceiro lugar, porque o mandamento pertence ao Novo Testamento que nos revela o amor gratuito, eficaz e reto de Cristo (“*tripliciter enim dilexit nos Christus: gratuite, efficaciter et recte*”). Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Super Ev. Jo.*, c. 13, l. 7; c. 21, l. 2; *Catena in Jo.*, c. 13, l. 6; c. 17, l. 5.

próximo, Tomás de Aquino recorre às diversas fórmulas da regra de ouro como fundamento e premissa próxima de certas conclusões éticas pertencentes à ordem natural, acessível à razão prática, independentemente da revelação e da *lex scripturae*.

Há, como exposto, duas formulações do preceito áureo (RO²) que estão implícitas na e são ordenadas à primeira formulação do mesmo preceito (RO¹). Em qualquer uma dessas formulações, o preceito áureo é aquele no qual se resolvem os demais preceitos específicos da razão prática por ser primeiro, comum, universal e evidente por si mesmo.

A objetividade e a universalidade da regra de ouro fundam-se, em Tomás de Aquino, na consideração realista dos bens e do bem universal, que são fins práticos ordenados pela lei natural e amáveis por um amor eletivo e voluntário. Ademais, o preceito áureo, que mede na ordem da lei natural as ações humanas, é comensurado por uma dupla medida dos atos humanos, a saber: a razão, que é sua medida homogênea, próxima e imediata, e Deus, que é sua medida primeira, transcendente e absoluta.

Como pertence à razão de qualquer preceito a ordenação dos atos humanos ao seu fim, a razão do preceito áureo é a ordenação dos atos de amor e justiça, para consigo mesmo e com o próximo, em e por Deus. Já o seu núcleo antropológico é o amor de si que é pressuposto tanto no amor do próximo quanto no amor de Deus.

Em síntese, a dinâmica do preceito áureo é especial, para Tomás de Aquino, porque manifesta que amar é transcender. Afinal, o preceito áureo dispõe a ordem natural do amor-dileção (*amor dilectionis*) à ordem sobrenatural do amor de caridade (*dilectio caritatis*), que excede às capacidades naturais da vontade humana e graças à qual o amor de si torna-se dom de si mesmo.

Referências bibliográficas

CATAPANO, Giovanni. *La regola d'oro in Agostino*. In: VIGNA, Carmelo & ZANARDO, Susy. *La regola d'oro come etica universale*. Milano: Vita e Pensiero, 2005.

CLARK, Meghan J. *Love of God and neighbor: living charity in Aquinas' ethics*. *New Blackfriars*, 2011, p. 1-16.

DU ROY, Olivier. *The golden rule as the law of nature, from Origen to Martin Luther*. In: NEUSNER, Jacob & Chilton, Bruce. *The golden rule: the ethics of reciprocity in world religions*. New York: Continuum International Publishing Group, 2008.

GALLAGHER, David M. *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*. *Mediaeval Studies*, 58, 1996, p. 1-45.

GALLAGHER, David M. *Thomas Aquinas on self-love as the basis for love of others*. *Acta Philosophica*, 8, 1991, p. 23-44.

- HAYDEN, Mary R. *The paradox of Aquinas's altruism: from self-love to love of others*. *ACPA Proceedings*, 63, 1989, p. 72-84.
- MANSINI, G. *Duplex amor and the structure of love in Aquinas*. *Thomistica. Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, supplementa. Leuden: Peeters, 1995, p. 137-196.
- MAQUEO, Ezequiel T. *El amor de si mesmo según el pensamiento de Tomás de Aquino*. *Topicos*, 26, 2004, p. 177-195.
- NEUSNER, Jacob & CHILTON, Bruce. *The Golden Rule: the ethics of reciprocity in world religions*. Continuum: London/New York, 2008.
- PORTER, Jean. *De Ordine Caritatis: charity, friendship and justice in Thomas Aquinas' Summa Theologiae*. *Thomist*, 53, 2, 1989, p. 197-213.
- SALLES, S.S. *Análise e Síntese em Tomás de Aquino*. Petrópolis: UCP, 2009.
- SCIUTO, Italo. *La Regola d'oro nel pensiero medievale*. In: VIGNA, C. (org.). *La regola d'oro come etica universale*. Milão: V&P, 2005, p. 85-101.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Opera omnia cum hypertextibus in CD-ROM*. Milão: R. Busa, Editoria Elettronica Editel, 1992.
- TOMÁS DE AQUINO. *Corpus Thomisticum: S. Thomae Aquino Opera Omnia*. Fundación Tomás de Aquino, 2000-2011. Disponível em: <<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>>. Acesso em: 01 fev. 2011.
- VARISCO, Novella. *La regola d'oro in Tommaso d'Aquino*. In: VIGNA, Carmelo & ZANARDO, Susy. *La regola d'oro come etica universale*. Milano: Vita e Pensiero, 2005.
- WATTLES, Jeffrey. *The Golden Rule*. New York: Oxford University Press, 1996.
- WIDOW, José L. *La unidad de la ley natural y la distinción de preceptos em Tomás de Aquino*. *Annário Filosófico*, XLI/1, 2008, p. 99-120.