

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE DIREITO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**Elton Somensi de Oliveira**

**PERSPECTIVA DA LEI NATURAL:  
A METODOLOGIA JURÍDICA DE JOHN MITCHELL FINNIS**

**PORTO ALEGRE**

**2010**

**ELTON SOMENSI DE OLIVEIRA**

**PERSPECTIVA DA LEI NATURAL:  
A METODOLOGIA JURÍDICA DE JOHN MITCHELL FINNIS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Direito, sob a orientação do Professor Doutor Luis Fernando Barzotto.

**PORTO ALEGRE**

**2010**

BANCA:

---

ORIENTADOR: PROF. DR. LUIS FERNANDO BARZOTTO

---

PROF. DR. CARLOS IGNÁCIO MASSINI

---

PROF. DR. ROBERTO FREITAS FILHO

---

PROF. DR. WILSON ENGELMANN

---

PROF. DR. ELIAS GROSSMANN

---

PROF. DR. WLADIMIR BARRETO LISBOA

*Para Letícia*

*Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos.*  
**Ioh XV, 12**

## Sumário

<b>RESUMO.....</b>	<b>7</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>8</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>PARTE I: A METODOLOGIA DE JOHN FINNIS.....</b>	<b>12</b>
1 <i>NATURAL LAW AND NATURAL RIGHTS.</i> .....	12
1.1 <i>Contexto e propósito obra.</i> .....	12
1.2 <i>Exclusão da perspectiva do observador.</i> .....	13
1.3 <i>Adoção da perspectiva da lei natural.</i> .....	17
1.4 <i>Autonomia do campo prático.</i> .....	20
1.4.1 <i>Direito e ética.</i> .....	21
Validade jurídica e moralidade.....	21
Direito positivo e direito natural.....	25
1.4.2 <i>Metafísica e ética.</i> .....	27
2 <i>AQUINAS.</i> .....	31
2.1 <i>Contexto e propósito obra.</i> .....	31
2.2 <i>O campo próprio da teoria social.</i> .....	32
2.3 <i>Compreensão dos atos sociais.</i> .....	38
2.4 <i>Características da teoria social.</i> .....	40
2.4.1 <i>Caráter descritivo e geral.</i> .....	40
Perspectiva interna e generalidade.....	40
Descrição por analogia. ....	42
2.4.2 <i>Ponto de vista moral.</i> .....	44
<b>PARTE II: O PROCESSO COGNITIVO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO.....</b>	<b>47</b>
1 <i>A ALMA HUMANA E SUAS POTÊNCIAS.</i> .....	47
2 <i>ANÁLISE DO PROCESSO COGNITIVO HUMANO.</i> .....	52
2.1 <i>Consciência: o conhecimento reflexo da alma.</i> .....	52
2.2 <i>Conhecimento sensitivo.</i> .....	54
2.2.1 <i>Conhecimento sensitivo externo.</i> .....	55

2.2.2	Conhecimento sensitivo interno.....	58
a)	Centralização da presença.....	59
b)	Expansão da presença.....	62
c)	Objetos da cogitativa.....	64
2.3	<i>Conhecimento intelectual</i> .....	67
2.3.1	Noções gerais sobre o conhecimento intelectual.....	68
2.3.2	Análise da gênese do conhecimento intelectual.....	69
a)	Perspectiva metafísica.....	70
b)	Perspectiva gnosiológica.....	72
c)	Considerações conclusivas.....	75
3	APRECIÇÃO CRÍTICA DA METODOLOGIA DE JOHN FINNIS.....	77
<b>PARTE III: ESTADO E BEM COMUM.....</b>		<b>84</b>
1	ESTADO E BEM COMUM EM TOMÁS DE AQUINO SEGUNDO FINNIS.....	84
1.1	<i>O conceito de comunidade</i> .....	85
1.2	<i>O Estado é uma comunidade completa</i> .....	89
1.3	<i>O conceito de bem público</i> .....	91
2	CRÍTICAS À INTERPRETAÇÃO DE FINNIS.....	96
3	<i>IUS GENTIUM</i> E CONSTITUIÇÃO.....	104
<b>CONCLUSÃO.....</b>		<b>109</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>		<b>116</b>
<b>ANEXO 1.....</b>		<b>125</b>
<b>ANEXO 2.....</b>		<b>126</b>
<b>ANEXO 3.....</b>		<b>127</b>

## RESUMO

O objeto desta tese é a metodologia jurídica de John Finnis. Seu objetivo geral é examinar criticamente alguns tópicos relativos a elementos e implicações da metodologia de John Finnis. Do estudo realizado, foi possível verificar que Finnis pode ser de fato inserido como representante da tradição tomista, tanto no que se refere às linhas gerais essenciais de sua metodologia, como em relação aos posicionamentos assumidos no campo do bem comum político e da finalidade da lei. A respeito deste último, também se concluiu que não se pode afirmar o caráter preferível de seus posicionamentos em relação ao de outros tomistas que divergem de sua conclusão. Ainda como resultado da investigação levada a termo nesta tese, constatou-se que alguns aspectos e posicionamentos essenciais da metodologia de Finnis podem ser descritos e explicados a partir da descrição tomista do processo cognitivo humano.

Palavras-chave: John Finnis, Tomás de Aquino, metodologia jurídica, lei natural



## **ABSTRACT**

The object of this thesis is the legal methodology of John Finnis. Its main objective is to critically examine some topics related to elements of the methodology and implications of John Finnis. By the study, we observed that Finnis can actually be inserted as a representative of the Thomistic tradition, both as regards the essential outline of their methodology and in relation to placements made in the field of political common good and purposes of law. Regarding the latter, also concluded that one cannot say the character of their preferred positions in relation to other Thomists who differ from his conclusions. Also as a result of the investigation carried forward in this thesis, it was found that some essential aspects and placements in Finnis' methodology can be described and explained from the Thomistic description of human cognitive process.

Keywords: John Finnis, Thomas Aquinas, Law Methodology, Natural Law

## INTRODUÇÃO

*... the history of a practice in our time is generally and characteristically embedded in and made intelligible in terms of the larger and longer history of the tradition through which the practice in its present form was conveyed to us; the history of each of our own lives is generally and characteristically embedded in and made intelligible in terms of the larger and longer histories of a number of traditions.*

**Alasdair MacIntyre**  
*After Virtue*, página 222

Se há algo acerca da modernidade que não é objeto de maiores controvérsias, esse algo é a sua caracterização como uma visão epistemológica da realidade. Neste mesmo sentido, o que diferencia o pensamento clássico é sua perspectiva ontológica. De modo que é lugar comum, a caracterização de teóricos como modernos ou clássicos em razão da adoção de uma ou outra postura.

Essa constatação, entretanto, encontra certa dificuldade quando se trata de John Finnis. Seria uma dificuldade menor, se Finnis fosse um teórico qualquer. Todavia, o professor de Oxford é autoridade reconhecida mundialmente, que tem o mérito de ter reinserido na pauta do dia do debate jusfilosófico as questões referentes ao direito natural. E, em particular no Brasil, é um teórico que vem ganhando cada vez mais espaço na academia e no mercado editorial.

Se perguntássemos para ele, a resposta seria imediata. Considera-se um tomista, um representante do pensamento clássico, mas, por outro lado, sua metodologia soa fortemente moderna, senão em sua linguagem e artifícios, ao menos em algumas conclusões.

Tal paradoxo nos coloca diante de um problema. Como saber se um teórico ou uma teoria pertence ou não a uma determinada tradição? Por sorte nossa,

MacIntyre já se debruçou sobre essa temática. A par de afirmar que toda e qualquer investigação racional está necessariamente inserida em uma tradição, explicou-nos que por tradição se deve entender não só o reconhecimento de um texto canônico que pauta uma história de debates, mas também a capacidade de dar conta da realidade contemporânea – como, por exemplo, enfrentando as respostas investigativas oferecidas por outras tradições.

No caso de Finnis, a pergunta que imediatamente salta, sob este ângulo de análise é: Finnis é um legítimo representante da tradição tomista? De certo modo, esta é a pergunta que mediatamente ilumina a presente investigação. Resumidamente, o objeto desta tese é a metodologia jurídica de John Finnis. Seu objetivo geral é realizar uma apreciação crítica sobre alguns tópicos relativos a elementos e implicações da metodologia de John Finnis.

Os objetivos específicos, por sua vez, são: (a) verificar se Finnis pode ser efetivamente inserido dentro da tradição tomista quanto (a1) às linhas gerais essenciais de sua metodologia e (a2) aos posicionamentos assumidos no campo do bem comum político e da finalidade da lei, em decorrência da aplicação de sua metodologia; (b) verificar se alguns aspectos essenciais da metodologia de Finnis podem ser descritos e se coadunam com a gnosiologia tomista.

Como é um trabalho que mescla elementos tópicos, ao selecionar alguns temas entre aqueles que Finnis desenvolve, com elementos sistemáticos, ao procurar ordenar em linhas gerais os elementos fundamentais da metodologia jurídica de Finnis, foi empregada uma gama diversificada de metodologias. Por um lado, para atender as exigências da sistematicidade, conjugou momentos dedutivos e indutivos. Por outro lado, diante dos tópicos eleitos para análise, alternou a análise comparativa com de dialética clássica.

Tudo isso alicerçado em uma ampla revisão bibliográfica, restringida ulteriormente, no momento da execução. Esta revisão contou, principalmente, com os livros e textos de Finnis e Tomás de Aquino relevantes para a temática, bem como com os artigos e obras de crítica ou análise dos dois pensadores referidos.

O trabalho está dividido em três partes. A primeira parte se denomina “A metodologia de John Finnis”. Seu objetivo é apresentar em linhas gerais a proposta metodológica do autor, determinando as suas principais características e peculiaridades. Está dividida em duas seções. A primeira apresenta os elementos da metodologia de Finnis presentes na obra *Natural Law and Natural Rights*, que segue um ponto de vista mais jurídico, na medida em que seus interlocutores principais são teóricos do direito. A segunda seção desenvolve a análise da metodologia em *Aquinas*, obra onde o enfoque é mais filosófico, em decorrência de ser um livro que se desdobra a partir da obra de Tomas de Aquino.

A segunda parte, “O progresso cognitivo segundo Tomás de Aquino”, ao descrever a gênese e a natureza do conhecimento para o aquinate, viabiliza minha análise da metodologia de Finnis, que é realizada a partir daquela perspectiva. Esta dividida em três seções. As duas primeiras têm por foco a alma humana, considerando a estrutura e a função das potências cognitivas, e forma como se dá o processo cognitivo. A última seção contém a apreciação da metodologia de Finnis por meio dos conceitos considerados nas duas primeiras.

A terceira parte do trabalho, “Estado e bem comum” avalia alguns aspectos centrais das ideias sustentadas por Finnis sobre o bem comum político e a finalidade da lei, sempre as entendendo como resultantes das opções metodológicas defendidas pelo jusfilósofo de Oxford. Tem três seções. A primeira descreve em linhas gerais a temática tal qual exposta por Finnis. A segunda coleciona algumas críticas feitas à interpretação finnisiana de Tomás de Aquino. Por fim, a terceira seção, a título de crítica, um desdobramento ou variação possível ao entendimento de Finnis.

## PARTE I: A METODOLOGIA DE JOHN FINNIS

### 1 *Natural Law and Natural Rights.*

#### 1.1 Contexto e propósito obra.

Ao retornar a Oxford, depois de sua estadia em Berkeley, Finnis é convidado, em 1966, pelo então editor da *Clarendon Law Series*<sup>1</sup>, Herbert Hart, para escrever um livro intitulado *Natural Law and Natural Rights*. Ele aceita a empreitada e inicia os estudos necessários para a confecção do livro, que é publicado em 1980. Nasce, desta maneira, aquela que é considerada a obra mais importante em língua inglesa sobre direito natural do século XX.

A época em que Finnis escreve este livro, entre 1966 e 1979, é marcada pelo debate entre Hart e os críticos do *The Concept of Law* – entre os quais destaque Lon Fuller e Ronald Dworkin. Neste ambiente, a filosofia jurídica analítica é o primeiro antecedente do pensamento de Finnis, ao lado da epistemologia de Hume e Russell e do conhecimento prático e teórico das instituições jurídicas e políticas do *common law*<sup>2</sup>. Mais tarde, vem a fazer parte deste conjunto a filosofia de Tomás de Aquino<sup>3</sup>, Platão e Aristóteles, bem como a teologia moral católica da linha de Germain Grisez<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> “Série de livros propedêuticos de direito, inaugurada em 1961 com *The Concept of Law*, de H. L. A. Hart...” **LEGARRE**, Santiago. El ius-naturalismo positivista de John Finnis. In: *El Derecho*, Buenos Aires, v. 179, p. 1202-1214, 1998. Página 1203. Todas as traduções feitas ao longo deste trabalho, seja no corpo do texto, seja nas notas, são de minha responsabilidade, salvo quando houver referência diversa.

<sup>2</sup> **FINNIS**, John. *Ley Natural y Derechos Naturales*. Tradução e Estudo preliminar por Cristóbal Orrego Santiago. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2000. (O estudo preliminar será referido como **ORREGO**. *Estudio preliminar...* e a tradução como **FINNIS**. *Ley Natural...*) Páginas 10 a 12.

<sup>3</sup> “Enquanto trabalhava em sua tese doutoral, mantinha a leitura de textos filosóficos, especialmente de Santo Tomás de Aquino, que era um autor totalmente novo para ele [...]” **LEGARRE**. *El ius-naturalismo...* Página 1203.

<sup>4</sup> “My debt to Germain Grisez is similarly acknowledged, but calls for explicit mention here. The ethical theory advanced in Chapters III-V and the theoretical arguments in sections VI.2 and XIII.2 are squarely based on my understanding of his vigorous re-resentation and very substantial development

O livro se apresenta um tanto hermético para um leitor que não conhece bem aquele ambiente intelectual anglo-saxão. O livro foi escrito para o estudioso habituado com o diálogo em teoria do direito deste contexto, o que fica explícito na linguagem e forma adotadas, bem como nos temas abordados e argumentos desenvolvidos. De modo que a explicação da metodologia inovadora que apresenta em *Natural Law and Natural Rights* também está voltada para este mesmo contexto de interlocução, envolvendo, principalmente, teóricos do direito como Hart, Raz, Kelsen, Bentham e Austin<sup>5</sup>.

Em linhas gerais, as questões metodológicas são objeto dos primeiros dois capítulos do livro. O primeiro tem como propósito mostrar a necessidade de se estudar a lei natural, inclusive como garantia da objetividade possível nas ciências sociais descritivas – levando a adoção de uma perspectiva hermenêutica às últimas consequências –, e o segundo capítulo considera as objeções feitas pela jurisprudência analítica ao direito natural.<sup>6</sup>

## 1.2 Exclusão da perspectiva do observador.

Como já foi supra referido, a análise de *Natural Law and Natural Rights* adota uma perspectiva mais jurídica (um perspectiva da teoria do direito) do que propriamente filosófica, na medida em que a maioria dos seus interlocutores, e os argumentos por eles trazidos, provém desta perspectiva. Assim, Finnis parte do entendimento do direito como uma instituição social. A partir daí, desenvolve sua reflexão que resulta na caracterização do método adequado. Este método é capaz de proporcionar uma “descrição e análise livres de valorações dessa instituição tal qual existe de fato”. Para isso, o teórico deve participar da “tarefa de avaliação, de

---

of the classical arguments on these matters”. FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Hong Kong: Oxford University Press, 1980. Página VII.

<sup>5</sup> Para confirmar esta afirmação, basta olhar as citações presentes nos dois primeiros capítulos da obra. Onde também se poderá identificar a presença marcante de Aristóteles e de Tomás de Aquino, bem como de outros filósofos e de representantes da tradição jusnaturalista, em um sentido amplo.

<sup>6</sup> ORREGO. *Estudio preliminar...* Páginas 10 e 11.

compreensão do que é realmente bom para as pessoas humanas e o que realmente exige a razoabilidade prática.”<sup>7</sup>

Isso implica ter em vista aqueles aspectos das ações e práticas humanas que são influenciadas pelas causas naturais (e são estudadas pelas ciências naturais e mesmo a psicologia) e aqueles relacionados à finalidade<sup>8</sup> das ações ou práticas humanas. Em outras palavras, o teórico não pode estar preso às suas próprias valorações ou as da sociedade; deve discernir a instituição e as suas valorações e as da sociedade atribuídas a esta instituição, para então as transcender em uma atividade de reconstrução vinculada aos aspectos relacionados às causas naturais e à finalidade das ações e práticas humanas.

De imediato se perceber a importância da consideração da finalidade do agir para se compreender o que Finnis pretende denominar por “prático”. Desse modo, o “prático” não se resume ao factível nem meramente ao eficiente. Antes, e fundamentalmente, designa aquilo que está vinculado a uma decisão ou a uma ação: *with a view to decision and action*. Da mesma maneira, tratar de uma teoria da “prática”, de uma ciência prática, como o é o direito, significa considerar o que fazer, em como agir, em como alguém deve se escolher ou decidir ou agir: *thinking about what (one ought) to do*.<sup>9</sup>

A barreira que se cria com a perspectiva da finalidade é, naturalmente, a multiplicidade de ações e práticas humanas. A pergunta passa a ser: é possível que a ciência jurídica, ou qualquer ciência prática, seja mais do que uma mera listagem de ações ou práticas humanas? A ciência do direito pode ser mais que uma justaposição de lexicografia e história local?<sup>10</sup>

A resposta de Finnis é sim. Mais ainda, afirma que uma atitude que resumisse as ciências práticas a uma mera listagem ou lexicografia falha ao não conseguir abarcar todo o sentido da ação humana, gerando distanciamento do seu

<sup>7</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 3.

<sup>8</sup> “...their point, that is to say their objective, their value, their significance or importance, as conceived by the people who performed them, engaged in them etc.” FINNIS. *Natural Law...* Página 3.

<sup>9</sup> \_\_\_\_\_ . *Natural Law...* Página 12.

<sup>10</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 4.

real significado. Essa perspectiva não é novidade na teoria do direito. Em verdade, Finnis está assumindo o mesmo posicionamento adotado pelo seu mestre, Herbert Hart, ao criticar Austin e Kelsen<sup>11</sup>.

Ainda em linguagem hartiana, isso significa abrir mão do ponto de vista externo ou da perspectiva do observador. Esta perspectiva se limitaria a um relato neutro e avalorativo dos fatos sociais. O máximo que ela consegue produzir é afirmar que

...em algumas situações de exceção (semáforo fechado), é previsível que os condutores façam tal ou qual coisa. Porém nada nos diz do mais importante: Por que os carros freiam nos semáforos? Que sentido têm as regras de trânsito? Que significado tem um semáforo fechado? O que é um semáforo?<sup>12</sup>

Hart afirma que o cientista não deve ser aquele que se restringe a considerar (avaliar) os comportamentos conforme as regras, porém o que as emprega para avaliar sua conduta e a dos outros.<sup>13</sup> Finnis, a essa perspectiva que ele também adota, denomina ponto de vista interno ou perspectiva do agente. Também Raz acaba optando por ela, à qual denomina, inicialmente, ponto de vista do homem comum,<sup>14</sup> e, depois, ponto de vista jurídico. Explica essa perspectiva como sendo aquela do homem jurídico, ou seja, daqueles que “aceitam todas as leis e somente as leis de seu país como válidas”,<sup>15</sup> Iguualmente, também se refere ao ponto de vista das “regras às quais os tribunais estão vinculados quando avaliam a conduta dos indivíduos, e que são exatamente as mesmas regras que vinculam juridicamente esses indivíduos.”<sup>16</sup>

Agora, é preciso voltar à pergunta: como saber a finalidade diante da multiplicidade de fins perceptível nas ações e práticas humanas? A proposta de

<sup>11</sup> HART, Herbert. *The Concept of Law*. 2ª edição Oxford: OUP, 1998. Página 79

<sup>12</sup> LEGARRE, Santiago. *El concepto de Derecho en John Finnis*. In *Persona y Derecho*, v. 10 (1999). Páginas 65 a 87. Página desta citação 72.

<sup>13</sup> HART. *The Concept...* P. 88-91.

<sup>14</sup> Ver RAZ, Joseph. *The Concept of a Legal System*. Hong Kong: Clarendon, 1990. Página 200.

<sup>15</sup> RAZ, Joseph. *The Authority of Law*. Hong Kong: Clarendon, 1994 Página 140.

<sup>16</sup> RAZ, Joseph. *The Authority of Law*. Hong Kong: Clarendon, 1994. Páginas 112 e 113: “the norms by which the courts are bound to evaluate behaviour which are the very same norms which are legally binding on the individual whose behaviour is evaluated”. Em *Practical Reason and Norms*, fala no ‘o ponto de vista jurídico’ como o ponto de vista das pessoas que ‘crêem na validade as normas e as seguem’ (apud FINNIS. *Natural Law...* Páginas 12 e 13).



Finnis é adotar o mesmo instrumento filosófico empregado por Aristóteles e pela tradição subsequente:<sup>17</sup> a distinção do significado focal,<sup>18</sup> que permite ao teórico se valer de critério capaz de lhe proporcionar uma descrição precisa, isto é, capaz de bem distinguir o direito das demais práticas sociais.<sup>19</sup> Qual o objeto do teórico social que procura descrever o direito?<sup>20</sup> Ou ainda, o que é o direito?

O passo seguinte é diferenciar caso central<sup>21</sup> de casos periféricos.<sup>22</sup> Ao caso central corresponde o significado focal, isto é, a realidade sem atenuantes, absolutamente considerada; o analogado principal – *simpliciter*, seguindo a nomenclatura de Tomás de Aquino.<sup>23</sup> Já os casos periféricos correspondem aos significados secundários, isto é, a realidade em certa medida, em relação a algum aspecto, com matizes; o analogado secundário – *secundum quid*.<sup>24</sup> Por exemplo, Hart identifica, por meio destes instrumentos, o direito internacional como um caso imperfeito de direito, ou seja, um caso periférico. Isso não significa que o direito internacional não é direito, significa apenas que ele não é a referência principal na realidade para que se possa compreender plenamente o que vem a ser direito.<sup>25</sup>

Resta, por fim, um último obstáculo: as distinções propostas não estabelecem critério ou determinam ponto de vista prático para diferenciar entre o caso central de casos limítrofes.<sup>26</sup> Por exemplo: por que o direito internacional é um caso periférico de direito? Por que considerar a lei justa, não a injusta, como caso central de lei? Por que alguns importantes jusnaturalistas contemporâneos, como

<sup>17</sup> É uma ferramenta do raciocínio analógico, que permite distinguir casos perfeitos de casos imperfeitos.

<sup>18</sup> Este instrumento já estava em uso em seu ambiente acadêmico, que ressalta a identidade ou correspondência entre este instrumento aristotélico e o *tipo ideal* de Weber (FINNIS. *Natural Law...* Página 9). Em uma palestra dada na *Universidad Austral* (Buenos Aires, Argentina – 20-09-2001), comentava a nítida influência de Weber sobre Hart (segundo Finnis, Hart não o admitia, porém sua edição de “*Wirtschaft und Gesellschaft*”, se mostrava bem manuseada e devidamente glosada).

<sup>19</sup> LEGARRE. *El concepto...* Página 66.

<sup>20</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 4.

<sup>21</sup> Optar por esta denominação e não à de Raz ‘casos típicos’ a fim de evitar uma conotação estatística. FINNIS. *Natural Law...* Página 10.

<sup>22</sup> FINNIS. *Natural Law...* Páginas 11 a 18.

<sup>23</sup> Ver também GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín. *Razón Práctica y Derecho Natural: el iusnaturalismo de Tomás de Aquino*. Valparaíso: EDEVAL, 1993. Página 31.

<sup>24</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 366. e LEGARRE. *El Concepto...* Página 66 e 68: Assim, um copo de Coca-Cola pura é um caso central de Coca-Cola e um copo de Coca-Cola com água é uma versão aguada (caso periférico) da bebida, mas não deixa de sê-la (em sentido relevante).

<sup>25</sup> Ver HART. *The Concept...* Páginas 213 a 237.

<sup>26</sup> FINNIS. *Natural Law...* Páginas 11.

Hervada ou Massini<sup>27</sup>, defendem que o em caso central de direito é a coisa ou a conduta justa e não a lei ou norma, qualificadas como caso periférico?<sup>28</sup>

A resposta para essa pergunta é a perspectiva do agente (a pessoa que age) inserido no ambiente social em análise. Segundo Finnis, é este o ponto de vista que deverá ser o critério para determinar o caso central. Em outras palavras, somente o agente pode captar as razões, as motivações do agir e, a partir delas determinar o que é realmente significativo, importante, no objeto estudado. O agente é capaz, pois, de discernir entre as múltiplas motivações, finalidades, presentes na ação e práticas humanas e, a partir delas, apresentar quais são mais relevantes para a descrição dessas ações e práticas – determinar qual é o caso central.

### 1.3 Adoção da perspectiva da lei natural.

Por caminhos diferentes, mas assim como MacCormick<sup>29</sup>, Finnis percebe que a análise de Hart e também a de Raz são frágeis. Apesar de descansarem sobre um acerto, ao adotarem a perspectiva do agente, falham ao deixar de perceber que há, na verdade, inúmeras perspectivas do agente<sup>30</sup>. O resultado é o comprometimento de suas conclusões, na medida em que a imprecisão em determinar o ponto de vista adequado coloca em xeque a determinação do que é efetivamente significativo e importante na descrição do direito ou de qualquer objeto de estudo nas ciências práticas<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> **MASSINI**, Carlos Ignacio. *Sobre el Realismo Jurídico*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1978. Páginas 15 a 23.

<sup>28</sup> **LEGARRE**. *El Concepto...* Páginas 70 a 71.

<sup>29</sup> **MACCORMICK**, Neil. *H.L.A. Hart*. Stanford: Stanford University, 1987. Páginas 29 a 44. Também neste sentido, **BARZOTTO**, Luis Fernando. *O positivismo jurídico contemporâneo*. São Leopoldo: Unisinos, 1999. Páginas 213 a 216.

<sup>30</sup> “All these considerations and attitudes, then, are manifestly deviant, diluted or watered-down instances of the practical viewpoint that brings law into being as a significantly differentiated type of social order and maintains it as such. Indeed, they are parasitic upon that viewpoint.” (**FINNIS**. *Natural Law...* Página 14);

<sup>31</sup> Uma crítica que pode ser feita à análise que Finnis realiza acerca da obra de Hart e de Raz é que não percebe que tanto Hart como Raz se valem indevida e indistintamente do ponto de vista interno e do hermenêutico, que seria uma espécie de ponto de vista externo não extremo, ou seja, aquele em que “o observador pode, sem ele mesmo aceitar as regras, dizer que o grupo as aceita e assim pode do exterior se referir ao modo pelo qual *eles* estão afetados por elas, de um ponto de vista interno”

A falha de Hart e de Raz poderia ser evitada, se adotasse a técnica do caso central e do significado focal, conhecida e empregada em outros momentos por ambos, para distinguir as diferenças práticas existentes nas perspectivas que eles conseguem visualizar.<sup>32</sup> Finnis procura, pois, demonstrar que a aplicação dessa técnica ao “amalgama de pontos de vista muito diferentes” que formam a perspectiva do agente,<sup>33</sup> acabaria excluindo inúmeras perspectivas do agente<sup>34</sup>, deixando apenas duas como possíveis candidatas a caso central: o que Hart denomina “preocupação desinteressada em relação aos demais” e “preocupação moral”.<sup>35</sup>

Entre as duas, Finnis elimina a preocupação desinteressada, ao observar que não é muito clara a sua significação isolada, bem como a sua relação com os aspectos práticos, entre eles os jurídicos.<sup>36</sup> A perspectiva adequada é, assim, a perspectiva moral. Finnis denomina-a, inicialmente, de perspectiva da razoabilidade prática e a considera, dessa forma, o caso central da perspectiva do agente. Este caso central deve ser o ponto de vista adotado para a construção da ciência do direito, bem como o ponto de vista a ser seguido em qualquer ciência prática. A partir dessa perspectiva, as instituições jurídicas são compreendidas sob os olhos daquele que as considera como exigências, ao menos pressupostas, da razoabilidade prática. E, somente dessa maneira, é possível afirmar o direito como algo distinto das outras formas de ordem social.<sup>37</sup>

---

(HART. *The Concept...* Página 89. A partir dele é possível, por exemplo, entender por que os carros freiam nos semáforos ou o que é um semáforo ou ainda que significado tem um semáforo fechado; por outro lado, não oferece respostas plenamente significativas que justifiquem totalmente a necessidade de se parar em um semáforo fechado). MacCormick percebe esse uso indiscriminado dessas diversas perspectivas: ver **MACCORMICK. H.L.A. Hart.** Página 44.

<sup>32</sup> **FINNIS. Natural Law...** Páginas 13 e 14.

<sup>33</sup> MacCormick também percebe que há pluralidade de pontos de vista na perspectiva do agente: “The ‘internal aspect’ and its associated attitude (‘the internal point of view’) have been found to be well grounded but insufficiently analysed; a fuller analysis discloses both cognitive and volitional elements in the attitude. Willing acceptance of rules involves the full volitional commitment which the ‘internal point of view’ entails, while there is a weaker case of mere, reluctant or unenthusiastic acceptance parasitic on the former” **MACCORMICK. H.L.A. Hart.** Página 43.

<sup>34</sup> Seriam casos diluídos ou parasitários do caso central. Ver **FINNIS. Natural Law...** Página 14.

<sup>35</sup> “[...] the view of those who consider the rules, or at least the rules of recognition, to be ‘morally justified’ [...]”. **FINNIS. Natural Law...** Página 14.

<sup>36</sup> **FINNIS. Natural Law...** Página 14.

<sup>37</sup> **FINNIS. Natural Law...** Página 15. Como diz o próprio autor: “If there is a point of view in which legal obligation is treated as at least presumptively a moral obligation (and thus as of ‘great importance’, to be maintained ‘against the drive of strong passions’ and ‘at the cost of sacrificing considerable personal interest’), a viewpoint in which the establishment and maintenance of legal as distinct from discretionary or statically customary order is regarded as a moral ideal if not a compelling demand of

Isso, no entanto, não encerra a busca pela metodologia apropriada às ciências práticas, às ciências sociais – como a ciência jurídica. Há ainda uma imprecisão que precisa ser superada ao afirmar o ponto de vista da razoabilidade prática como caso central da perspectiva do agente<sup>38</sup>: existem diferentes graus de razoabilidade prática.<sup>39</sup> Isso significa que se faz necessário distinguir o caso central do ponto de vista da razoabilidade prática. Para Finnis, ele seria o ponto de vista do que Aristóteles denomina *spoudaios*,<sup>40</sup> ou seja, o ponto de vista de quem apela à razoabilidade prática e é razoável praticamente.<sup>41</sup> Não significa que o teórico deve necessariamente ser um *spoudaios*, mas deve estar comprometido com este propósito, na medida em que procura conformar a sua conduta à lei natural, enquanto ela é padrão objetivo de razoabilidade prática.<sup>42</sup>

A partir dessa, um cientista ou teórico social, para que alcance seu objetivo de compreender adequadamente as instituições sociais, deve, em primeiro lugar, deixar de lado uma atitude avaliativa, neutra, que é aquela descrita na perspectiva do observador. E deve, em segundo lugar, ao adotar a perspectiva do agente, assumir a atitude de alguém que emite juízos avaliativos, indispensáveis e decisivos na seleção e na formação dos conceitos utilizados em uma teoria descritiva.<sup>43</sup> Ao fazê-lo, não significa que deva avaliar indistintamente a realidade em

---

justice, then such a viewpoint will constitute the central case of the legal viewpoint". No mesmo sentido **MACCORMICK**, Neil e **WEINBERGER**, Ota. *An Institutional Theory of Law. New approaches to Legal Positivism*. Netherlands: Reidel Publishing Company, 1992. Página 2

<sup>38</sup> Equivale ao exame de MacCormick ao identificar diferentes elementos volitivos e cognitivos no ponto de vista interno. Ver **MACCORMICK**. H.L.A. Hart. Páginas 35 a 40 e 43.

<sup>39</sup> "Among those who, from a practical viewpoint, treat law as an aspect of practical reasonableness, there will be some whose views about what practical reasonableness actually requires in this domain are, in detail, more reasonable than others" **FINNIS**. *Natural Law...* Página 15.

<sup>40</sup> **ARISTÓTELES**. *Ética a Nicómaco*. Edição bilingue e tradução de Maria Araujo e Julian Marias. Introdução e notas de Julian Marias. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994. Livro I, 7 (1098a) linhas 9-10 e Livro X, 5 (1176a) linhas 16-17. Finnis traduz *spoudaios* por "o homem maduro dotado de razoabilidade prática" (**FINNIS**. *Natural Law...* Página 15).

<sup>41</sup> Ponto de vista daquele que é "[...]consistent; attentive to all aspects of human opportunity and flourishing, and aware of their limited commensurability; concerned to remedy deficiencies and breakdowns, and aware of their roots in the various aspects of human personality and in the economic and other material conditions of social interaction" **FINNIS**. *Natural Law...* Página 15.

<sup>42</sup> "A sound theory of natural law is one that explicitly [...] undertakes a critique of practical viewpoints, in order to distinguish the practically unreasonable from the practically reasonable, and thus to differentiate the really important from that which is unimportant or is important only by its opposition to or unreasonable exploitation of the really important. A theory of natural law claims to be able to identify conditions and principles of practical right-mindedness, of good and proper order among men and in individual conduct. **FINNIS**. *Natural Law...* Página 18.

<sup>43</sup> **FINNIS**. *Natural Law...* Página 16.

descrição e sim que as suas valorações acerca do bom e do praticamente razoável são sejam tomadas como primícias para alcançar algo mais do que conceitos irreduzíveis entre si que se referem a fatos heterogêneos e irrelevantes. Além disso, o teórico deve estar comprometido em converter valorações em juízos verdadeiramente razoáveis sobre o bom e o razoável praticamente.<sup>44</sup>

Mas como o cientista ou teórico social consegue ir além de conceitos irreduzíveis entre si, referentes a fatos heterogêneos e irrelevantes, alcançando valorações verdadeiramente razoáveis sobre o bom e o razoável? Como ele consegue atuar como o *spoudaios*? É necessário atuar conjugando sua visão com a da realidade em estudo. A esta atitude metodológica, que procura garantir o mais razoável, Finnis denomina “equilíbrio reflexivo”.<sup>45</sup> Por meio dela, procura evitar a adoção dogmática de certos princípios de seleção e relevância obtidos a partir de um ponto de vista prático qualquer.<sup>46</sup>

Em síntese, a metodologia adequada para uma ciência social descritiva, como a ciência jurídica, é aquela que parte do caso central do ponto de vista do agente, isto é, a perspectiva da razoabilidade prática ou perspectiva da moral ou ainda perspectiva da lei natural. Isso não implica que o teórico tenha de ser um *spoudaios* ou viver plenamente a lei natural, mas que deve estar empenhado em alcançar esta meta, assumindo, na prática, uma atitude metodológica que Finnis denomina “equilíbrio reflexivo”. Este consiste em conjugar a visão valorativa do teórico com a visão da realidade em estudo.

#### 1.4 Autonomia do campo prático.

---

<sup>44</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 17.

<sup>45</sup> “There is thus a movement to and from between, on the one hand, assessments of human good and of its practical requirements, and on the other hand, explanatory descriptions (using all appropriate historical, experimental, and statistical techniques to trace all relevant causal interrelationships) of the human context in which human well-being is variously realized and variously ruined” FINNIS. *Natural Law...* Página 17.

<sup>46</sup> FINNIS. *Natural Law...* Páginas 17 e 18.

Um aspecto importante da abordagem de Finnis é a maneira como concebe a relação entre as diversas áreas do saber prático e destas com os demais campos do saber humano. Esta relação é mais bem desenvolvida em seu livro *Aquinas*, que será analisado mais adiante. Porém, já está presente em *Natural Law and Natural Rights*. A maneira como desenvolve seus argumentos nesta obra é o objeto desta seção, que tem duas subseções. A primeira subseção versa sobre a relação entre o jurídico e o moral, mostrando tanto a sua dependência, por um lado, como a sua autonomia, por outro. Por sua vez, a segunda subseção tem por objeto a consideração sobre a relação entre o teórico e o prático, representada pelo debate em torno da chamada “lei de Hume”.

#### 1.4.1 Direito e ética.

##### *Validade jurídica e moralidade.*

A metodologia de Finnis não implica uma oposição ao método desenvolvido pelos juspositivistas.<sup>47</sup> Equivocam-se aqueles que entendem que Finnis rejeita a reflexão metodológica do positivismo, por ser equivocada. Ao contrário, entende que há muitos acertos na maneira como aqueles autores enfrentam o tema. Apesar disso, mostra como é insuficiente o esforço dispensado, já que não conseguem levar às últimas consequências as opções por eles tomadas, como, por exemplo, na distinção do caso central da perspectiva adequada para a construção das ciências sociais. Se o tivessem feito, entende Finnis, provavelmente chegariam a conclusões semelhantes as suas.<sup>48</sup>

Finnis aproveita um dos equívocos cometidos pelos positivistas, no emprego de suas metodologias, para tornar explícita a autonomia entre o campo

---

<sup>47</sup> Por método positivista se entende os contemporâneos melhor elaborados (ex.: Hart e Raz).

<sup>48</sup> Em sentido convergente **MACCORMICK**. *An Institutional...* Página 141: “The best forms of positivism lead to conclusions similar in important ways to those derivable from the more credible modes of natural law thought, when we pursue rigorously the matters in hand”.

jurídico e o campo moral. O erro deles estaria essencialmente em não serem capazes de compreender as teorias jusnaturalista conforme os princípios metodológicos que eles estabelecem – especialmente o significado focal e o caso central<sup>49</sup> –, e assim realizarem uma descrição falsa do que vem a ser validade jurídica nas teorias sobre o direito natural.

Tendo como referência a obra de Kelsen, mostra como este grande teórico do direito comete três erros ao descrever o que vem a ser a validade jurídica a partir da perspectiva jusnaturalista. O primeiro erro está em afirmar que o direito positivo é uma delegação do direito natural. O segundo em que, para os jusnaturalista o direito positivo é mera cópia do direito natural. O terceiro está em vincular a validade jurídica à justiça da norma, expressando, segundo Kelsen, um idealismo. Ao mostrar o equívoco destas três afirmações, Finnis não está apenas corrigindo uma compreensão errônea de Kelsen, e, de um modo geral dos positivistas, acerca das teorias do direito natural, mas também afirmando a autonomia entre a ética (considerando o direito natural, a justiça) e o direito (tendo como referência o direito positivo). Passamos a análise dos três erros acima referidos.

Kelsen escreve que os teóricos do direito natural caem em uma impossibilidade lógica<sup>50</sup> ao tentarem fundamentar o direito positivo em uma delegação do direito natural.<sup>51</sup> Isso porque como a referida delegação, a validade da norma estaria em função da autoridade de quem diz o que é o justo e não na justiça propriamente dita. Em outras palavras, em um querer, não em um conhecer.<sup>52</sup> Disso resulta que o direito natural poderia ser substituído a qualquer momento pela autoridade, já que não haveria qualquer critério material de validade.

---

<sup>49</sup> **FINNIS**. *Natural Law...* Página 26.

<sup>50</sup> “La usual afirmación de que existe realmente un orden natural absolutamente bueno, pero trascendente y por tanto no inteligible, o la de que hay un objeto que se llama justicia, pero que no puede ser claramente definido, encierra una contradicción flagrante. De hecho no es sino una frase eufemística para expresar la lamentable circunstancia de que la justicia es un ideal inaccesible al conocimiento humano” **KELSEN**, Hans. *Teoría General del Derecho y del Estado*. Tradução de Eduardo García MÁYNEZ. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1979. Página 15.

<sup>51</sup> “Este objetivo é conseguido através da idéia de que o direito natural delega no direito positivo, de que da natureza se deduz a norma segundo a qual devemos obedecer ao direito positivo.” (**KELSEN**, Hans. *A justiça e o direito natural – apêndice à 2ª edição alemã da Teoria Pura do Direito*. Coimbra: Arménio Amado, 1979. Página 157).

<sup>52</sup> **KELSEN**. *A justiça ...* Páginas 96 a 136.

Finnis mostra que Kelsen se alicerça em asserções equivocadas a respeito do jusnaturalismo. A delegação a que este se refere não é incondicionada,<sup>53</sup> como explicita em uma versão para a terminologia kelseniana do que um teórico do direito natural entende por validade jurídica<sup>54</sup>:

A validade jurídica (no sentido focal, moral, de 'validade jurídica') do direito positivo é derivada da conexão racional com o (i. é, derivação do) direito natural, e esta conexão existe, normalmente, se e somente se (i) o direito se origina de uma forma que é juridicamente válida (no sentido especialmente restrito, puramente jurídico, de 'validade jurídica') e (ii) o direito não é materialmente injusto nem em seu conteúdo nem em circunstâncias relevantes de sua posituação.<sup>55</sup>

O outro erro de Kelsen está na afirmação de que os jusnaturalista veem no direito positivo uma simples cópia do direito natural. A essa conclusão Kelsen chega por entender que para os teóricos do direito natural a validade jurídica é resultado da conformidade do direito positivo ao direito natural.<sup>56</sup> Finnis mostra como Tomás de Aquino, assim como a maioria dos jusnaturalistas, realmente entendem que a validade do direito positivo deriva do direito natural, sem que isso, porém, signifique que aquele é mera cópia deste.

O que Kelsen não percebe é que para Tomás de Aquino o legislador tem a liberdade criativa de um artífice, podendo livremente determinar o que são as

<sup>53</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 27.

<sup>54</sup> AQUINO, Tomás de. *Suma teológica – 9 vol.* São Paulo: Loyola, 2003-2005. Segunda Parte da Segunda Parte, questão 96, artigo 4. Nas próximas notas, será citada abreviada: ST, I-II, q. 96, a. 4.

<sup>55</sup> "The legal validity (in the focal, moral sense of 'legal validity') of positive law is derived from its rational connection with (i.e. derivation from) natural law, and this connection holds good, normally, if and only if (i) the law originates in a way which is legally valid (in the specially restricted, purely legal sense of 'legal validity') and (ii) the law is not materially unjust either in its content or in relevant circumstances of its positing" FINNIS. *Natural Law...* Página 27.

<sup>56</sup> "A teoria do direito natural pergunta pelo fundamento de validade do direito positivo, quer dizer, se e por que uma ordem jurídica positiva vale, e dá a esta pergunta uma resposta categórica, isto é, absoluta (incondicional), já afirmando que ela vale porque o seu conteúdo corresponde ao conteúdo do direito natural e, por isso, é justo, já afirmando que ela não vale, porque o seu conteúdo contradiz o conteúdo do direito natural. O fundamento de validade do direito positivo é essencialmente vinculado ao seu conteúdo. O direito positivo é válido porque tem um determinado conteúdo e, por isso mesmo, é justo; não é válido porque tem o conteúdo oposto e, por isso mesmo, é injusto. Nesta determinação do conteúdo do direito positivo através do direito natural, situado para além do direito positivo, reside a essencial função desse mesmo direito natural." (KELSEN. *A justiça...* Páginas 169 e 170) Ou ainda, "Nesta independência da validade do direito positivo da relação que este tenha com uma norma de justiça reside o essencial da distinção entre a doutrina do direito natural e o positivismo jurídico" (KELSEN. *A justiça...* Páginas 6 e 7).



normas positivas. Ele não está obrigado a repetir o direito natural, pretensão, aliás, totalmente descabida, já que, por seu conteúdo, o direito natural é incapaz de oferecer soluções para a grande maioria dos problemas da vida comunitária<sup>57</sup>. Da mesma forma, o direito natural não é capaz, por si mesmo, de obrigar as pessoas, pela força ou pelo medo, a agir com razoabilidade, papel que é próprio do direito positivo.<sup>58</sup>

A partir desses esclarecimentos, o direito natural é entendido como uma espécie de referência para o legislador e tem o propósito de orientar para que a criação desse artífice seja o melhor possível para a comunidade. Isso fica ainda mais claro ao considerar as duas formas de derivação da lei natural propostas por Tomás de Aquino. Pela primeira forma, a lei natural funciona como princípio a partir do qual se demonstram conclusões. Assim, por exemplo, do princípio de que a ninguém se deve fazer o mal deriva o princípio de não matar. Na segunda forma, a derivação se dá por determinação de certos princípios gerais, o que representa uma verdadeira atividade criativa, como acontece nas artes. Desse modo, por exemplo, a lei natural estabelece que o pecado seja punido, mas a pena com que se deve punir não é apresentada pela natureza, devendo ser determinada.<sup>59</sup>

O terceiro equívoco de Kelsen está em afirmar o direito natural como expressão de um idealismo,<sup>60</sup> significando por meio disso que ele está associado a um valor absoluto, a justiça. Essa, como ideal, tem o encargo de atribuir a validade ao direito positivo. Em outras palavras, ele está afirmando que o direito positivo é totalmente dependente da ética, já que não haveria propriamente uma validade jurídica, mas apenas uma validade ética (justiça). Porém, mais uma vez Finnis mostra que isso é falso, já que a justiça não é ideal, mas consequência das

---

<sup>57</sup> Neste sentido também Aristóteles mostra como a lei natural é imutável e, enquanto tal, não é relativa a todas as questões de relevância para uma vida em comunidade. Por isso, continua, deve haver necessariamente determinações desta lei natural a fim de atender às necessidades impostas por este convívio (**ARISTÓTELES**. *Ética...* Livro V, 7 (1134b) linhas 20 a 24).

<sup>58</sup> ST, I-II, q. 95, a. 1.

<sup>59</sup> Todas as citações deste parágrafo são referentes a ST, I-II, q. 95, a. 2.

<sup>60</sup> “A chamada doutrina do direito natural é uma doutrina idealista-dualista do direito. Ela distingue, ao lado do direito real, isto é, do direito positivo, posto pelos homens e, portanto, mutável, um direito ideal, natural, imutável, que identifica com a justiça. É, portanto, uma doutrina jurídica idealista, mas não ‘a’ doutrina jurídica idealista. Distingue-se das outras doutrinas jurídicas idealistas-dualistas pelo fato de – como o seu nome indica – considerar a ‘natureza’ como a fonte da qual promanam as normas do direito ideal, do direito justo.” **KELSEN**. *A justiça ...* Página 94.

exigências da razoabilidade prática e que o direito natural pretende reflexivamente expressar essas exigências.<sup>61</sup>

Em resumo, percebe-se que Finnis, ao defender que a validade jurídica não significa estar conformidade com o direito natural, concebe um campo próprio para o direito que detém autonomia em relação à ética (e, obviamente, a ética em relação ao direito). Este campo próprio do direito é formado a partir de decisões realizadas socialmente, entre as várias possibilidades disponíveis, com o fim de alcançar uma ordem estável nas relações da comunidade. Na seção seguinte, se mostrará outro aspecto desta autonomia, que não deve ser entendida como total independência entre os dois campos.

#### *Direito positivo e direito natural.*

Outra análise realizada por Finnis em *Natural Law and Natural Rights* e que também demonstra implicitamente esta autonomia entre o campo ético e o jurídico, está presente na identificação do direito positivo como caso central de direito e, em decorrência disso, a qualificação do direito natural como caso periférico.<sup>62</sup> Claro que o argumento para esta caracterização do caso central e do caso periférico não é a separação ou autonomia entre os dois campos acima referidos.

Na verdade, Finnis conclui esta caracterização como implicação necessária do emprego adequado do ponto de vista assumido como próprio ao teórico social. De qualquer forma, dentro da inegável coerência e consistência do raciocínio finnisiano, esta determinação do caso central também mostra aquela autonomia entre os campos. Isso fica ainda mais claro se consideramos que para o jurista australiano pode ser identificado com a moral ou a razoabilidade prática.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 29.

<sup>62</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 294.

<sup>63</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 280. Para os jusnaturalistas, a identidade seria entre a lei natural e a moralidade, tanto que, inclusive, a lei natural também recebe o nome de lei moral. Ver MASSINI. *Sobre el Realismo Jurídico*. Páginas 12 a 21; VILLEY. *Compendio ...* Páginas 71 a 89.

Desse modo, Finnis define o direito natural como o “conjunto de princípios de razoabilidade prática que ordena a vida humana e a comunidade humana”<sup>64</sup> e, uma vez que assim o faz, naturalmente se torna difícil entendê-lo como referência plena para compreensão do que é o direito, na medida em que estão ausentes<sup>65</sup> nesta noção duas características fundamentais ao direito: a primeira seria a percepção do direito como resultado do labor humano e a segunda a de um direito cuja positividade desse origem a sua obrigatoriedade.<sup>66</sup> Por outro lado, é fácil constatar que essas características são marcantes no direito positivo.<sup>67</sup>

Apesar de Finnis fundamentar essa análise como decorrência da adoção do ponto de vista da razoabilidade prática, o qual também é responsável por apresentar os juizes, os advogados e os demais operadores jurídicos como principais protagonistas do campo jurídico, suas considerações não estão livres de controvérsias. Não só por se afastar do posicionamento tradicional dos jusnaturalistas, defensores da coisa ou ação justa como caso central do direito,<sup>68</sup> mas também por se distanciar deles ao identificar direito natural com moral ou razoabilidade prática e, ao mesmo tempo, emparelhar-se com as conclusões positivistas<sup>69</sup> ao fazer que as normas sejam o centro em torno do qual orbita a sua análise jurídica.<sup>70</sup>

Todas estas divergências foram de certo modo sintetizadas em memorável debate entre Finnis e Villey.<sup>71</sup> O debate se expressou especificamente sobre a distinção entre *lex* e *ius* em Tomás de Aquino, porém, ao fazê-lo acabou englobando a caracterização do analogado primário do direito, a possibilidade de identificação do direito natural com o campo da moralidade e a consideração da norma como elemento central da análise jurídica.

---

<sup>64</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 280.

<sup>65</sup> LEGARRE. *El Concepto...* Página 74.

<sup>66</sup> LEGARRE. *El Concepto...* Página 74.

<sup>67</sup> FINNIS. *Natural Law...* Páginas 276 a 281.

<sup>68</sup> MASSINI. *Sobre el Realismo Jurídico*. Páginas 15 a 23. VILLEY. *Compendio...* Páginas 71 a 89.

<sup>69</sup> HART. *The Concept...* Página 99.

<sup>70</sup> LEGARRE. *El Concepto...* Páginas 72 e 73. Legarre, no entanto, ressalva que a qualificação de positivista a Finnis não seria adequada se tomado o termo *positivismo* como antitético ao termo jusnaturalismo.

<sup>71</sup> FINNIS *et alii*. *Bentham...* Páginas 423 a 436.

Finnis defende que em Tomás de Aquino não é possível identificar uma oposição fundamental entre *lex* e *ius*, estando ausente uma precisão terminológica do aquinate, havendo inclusive, em alguns momentos o uso simultâneo dos dois termos para designar direito ou lei.<sup>72</sup> Por outro lado, Villey entende que, para Tomás de Aquino, *lex* é regra de conduta e *ius* é a arte do justo no repartir, sendo, assim direito e lei independentes.<sup>73</sup> E, sendo independentes, o estudo jurídico não pode estar alicerçado na lei, mas na análise do justo ou da coisa justa.<sup>74</sup>

#### 1.4.2 Metafísica e ética.

Algo que realmente distingue a obra de Finnis é a maneira como ele lida com uma das objeções mais marcantes que é feita às teorias jusnaturalistas. A saber: de que essas teorias não conseguem comprovar a possibilidade de se derivar normas éticas a partir de fatos. Ao contrário do que comumente fazem os teóricos do direito natural, e do que a própria objeção induz, o jusfilósofo australiano não procura demonstrar a possibilidade da referida derivação. Ao contrário, assume como verdadeira a assertiva de que é impossível a passagem do factual para o normativo e, em complemento, alega que em nenhum momento uma teoria do direito natural precisa realizar esta passagem.

Esta seção procura sintetizar os argumentos apresentados por Finnis para sustentar tão inusitado posicionamento. Além disso, ao trilhar passo a passo o caminho de seus argumentos, também se procura mostrar que sua análise corrobora aquela tese da autonomia entre os campos teórico e prático, que implica uma independência entre a investigação ética e a metafísica. Independência esta

---

<sup>72</sup> **FINNIS** *et alii*. *Bentham...* Páginas 434-438.

<sup>73</sup> Uma das provas dessa independência, segundo Villey, reside no fato de que *lex* e *ius* são tratados em lugares bem diferentes e sob perspectivas diversas na *Summa Theologiae*. **FINNIS** *et alii*. *Bentham...* Páginas 427 a 431.

<sup>74</sup> **FINNIS** *et alii*. *Bentham...* Página 428. Ver também **VILLEY**. *Compendio ...* Páginas 71 a 89.

que não exclui a relação, mas determina a impropriedade e inadequação de se apelar a conceitos metafísicos como fundamento da investigação ética.

Falácia naturalista ou lei de Hume é como popularmente se costuma rotular a questão sobre a legitimidade da passagem do ser para o dever ser, como já foi esboçada nos parágrafos anteriores. Este nome evoca o fato de Hume ter uma passagem de suas reflexões sobre este que se tornou paradigmática. O trecho que se tornou paradigma é o seguinte:

Em todos os sistemas morais que eu encontrei até aqui, percebi que sempre o autor procede por algum tempo no caminho corrente de raciocínio, que estabelece a existência de Deus ou faz observações sobre a condição humana; quando de repente me surpreendo de ao invés de encontrar as ligações proposicionais habituais entre 'é' e 'não é', achar proposições onde a ligação é estabelecida por 'deve' ou 'não deve'. Esta mudança é imperceptível mais é, todavia, da mais alta importância. Pois como este 'deve' ou 'não deve' expressam uma nova relação ou afirmação, é necessário que sejam observadas e explicadas; e, ao mesmo tempo, que a seja dada uma razão para o que parece dessa forma inconcebível, como pode esta nova relação ser deduzida daquelas outras, que são inteiramente diferentes...<sup>75</sup>

Finnis destaca duas interpretações possíveis desse trecho. Conforma a primeira delas, este trecho enuncia a verdade lógica de que nenhum conjunto de premissas não-valorativas pode levar a uma conclusão valorativa. Já a segunda interpretação considera-o como atacando os jusnaturalistas racionalistas dos séculos XVII e XVIII, os quais postulavam que a percepção racional das qualidades morais da ação poderia prover por si só um motivo para o agir.<sup>76</sup>

Fazendo uma apreciação crítica das duas possibilidades interpretativas, Finnis acaba descartando a primeira, tendo dois fundamentos para tanto. O primeiro é que a interpretação se apresenta anacrônica, se considerado o contexto do qual Hume fazia parte.<sup>77</sup> O segundo decorre da maneira como este filósofo define os juízos morais, ou seja, para Hume, os juízos morais são juízos sobre quais características e ações despertam a aprovação ou desaprovação entre

<sup>75</sup> HUME, David. *Traité de la nature humaine*. Tradução de André Leroy. Paris: Aubier, 1983. Página 585. O mesmo trecho, em inglês: FINNIS. *Natural Law...* Páginas 36 e 37.

<sup>76</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 37.

<sup>77</sup> FINNIS. *Natural Law...* Páginas 37a 48.

os seres humanos. Em outras palavras, para ele existe um fundamento fático para os sistemas morais,<sup>78</sup> de tal modo que, se a primeira interpretação proposta à passagem de Hume for a correta, ele mesmo teria caído na falácia naturalista. apresentada for correta. Mesmo sendo mais razoável deixar de lado, por esses motivos, essa opção interpretativa, Finnis entende, não obstante, que a assertiva por ela proposta é correta.

Já a segunda interpretação, a qual entende o trecho da obra de Hume como um ataque ao jusnaturalismo racionalista setecentista e oitocentista, na medida em que defende a virtude como mera conformidade à razão, dá vazão a uma argumentação mais consistente. Entendiam esses jusnaturalistas racionalistas que a razão, sozinha e sem a ajuda de quaisquer outros fatores mental (como a consciência, o senso moral, o sentimento ou outras paixões), seria capaz de distinguir entre o bem e o mal moral.<sup>79</sup> São representantes dessa forma de pensar e destinatários concretos da crítica de Hume: Samuel Clarke, que, por sua vez, tem a sua estrutura conceitual de seu pensamento alicerçada na obra de Grotius.<sup>80</sup>

Aprofundando no que afirmam estes autores, em Grotius se vislumbra a defesa de que o discernimento entre o certo e do errado moral é conhecido pelo direito natural, o qual é ditame da reta razão e fruto da natureza racional. Desse modo, toda e qualquer conduta ou está proibida ou está ordenada por Deus, que é compreendido como autor da natureza.<sup>81</sup> Clarke, por sua vez, nega, neste raciocínio, que a obrigação seja fundamentalmente o resultado de um ato de vontade superior. Para ele, “razão prática é uma questão de discernir relações de conveniência ou de coerência a respeito da natureza,”<sup>82</sup> isto é, a obrigação é somente mais uma das relações de coerência. Por último, em Hume, esse discernimento não é fruto da razão, nem da vontade, mas de um terceiro elemento que ele denomina paixão. Por isso sua crítica a esses pensadores.

---

<sup>78</sup> FINNIS. *Natural Law...* Páginas 37 e 38 (nota).

<sup>79</sup> FINNIS. *Natural Law...* Páginas 38 a 42.

<sup>80</sup> FINNIS. *Natural Law...* Páginas 42 e 43.

<sup>81</sup> “Direito natural é o ditado da reta razão. Este nos ensina que uma ação é em si moralmente torpe ou moralmente necessária, segundo sua conformidade ou desconformidade com a mesma natureza racional e, por conseguinte, que tal ação está proibida ou ordenada por Deus, autor da natureza” (GROTIUS, Hugo. *De Jure Belli ac Pacis*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. Livro I, Cap. I, Seção X, § 1. Página 57).

<sup>82</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 45.

Ao fim da análise, Finnis aponta como procedente a crítica feita por Hume aos jusnaturalistas racionalistas dos séculos XVII e XVIII,<sup>83</sup> porém nega a possibilidade de estendê-la para abarcar a totalidade do jusnaturalismo, incluindo, por exemplo, Aristóteles ou Tomás de Aquino. Segundo o jusfilósofo de Oxford, Tomás de Aquino, por exemplo, não faz inferência à natureza humana para determinar o que é moralmente bom ou ruim, postulando, ao contrário, que o determinante para discernir o conteúdo do direito natural é

[...] compreender-se as formas básicas do (não-ainda-moral) bem estar humano como oportunidades ou fins desejáveis e potencialmente realizáveis e assim como para-ser-buscados e realizados no seu próprio agir, agir para o qual já está começando a dirigir-se no mesmo ato de compreensão prática.<sup>84</sup>

Esta última afirmação de Finnis acerca do pensamento de Tomás de Aquino é, na verdade, expressão da adesão do jusfilósofo australiano à interpretação proposta por Grisez à Suma Teológica, I-II, questão 94, artigo 2. Esta interpretação está longe de obter uma aceitação unânime, sendo pauta de várias discussões entre estudiosos, propõe ser possível fundamentar racionalmente os julgamentos morais sem a necessidade de recorrer à natureza humana. Considerando a lei de Hume, significa criar as condições favoráveis para que Finnis defenda, como já foi dito, que ela expressa uma verdade e, ao mesmo tempo, que autores do jusnaturalismo clássico, como Aristóteles e Tomás de Aquino, não a infringiram.

Naturalmente, o fato de Finnis compartilhar o postulado de Hume, não implica igualmente a adesão das conclusões deste autor, o que realmente não ocorre. Para Finnis, bem e mal em Tomás de Aquino não são conceitos fixados metafisicamente e aplicados à ética. Ele entende que os primeiros princípios da lei natural especificam as formas básicas de bem e mal e podem ser adequadamente alcançados por qualquer um que tenha atingido a idade da razão, não só

---

<sup>83</sup> FINNIS. *Natural Law...* Páginas 43 a 46.

<sup>84</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 45.

metafísicos. Por essa razão esses princípios são auto evidentes (*per se nota*) e indemonstráveis.<sup>85</sup>

Afirmar que estes princípios são autoevidentes ou indemonstráveis não significa dizer que sejam apreendidos imediata e indistintamente por qualquer pessoa, ou mesmo por todas as pessoas, tampouco que sejam inatos e intuitivos. Assim, não derivam de princípios especulativos, de fatos, de proposições metafísicas sobre a natureza humana, sobre a natureza do bem e do mal ou sobre a função do ser humano. Da mesma forma, não são decorrências de um conceito teleológico de natureza ou de qualquer outra concepção de natureza.<sup>86</sup>

A autoevidência ou a indemonstrabilidade destes princípios designa apenas a propriedade dos mesmos em ser passíveis de apreensão qualquer pessoa por meio da experiência. Há, pois, dois sentidos presentes. Primeiro a ideia de que não podem ser demonstrados. Segundo, a noção de que não há razões suficientes para se duvidar de que sejam bens em si mesmos (e não em razão de algo).<sup>87</sup>

## 2 *Aquinas*.

### 2.1 Contexto e propósito obra.

*Aquinas* não é o primeiro livro de Finnis a desenvolver considerações metodológicas a partir de uma perspectiva filosófica. Já em *Fundamentals of Ethics*, de 1983, estão presentes algumas ideias importantes, como, por exemplo, a relação entre o bem e a natureza, em que Finnis analisa a obra de Aristóteles e conclui pela conformidade com as suas teses presentes em *Natural Law and Natural Rights*,<sup>88</sup> as quais afirmam que da metafísica ou da

<sup>85</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 33. Ver também ST, I-II, q. 94, a. 2; q. 91, a. 3; q. 58, a. 4, 5.

<sup>86</sup> FINNIS. *Natural Law...* Páginas 64 a 69.

<sup>87</sup> FINNIS. *Natural Law...* Páginas 64 a 69.

<sup>88</sup> FINNIS. *Natural Law...* Páginas 33 a 48.



antropologia (da natureza humana, mas genericamente) não é possível deduzir ou inferir epistemologicamente a ética.<sup>89</sup>

No entanto, porque *Fundamentals of Ethics* é, na verdade, o resultado de um curso organizado pelo departamento de filosofia da *Georgetown University* (*Carroll Lectures* de 1982), tem o foco mais voltado ao estabelecimento de um diálogo com Aristóteles, Kant e outros teóricos contemporâneos de língua inglesa.<sup>90</sup> E, assim, não apresenta de forma sistemática e exaustiva uma exposição sobre as questões metodológicas. Este tipo de ordenação deste assunto só vai efetivamente aparecer em *Aquinas*.

Por sua vez, o livro *Aquinas* faz parte de uma coleção de livros da *Oxford University Press* denominada *Founders of Modern Political and Social Thought*, cujo editor é Mark Philp. O objetivo dessa coleção é apresentar exames críticos dos trabalhos dos grandes filósofos e teóricos sociais para um público acadêmico, como é o caso deste volume de Finnis, dedicado a Tomás de Aquino.

## 2.2 O campo próprio da teoria social.

Há duas passagens da obra de Tomás de Aquino que Finnis aponta como cruciais para a compreensão da metodologia proposta por aquele pensador em termos de uma teoria sobre a ação humana e social. O primeiro deles é o prólogo da segunda parte da *Suma Teológica*, em que o ser humano é caracterizado como dotado de livre-arbítrio, como capaz de ser o princípio ou fonte, por meio de suas forças e capacidade de escolha, de seu próprio comportamento. De fato, é o que se pode observar na passagem de Tomás de Aquino referida:

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. Após ter discorrido sobre o exemplar, a saber, Deus, e sobre as coisas que procederam do

<sup>89</sup> FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University, 1983. Páginas 20 a 23.

<sup>90</sup> FINNIS, John; GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph. *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*. In: *American Journal of Jurisprudence* – 32 (1987); página 150.

poder voluntário de Deus, deve-se considerar agora a sua imagem, a saber, o homem, enquanto ele é o princípio de suas ações, possuindo livre-arbítrio e domínio sobre suas ações.<sup>91</sup>

A relevância deste prólogo para Finnis reside em que ele afirma o que caracteriza propriamente a ação de alguém como uma ação humana e não mera ação do ser humano. E o elemento caracterizador é o fato da pessoa ser realmente senhora de si. Isso ocorre na medida em que ela é princípio de sua própria conduta, ou seja, na proporção de seu livre arbítrio e de seu poder sobre esta conduta. Por isso, segundo Finnis, toda a segunda parte da Suma Teológica de Tomás de Aquino poderia ser tematizada em três termos: *liberum arbitrium/libera electio; potestas; dominium*.<sup>92</sup>

Porém, parece-me que o mais relevante, considerando o que há de novo na abordagem de Finnis, é a referência ao outro texto de Tomás de Aquino: o prólogo ao seu comentário à Ética de Aristóteles.

A ordem se relaciona com a razão de quatro modos. Há certa ordem que a razão não estabelece, mas apenas considera, como é a ordem das realidades naturais. Outra é a ordem que a razão considerando estabelece em seu próprio ato, por exemplo, quando ordena seus conceitos entre si e os signos dos conceitos que são as vozes significativas ou palavras. Em terceiro lugar, se encontra a ordem que a razão, ao considerar, estabelece nas operações da vontade. Em quarto lugar, se encontra a ordem que a razão, considerando, estabelece nas realidades exteriores das quais é a causa, como em uma arca ou uma casa.

O hábito da ciência aperfeiçoa a razão, por isso, segundo as classes de ordem que a razão considera, se tem as diferentes ciências. A filosofia natural trata da ordem do que a razão considera, mas não estabelece; de modo que, sob ela incluímos a matemática e a metafísica. A ordem que a razão estabelece em seu próprio ato concerne à filosofia racional, que trata, no discurso, da ordem das partes entre si e dos princípios em relação às conclusões. Considerar a ordem das ações voluntárias concerne à filosofia moral [filosofia moralis]. A ordem que a razão estabelece nas coisas exteriores feitas segundo a razão humana compete às artes mecânicas.<sup>93</sup>

---

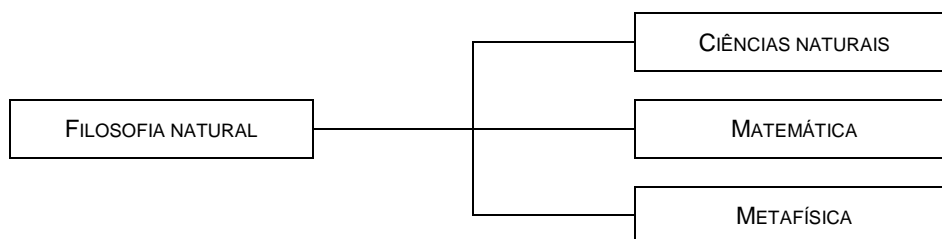
<sup>91</sup> ST, I-II, prólogo.

<sup>92</sup> FINNIS, John. *Aquinas – Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: OUP, 1998. Páginas 20 e 21.

<sup>93</sup> Minha tradução para o português a partir da versão em espanhol (AQUINO, Tomás de. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Trad. Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2001). Esta citação corresponde ao Livro I, Lição 1, números 1 e 2. Para as próximas referências a citação será assim abreviada: Comentários à Ética, I, 1, nn. 1 e 2.

Para Finnis, este prólogo é completado pelo o dos Comentários à *Política*, demonstrando que Tomás de Aquino efetivamente levou a sério o propósito de Aristóteles no que se refere à complementaridade entre a ética e a política. Nesses prólogos, Tomás de Aquino formula uma consideração fundamental acerca do lugar da filosofia no conjunto do pensamento humano e dos comportamentos humanos no esquema geral das coisas. Por isso, vai se preocupar com as questões relativas ao objeto e ao método das ciências sociais, bem como da ética e da teoria da justiça. Um ponto central de sua reflexão é a conclusão de que as ciências (*scientiae*) são de quatro tipos irredutivelmente distintos.<sup>94</sup>

O primeiro tipo é formado pelas ciências das questões e relações não afetadas pelo comportamento humano. Corresponde ao campo das ciências da ordem natural,<sup>95</sup> que, partindo da explicação de Finnis, pode ser esquematizado da seguinte maneira:<sup>96</sup>



Em segundo lugar, está a ciência da ordem que o ser humano traz em seu próprio pensar.<sup>97</sup> Corresponde, segundo Finnis, à lógica em sentido amplíssimo.<sup>98</sup> Em terceiro, está a ciência que podemos trazer em nossas ações voluntárias de deliberação ou escolha.<sup>99</sup> Finnis entende que não pode ser

<sup>94</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 21.

<sup>95</sup> Comentários à Ética, I, l. 1, n. 2: Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et mathematicam et metaphysicam.

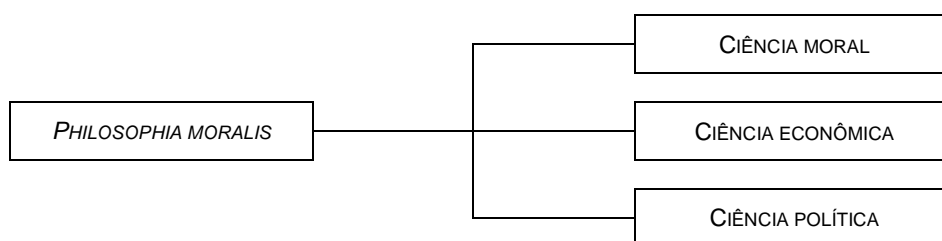
<sup>96</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 21.

<sup>97</sup> Comentários à Ética, I, l. 1, n. 2: Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis adinvicem, et ordinem principiorum in conclusiones.

<sup>98</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 21.

<sup>99</sup> Comentários à Ética, I, l. 1, n. 2: ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae.

adequadamente traduzido por filosofia moral, sendo mais adequado manter o nome latino, *philosophia moralis*, que tem amplitude diversa, como mostra o esquema:<sup>100</sup>



Por fim, conforme Finnis,<sup>101</sup> encontram-se as ciências das inúmeras artes práticas, as tecnologias ou técnicas que, ordenando aquilo que é externo a nosso pensar e querer, resultam nas “coisas constituídas pela razão humana”.<sup>102</sup>

A análise conjunta das duas passagens da obra de Tomás de Aquino, Finnis conclui pela inadequação de qualquer empreendimento, por sua incapacidade de plena compreensão, que reduza as ações humanas ou as sociedades constituídas pela ação humana a uma mera ocorrência da natureza, a conteúdos do pensamento ou a produtos de técnicas de dominação de materiais naturais, incluindo os de nossa composição corporal.

Exemplo deste reducionismo está presente em Kant. Segundo Finnis, este filósofo confunde, sob o nome de natural, a ordem moral com a ordem lógica. Da mesma forma, os utilitaristas não distinguem adequadamente a ordem moral da técnica, na medida em que apresentam um roteiro das escolhas morais mais significantes. Nem mesmo os jusnaturalistas modernos escapam, pois, ao fundamentar a ética na natureza humana, confundem a ordem moral com a ordem natural.<sup>103</sup>

Claro que essa afirmação da irredutibilidade das ordens não pode ser identificada com a inexistência de interação entre elas. Como já foi ressaltado anteriormente, Finnis entendem que há interação entre as ordens de conhecimento.

<sup>100</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 21.

<sup>101</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 21.

<sup>102</sup> Comentários à Ética, I, l. 1, n. 2: Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas.

<sup>103</sup> FINNIS. *Commensuration...* Página 223.

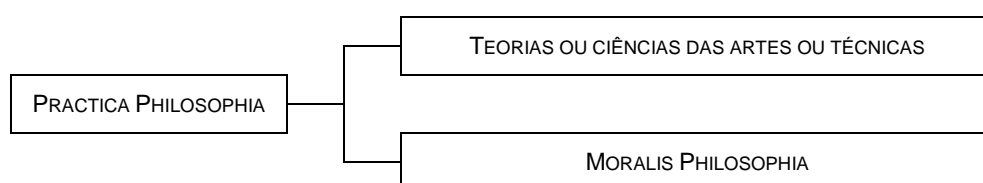
Inclusive é frequente e até mesmo necessário que elas interajam. Como exemplo, é possível lembrar que a economia ou a política se socorrem com frequência da ordem técnica ou que uma compreensão mais profunda da moralidade implica considerações sobre a ordem natural.

Apesar da novidade na abordagem, essa conclusão não é nova, e já estava presente em *Natural Law and Natural Rights*. Lá, como aqui, procura expressa que as ações humanas e a comunidade não podem ser adequadamente descritas, explicadas, justificadas ou criticadas a não ser que sejam entendidas em função do livre arbítrio, que Finnis entende como ponto central da metodologia de Tomás de Aquino.<sup>104</sup>

E, por sua vez, para a consideração do livre arbítrio, é preciso adotar a perspectiva que constitui o terceiro grupo de ciências acima descrito: *philosophia moralis*; já que somente sob este ângulo se percebe a ação humana como um ato livre.<sup>105</sup>

Já que interessa o referido terceiro tipo de ciências, Finnis passa a aprofundar a compreensão deste grupo, com o propósito de iluminar o caminho que conduz à plena caracterização da metodologia. Assim, o autor vai enquadrar a *philosophia moralis* no gênero filosofia prática e, além disso, distingue o seu objeto de estudo, que são tanto as ações dos grupos e comunidades como as ações individuais.

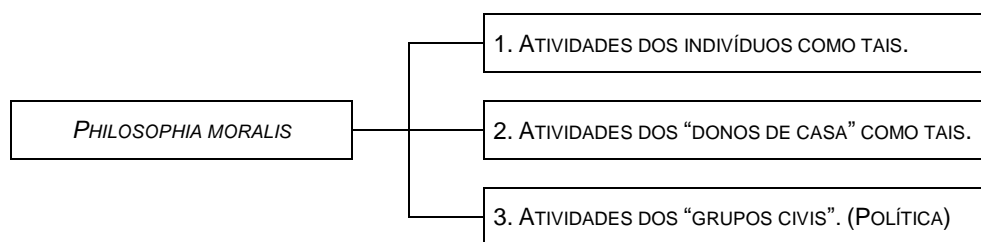
A partir disto, aponta os três grandes campos de estudos compreendidos dentro da *philosophia moralis*: atividades dos indivíduos como tais, atividades dos “donos de casa” como tais e atividades dos “grupos civis”.<sup>106</sup>



<sup>104</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 22.

<sup>105</sup> Comentários à Ética, I, l. 1, n. 1: ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis.

<sup>106</sup> FINNIS. *Aquinas*. Páginas 23 e 24.



À Teoria ou ciência que estuda os grupos 2 e 3 da *philosophia moralis* do esquema acima, ou seja, às atividades dos “donos de casa” como tais e às atividades dos “grupos civis”, Finnis denomina teoria ou ciência social. Agora, um ponto importante é compreender de que modo Tomás de Aquino relaciona grupo (como “grupos civis”) a atividades, que, como visto acima, se refere a ações dotadas de livre arbítrio. Em outras palavras, como os grupos devem ser entendidos sob a perspectiva da ação?<sup>107</sup>

O primeiro passo da resposta está em compreender os grupos não como unidades de composição, porém como unidades de ordem.<sup>108</sup> Isso significa não compreender o grupo como um organismo ou uma substância, pois há atos do grupo que não são atos dos seus membros (um pelotão que ganha uma batalha ou ocupa uma cidade) e atos de seus membros que não são atos do grupo (beber água). E, por outro lado, perceber o grupo como algo ordenado, o que implica dois elementos: a interação ou coordenação entre seus membros (como partes do todo) e, o que Finnis considera mais importante, a relação entre o grupo e o propósito ou finalidade que é responsável pela existência da associação ou coordenação de seus membros como um grupo.<sup>109</sup>

Dessas ideias se pode concluir que, para a *philosophia moralis*, um grupo (social) deve ser entendido como uma organização de pessoas humanas consideradas como “pessoas atuando”. Além disso, o grupo é estudado como uma ordem de ações, atividades e operações voluntárias e inteligentes. Em outras palavras, Finnis afirma que as ações das sociedades, assim como as dos indivíduos são objeto de estudo da *philosophia moralis* precisamente porque esta considera as

<sup>107</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 24.

<sup>108</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 24.

<sup>109</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 25.

ações humanas, e as sociedades humanas têm sua realidade distintiva como ordens de ação inteligente, voluntária e intencional.<sup>110</sup>

Por outro lado, isto implica a existência, em Tomás da Aquino, da noção de atos sociais. E, segundo Finnis, para o aquinate

Há um ato social quando algum propósito para a ação coordenada é suportada por relevantes membros da sociedade em um sentido que eles podem, e alguns ou todos o fazem, escolher ou participar na ação proposta precisamente como ela foi, “publicamente”, proposta.<sup>111</sup>

Dessa noção decorre que a existência do ato social pressupõe que haja atos das pessoas singulares. Da mesma maneira que não existe uma sociedade ou comunidade sem que haja indivíduos, também não pode haver atos sociais sem a ação dos indivíduos. Mais além, isso significa dizer que o ato social não é o resultado fictício de atos individuais, mas algo real. Segundo Finnis, existe o que ele chama de “política” implícita, na qual os membros relevantes do grupo escolhem participar na realização.<sup>112</sup>

### 2.3 Compreensão dos atos sociais.

Uma das conclusões da seção anterior foi a de que os grupos são entendidos pela compreensão de seus atos e, mais precisamente, pelos atos de seus membros.<sup>113</sup> A pergunta que agora se enfrenta é: como entender esses atos? Para Finnis, a resposta de Tomás de Aquino envolve dois elementos. Um que diz respeito a todos os atos, sendo, pois, algo comum a todos eles, e outro que é específico dos atos coordenados.<sup>114</sup>

<sup>110</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 26 e 27.

<sup>111</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 28.

<sup>112</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 28.

<sup>113</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 29.

<sup>114</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 29.

Na compreensão do elemento para compreensão que é comum a todos os atos, Finnis retoma um tópico na filosofia de Tomás de Aquino que lhe é muito caro. Trata-se da passagem em que expressa o princípio epistemológico básico do aquinate: a natureza de X é conhecida conhecimento das capacidades de X, estas são conhecidas pelos seus atos e estes por seus objetos. Este princípio, segundo ele, tem aplicação em qualquer uma das ordens de conhecimento, mas sempre de forma análoga. Por isso, pode-se falar que existe um objeto ou objetivo (finalidade) em qualquer uma das quatro ordens, todavia, seu significado será diverso em cada uma delas.<sup>115</sup>

O outro elemento da resposta de Tomás de Aquino acerca de como podemos entender os atos, refere-se a algo que é específico aos atos coordenados. Finnis sintetiza em sete tópicos essa análise da coordenação das ações dos membros ou partes de um grupo. O primeiro afirma que a coordenação deve ser entendida como o é qualquer outra ação humana (inteligível), ou seja, em referência a seu objeto; por essa razão, esta dimensão da análise depende da consideração do primeiro elemento, relativo ao que é comum a todos os atos. O segundo diz que cada um dos fins, objetos ou objetivos (mais ou menos) últimos podem ser a *ratio*, ou seja, o objeto ou objetivo diretivo, a fonte racional e primária da coordenação almejada.<sup>116</sup>

O terceiro elemento é a consideração plena de como os propósitos dão a direção essencial à vontade de coordenação inclui uma referência a acordo, convenção, autoridade e direito. O quarto se refere à possibilidade de que a coordenação possa ser mais ou menos limitada em seus objetivos e objeto e em sua duração. O quinto se relaciona com o quarto, na medida em que afirma que aquelas formas limitadas de coordenação podem ser estruturadas em torno de uma arte, variando com o objeto em vista e coma natureza do material a ser fabricado.<sup>117</sup>

O penúltimo tópico retoma a noção, já presente em *Natural Law and Natural Rights*, de irredutibilidade entre as ordens de conhecimento. Dessa maneira,

---

<sup>115</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 29.

<sup>116</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 35.

<sup>117</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 36.



ratifica a afirmação de que a ordem moral ou prática não pode ser reduzida à ordem técnica. Isso porque a coordenação é dada por escolhas livres, por razões que não podem ser identificadas com uma arte ou conjunto de artes.

Por fim, o último tópico refere o fato de que a coordenação quase sempre envolve algum exercício de autoridade, que não exclui (para o governado e o governante) a autonomia e a necessidade de se ter aquele tipo de entendimento prático e bom julgamento (*prudentia*) que é chamado político.<sup>118</sup>

## 2.4 Características da teoria social.

Esta seção do trabalho expõe algumas características fundamentais da metodologia que Finnis entende adequada à teoria social. Esta estruturada, inicialmente, em duas partes. Na primeira delas, se tem por objeto os traços peculiares da maneira como a teoria descritiva deveria acontecer, ao passo que a segunda justifica o ponto de vista da moral como perspectiva adequada para a descrição. No que se refere a aquela primeira subseção, há três tópicos centrais que procura enfrentar. O primeiro deles versa sobre a internalidade e a generalidade da descrição. O segundo sobre o como a descrição deve ser realizada empregando o instrumento da analogia.

### 2.4.1 Caráter descritivo e geral.

#### *Perspectiva interna e generalidade.*

Um primeiro aspecto relativo ao caráter descritivo da teoria social se refere ao fato, já considerado por Finnis em *Natural Law and Natural Rights*, de que

---

<sup>118</sup> FINNIS. *Aquinas*. Páginas 36 e 37.

a descrição deve ocorrer a partir do ponto de vista que leve em conta as intenções, as razões para atuar das pessoas que estão agindo. Essa mesma noção está presente na obra de Weber, Collingwood ou Hart, os quais denominam esta perspectiva de ponto de vista interno ou hermenêutico e o apontam como essencial para uma teoria social descritiva.<sup>119</sup>

Tomás de Aquino também percebe a existência deste tipo de perspectiva e, como os demais, de certa forma, adota-a como necessário para o tipo de investigação peculiar às ciências práticas. De fato, conforme Finnis, o nome que atribui o aquinate a este ponto de vista é interpretação histórica e, precisamente o que a caracteriza é este propósito de levar em consideração a intenção do agente. Dessa forma, por exemplo, uma interpretação histórica das Escrituras seria tal que, diferentemente das outras maneiras de se interpretá-las, como é a interpretação alegórica ou a moralizante, identifica o que o autor da passagem pretendia ou intencionava.<sup>120</sup>

O problema gerado por este tipo de interpretação, como faz notar Finnis, é que, por mais completa que ela seja, sempre deixa algo a desejar na medida em que não consegue tornar claras plenamente as intenções do comportamento humano. Não se trata aqui de duvidar sobre a capacidade de ela os informar e mesmo os explicar, porém, resta a pergunta: esse tipo de interpretação permite que algo seja dito sobre os comportamentos humanos que seja simultaneamente verdadeiro e geral? De uma resposta satisfatória depende a existência ou possibilidade da teoria social e política.<sup>121</sup>

Perceba-se que o problema não é especificamente a contingência. Se assim o fosse, a generalidade, ou seja, aquilo que geralmente ocorre, suplantaria facilmente a dificuldade. É assim que acontece, por exemplo, no campo das ciências naturais. O verdadeiro obstáculo é a diversidade de escolhas das pessoas. Diversidade essa que decorre das próprias inclinações dessas pessoas, de suas emoções e das oportunidades que se lhe aparecem. O resultado? Isso faz com que

---

<sup>119</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 38.

<sup>120</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 39.

<sup>121</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 39.

seja evidentemente descartada a ideia de generalidade que se alicerce em um progresso humano geral, em um declínio da humanidade ou em um eterno retorno.<sup>122</sup>

O caminho para cancelar a generalidade da teoria social passa pelo seu caráter prático. Não basta simplesmente uma generalização descritiva sobre as noções de causa e efeito, a qual se fundamenta em uma pesquisa histórico-comparativa. O sentido pleno de prático é aquele em que uma ciência prática recebe este designativo porque versa sobre e se dirige para o que seria bom fazer, ter, conseguir ou ser. Em outras palavras, é prática por prescrever o que é para ser feito ou realizado.<sup>123</sup>

Neste sentido, a teoria política é o *locus* onde a teoria prática alcança sua plenitude: sua forma maior e mais geral. Isso ocorre na medida em que seu objeto subsume o objeto ou a perspectiva de todas as outras partes da *philosophia moralis*, sem que isso implique a eliminação da autonomia das mesmas. Além disso, a teoria política também abarca o objeto de todas as artes e tecnologias. Ela versa sobre e se dirige para o bem comum da comunidade política. Assim, seu objeto é o bem humano *simpliciter*, isto é, o melhor quanto ao comportamento humano.<sup>124</sup>

#### *Descrição por analogia.*

Além de a teoria social descrever internamente e de ter generalidade por ser prática, outro ponto relevante e caracterizador da mesma é o fato de descrever por analogamente. Nesta seção será apresentada uma síntese do que Finnis compreende, com base em Aristóteles e Tomás de Aquino, por analogia.

---

<sup>122</sup> FINNIS. *Aquinas*. Páginas 39 e 40.

<sup>123</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 41.

<sup>124</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 42.

Primeiramente, para Aristóteles analogia significa equivalência proporcional. Logicamente, o modelo para expressar a analogia é  $A : B = C : D$ . Um exemplo disso, que o próprio Aristóteles apresenta, é “o entendimento está para a inteligência assim como ver está para o olho”<sup>125</sup>. Em verdade, esta proporção manifesta o que em matemática se denomina igualdade geométrica, sendo a estrutura conceitual da justiça distributiva.

Tomás de Aquino, por sua vez, sugere outros sentidos para analogia, alterando o significado do vocabulário aristotélico. Fundamentalmente, podemos nele identificar dois tipos de analogia. A primeira é a analogia de proporcionalidade e corresponde à explicação sobre a analogia aristotélica do parágrafo anterior. A segunda forma de analogia é chamada analogia de atribuição, em que há a relação de unidade de várias coisas (casos periféricos) com um caso central, especificando, desse modo, uma relação a um significado focal.<sup>126</sup>

Esta segunda espécie de analogia corresponde àquela que Finnis já havia introduzido em *Natural Law and Natural Rights*, estando presente também, por exemplo, na obra de Hart (como já foi apresentado mais acima). O interessante é observar que, a partir desta forma de analogia, o campo próprio de qualquer ciência ou teoria inclui tudo que está de modo relevante relacionado com o caso central do objeto de estudo desta ciência ou teoria. Abarcando não só o que gera coisas assemelhadas ao caso central, mas também seus defeitos e corrupções característicos e as suas causas destes defeitos e corrupções. Todos os casos que daí emerge podem ser corretamente designados pelo mesmo nome, sem que isso implique, naturalmente, que tenham exatamente o mesmo significado – visto que não são unívocos nem equívocos, mas análogos.<sup>127</sup>

Em síntese, em decorrência de a teoria social descrever analogamente, tem-se que ela não versa sobre casos ideais e tampouco sobre mundos ideais. Ao invés disso, procura não apenas classificar casos “não-ideais” (casos análogos, periféricos), mas também explicar as causas características de

---

<sup>125</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Esta citação: 1096b29.

<sup>126</sup> FINNIS. *Aquinas*. Páginas 42, 43 e 45.

<sup>127</sup> FINNIS. *Aquinas*. Páginas 45 e 46.

suas deficiências e identificar as condições nas quais é provável que a corrupção ocorra.<sup>128</sup>

#### 2.4.2 Ponto de vista moral.

É natural que o teórico social e mesmo alguém que esteja inserido na ação social, diante de uma realidade multifacetada, onde se percebem diferentes significações e usos para os termos, acabe por optar, até mesmo de forma explícita e consciente, por um parâmetro ou *standard* particular a partir do qual procura se expressar e também explicar e descrever essa realidade social onde está inserido ou sobre a qual teoriza.<sup>129</sup>

Importante observar que o fato de privilegiar e até mesmo adotar um ponto de vista, tomando-o como regra ou medida particular para descrever a realidade social, é uma condição para a realização desta descrição. Este parâmetro tem a função primária de garantir a descrição ou explicação da sociedade. Não é assumido, primariamente, para recomendar ou prescrever algo. Dessa forma, o parâmetro pode ser especificado como aquilo que expressa “como as coisas parecem (parecem ser mediante reflexão) para um determinado tipo de pessoa”. Tomás de Aquino, por exemplo, apela ao parâmetro ou *standard* da pessoa moralmente amadurecida (*studiosus* ou *virtuosus*, equivalente ao *spoudaios* de Aristóteles). E acerca deste parâmetro, Finnis tece algumas breves considerações que passamos a ver a seguir.

Primeiramente, Finnis faz ver que o apelo ao *studiosus* não é um círculo vicioso. Para expressar isso, o próprio Tomás de Aquino faz uma comparação com o *standard* usado para se identificar o que é ou não é doce: doce é o que parece doce para uma pessoa sadia. Pessoa sadia é o parâmetro usado para se saber se algo é doce, mas o que determina a boa saúde não é a capacidade de identificar algo doce como doce, senão uma série de outros critérios. A incapacidade

---

<sup>128</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 47.

<sup>129</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 48.

em identificar o açúcar é simplesmente um sinal, não a essência ou o fundamental e determinante para se saber se alguém está doente. Da mesma maneira acontece com o *studiosus* e a determinação do que é o adequado no âmbito da ação humana.<sup>130</sup>

Além disso, as questões relativas à teoria social, segundo Finnis, não podem ser respondidas sem estabelecer uma hierarquia, considerando a importância, dos aspectos fundamentais da existência humana. Além disso, estes juízos de importância devem ser os mesmos que se faz quando se está deliberando ou se está decidindo sobre a própria vida. Em outras palavras, deve se construir a hierarquia dos aspectos fundamentais da existência humana levando em consideração os julgamentos práticos feitos por aquele tipo de pessoa que se toma como referência ou modelo.<sup>131</sup>

Ainda sobre o método, Finnis continua afirmando que ele não pode excluir da descrição nem considerar indescritíveis aquelas instituições que aquém de versões desviadas, são exemplos de práticas ou ações viciosas. Um exemplo dado pelo filósofo australiano é a escravidão. Um sistema escravocrata seria, assim, compreendido como um sistema inteligível estabelecido pelo direito que, mesmo inadequadamente, mitiga as mais radicais consequências que decorrem da ideia de se tratar um ser humano como uma propriedade ou ferramenta. De qualquer maneira, assim como a escravidão, todos estes casos desviados de instituições apropriadas e uma boa descrição ou explicação deles terá sempre em conta seu distanciamento das formas sociais adequadas, suas violações dos bens humanos básicos e dos direitos.<sup>132</sup>

Por outro lado, a consideração do que é adequado não pode ser definido *a priori* pelo teórico. Não se pode, por exemplo, privilegiar, irrestritamente, costumes e convenções irrefletidos. Finnis argui que, sem dúvida, a *philosophia moralis* inicia com juízos morais convencionais, todavia, como mero ponto de partida. E, como tal, estes juízos morais convencionais acabam se subordinando a

---

<sup>130</sup> FINNIS. *Aquinas*. Páginas 48 e 49.

<sup>131</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 49.

<sup>132</sup> FINNIS. *Aquinas*. Páginas 49 e 50.

todas as questões filosóficas relevantes, que podem se referir tanto à coerência interna destes juízos, como a sua clareza e verdade prática.<sup>133</sup>

Neste sentido, como mostra Finnis, a análise de Tomás de Aquino aponta bem que a referência aristotélica ao *standard* do *spoudaios* não pode ser tratada como fundamento adequado para a teoria social, se entendida como referência a um determinado tipo de pessoa. Isso em razão de que jamais o raciocínio ou argumentos de alguém, mesmo a inteligência e a argumentação de pessoas completamente boas, podem ser, por si só, medida – já que incapaz de validar por si mesma.

A correta compreensão deste parâmetro e, a partir disso, a adequação do mesmo como referência para a teoria social, decorre de que ele, na verdade, se alicerça sobre o parâmetro objetivo da reta razão, que é referência para caracterizar alguém como *spoudaios*. E, por isso, a reta razão (em plenitude) passa a ser o verdadeiro parâmetro. Reta razão que o *spoudaios* por inclinação já manifesta em seus atos e juízos, mas que também pode ser discernida por pessoas que não são virtuosas através do estudo.<sup>134</sup>

Por essa razão, conclui Finnis que, se há padrões racionais acerca do que é o bem e do que é o mal (do certo e do errado) que podem ser filosoficamente investigados, então eles se constituem, para os teóricos sociais, em padrão apropriado para suas vidas (pessoal e social), para a seleção das questões a serem desenvolvidas no estudo teórico e para a articulação dos resultados desse estudo. E, finalmente, Finnis afirma que os critérios decisivos para a construção dos conceitos em uma ciência social são os padrões irrestritamente racionais de razoabilidade prática, de correto julgamento sobre o que fazer (e o que não fazer).<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 50.

<sup>134</sup> FINNIS. *Aquinas*. Páginas 50 e 51.

<sup>135</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 51.

## PARTE II: O PROCESSO COGNITIVO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO.

### 1 A alma humana e suas potências.

A análise do processo psicológico humano procura determinar o funcionamento de nossas faculdades cognitivas ao atuarem na formação do conhecimento. O propósito desta etapa da tese é explicar sinteticamente a gênese do conhecimento humano pela análise do processo cognitivo humano tal qual apresentado por Tomás de Aquino. Assim, ao final desta dela, faz-se possível apresentar algumas considerações críticas que têm como referência a relação entre o processo cognitivo e a metodologia proposta por Finnis – exposta na parte anterior deste trabalho. Preliminarmente, porém, é preciso determinar o significado de alguns elementos essenciais que compõem o processo cognitivo.

O ser humano conhece por meio de algumas faculdades que, mesmo distintas, não são totalmente independentes, de modo que o processo cognitivo tem uma unidade decorrente de que o ser humano tem uma única alma, da qual cada uma das faculdades são manifestações. Aqui se apresentam duas noções essenciais para o pensamento tomista: alma e faculdade. Por alma, Tomás de Aquino designa a forma substancial<sup>136</sup> de um ser vivo e, portanto, o princípio formal da vida<sup>137</sup>. Alma é, assim, o nome dado ao princípio vital de todo e qualquer ser vivo: “Para conhecer a natureza da alma, deve-se partir do pressuposto de que ela é o primeiro princípio de vida dos seres vivos que nos cercam, pois aos seres vivos

---

<sup>136</sup> ST, I, q. 76, a. 4: “Deve-se, pois, dizer que nenhuma outra forma substancial existe no homem, senão a alma intelectualiva [...] Iguamente se deve dizer da alma sensitiva nos animais e da alma vegetativa nas plantas, e de modo geral de todas as formas superiores com respeito às inferiores”.

<sup>137</sup> ST, I, q. 76, a. 1. “É necessário dizer que o intelecto, princípio da ação intelectualiva, é a forma do corpo humano. Aquilo pelo qual, por primeiro, age é sua forma; a ela é atribuída a ação.”



chamamos de *animados*, e aos carentes de vida de *inanimados...*”<sup>138</sup> Em uma definição mais precisa: “é o ato de um corpo tendo a vida em potência”.<sup>139</sup>

Todo ser vivo possui uma alma. O ser humano, porque é um ser vivo e, como ser vivo, um animal, também tem alma, a qual possui qualidades próprias, que o distingue enquanto ser vivo e animal. Dessa forma, a alma humana é caracterizada como alma racional. Mais ainda, na medida em que é princípio do pensamento, ela será denominada *mens* (do grego *nous*), a *mente*, o espírito<sup>140</sup>. Importante registrar que há uma única alma humana, a racional, que é simultaneamente espiritual, sensitiva e vegetativa.<sup>141</sup> Esta tese, da unicidade da alma no ser humano, é talvez uma das teses mais representativas de Tomás de Aquino, ainda mais considerando o seu contexto, em que predominava a doutrina da pluralidade de formas substanciais em qualquer composto mundano inclusive o ser humano, proveniente de uma perspectiva (neo)platônica. Tomás de Aquino esforçou-se por defendê-la até o final de sua vida.<sup>142</sup>

Além da alma, o segundo conceito importante é o de “faculdade” às potências operativas da alma, ou seja, aos princípios eficientes próximos de suas operações.<sup>143</sup> São realidades acidentais próprias que emanam da alma mesma e a ela se acrescentam.<sup>144</sup> Tomás de Aquino divide as potências da alma humana em

<sup>138</sup> ST, I, q. 75, a. 1.

<sup>139</sup> ST, I, q. 77, a. 1: “est actus corporis potentia vitam habentis”.

<sup>140</sup> ST, I, q. 75, a. 2: “É necessário dizer que o princípio da operação do intelecto, que é a alma humana, é um princípio incorpóreo e subsistente. [...] Portanto, o princípio intelectual, que se chama mente ou intelecto, opera por si sem participação do corpo.”

<sup>141</sup> ST, I, q. 76, a. 3: “A opinião de Platão [de que existem várias almas em um só corpo] poderia ser sustentada, aceitando-se que a alma está unida ao corpo, não como uma forma, mas como um motor. [...] Mas se aceitamos que a alma está unida ao corpo como uma forma, é totalmente impossível que haja em um mesmo corpo várias almas essencialmente diferentes. [...] Portanto, deve-se dizer que, no homem, a alma sensitiva, intelectual e vegetativa, é numericamente a mesma.”

<sup>142</sup> Ver o estudo preliminar de Juan Cruz Cruz à edição em espanhol de **AQUINO**, Tomás de. *Cuestiones Disputadas sobre el Alma*. Pamplona: EUNSA, 2001. Páginas 16 e 17. Nas próximas referências o padrão seguido será: **CRUZ**. *Alma...* Páginas 16 e 17.

<sup>143</sup> O que hodiernamente se denomina, de modo mais frequente, “faculdade”, Tomás de Aquino chamava “potência”, essa é o esclarecimento presente em nota de Marie-Joseph Nicolas à ST, I, q. 77: “Trata-se aqui de potência no sentido de potência ativa, não da potência de receber uma forma, ou de sofrer uma ação, mas da potência de produzir uma ação ou uma operação”.

<sup>144</sup> Em nota à ST, I, q. 77, a. 1, explica Marie-Joseph Nicolas que: “Divide-se em cinco predicáveis tudo o que se pode atribuir a um sujeito (gênero, espécie, diferença, próprio, acidente). Distingue-se portanto o acidente próprio (quarto predicável) do acidente que não o é (quinto predicável). Um decorre dos princípios da essência, e é necessário. O outro provém de qualquer outra causa exterior. É nesse sentido que, sendo a potência um acidente próprio, se pode negar que seja um acidente no segundo sentido da palavra”.

cinco gêneros, tendo como critério de distinção os seus objetos: vegetativas, sensitivas, apetitivas, motrizes e intelectivas.<sup>145</sup>

Mais precisamente, a distinção quanto aos objetos leva em consideração, por um lado e principalmente, a universalidade do objeto e, por outro, a relação entre a alma e o objeto de sua operação. Interessa detalhar melhor, para os fins desse trabalho, o segundo aspecto da distinção: a relação entre a alma e o objeto de sua operação. A partir desta perspectiva, fica excluída da análise a potência vegetativa, cuja operação se relaciona apenas ao que está unido à alma, isto é, o corpo. De fato, a potência vegetativa, age apenas no corpo que está unido a alma e tem três partes: a nutrição, o crescimento e a geração (ou reprodução).<sup>146</sup>

Porém, voltado àquele que é o foco do trabalho, restam as outras quatro potências: sensitiva, apetitiva, motriz e intelectiva. E, em primeiro, deve-se considerar que a distinção das potências quanto à relação entre a alma e o objeto de sua operação, diz respeito tanto ao que está unido à alma, ou seja, o corpo, como aquilo que é exterior a ela, ou seja, todo o corpo sensível ou todo o ente tomado em sentido universal.<sup>147</sup>

Em segundo lugar, esta distinção permite separar aquelas quatro potências em dois grupos. No primeiro grupo, toma-se o objeto na medida em que ele é apto para se unir à alma e nela estar por sua semelhança. Corresponde a operação do conhecimento e compreende a potência sensitiva, que tem por objeto o corpo sensível, e a potência intelectual, que tem por objeto o ente tomado em sentido universal. No segundo grupo, identifica-se a alma enquanto ela está inclinada e tende para o que é exterior. Corresponde ao atuar (em sentido amplo, como operação), abarcando a potência apetitiva, que tem algo exterior como fim, e a potência motriz, que tem algo exterior como termo da operação e do movimento.<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> ST, I, q. 77, a. 3.

<sup>146</sup> ST, I, q. 78, a. 1 e 2.

<sup>147</sup> ST, I, q. 78, a. 1.

<sup>148</sup> ST, I, q. 78, a. 1.

Esquemáticamente<sup>149</sup>, a classificação destes dois grupos evidenciarão duas operações da alma humana, revelando as faculdades cognitivas, potência sensitiva e potência intelectual, que revelam a operação de conhecer; e as faculdades apetitivas (deixamos de lado, para fins deste estudo, a potência motriz ou locomotora), responsável pelo atuar (tendo o objeto exterior como fim).

Considerando primeiro a operação de conhecer, a potência intelectual é superior, pois seu objeto tem universalidade maior em virtude de ser puramente espiritual.<sup>150</sup> Consequentemente, a potência sensitiva é inferior, já que exercida por meio de órgãos corporais.<sup>151</sup> A potência sensitiva é dividida em dois grupos de princípios: os sentidos externos (visão, audição, olfato, paladar e tato)<sup>152</sup> e os sentidos internos (sentido comum, estimativa, memorativa e fantasia)<sup>153</sup>

Quanto à operação de atuar, Tomás de Aquino afirma a existência da potência apetitiva superior, denominada apetite intelectual ou vontade, e da potência apetitiva inferior. Esta diferenciação decorre da diversidade de objetos: “Visto que o objeto apreendido pelo intelecto é de gênero diverso do objeto apreendido pelo sentido, segue-se que o apetite intelectual é uma potência distinta do apetite sensitivo.”<sup>154</sup> Por sua vez, o apetite sensitivo se divide em duas espécies, a irascível e a concupiscível, já que:

[...] as coisas corruptíveis da natureza devem ter não só uma inclinação para conseguir o que lhes convém e para fugir do que lhes é nocivo, mas ainda uma inclinação para resistir às causas de corrupção e aos agentes contrários que põem obstáculo à aquisição do que convém, e produzem o que é danoso.<sup>155</sup>

<sup>149</sup> Para um esquema, conforme o que será descrito no texto, veja o Anexo 1

<sup>150</sup> ST, I, q. 77, a. 5: “É claro que pelo que já foi exposto que há na alma operações que se realizam sem órgão corporal, como conhecer e querer. Por conseguinte, as potências que são princípios dessas operações estão na alma como em um sujeito.”

<sup>151</sup> ST, I, q. 77, a. 5: “Mas há algumas operações da alma que se realizam com a ajuda de órgãos corporais; [...] ocorre com todas as outras operações da parte sensitiva e nutritiva. Por isso, as potências que são princípios de tais operações estão no composto como no sujeito, e não apenas na alma.”

<sup>152</sup> ST, I, q. 78, a. 3.

<sup>153</sup> ST, I, q. 78, a. 4: “Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis: scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam”.

<sup>154</sup> ST, I, q. 80, a. 2.

<sup>155</sup> ST, I, q. 81, a. 2.

Corresponde à espécie concupiscível a primeira inclinação, ou seja, “a buscar o que lhe convém na ordem dos sentidos, e a fugir do que pode prejudicar”, e à irascível a segunda, resistir “aos atacantes que combatem o que lhes convém e causam dano”.<sup>156</sup> Tomás de Aquino afirma ainda que há um paralelismo nos animais entre a estimativa (uma das potências cognitivas; um sentido interno, como apontado acima) e a potência irascível, na medida em que, da mesma maneira que aquela percebe o que não move os sentidos, esta tem por objeto não o que é deleitável ao sentido, mas o útil para a defesa do animal.<sup>157</sup> Em síntese, “a potência concupiscível tem por objeto o conveniente e o não-conveniente. Mas a potência irascível se opõe ao não-conveniente ao qual combate”<sup>158</sup>.

Por fim, convém observar a existência também aqui, como já fora apontada entre as potências cognitivas, de uma hierarquia. A vontade é superior aos apetites sensitivos, na medida em que eles se submetem a ela “quanto à execução, que se realiza por meio da potência motora.”<sup>159</sup> Por sua vez, a vontade, apetite intelectual, é inferior ao intelecto, já que seu objeto é superior ao objeto da vontade;<sup>160</sup> mas, como causa eficiente<sup>161</sup>, a vontade é responsável por mover o intelecto, assim como todas as potências da alma.<sup>162</sup> Já os apetites sensitivos

---

<sup>156</sup> ST, I, q. 81, a. 3.

<sup>157</sup> ST, I, q. 81, a. 2, ad. 2.

<sup>158</sup> ST, I, q. 81, a. 2, ad. 1.

<sup>159</sup> ST, I, q. 81, a. 3.

<sup>160</sup> ST, I, q. 82, a. 3: “Com efeito, o objeto do intelecto é a própria razão do bem desejável; e o bem desejável, cuja razão está no intelecto, é objeto da vontade. Ora, quanto mais uma coisa é simples e abstrata, tanto mais é, em si mesma, mais nobre e superior. Portanto, o objeto do intelecto é superior ao objeto da vontade [...], resulta que o intelecto, em si mesmo e absolutamente, é uma potência superior e mais nobre que a vontade.”

<sup>161</sup> “La *causa eficiente* es la segunda causa extrínseca, la que com su influjo o acción determina la existencia de un nuevo ser, el efecto. La causa eficiente modifica una materia infundiéndole una nueva determinación o *forma*, que constituye el nuevo ente: el efecto” (DERISI, Octavio N. *Estudios de metafísica y gnoseología – III Apéndice*. Buenos Aires: EDUCA, 1989. Página 46).

<sup>162</sup> ST, I, q. 82, a. 4: “[...] a vontade move o intelecto, e todas as potências da alma [...] e o motivo disso é que na ordenação de todas as potências ativas a potência que tende a um fim universal move as potências que têm por objeto os fins particulares. [...] ora, o objeto da vontade é o bem e o fim universal. E cada uma das potências se refere a um bem próprio que lhe convém; por exemplo, a vista a perceber a cor, o intelecto a conhecer a verdade. Assim, a vontade, como causa eficiente, move todas as potências da alma a seus atos, com exceção das potências da alma vegetativa, que não são submetidas a nosso querer.”

obedecem à razão quanto a seus atos,<sup>163</sup> mas não submetidos despoticamente, senão politicamente, isto é, são capazes de resistir à razão.<sup>164</sup>

## 2 Análise do processo cognitivo humano.

Visto o que é a alma humana e quais são suas potências, o próximo passo é considerar como se dá o conhecimento humano. Uma diretriz central para a compreensão do que Tomás de Aquino diz a respeito é ter presente que, para ele, o conhecimento não é a construção subjetiva de um objeto interno. O aquinate descreve o processo cognitivo como a simples recepção do objeto em um sujeito apto. Mais além, afirma que ele se processa em duas etapas logicamente sucessivas. A primeira delas é o conhecimento sensitivo, que se subdivide em conhecimento sensitivo externo e conhecimento sensitivo interno. A segunda etapa é constituída pelo conhecimento intelectual. Passamos a considerar cada uma dessas etapas nos itens que forma essa seção, mas antes também é importante apresentar algumas idéias acerca do conhecimento reflexivo da alma, com as quais damos início à exposição.

### 2.1 Consciência: o conhecimento reflexo da alma.

Uma primeira forma de conhecimento é a consciência. O emprego da palavra “consciência” faz apelo a sua etimologia, que é ciência concomitante. Assim, designa o conhecimento simultâneo de nossa própria alma e de seus atos apetitivos que está presente sempre que se conhece ou atua.<sup>165</sup> Desse modo, por

---

<sup>163</sup> ST, I, q. 81, a. 3, ad. 1: “Irascível e concupiscível designam antes o apetite sensitivo, enquanto ato, ao qual são levados pela razão...”

<sup>164</sup> ST, I, q. 81, a. 3, ad. 2: “O poder despótico é aquele pelo qual alguém comanda os servos, que não têm a capacidade de resistir à ordem do chefe, pois nada têm de próprio. O poder político e régio, por sua vez, é aquele pelo qual se comanda a homens livres que, embora submetidos à autoridade do chefe, têm entretanto algo próprio que lhes permite resistir às suas ordens.”

<sup>165</sup> RÜPPEL, Ernesto. *A captação da realidade segundo S. Tomás de Aquino*. Braga: Livraria Cruz, 1974. Página 17.

exemplo, “[...] Sócrates, ou Platão, percebe que possui uma alma intelectual, na medida em que percebe que conhece”<sup>166</sup>.

Neste sentido, a alma não é apenas o local onde se processa o conhecimento, o sujeito do conhecimento, mas também quem o observa e o analisa. Mais além, ela é objeto de conhecimento: conhece e pode ser conhecida. É o que explica Marie-Joseph Nicolas:

O espírito, por si mesmo, não apenas conhece, mas pode ser conhecido. De tal modo que se conhece por sua mera presença a si mesmo, pelo mero fato de existir, e sem a mediação de nenhuma semelhança. Contudo, o espírito humano por si mesmo é somente potência de conhecer. É preciso que esteja em ato de pensamento para ser perceptível a si mesmo. Conhece-se então conhecendo o que ele não é. E só se conhece no exercício desse ato de pensamento, como sendo não tanto a causa quanto o sujeito que o exerce, um “eu”.<sup>167</sup>

Por isso, ao referir à consciência, não se está considerando um conhecimento do tipo metafísico, porém “no tipo de conhecimento imediato que acompanha todos os atos sensitivos e intelectuais e também os atos afetivos e volitivos: quando alguém constata sua alma intelectual (seu eu), percebe ser ele que está entendendo alguma coisa.”<sup>168</sup>

Contudo, como este conhecimento ocorre? Para Tomás de Aquino, o ato cognitivo não é simplesmente a mera apreensão do objeto. Este ato é um ato complexo, que conta com a participação de três termos: o sujeito, o ato propriamente dito e o objeto. Dessa forma, se Sócrates é o sujeito e uma árvore o objeto, o ato complexo inteiro é expresso linguisticamente por “Sócrates vê uma árvore”. O ato, propriamente dito é ver, e poderia ser substituído por qualquer outra potência cognitiva. O conhecimento passa a ser a presença do objeto para o sujeito; no caso a presença de uma árvore para Sócrates.<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> ST, I, q. 87, a. 1.

<sup>167</sup> Nota explicativa a ST, I, q. 87, a. 1.

<sup>168</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 17.

<sup>169</sup> RÜPPEL. *A captação....* Página 18.

Desta explicação do ato cognitivo, se percebe que a alma está sempre presente, como elemento essencial do conhecimento. Agora, essa presença da alma se dá de forma pouco advertida. Ela acompanha “confusamente” o ato de conhecer. Porém, mesmo nesta situação, há consciência. A esta espécie de percepção implícita e confusa da alma enquanto ela conhece um objeto é chamada de consciência direta. Por ela, temos sempre presente, mesmo que de modo difuso, que é sempre um sujeito que conhece.<sup>170</sup>

A outra forma de consciência é chamada reflexa ou indireta. Ocorre quando se foca atenção expressa à alma. Neste caso ela se torna objeto explícito de conhecimento, mediante um ato de reflexão, um direcionamento proposital da atenção da alma para si mesma, que, então, se torna simultaneamente sujeito e objeto do ato cognitivo. Percebe-se, pois, que o que diferencia as duas formas de consciência é o foco da atenção do sujeito que conhece.<sup>171</sup>

Este conhecimento é de extrema relevância. Ele é o ponto de partida para muitas ciências importantes. Não só a que poderia ser facilmente deduzida, como é o caso da Psicologia, mas também por meio da consciência se chega a categorias da lógica, da gramática e da linguística. Ainda pela reflexão, é possível conhecer os nossos próprios atos e os seus fins, a consciência moral e os fundamentos da ordem e da filosofia moral. Em outras palavras, a consciência é fundamental para a existência das ciências práticas, como a ética, o direito e a política.<sup>172</sup>

## 2.2 Conhecimento sensitivo.

Como já foi referido anteriormente, o conhecimento sensitivo é, logicamente, a primeira etapa do processo cognitivo, por onde ele se inicia. Está dividido em conhecimento sensitivo interno e conhecimento sensitivo externo. A

---

<sup>170</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 18.

<sup>171</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 18.

<sup>172</sup> RÜPPEL. *A captação...* Páginas 20 a 22.

partir de agora, a exposição tem estas duas formas de conhecimentos sensitivos por objeto. Inicia com o conhecimento sensitivo externo, descrevendo brevemente como ele acontece. Depois, detém-se um pouco mais no conhecimento sensitivo interno, explicando não só o que é sentido interno e como se processa, em linhas gerais, o conhecimento que neles ocorre, mas também apontando o papel que tem cada uma das potências que o compõe no dinamismo cognitivo, a saber: centralização da presença e expansão da presença. Completa esta análise uma exposição mais detalhada sobre os objetos próprios da cogitativa.

### 2.2.1 Conhecimento sensitivo externo.

A doutrina tomista defende que o conhecimento humano do objeto externo começa pelos sentidos. Além disso, opõe-se a teorias que afirmam que o conhecimento desse objeto ocorre a partir de uma imagem imanente construída pelo sujeito ou mesmo de uma reação do sujeito. Em vez disso, parte da ideia de que a sensação é um processo causal, regido rigorosamente pela metafísica de ação e paixão. Em razão disso, também postula que o ser humano não conhece o objeto externo em potência, apenas em ato. Esta seção procura explicar estas noções, começando pela identificação das causas da sensação e seguindo pela explicação da mesma a partir da metafísica de ação e paixão. Para encerrar, considera quem é o sujeito da sensação e qual é o seu objeto.

A afirmação de que a sensação é um acontecimento causal nos remete a identificar quais são as causas da sensação. Interessa, especialmente, a causa eficiente, a causa formal e a causa material para uma adequada compreensão da mesma, já que a causa final não gera maiores dificuldades: a finalidade do conhecimento sensitivo é conhecer, colocar em ato as potências cognitivas humanas e, assim, também atualizar outras potências da alma humana.

A causa eficiente da sensação é o objeto externo. Ele é o agente que provoca no ser humano o ato de sentir. Só sentimos quando um objeto atua



sobre nós, sobre nossos sentidos externos, e na medida da atuação desse objeto sobre nós.<sup>173</sup> Já a causa material da sensação é o sujeito que conhece. A matéria da sensação, aquela que recebe a atuação do objeto exterior, provocando a sensação é o sujeito. Como matéria da sensação, o sujeito é pura passividade, ou seja, ele é um mero receptor da ação do objeto externo sobre ele.<sup>174</sup>

Por fim, a causa formal da sensação é o que se chama de espécie sensível. Concretamente, espécie sensível é o nome dado à modificação produzida nos órgãos sensitivos pela ação de um objeto sobre eles. Esta modificação atinge indiretamente a alma. Em poucas palavras, a espécie sensível é um estado do sentido em virtude do qual sentimos. Modernamente, se costuma designar a espécie sensível por determinante, na medida em que determina a sensação. Um reflexo físico da existência da espécie sensível é, por exemplo, a dilatação ou contração de nossa pupila.<sup>175</sup>

Outro aspecto que auxilia na compreensão do que é a sensação, consiste em percebê-la como um acontecimento que se rege pela metafísica da ação e da paixão. O que é metafísica de ação e paixão? Ação e paixão são dois predicamentos. E o que é predicamento? Por predicamento (ou categoria) se designa os modos reais de ser, os distintos modos de ser. Seu nome decorre do fato de que o ser se reflete no conhecimento e na linguagem, nos quais correspondem aos diversos tipos ou gêneros de predicados que se pode atribuir a algo. Dessa maneira, os modos fundamentais de ser aos quais se reduz toda a realidade são a substância e os acidentes; mas as perfeições accidentais admitem uma notável diversidade e podem classificar-se em nove grupos: quantidade, qualidade, relação, ação, paixão, lugar, posição, posse e tempo.<sup>176</sup>

Os dois predicamentos em enfoque só se dão propriamente nas ações transeuntes, que fluem ao exterior, como esquentar ou cortar. As operações espirituais, pelo contrário, são imanentes, ou seja, terminam na mesma faculdade

<sup>173</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 25.

<sup>174</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 26.

<sup>175</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 27.

<sup>176</sup> Ver ALVIRA Tomás; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. *Metafísica*. Pamplona: EUNSA, 1998. Páginas 65 e seguintes.

que as realiza. Por exemplo, ao entender ou imaginar uma coisa, não se produz nenhum efeito fora da inteligência ou da imaginação. Por isso se diz que são em parte intrínsecos e em parte extrínsecos.<sup>177</sup>

A ação (*actio*) se caracteriza por nascer em uma substância na medida em que é princípio agente de movimento em outro sujeito. Assim, por exemplo, na afirmação “Sócrates, mesmo com sede, continua escrevendo o texto”, a ação de Sócrates (substância) é escrever. Por sua vez, ter sede é a paixão dele, pois paixão (*passio*) se caracteriza por surgir na substância na medida em que é sujeito passivo da atividade de outro – sofre a ação de outro. Sócrates é sujeito passivo da sede e sujeito ativo de escrever.<sup>178</sup>

Retornando à análise da sensação, não é difícil deduzir a maneira como a ação e a paixão se inserem neste processo cognitivo. O agente da sensação é o objeto externo que se conhece. Ele atua sobre o sujeito que conhece, que, por sua vez é o paciente, o sujeito passivo que sofre a ação do objeto externo. Como agente da sensação, o objeto externo não muda, não sofre transformação física. Por sua vez, o paciente (o sujeito que conhece), sofre uma transformação, que é a espécie sensível.<sup>179</sup>

Um exemplo pode ajudar a elucidar outro aspecto importante quanto à sensação sob a óptica de ação e paixão. Tomando a afirmação “o cão morde Sócrates”, podemos observar que o verbo (que indica a ação) é compartilhado entre o cão e Sócrates. No cão, que é o agente, a ação se expressa de modo ativo: o cão morde; em Sócrates, paciente, a ação se expressa de modo passivo: Sócrates é mordido.

Essa mesma lógica pode ser aplicada para a sensação. Assim como há um agente, que é o objeto externo, e um paciente, que é o sujeito que conhece, também há um ato, compartilhado entre o agente e o paciente: conhecer. O objeto está em ato de causar o conhecimento (e por meio dele o objeto é conhecido) e o

<sup>177</sup> ALVIRA *et alii*. *Metafísica*. Página 68.

<sup>178</sup> ALVIRA *et alii*. *Metafísica*. Página 68.

<sup>179</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 28.

sujeito estar em ato de conhecer. Isso permite também distinguir os três elementos constitutivos da sensação e, de um modo geral, de atos cognitivos: o sujeito que conhece, o objeto externo (que se conhece) e o ato (de conhecer, que é compartilhado por sujeito e objeto).<sup>180</sup>

### 2.2.2 Conhecimento sensitivo interno.

Tanto Aristóteles como a escolástica medieval defende a existência de funções ou faculdades intermediárias entre os sentidos externos e o intelecto. Faculdades que não são geram sensação tampouco intelecção. A elas cabe a percepção. O nome que Tomás de Aquino atribui a essas faculdades é sentido interno.<sup>181</sup> Neste ponto, é grande a sua influência em relação ao pensamento árabe, especialmente o de Avicena,<sup>182</sup> donde acaba sistematizando os sentidos internos e definindo em quatro o seu número.<sup>183</sup>

O nome sentidos internos revela muito da natureza destas faculdades. Primeiro mostra que, acima de tudo, são sentidos e, como acontece com os sentidos externos, precisam ser determinadas pelo objeto externo. Segundo, são internos, e isso significa que o estímulo exterior não os atinge diretamente, acontecendo por meio do estímulo que o objeto realiza nos sentidos externos. Não que seja necessária uma nova espécie sensitiva ou um novo estímulo do objeto: basta aquela mesma espécie sensível causada nos sentidos externos.<sup>184</sup>

Com isso, os sentidos internos são responsáveis por completar a sensação externa, levando à plenitude a sensibilidade e preparando a cognição intelectual. Ao fazê-lo, os sentidos internos acabam cumprindo, genericamente, uma dupla função: por um lado centralizam a presença e por outro expandem a presença

<sup>180</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 28.

<sup>181</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 43.

<sup>182</sup> Ver ATTIE FILHO, Miguel. *Os sentidos internos em Ibn Sina (Avicena)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. Páginas 139 a 141.

<sup>183</sup> Ver ST, I, q. 78, a. 4.

<sup>184</sup> RÜPPEL. *A captação....* Página 44.

do objeto conhecido. Essa seção procura em linhas gerais expor a dinâmica dos sentidos internos, na formação do conhecimento sensitivo interno, respeitando esses dois momentos: centralização da presença e expansão da presença.<sup>185</sup> Ao final, há uma seção específica que se dedica a considerar o objeto da cogitativa.

a) *Centralização da presença.*

Os dois sentidos internos objeto de estudo desta seção são o sentido comum e a estimativa. Estão recolhidos sob o título de centralização da presença em razão, como se verá, de que com estes sentidos se remansa e interioriza em todos os seus matizes a presença do objeto sensível no sujeito.

Não é por predicação, como se fosse um gênero, que o sentido comum (ou central) recebe esse nome. Antes disso, a razão do termo comum é que ele é raiz e princípio comum dos sentidos externos.<sup>186</sup> Podemos compará-lo ao tronco de uma árvore, em que cada galho é um sentido externo. E, aproveitando a comparação, da mesma maneira que um pássaro, pousando em um galho, está pousando na árvore, também o sentido comum é atingido, sem mais, pelos estímulos externos provenientes dos sentidos externos. Os sentidos externos e os nervos intermédios formam um grande órgão da sensibilidade, que, cognitivamente corresponde a esse órgão a faculdade sensitiva geral a que se denomina sentido comum, fonte da qual emanam os sentidos particulares (demais sentidos) e tronco ao qual eles se prendem.<sup>187</sup>

Naturalmente, isso não autoriza a conclusão de que o sentido comum é mero somatório de outras faculdades cognitivas. Ele é um sentido à parte, distinto, com funções próprias. Prova disso é que uma de suas funções consiste

---

<sup>185</sup> Ver o estudo preliminar de Juan Cruz Cruz à edição em espanhol de **AQUINO**, Tomás de. *Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible, Sobre la memoria y la reminiscencia*. Pamplona: EUNSA, 2001. Páginas 92 e seguintes. Nas próximas referências o padrão seguido será: **CRUZ**. *Sentido...* Página 92 e seguintes.

<sup>186</sup> ST, I, q. 78, a. 4, ad. 1: *sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum*.

<sup>187</sup> **RÜPPEL**. *A captação...* Página 44.

precisamente em perceber as sensações dos diversos sentidos e compará-las, experimentado a diversidade. Assim, a visão consegue distinguir o branco do preto e o paladar o doce do salgado. Todavia, nem a visão nem o paladar são capazes de distinguir o preto do doce e o branco do salgado,<sup>188</sup> já que para discernir uma coisa de outra é preciso conhecer a ambas. Cabe, então, ao sentido comum fazê-lo, na medida em que a ele são referidas todas as apreensões dos sentidos, como se a um termo comum.<sup>189</sup>

Sinteticamente, há quatro funções que podem ser assinaladas ao sentido comum. A primeira delas é subjetiva e consiste em perceber as sensações de cada sentido (exemplo: que é meu olho que está vendo). As outras três são objetivas: discernir entre os sensíveis (próprios ou comuns) díspares (como já foi explicado no parágrafo anterior), reuni-los na representação de um só objeto e distinguir os objetos reais das imagens da fantasia.<sup>190</sup>

O outro sentido interno responsável pela centralização da presença chama-se estimativa. Em verdade, pode ser subdividido em dois: estimativa nos animais e cogitativa no homem.<sup>191</sup> Esta diferença é importante, pois a alma racional implica uma enorme diferença entre este sentido interno tal qual se apresenta no ser humano e nos animais. No animal, a estimativa corresponde ao aspecto cognitivo do instinto, sem se identificar com o mesmo, já que não inclui os afetos e as ações instintivas (cabíveis às potências apetitivas). Um estudo mais detalhado das peculiaridades da cogitativa será feito mais adiante. Agora apenas serão apresentados aspectos gerais, envolvendo a estimativa.

A grande dificuldade gerada pela estimativa é que nela há um novo conhecimento objetivo sem que haja novo estímulo. De fato, por meio dela um novo

---

<sup>188</sup> “Por esta ligação dos sentidos externos entre si, no sentido central, explica-se o fenómeno que a Psicologia moderna chama de *sinestesia*, p. ex., ‘ouvir’ cores e ‘ver’ sons, o que Aristóteles chamava de visível indirecto (*visibile per accidens*). RÜPPEL. *A captação...* Página 45.

<sup>189</sup> ST, I, q. 78, a. 4, ad. 2.

<sup>190</sup> CRUZ. *Sentido...* Página 92.

<sup>191</sup> “En el hombre la estimativa implica un cierto discurso y comparación acerca de las determinaciones intencionales sobresentidas; pues por estar unida a la inteligencia participa de cierto estilo racional, llamándose por eso ‘cogitativa’ – palabra originada del hecho de que, al enfocar su objeto, obra bajo cierto influjo intelectual, bajo la tarea de un pensamiento.” (CRUZ. *Sentido...* Página 107).

aspecto do objeto é conhecido. A solução para esta dificuldade passa pela causa material da percepção, que é o sujeito que conhece, e consiste em identificar alguma natureza, disposição ou psiquismo especial. Um exemplo tradicional é o da ovelha que conhece o perigo do lobo: a ovelha, vendo e cheirando o lobo, sente um mal-estar; assim, o perigo do lobo, embora não se imprima e nem mesmo se possa imprimir na faculdade, faz-se notar na esfera sensitiva, ou seja, é *sentido*, é *experimentado*.<sup>192</sup>

*Intentio insensata* é o nome desse fator não experimental. *Intentio* designa algo que não é tal em sentido pleno ou exato, porém tem alguma presença imprópria, indefinível. É o caso do perigo, que tem parece presente na esfera sensível, apesar de ser suprassensível. Por sua vez, o termo *insensata* designa precisamente o fato de não ser percebida sensorialmente. Ainda no exemplo, o perigo não pode ser propriamente sentido. São casos de *intentiones insensatae* a utilidade e o nocivo (o conveniente e o inconveniente).<sup>193</sup>

Mais além, podemos nos perguntar sobre a causalidade que se relaciona as *intentiones insensatae*. E, aproveitando o exemplo, observa-se que o lobo não causa diretamente a percepção de perigo. Diretamente, ele causa apenas a cor e o cheiro, entre outras sensações. Contudo, essas sensações repercutem de tal maneira na alma que põem em ato um psiquismo especial da ovelha. Podemos dizer, então, que há uma causalidade indireta (*per accidens*). E que o perigo do lobo é para a ovelha um sensível indireto (*sensibile per accidens*).<sup>194</sup> Outros exemplos seriam o pássaro traz *comida* para seus *filhotes* e o cão que ladra para os *estranhos* e faz festa para o *dono*.<sup>195</sup>

Essencialmente, as funções da estimativa podem ser divididas em três grupos. Primeiro é sua função conhecer os objetos sensíveis externos. Segundo é conhecer certas intenções que não são percebidas pelo sentido externo e por isso

<sup>192</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 46.

<sup>193</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 46.

<sup>194</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 47.

<sup>195</sup> Sent. IV, d. 49, q. 2 a. 2 *apud* RÜPPEL. *A captação...* Página 47.

se chamam suprassensíveis. Terceiro, é próprio à estimativa comparar, compor e dividir entre si essas intenções suprassensíveis.<sup>196</sup>

*b) Expansão da presença.*

Seguindo na análise dos sentidos internos, neste segundo momento serão considerados aqueles responsáveis pela expansão da presença. Por expansão da presença se entende a possibilidade por eles gerada de conhecer algo sensivelmente, a partir de uma perspectiva que prescindir do presente e do ausente, contando apenas com a mediação dos sentidos externos e do sentido comum.<sup>197</sup> Os sentidos internos responsáveis pela expansão da presença são a fantasia ou imaginação e a memorativa. Passamos a análise delas.

A fantasia ou imaginação é como um tesouro das formas percebidas pelos sentidos externos.<sup>198</sup> Cabe a ela conservar estas formas na ausência dos objetos sensíveis. Neste ponto, como veremos, ela se identifica com a memorativa, diferenciando-se dela em razão de apenas retém as espécies captadas pelo sentido comum, preparando por meio dele a evocação das mesmas e o conhecimento das coisas ausentes, sem referências temporais. Ao passo que a memorativa é responsável por conservar as *intentiones insensatae*, considerando-as todas sob o aspecto pretérito ou de já conhecida.<sup>199</sup>

Diferencia-se do sentido comum na medida em que não se ordena a receber as formas sentidas, mas a conservá-las e as reproduzir. Além disso, também produz formas representativas de coisas ausentes e de objetos irrealis. Já da estimativa, distancia em razão de que esta capta as *intentiones insensatae* e a fantasia recebe as formas intencionais sentidas e captadas antes pelos outros sentidos. Em outras palavras, cabe a ela, precipuamente, a formação das imagens.

<sup>196</sup> CRUZ. *Sentido...* Páginas 105 a 107.

<sup>197</sup> CRUZ. *Sentido...* Páginas 110 e 119.

<sup>198</sup> ST, I, q. 78, a. 4: *est enim fantasia sive imaginatio quase thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum.*

<sup>199</sup> CRUZ. *Sentido...* Páginas 113 e 114.

Por fim, como afirma Tomás de Aquino nos seus comentários ao *De Anima*, é peculiar à fantasia não ser uma faculdade que discerne entre o verdadeiro e o falso, o bom e o mal, pois “[...] quando se percebe algo pela fantasia, não assentimos que assim seja, senão que assim nos parece ou se nos aparece. Porque o nome de fantasia se toma da visão ou aparência.”<sup>200</sup> Sinteticamente, a fantasia é

[...] um sentido interior capaz de captar intencionalmente os objetos sensíveis que foram percebidos pelos sentidos externos e internos, prescindindo do fato de estarem presentes ou ausentes; seu ato distintivo é o conhecimento das formas sentidas enquanto são representáveis.<sup>201</sup>

Como já se pôde observar, a memorativa faz algo semelhante à fantasia. O que a distingue é que a memorativa põe novamente em ato (evoca) sensações passadas, conhecendo-as como passadas. Há quatro elementos que podem ser chamados de memória, na medida em que conectados ao passado: o objeto de recordação, o ato mesmo de recordar, o hábito recordativo e a potência recordativa.

A memorativa tem duas funções básicas, que são a conservação das espécies intencionais e a determinação de pretérito ou de já conhecido a essas espécies. Quanto à primeira função, cabe à memorativa conservar e reter as intenções da fantasia e da estimativa, especialmente as *intentiones insensatae* – já que é, por exemplo, a partir da noção de conveniente ou inconveniente que nos animais nasce alguma recordação.<sup>202</sup> Quanto à segunda, cabe acrescentar que o pretérito não designa apenas as coisas que já não existem, mas as que passaram pelo conhecimento.<sup>203</sup>

No ser humano, a memorativa tem ainda outra função, que é chamada reminiscência.<sup>204</sup> A reminiscência é a evocação das lembranças não de modo espontâneo (sem uma busca), senão com esforço, empenho e propósito. Descritivamente, ela consiste em que, por meio de certo discurso ou regulação

<sup>200</sup> CRUZ. *Sentido...* Página 111.

<sup>201</sup> CRUZ. *Sentido...* Página 114.

<sup>202</sup> CRUZ. *Sentido...* Página 119.

<sup>203</sup> CRUZ. *Sentido...* Página 121.

<sup>204</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 45. Também ST, I, q. 78, a. 4, ad 5.



comparativa, passemos de um objeto recordado a outro que não se recorda. Implica, pois, duas funções: uma é o trânsito da imagem que recordamos àquela que não está na memória, outra é certo raciocínio. Diz-se certo raciocínio por não haver propriamente um silogismo ou um arrazoamento com proposições singulares. Trata-se, na verdade, de uma associação de imagens: seja em razão do tempo, de um fato, de uma semelhança, de uma contrariedade etc.<sup>205</sup>

c) *Objetos da cogitativa.*

Comparar,<sup>206</sup> dividir e compor<sup>207</sup> são os verbos que servem para expressar o ato próprio da cogitativa, este sentido interno do ser humano que nos demais animais recebe o nome de estimativa. A diferença de nomenclatura ressalta a substancial diferença da percepção desse sentido interno no ser humano, decorrência da alma racional. E isso é percebido nos seus objetos, que, em linhas gerais, podem ser separados em dois grupos: objeto incomplexo e objetos complexos. O objeto incomplexo, que se refere a percepções simples, é a substância. Os objetos complexos, que se refere a percepções compostas, são análogos a juízos e a raciocínios.<sup>208</sup>

A substância, como objeto da cogitativa, não deve ser entendida como sinônimo de essência, que designa a realidade ao constituir um modo de ser determinado e concreto, em que o ente se inclui em uma espécie. De outro modo, pode-se dizer que a substância designa a realidade que subsiste e é substrato para os acidentes: um modo de ser subsistindo. Aqui substância é entendida como particular, individual, concreta e determinada. Em outras palavras, enquanto a essência determina um modo de ser a que compete subsistir, a substância não é mais que esse modo de ser subsistindo.<sup>209</sup>

<sup>205</sup> **CRUZ.** *Sentido...* Páginas 122 e 123.

<sup>206</sup> ST, I, q. 78, a. 4.

<sup>207</sup> **AQUINO,** Tomás de. *Suma contra os gentios – 2º volume.* Porto Alegre: Edipucrs/ EST, 1996. Nas próximas referências será abreviada assim: ScG, II, c. 73, n. 1501.

<sup>208</sup> **RÜPPEL.** *A captação...* Páginas 56 e 57.

<sup>209</sup> **ALVIRA et alii.** *Metafísica.* Páginas 54 e 55.

Dessa maneira, a cogitativa constata, em nível sensitivo, a substância particular que pertence a diversas espécies. E nesta afirmação há algo importante: a percepção da substância se dá na potência sensível, pois é imediata, ou seja, não há um processo de abstração. De outra forma, não percebemos primeiro o verde para somente depois captarmos a árvore, tampouco primeiro o doce e depois o bolo. Todavia, a substância que assim se percebe é uma substância singular, já que apenas ao intelecto cabe perceber o universal.<sup>210</sup>

O primeiro dos objetos complexos da cogitativa é o juízo. E para compreendê-lo é preciso distinguir o juízo intelectual do juízo cogitativo. Se, de um modo geral, juízo é um complexo de sujeito e predicado, uma dualidade, é possível identificar juízos afirmativos, em que se afirma um predicado visto no sujeito (exemplo: A árvore é verde), e juízos negativos, em que o predicado não está no sujeito, mas dele é aproximado negativamente (exemplo: a neve é verde? Não, a neve não é verde).<sup>211</sup>

Tanto o juízo intelectual como o cogitativo pode ser afirmativo ou negativo. O que os diferencia é a presença explícita ou não da referida afirmação ou negação. Desse modo, no juízo intelectual está presente a afirmação reflexa pelo verbo de ligação “ser”, ao passo que no juízo cogitativo não está presente o referido verbo de ligação. A semelhança entre ele é a dualidade (ambos são juízos); a cogitativa percebe a composição do objeto.<sup>212</sup>

Comparando com a estimativa, dos animais, é possível dizer que também neles acontece algo comparável ao juízo cogitativo, uma espécie de juízo natural, quando, por exemplo, a ovelha, vendo o lobo, “julga” que deve fugir dele. Não se trata, neste caso, de um julgamento livre, e esse é o sentido de natural na expressão juízo natural. O animal não julga por comparação, como acontece no ser

---

<sup>210</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 57.

<sup>211</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 63.

<sup>212</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 63.

humano, mas por instinto. Como o ser humano julga por comparação, livremente, pode ser orientar para diversos objetos.<sup>213</sup>

Essa possibilidade de juízo livre decorre da participação da razão na potência cogitativa, o que a permite alcançar algo que não é diretamente sensível, mas observadas pela cogitativa nas substâncias percebidas pelos sentidos. A esses sensíveis indiretos (*sensibile per accidens*) se denomina *intentiones insensatae*,<sup>214</sup> que podem ser divididas em quatro itens ou grupos.<sup>215</sup> A existência das coisas externas é conhecida pela cogitativa. Segundo, capta os predicamentos, exceto a quantidade e a qualidade, pois são predicamentos que afetam intrinsecamente a substância, pressupondo a quiddidade (objeto do intelecto).<sup>216</sup> Também percebe a causalidade particular (por exemplo, que a pedra ter batido foi a causa de o vidro ter quebrado).

Além da existência, dos predicamentos e da causalidade particular, a cogitativa também percebe a conveniência e a inconveniência dos objetos particulares. Isso faz dela a primeira faculdade a conhecer os bens ou valores. E, dessa forma, informa o apetite sensitivo (concupiscência e irascibilidade), possibilitando que certas coisas lhe apeteçam:

A moção do apetite sensitivo pelo conhecimento sensitivo é necessária e imediata. Isto explica como os bens ou valores despertam logo a afectividade. [...] Mas a doutrina da cogitativa explica-nos como as coisas percebidas pelos sentidos externos e a cogitativa despertam a afectividade quase no mesmo instante e antes da abstração e do conhecimento intelectual.<sup>217</sup>

Esse dado nos leva a um ponto crucial desta tese, que é a configuração do raciocínio prático. Seguindo a lógica da filosofia de Tomás de Aquino, não existem universais na realidade sensível e, portanto, o apetite intelectual (vontade), que segue a potência intelectual, não teria como agir, já que não poderia escolher bens universais (inexistentes na realidade), se não fosse a cogitativa apresentar bens particulares contidos sob o bem universal. Tomás de

<sup>213</sup> ST, I, q. 83, a.1.

<sup>214</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 63.

<sup>215</sup> RÜPPEL. *A captação...* Páginas 64 a 69.

<sup>216</sup> ALVIRA *et alii*. *Metafísica*. Páginas 66, 67 e 69. Também RÜPPEL. *A captação...* Página 65.

<sup>217</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 69

Aquino compara esse processo a um silogismo, em que a decisão universal da vontade seria a premissa maior, a apreensão particular da cogitativa a premissa menor e a ação conclusão do raciocínio prático.<sup>218</sup>

O outro objeto complexo da cogitativa é o raciocínio cogitativo. Não é um raciocínio verdadeiro, pois não possui premissa universal. Em verdade, consiste em uma comparação entre aspectos individuais, por isso a cogitativa também é chamada de razão particular.<sup>219</sup> Uma descrição do raciocínio cogitativo pode ser feita nos seguintes termos: (a) o sentido conserva pela memória vários fatos (cura da febre por determinada erva); (b) os compara entre si, constatando a sua identidade (mesma erva e mesma doença); (c) com isso adquire a experiência, *experimentum* (tal erva ter ajudado em muitos casos semelhantes); (d) intenções comparadas, *collatio* (erva, doença, causalidade e utilidade).<sup>220</sup>

Dessa maneira, o raciocínio cogitativo é a preparação próxima da abstração universal. E, de fato, é papel da cogitativa preparar os fantasmas para a abstração. Todos os sentidos externos e internos contribuem com o seu conhecimento para o fantasma, mas é especialmente a cogitativa que o prepara, ou seja, que faz com que seja mais perfeito e mais rico de conteúdo. Usando uma analogia, assim como a serralha fornece ao carpinteiro tábuas e não troncos, a cogitativa prepara o fantasma para a potência intelectual. Claro que ela não apresenta o universal (quididade), que é obra da inteligência, mas o fantasma preparado contém, ou mesmo é, o inteligível em potência, que, pela abstração (obra do intelecto agente), se torna inteligível em ato.<sup>221</sup>

### 2.3 Conhecimento intelectual.

<sup>218</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 69.

<sup>219</sup> ST, I, q. 81, a. 3: *Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa quae dicitur a quibusdam ratio particulares, eo quod est collativa intentionum individualium.*

<sup>220</sup> Analíticos Posteriores, II, lect. 20, n. 11.

<sup>221</sup> RÜPPEL. *A captação...* Páginas 70 a 75.

O conhecimento intelectual será abordado em duas etapas. Na primeira são consideradas noções gerais sobre ele, seu objeto e propriedades. A segunda etapa procura delinear, genericamente, a origem da inteligência do mundo externo. Para atender este segundo propósito, essa origem será examinada sob dois aspectos, a saber: metafísico e gnosiológico.

### 2.3.1 Noções gerais sobre o conhecimento intelectual.

Da mesma maneira que a visão não é a faculdade das cores, mas a faculdade de ver e, por sua vez, ver é perceber as cores, a potência intelectual não é a faculdade do ente ou do universal, mas a faculdade de entender e, por sua vez, entender é “perceber” o ente ou o universal. Mas o que é entender? Entender é um conceito primário (*principium*) e, por isso, é mais bem conhecido pela experiência do que por uma análise sutil. Tomás de Aquino afirma que entender é “como ler o interior”<sup>222</sup> e, portanto, entender algo é ter, ao menos, alguma noção do que ele é. Neste sentido, o intelecto se difere da cogitativa, que apenas conhece, sem entender, já que apenas percebe. Assim, o objeto do conhecimento intelectual não pode ser outro senão a quiddidade, que não é a essência, mas algo da essência do ente.<sup>223</sup>

Há cinco características que podem ser atribuídas ao conhecimento intelectual como propriedades suas. A primeira delas é a universalidade e, por isso, não é correto afirmar que entendemos coisas singulares e indivíduos; quanto a esses, apenas podemos conhecer. Intelectualmente entendemos o ser humano. A segunda característica é a necessidade, já que o que pertence à quiddidade das coisas é necessário e nunca pode falhar, assim, o intelecto entende o predicado universal e necessário (exemplo: Sócrates é racional), mas não o contingente e

<sup>222</sup> ST, II-II, q. 8, a. 1: nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat: dicitur enim intelligere quae *intus legere*.

<sup>223</sup> RÜPPEL. *A captação...* Páginas 79 e 80.

particular, que é objeto de constatação da cogitativa (exemplo; Sócrates está sentado).<sup>224</sup>

O conhecimento intelectual, em terceiro lugar, é abstrato. Isso significa afirmar a ininteligibilidade da matéria (da mesma maneira que o som é invisível), apesar de cognoscível (sensivelmente). Porém, esta afirmação demanda um esclarecimento ulterior, que diz respeito aos graus de abstração. Podemos distinguir três graus. O primeiro grau abstrai a matéria individual, restando a matéria sensível comum. Neste estágio é possível entender as coisas conforme sua espécie. Assim, por exemplo, é preciso incluir um corpo para entender um *animal* ou certas características do corpo para entender um *lobo*. Em um segundo grau de abstração, retém-se apenas a quantidade, como as dimensões geométricas, o volume ou o número. E, finalmente, no terceiro grau, é possível considerar conceitos que não incluem matéria alguma (exemplo: alma, ente, bem, Deus etc.). O alcançar um ou outro grau de abstração depende de nossa vontade e da direção de nossa atenção.<sup>225</sup>

As últimas duas propriedades do intelecto são a ciência e a discursividade. O conhecimento intelectual é o único conhecimento científico, visto que é o único universal e necessário. Também é próprio do conhecimento intelectual humano a discursividade. Isso em razão de não alcançarmos logo na primeira captação um conhecimento perfeito da coisa (sua essência), contudo apenas aspectos (quididade), dos quais podemos chegar, discursivamente, àquela totalidade. Partindo da simples apreensão, as duas etapas do discurso intelectual são o juízo, que compõe e divide, e o raciocínio, que consiste em passar de uma composição ou divisão a outra.<sup>226</sup>

### 2.3.2 Análise da gênese do conhecimento intelectual

---

<sup>224</sup> RÜPPEL. *A captação...* Páginas 81 e 82.

<sup>225</sup> RÜPPEL. *A captação...* Páginas 82 e 83.

<sup>226</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 84.

Visto em que consiste entender, cabe agora considerar de que forma ocorre esse conhecimento. O objeto desta seção é precisamente a origem do entendimento, da intelecção do mundo exterior. A análise será desenvolvida em duas etapas. Na primeira será considerada a intelecção como uma realidade causal. Na segunda a intelecção é vislumbrada sob o enfoque das questões gnosiológicas pertinentes ao conhecimento intelectual. Por fim, há uma última subseção que procura relacionar algumas ideias sobre o conhecimento intelectual a título de síntese conclusiva.

a) *Perspectiva metafísica.*<sup>227</sup>

Assim como acontece com o conhecimento sensitivo, também o conhecimento intelectual é causado, já que nós não o temos sempre e tampouco por nós mesmos. Se pudéssemos considerar um ponto inicial, anterior a qualquer conhecimento, então diríamos que nesta situação o intelecto é uma tábula rasa. Segundo a metafísica tomista, antes de conhecer o intelecto encontra-se em potência, passando para um novo estado, intelecto em ato, no momento em que conhece.<sup>228</sup>

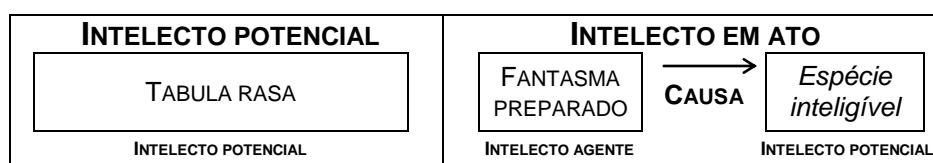
A situação em que o intelecto está em ato de conhecer é produzida pela própria inteligência que, no entanto, é passiva quanto à determinação do conteúdo objetivo desse mesmo ato. É que esse conteúdo é recebido do objeto, por meio dos sentidos. Portanto, o objeto, enquanto causa, age produzindo um novo estado no intelecto, o estado de conhecer (o intelecto em ato), a que se denomina espécie inteligível. Em outras palavras, o fantasma preparado é condição<sup>229</sup> para que o próprio intelecto, como causa, seja responsável pela existência da espécie inteligível. Intelecto agente é o nome dado a essa causa (o próprio intelecto), que imprime a espécie inteligível no intelecto.<sup>230</sup> Veja o esquema abaixo:

<sup>227</sup> Para um esquema do processo cognitivo, sob a perspectiva metafísica, veja Anexo 2.

<sup>228</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 85.

<sup>229</sup> ST, I, q. 84, a. 6: Em consequência, não se pode dizer que o conhecimento sensível seja a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas antes que é a matéria da causa.

<sup>230</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 85.

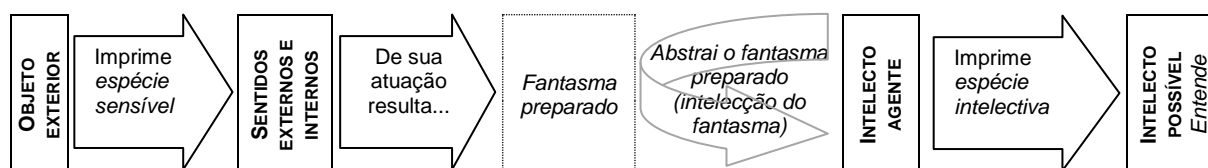


No esquema, é ressaltada a condição de tábula rasa do intelecto antes de conhecer. O nome técnico para o intelecto que está em potência de receber as espécies intelectivas é intelecto potencial ou intelecto em potência ou ainda intelecto possível. Intelecto agente, por sua vez, designa a dimensão ativa e atualizante da inteligência humana, a potência que torna os objetos imateriais em ato por abstração das condições individuais da matéria.

Isto significa dizer que o intelecto agente é a causa eficiente principal do conhecimento intelectual. É ele que age no fantasma preparado, tornando-o inteligível e imprimindo no intelecto potencial a espécie inteligível. E, por sua vez, o fantasma preparado (já inteligível) pode ser caracterizado como causa eficiente instrumental do conhecimento instrumental.<sup>231</sup>

Fazendo uma comparação, se o intelecto potencial são olhos (e assim como os olhos veem, o intelecto potencial entende), então o intelecto agente é como a luz que torna visível o objeto (no caso o fantasma preparado), mas não vê (o intelecto agente não entende). E, dessa comparação, se pode enfatizar que o objeto entendido não é produzido pelo intelecto agente, o objeto entendido é o fantasma preparado, ou melhor, as coisas conhecidas por meio do fantasma preparado.<sup>232</sup>

Acredito que outro esquema pode ser útil para compreender o processo:



<sup>231</sup> RÜPPEL. *A captação...* Páginas 89 a 91.

<sup>232</sup> RÜPPEL. *A captação...* Páginas 89 a 91.



O papel do intelecto agente é aplicar-se conscientemente para obter a intelecção do fantasma preparado, que alcança ao colocar em ato o universal que se encontra em potência nesse fantasma, por uma espécie de abstração. O intelecto agente não tem, para Tomás de Aquino,<sup>233</sup> o propósito de construir inconscientemente um objeto intelectual, como afirmam os que defendem a teoria da imagem.<sup>234</sup>

*b) Perspectiva gnosiológica.*

Sob a perspectiva gnosiológica, considerando o objeto deste trabalho, há dois tópicos que precisam ser considerados em referência ao conhecimento intelectual. O primeiro deles diz respeito à indução e suas espécies. O segundo deles, que decorre da análise da indução, versa sobre os primeiros princípios. Esta seção respeita essa sequência de análise.

Começando pela indução, um dos problemas essenciais referentes a essa temática decorre de que todos os conceitos que formamos das coisas externas são adquiridos pela comparação de muitos indivíduos e, por sua vez, todas as proposições que formamos das coisas externas são adquiridas pela indução. Assim, se os conceitos e proposições vêm da indução e esta é naturalmente incompleta, qual é o valor do conhecimento intelectual resultante? Para dar conta deste que é um problema crítico, Tomás de Aquino distingue duas espécies de indução: indução metafísica e indução científica.

Por indução metafísica se designa o processo intelectual por meio dos quais nós alcançamos os conceitos e proposições fundamentais. De uma forma mais precisa, por meio dela se chega aos princípios primeiros. A indução metafísica ocorre por eliminações sucessivas ou restrições da matéria do fantasma, por meio

---

<sup>233</sup> ST, I, q. 84, a. 6: Entretanto, as representações imaginárias são incapazes de modificar o intelecto possível, mas devem se tornar inteligíveis em ato pelo intelecto agente. (no original: Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem).

<sup>234</sup> Sobre a teoria da imagem, ver RÜPPEL. *A captação...* Páginas 87 a 89.

da abstração.<sup>235</sup> É um tipo de indução mais fácil de formar, na medida em que dispensa a comparação de muitos casos, graças a sua evidência imediata.<sup>236</sup>

Por sua vez, a indução científica consiste, fundamentalmente, em passar da descoberta de uma relação constante entre alguns fenômenos ou propriedades à afirmação de uma relação essencial, e, desse modo, universal e necessária, entre eles esses fenômenos ou propriedades. Os conceitos e proposições resultantes da indução científica não têm a mesma certeza que os resultantes da indução metafísica, posto que precisam da comparação, que é o único meio de chegar ao universal e necessário. Assim, é conhecimento científico é um conhecimento menos penetrante e garantido que o metafísico.<sup>237</sup>

Ilustra bem esse caráter menos penetrante e garantido do conhecimento científico, considerar que sabemos distinguir os animais entre si pela noção quiditativa que deles temos, mas não conhecemos a sua essência. Se atentarmos para o conhecimento gerado pela zoologia e pela botânica, com todo seu esforço científico, perceberemos que não vão além do que apenas dar nomes puramente descritivos, como mamíferos, carnívoros, vertebrados etc. O mesmo pode ser observado em relação às proposições, em relação às quais temos apenas o “o que”, porém não entendemos os porquês. Essas proposições, mesmo que sejam universais, necessárias, certas e nos revelem algo da essência do objeto, ainda assim, são apenas de constatação e não de penetração.<sup>238</sup>

Além do problema da precariedade do processo de indução, que, em certa medida, é superado pela diferenciação das duas espécies de indução (e a asserção de que na indução metafísica a comparação de muitos indivíduos e casos é supérflua em razão de sua grande evidência), um problema ulterior diz refere-se à certeza quanto à matéria da indução ou, dito de outra maneira, quanto à

---

<sup>235</sup> Tomás de Aquino afirma, sobre a indução metafísica: “Praticamente é assim: dos objetos sensíveis recebe-se uma memória e da memória a experiência e da experiência o conhecimento daqueles termos; conhecidos esses termos conhecem-se essas proposições, comuns que são os princípios das artes (atividades práticas) e das ciências (conhecimento teórico, especulativo).” Ver **RÜPPEL**. *A captação...* Página 111.

<sup>236</sup> **RÜPPEL**. *A captação...* Páginas 110 e 111.

<sup>237</sup> **RÜPPEL**. *A captação...* Página 111.

<sup>238</sup> **RÜPPEL**. *A captação...* Página 112.

possibilidade de ultrapassarmos o mundo material do qual recebemos o conhecimento.<sup>239</sup>

Tomás de Aquino procura afastar esta dificuldade pela consideração de que o objeto formal de nosso intelecto é o ente, o qual ultrapassa as coisas materiais. Para uma melhor compreensão desta solução oferecida pelo aquinate, convém considerar o contexto em que ele trata disso, que é o contexto dos primeiros princípios.<sup>240</sup>

Para compreender o que são os princípios primeiros, antes convém considerar que princípio é aquilo de que uma coisa procede, de qualquer maneira que seja essa procedência.<sup>241</sup> Assim, por princípios primeiros, neste caso, tem-se o começo ou germe mais fundamental (sob a perspectiva metafísica) de nosso saber, aquilo de onde o saber se origina.

Sob essa forma, os princípios primeiros se dividem em dois grupos, segundo as operações da mente. No primeiro estão as concepções ou conceitos, em que o principal é o ente e, além dele, o uno, o bom, o todo e a parte e o igual e o desigual. Já no segundo grupo estão as proposições ou juízos, que são princípios em sentido mais estrito; destacando-se, sobretudo, o princípio de não contradição e o princípio de que o todo é maior que a sua parte.<sup>242</sup>

Por sua vez, também auxilia na aproximação a essa noção de princípio primeiro, direcionar a atenção à expressão “primeiro”. Ela procura apontar que estes princípios estão geralmente incluídos em todos os nossos conceitos e proposições. Dessa maneira, assim como o som é o primeiro audível e a cor o primeiro visível, na medida em que estão incluídos em tudo o que ouvimos e vemos e na medida em que são razão do conhecimento que podemos ter dos sons e cores particulares, da mesma forma o ente ou o princípio de não contradição estão incluídos em tudo que entendemos. Por isso, desde o primeiro conceito formado e

---

<sup>239</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 113.

<sup>240</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 113.

<sup>241</sup> ALVIRA *et alii*. *Metafísica*. Página 208.

<sup>242</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 113.

entendido por uma criança está intuída, de algum modo, a noção de ente. Igualmente, na primeira proposição que ela forma e entende, encontra-se o princípio de não contradição.<sup>243</sup>

Como conhecemos os princípios primeiros? Tomás de Aquino, em um primeiro momento, parece se contradizer. Ora atribui o conhecimento dos princípios ora à faculdade intelectual, ora ao hábito dos princípios. E não insere qualquer condicionante que diferencie os dois momentos. Uma tentativa de evitar essa aparente contradição da obra do aquinate é verificar o que é o hábito dos princípios e aceitar uma solução como a sugerida por Rüppele, que propõe, em Tomás de Aquino, a identidade entre a faculdade intelectual e o hábito dos princípios.<sup>244</sup>

O hábito dos princípios primeiros (*habitus principiorum*) é um hábito operativo que facilita o exercício da ação. Consiste em nossa faculdade intelectual ter naturalmente facilidade em abstrair os primeiros princípios. O mesmo não acontece com as conclusões, para as quais nossa faculdade não tem a mesma facilidade. Esse hábito não é adquirido, mas natural. Pertence à própria natureza, próprio de nossa potência intelectual.

Porém, sua atuação depende de condicionamento, isto é, do exercício frequente de um determinado comportamento. Da mesma maneira que acontece quando alguém aprende a tocar um instrumento musical, como um piano, ou a datilografar ou ainda a praticar algum esporte, como nadar. Em ato, o hábito confere à potência anímica uma facilidade em agir anteriormente inexistente.<sup>245</sup>

c) *Considerações conclusivas.*

---

<sup>243</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 115.

<sup>244</sup> RÜPPEL. *A captação...* Páginas 116 a 118.

<sup>245</sup> RÜPPEL. *A captação...* Páginas 118 a 120.

A título de síntese final, esta seção procura relacionar algumas ideias importantes acerca do conhecimento em Tomás de Aquino. Consideração principalmente os aspectos gnosiológicos do conhecimento intelectual, como abordados na seção anterior. Contudo, não se restringe a eles, tematizando também o conhecimento sensitivo e o aspecto metafísico.

A primeira noção, fundamental para Tomás de Aquino, reside em que o objeto do conhecimento intelectual é a objeto externo, tal qual está em nós (fantasma), pela sua ação direta ou por influxo causal do passado, por meio da memorativa. Dessa forma, está equivocado considerar que o objeto da inteligência é uma representação imanente ao nosso intelecto. A nossa potência intelectual capta diretamente o mundo, por meio dos sentidos:

A sensação externa e a percepção da cogitativa captam o mundo externo pelo contato causal com ele. O assim chamado fantasma – quando recebido do mundo e não formado por nós – é captado do mundo e é conhecido pelo homem, primeiro na ordem do conhecimento sensitivo, mas depois é ele também o objeto do conhecimento intelectual.<sup>246</sup>

Repercussão imediata desta tese é que nosso conhecimento intelectual é um conhecimento das coisas, tal qual elas se manifestam para mim. Não entendemos relações entre conceitos ou entre coisas. Se considerarmos a proposição “o alumínio é leve”, por exemplo, os sujeitos dela não são o conceito de alumínio e o conceito de leveza, mas o próprio alumínio como sendo leve. Os sujeitos de nossos juízos são uma coisa e, por sua vez, seu predicado é algo visto nesse sujeito como existente na coisa mesma.

Por sua vez, é preciso considerar que o juízo é o ponto mais alto da captação das coisas e, assim, do conhecimento humano. O juízo capta o próprio ser das coisas e tende à posse da verdade. Por ser das coisas, não se abarca apenas a existência delas, mas também tudo o que elas são, substancial e acidentalmente. Ainda que consideremos os juízos cogitativos, que não falam explicitamente do ser, mesmo eles consideram o ser e, por isso, indiretamente percebem a existência e são capazes de distinguir se um determinado aspecto está ou não presente.

---

<sup>246</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 129.

Ainda neste sentido, a ciência também é captação das coisas. Isso em razão de que o conhecimento intelectual, dada a sua universalidade e necessidade, também é sempre científico. Mesmo que os primeiros graus de abstração, próprios das ciências particulares, não tenham a evidência que tem o último grau, que é peculiar à metafísica, ainda assim eles penetram um pouco no íntimo das coisas, atingem sua quiddidade.

Desse modo, a título de exemplificação, podemos considerar o caso de algumas formas de conhecimento. Primeiramente, no caso das ciências naturais, o conhecimento se faz por redução à sensação externa. Já os objetos da matemática são conhecidos por redução à fantasia, que é o sentido interno apto a abstração de extensão e números. O conhecimento de Deus, por outro lado, realiza-se por redução aos princípios primeiros, visto que acontece por meio de raciocínio e a redução àqueles inclui a constatação da realidade das premissas e da sequência da conclusão. Da mesma forma, o conhecimento das substâncias espirituais separadas se faz pelo conhecimento da alma, como seu princípio. E, por sua vez, o conhecimento de nossos atos e os de nossa alma acontece pela experiência, que é, para Tomás de Aquino, “receber (tirar) alguma coisa dos muitos casos retidos na memória”.

### **3 Apreciação crítica da metodologia de John Finnis.**

O objetivo desta seção é apresentar algumas reflexões acerca da forma como podem ser relacionadas com a metodologia de Finnis, que foi exposta na primeira parte deste trabalho, e o processo cognitivo humano, que vinha sendo analisado até a seção anterior. Por meio dessas reflexões, há dois aspectos que se pretende verificar. O primeiro deles versa sobre a conformidade ou não entre a referida proposta metodológica e a explicação tomista sobre a construção do conhecimento humano. O segundo, revelar de que forma essa conformidade ou

desconformidade da metodologia de Finnis pode ser traduzida em uma nomenclatura própria da psicologia filosófica de Tomás de Aquino.<sup>247</sup>

Como o próprio Finnis aponta, ao realizar sua análise sobre a lei de Hume em *Natural Law and Natural Rights*, a potência intelectual humana atua de duas maneiras diferentes.<sup>248</sup> Cada uma delas tem uma lógica própria, ainda que sejam compatíveis. Estas formas distintas de atuar não implicam que uma delas é racional e a outra não, ou ainda, que uma é mais racional que a outra. Nenhuma delas é mais racional que a outra. São formas diferentes de se manifestar a racionalidade em razão, apenas, daquilo que está sendo discernido.<sup>249</sup> Neste sentido também Tomás de Aquino:

É necessário que os diversos gêneros das partes da alma sejam adaptados aos objetos que diferem pelo gênero. É claro que o contingente e o necessário diferem pelo gênero, como se diz do corruptível e do incorruptível na *Metafísica*. Do qual se desprende que há um gênero diverso das partes da alma racional, pelas quais se conhece o necessário e o contingente.<sup>250</sup>

Assim, essas duas formas de atuação da potência intelectual humana são o intelecto prático e o intelecto teórico. O intelecto prático é nome dado ao ato da inteligência na medida em que discerne o que é o bem, o que há de ser buscado.<sup>251</sup> Tomás de Aquino também o chama de potência deliberativa da alma, já que acerca do contingente, como é o caso do bem, só pode haver deliberação.<sup>252</sup>

Finnis continua com a consideração de que tal discernimento é um ato, logo é um processo que ocorre em uma única etapa, sem qualquer inferência. Como resultado, surge a inclinação ao bem, por meio da percepção do mesmo.<sup>253</sup> Novamente Tomás de Aquino corrobora esta explicação. Basta considerarmos que o bem é o objeto próprio da cogitativa<sup>254</sup> e que ela, como sentido interno, é movida indiretamente pelo objeto externo, por meio do estímulo que este provoca nos

<sup>247</sup> Sugiro acompanhar as referências a Tomás de Aquino feitas nesta seção por meio do esquema que elaborei a partir de seu comentário do livro VI da *Ética* a Nicômaco. Ver Anexo 2.

<sup>248</sup> **FINNIS**. *Natural...* Páginas 33 e 34.

<sup>249</sup> **FINNIS**. *Natural...* Página 34.

<sup>250</sup> Comentários à *Ética*, VI, 1, n. 803.

<sup>251</sup> **FINNIS**. *Natural...* Página p. 34.

<sup>252</sup> Comentários à *Ética*, VI, 1, n. 805.

<sup>253</sup> **FINNIS**. *Natural...* Página 34.

<sup>254</sup> **RÜPPEL**. *A captação...* Página 69.

sentidos, o qual gera a espécie sensível.<sup>255</sup> A ausência de inferência também é um dado presente na descrição tomista, que afirma a percepção do bem antes mesmo da abstração e do conhecimento intelectual<sup>256</sup>; igualmente está presente a inclinação, já que ela informa imediatamente os apetites.<sup>257</sup>

Por ser proveniente da atuação da sensibilidade interna, o conhecimento intelectual prático é sempre um conhecimento particular, da circunstância concreta em que o sujeito que conhece está inserido<sup>258</sup>. Parece-me que o uso por Finnis da expressão “há de ser” ou “é para ser” para designar esta forma de conhecimento (verdade prática) ilustra bem tanto seu caráter particular e inclinacional<sup>259</sup>, como que o “ser” ainda não se faz explicitamente presente nesta forma de cognição.<sup>260</sup>

Quanto ao intelecto teórico, a que Tomás de Aquino também denomina potência científica da alma<sup>261</sup>, é o nome que se dá ao ato da inteligência pelo que se distingue o que ocorre de fato. O resultado exitoso deste discernimento é chamado verdade (teórica). Aproveitando a linguagem de Finnis, é o conhecimento do que “é” (ser). Um conhecimento que, portanto, não denota inclinação e que, por si mesmo, direta e imediatamente, não provoca a atuação do apetite.<sup>262</sup>

O conhecimento das ciências sociais é, obviamente, um conhecimento teórico (científico, descritivo), isto é, resulta da atuação do intelecto teórico. Porém, ao ter por objeto a ação humana, está relacionado com a razão prática, já que a descrição da ação humana exige que se descreva também o seu princípio cognitivo, que é o intelecto prático.<sup>263</sup> Dessa maneira, o “ser” (ente) que é objeto de reflexão pelas ciências sociais é o bem humano, isto significa que elas, ao descreverem o ato propriamente humano, descrevem o que “é para ser”<sup>264</sup>.

<sup>255</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 44.

<sup>256</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 69.

<sup>257</sup> RÜPPEL... *A captação...* Página 69. Também FINNIS. *Natural...* Páginas 39 a 42.

<sup>258</sup> RÜPPEL. *A captação...* Páginas 56 e 57, 69 a 71.

<sup>259</sup> FINNIS. *Natural...* Página 42 e FINNIS. *Aquinas*. Página 38.

<sup>260</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 63.

<sup>261</sup> Comentários à Ética. VI, 1, 805.

<sup>262</sup> FINNIS. *Natural...* Páginas 42 a 48.

<sup>263</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 29.

<sup>264</sup> FINNIS. *Natural...* Páginas 15 a 18, 33 a 36.



Disso emerge a adequação da defesa, empreendida por Finnis, do ponto de vista interno como perspectiva adequada à teoria social. Visto que somente a partir deste enfoque se torna possível descrever o atuar considerando o bem, na medida em que o mesmo está presente na intencionalidade do sujeito que atua, o qual, por sua vez, atua enquanto percebe o bem<sup>265</sup>.

Indo mais além, a descrição da ação é a descrição do “é para ser”, que tem por objeto o bem humano, como já foi dito. Isso implica que a descrição completa da ação só acontecerá quando se é possível vislumbrar a plenitude do ser da ação humana. Por sua vez, ela demanda a descrição de cada um dos bens que estão presentes nesse atuar, e, por isso, exige a consideração do bem humano básico que Finnis denomina razoabilidade prática.<sup>266</sup>

Fazendo a ponte com Tomás de Aquino, primeiro é preciso recordar que a razoabilidade prática de Finnis equivale à prudência tomista. Esta, por sua vez, é apontada pelo aquinate, enquanto virtude intelectual, como uma das que correspondem ao intelecto prático. Em outras palavras, designa uma perfeição da razão quanto ao contingente. E a perfeição que está vinculada à prudência é precisamente a de dirigir ou orientar o agir e, por isso, assim como Finnis, Tomás de Aquino apresenta a prudência como a virtude intelectual mais importante em relação ao humano.<sup>267</sup>

Por sua vez, a direção dada pela prudência não comporta uma abstração, um raciocínio ou juízo intelectual. Neste ponto também os dois pensadores coincidem e Tomás de Aquino explica esta ausência de abstração por meio da afirmação de que a prudência tem seu remanso, enquanto está na razão, na cogitativa.<sup>268</sup> O que dá pista para outra motivação gnosiológica para ratificar o que afirma Finnis. Refiro-me à qualificação dos bens humanos básicos ou dos primeiros princípios da razão prática com autoevidentes ou indemonstráveis<sup>269</sup>, o

<sup>265</sup> **FINNIS**. *Natural...* Páginas 7 a 9. Também **FINNIS**. *Aquinas*. Páginas 39 e 40.

<sup>266</sup> **FINNIS**. *Natural...* Páginas 88 e 89, 100 a 103.

<sup>267</sup> Comentários à Ética, VI, 7, 852.

<sup>268</sup> Comentários à Ética, VI, 7, 864.

<sup>269</sup> **FINNIS**. *Aquinas*. Páginas 42 a 47.

que pode ser compreendido pela consideração de que entre os objetos da cogitativa não há algum que tenha articulação explícita do conector “ser”<sup>270</sup> e, ademais, atingem imediatamente, como já foi mencionado, o apetite.<sup>271</sup>

A razoabilidade prática é o bem relativo à conduta do sujeito que conhece. Isto é, um bem que o intelecto teórico reflexivamente constata no sujeito ao verificar que ele está inclinado a ter uma ordem ou correção em seu próprio agir. Em outras palavras, a razoabilidade prática é o bem do atuar.<sup>272</sup> Isso significa que o sujeito que conhece está inclinado a buscar uma ordem na realização dos bens que percebe.

Com isso, se estabelece um parâmetro de realização dos bens que são percebidos no atuar em cada circunstância. O parâmetro universal se denomina princípio supremo da razoabilidade prática ou princípio supremo da moral. Ademais, Finnis denomina princípios intermediários da moral, ou exigências básicas da razoabilidade prática, a cada uma das diretivas de atuação que são responsáveis por constituir o campo da moralidade concreta.<sup>273</sup>

Portanto, a moralidade está estritamente ligada ao intelecto prático e, mais além, manifesta a plenitude da razão prática. Por isso, uma descrição plena do atuar humano não pode ser alcançada com uma mera referência ao ponto de vista interno, contudo, como diria Finnis, somente se realiza desde o ponto de vista moral, o qual deve ser entendido como a perspectiva do sujeito (que conhece) empenhado em ser plenamente razoável.<sup>274</sup>

O ser e o bem são análogos, todavia a plenitude da analogia só acontece na medida em que se compreende que o campo do intelecto teórico também abarca, além do “ser”, o “dever ser”. Descritivamente, a expressão “dever ser”, no campo das ciências sociais, designa a reflexão do intelecto (teórico) acerca

---

<sup>270</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 56 a 75.

<sup>271</sup> RÜPPEL. *A captação...* Página 69.

<sup>272</sup> FINNIS. *Natural...* Página 88

<sup>273</sup> FINNIS. *Natural...* Páginas 100 a 103

<sup>274</sup> FINNIS. *Natural...* Páginas 17 a 18.

da inclinação do sujeito (que conhece) pela atuação do bem humano razoabilidade prática. Dito de outra maneira, o “dever ser” expressa o âmbito moral.

Proponho uma explicação, para tornar mais clara essa ideia, que, devo admitir, preza por um rigor linguístico que maior do que é percebido na práxis cotidiana<sup>275</sup>: a transposição para o âmbito especulativo (intelecto teórico) do “ser”, conforme percebe o intelecto prático, demanda uma dupla designação. Considerando o bem prático *simpliciter*, utiliza-se a expressão “é para ser” e, desse modo, se aponta a atuação humana em função de sua inclinação ao bem, próprio do conhecimento prático.

Contudo, considerando o bem moral, ainda que se possa utilizar a expressão “é para ser”, o mais adequado seria, em nome de um rigor ou clareza, empregar a expressão “dever ser”, designando, com isso, a inclinação para realizar a ordem no atuar que é própria da razoabilidade prática. Com isso, creio que se poderia compreender melhor a impossibilidade, também sustentada por Finnis, da passagem do ser para o dever ser, ou seja, a impossibilidade de fundamentar uma conclusão moral (valorativa) com base em premissas fáticas (não valorativas) ou, mais propriamente, com fundamento na natureza humana.<sup>276</sup>

Tanto o ser como o dever ser são, segundo esta análise, categorias teóricas, respectivamente, descritiva e prescritiva. Ou seja, teoricamente, a passagem do ser para o dever ser é possível, mas apenas se justifica quando se refere a bens (é para ser) e, particularmente, ao bem humano razoabilidade prática. Apenas é possível determinar que algo deve ser quando se descreve a natureza humana em seu atuar inclinado aos bens humanos e, indicando que um desses bens demanda uma ordenação para o atuar, ou melhor, inclina o sujeito que conhece a um parâmetro de atuação que, de certo modo, autorregula tal inclinação.

---

<sup>275</sup> Em verdade, minha tese não está comprometida estritamente com os usos linguísticos e as expressões aqui empregadas. Ela não diz respeito e nem pretende explicar ou justificar a linguagem. O emprego do artifício linguístico tem o propósito apenas instrumental, na medida em que me oportuniza uma explicação mais simples das relações entre a metodologia de Finnis e o processo cognitivo.

<sup>276</sup> FINNIS. *Natural...* Páginas 33 a 42.

A impossibilidade de fundamentar na natureza humana talvez seja mais bem percebida quando se observa que aqueles que pretendem fundamentar o atuar humano na natureza humana só têm êxito se na própria noção de natureza está presente um elemento valorativo. E isso significa dizer que a noção de natureza humana apresentada possui um elemento que permite avaliar os bens humanos, o que só pode estar ali presente como o resultado de uma reflexão sobre o atuar humano.

No entanto, isso significa atribuir à natureza humana elementos que não são propriamente seus, já que os bens humanos não são constitutivos do ser humano, somente estão no sujeito que conhece como espécies sensíveis que geram o conhecimento.<sup>277</sup>

Por fim, um último aspecto que pretendo considerar acerca do procedimento metodológico de Finnis é o que ele denomina de “equilíbrio reflexivo”<sup>278</sup>. Acredito que ele, o qual é um aspecto central de sua proposta metodológica, compagina-se perfeitamente com a explicação tomista do processo de cognição humana, na medida em que expressa teoricamente a relação entre a cogitativa e o intelecto.

É função do que Finnis denomina “equilíbrio reflexivo” garantir que não haverá equívocos (ou ao menos procurar evita-los) no processo de construção da teoria social descritiva, ou seja, no processo de abstração. Cumpre esse papel de duas maneiras. Primeiro, devido a uma constante remissão à necessidade de retomar dados da experiência (o conhecimento particular), evitando o deducionismo e os erros de percepção. Segundo, ao afirmar a importância da construção dos conceitos e proposições (o conhecimento universal) no aperfeiçoamento e aprofundamento dos juízos perceptivos, evitando o ceticismo e o relativismo.<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup> ST, I, q. 87 a. 1 ad. 3; ST, I, q. 81 a. 3.

<sup>278</sup> FINNIS. *Natural...* Páginas 17 e 18.

<sup>279</sup> FINNIS. *Natural...* Páginas 16 a 18.

### PARTE III: ESTADO E BEM COMUM.

#### 1 Estado e bem comum em Tomás de Aquino segundo Finnis.

Com a análise dessa terceira parte da tese, completa-se a da primeira parte (especificamente no item 1.4.). Aquela tinha por temática explorar, por meio da consideração de como Finnis enfrenta determinados problemas, a maneira pela qual ele concebe a autonomia e a, ao mesmo tempo, correlação entre diversos campos do conhecimento. Lá foram desenvolvidos dois tópicos, um sobre a relação entre o direito e a ética e o outro sobre a relação entre a metafísica e a ética. Esta terceira parte completa esta análise ao enfrentar a relação entre política e ética.

Este estudo é feito considerando a relação entre Estado e bem comum para Finnis. A sua análise foi destacada daqueles dois outros itens do primeiro capítulo em virtude de sua extensão e da relevância das críticas. Está estruturado em três momentos. O primeiro é descritivo da interpretação proposta por Finnis à noção de Estado e de bem comum em Tomás de Aquino. O segundo apresenta algumas críticas a essa interpretação do jusfilósofo de Oxford. E o terceiro momento apresenta alguns desdobramentos críticos à temática, tal qual enfrentada por Finnis.

Para os fins deste trabalho, convém que a aproximação ao conceito de bem comum ocorra a partir da noção de Estado, pois, dessa forma, será mais ordenado o diálogo com as críticas que podem ser feitas à interpretação de Tomás de Aquino realizadas por Finnis.

Uma noção preliminar de Estado, para Finnis, pode ser sintetizada como “ordenação de ação cooperativa para determinado propósito”<sup>280</sup> e, de modo

---

<sup>280</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 242.

mais preciso, como uma forma de “comunidade completa” que tem por objetivo a realização do bem público. Há dois elementos centrais: comunidade completa e bem público. A análise destes elementos implica a compreensão de outros dois, aos quais estão vinculados. Bem público está associado à noção de bem comum e sua compreensão exige o estudo deste conceito, da mesma forma que comunidade completa exige o de comunidade.

### 1.1 O conceito de comunidade.

Comunidade é um grupo, formado por pessoas ou outros grupos, que pode ser compreendido como um todo e que possui uma ordem, a qual pode ser entendida sob duas dimensões: (a) coordenação entre os integrantes do grupo e (b) existência de propósitos ou fins comuns<sup>281</sup>. Em outras palavras, comunidade é, essencialmente, “forma de relacionamentos de união entre seres humanos”.<sup>282</sup> Afirmar, pois, que o Estado é uma comunidade, significa dizer que o Estado está constituído de pessoas e grupos que estão coordenados entre si e que partilham objetivos comuns.

A noção de “relacionamento de união” adquire central importância nesta idéia de comunidade. Aponta para o fato de que há relacionamentos entre seres humanos, que os seres humanos interagem. Porém, não é uma realidade simples, na medida que as formas de interação entre seres humanos abarcam quatro dimensões distintas. Cada uma delas indica, por analogia, uma comunidade: natural, cognitiva, técnica e prática.

Por comunidade natural se indica a ordem de relacionamentos de união entre seres humanos que resultam de termos uma unidade físico-biológica e psicológica. É perceptível tanto em nossa unidade genética, que nos permite procriar gerando descendência fértil, como na inclinação físico-biológica ao acasalamento com seres humanos e não com outros animais. Finnis apresenta o exemplo da

---

<sup>281</sup> FINNIS, John. *Direito natural em Tomás de Aquino*. Porto Alegre: SafE, 2007. Página 61

<sup>282</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 136.

relação professor-aluno, em que este escuta os sons produzidos pelas cordas vocais daquele.<sup>283</sup>

A outra comunidade se denomina cognitiva, e resulta da coerência interna de cada corpo de conhecimentos, ou seja, de possuímos, em comum, uma mesma forma de estruturar o nosso raciocínio. A maneira como concatenamos as nossas idéias, como compreendemos a realidade, a nossa unidade de inteligência etc., são os elementos que guardamos em comum e que nos permitem as relações de união presentes nesta ordem de relacionamentos. É perceptível na relação entre professor e aluno quando o aluno ouve exposições, argumentos e explanações e dá retorno de seu entendimento ao professor, mesmo que apenas para discordar deste.<sup>284</sup>

Um terceiro caso análogo é a comunidade técnica. Ela designa a “unidade cultural de linguagem, tecnologias, técnicas, de um capital social comum”, em síntese, é a ordem de relacionamentos decorrente do compartilhar as condições pelas quais podemos ordenar as coisas constituídas pela razão humana que são externas ao nosso pensar e ao nosso querer. Nesta ordem de relacionamentos, o aluno ouve a língua portuguesa e a técnica pedagógica do professor, compartilhando a compreensão (elaboração e decodificação) dos símbolos da língua e, também os sinais, expressões e gestos coloquiais.<sup>285</sup>

Por fim, há a comunidade prática<sup>286</sup>. Segundo Finnis, a perspectiva que interessa à análise da filosofia prática pertence a esta última forma de comunidade, na medida em que é próprio da comunidade prática<sup>287</sup> considerar os

<sup>283</sup> FINNIS. *Natural...* Página 135.

<sup>284</sup> FINNIS. *Natural...* Página 136; FINNIS. *Aquinas*. Páginas 21, 22 e 52.

<sup>285</sup> FINNIS. *Natural...* Página 137.

<sup>286</sup> FINNIS. *Natural...* Páginas 135 a 139. Finnis não atribui um nome específico para cada espécie de comunidade. Em minha dissertação, optei por denominá-las comunidade natural, comunidade de cognição, comunidade técnica e comunidade de ação conjunta. Para uma fundamentação sobre a nomenclatura adotada ver OLIVEIRA, Elton Somensi. *Bem comum, razoabilidade prática e direito: a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis*. Disponível em <http://hdl.handle.net/10183/1937>, acessado em 10/03/2010. Páginas 97 a 102). Optei por outra nomenclatura no presente trabalho, que procura guardar uma maior proximidade com os termos empregados por John Finnis.

<sup>287</sup> Para Finnis “prático” não significa “factível” nem “eficiente”, mas “com vistas à decisão e à ação”. Assim, a razão prática se refere ao como agir (atuar adequadamente) e ter pleno domínio da

relacionamentos de união entre seres humanos que decorrem de ações e disposições por meio de escolha ou deliberação inteligente.<sup>288</sup> Ou seja, a comunidade prática é a que efetivamente aponta o peculiar à interação humana, aquilo que a singulariza.

Vale aqui relembrar o que já foi visto na primeira parte desta tese, no que se refere às ordens de conhecimento. Finnis, seguindo Tomás de Aquino, distingue quatro ordens de conhecimentos, que guardam paralelismo com as quatro formas de comunidade citadas. Essas quatro ordens de conhecimento são: natural, lógica, moral e técnica.<sup>289</sup>

A ordem natural se refere à ciência das questões e relações que não são afetadas pelo nosso pensar. É o campo da realidade dada, estudada pela ciência natural, pela matemática e pela metafísica. Já a ordem lógica, corresponde à ciência das condições pelas quais nós podemos ordenar nosso próprio pensamento. É estudada pela lógica em sentido amplo<sup>290</sup>.

A ordem técnica ou produtiva (ou ainda, factual), por fim, conhece as condições em que podemos ordenar as coisas constituídas pela própria razão humana (e que são externas ao nosso pensar e querer). É o campo das técnicas e da tecnologia. Por sua vez, na ordem moral ou prática (ou ainda, ativa) se localiza a ciência das condições pelas quais podemos ordenar nosso deliberar (nossas escolhas) e nossas ações voluntárias. É estudada pela ciência moral, pela economia, pela política, entre outros.<sup>291</sup> A comunidade prática guarda paralelismo com esta ordem de conhecimentos práticos.

---

racionalidade prática (conseguir ser razoável ao decidir, assumir compromissos, eleger e executar projetos). **FINNIS. *Natural...*** Página 12.

<sup>288</sup> É a união que ocorre entre as pessoas em função do compartilhar uma ação; não um mero fazer ou produzir, que são próprios da comunidade técnica, mas um agir, ou seja, um ato que permanece no agente, que passa a constituí-lo (**FINNIS. *Natural...*** Páginas 137 e 138; **FINNIS. *Aquinas.*** Páginas 23 e 24). Um exemplo citado por Finnis é o do aluno que ouve o professor como uma pessoa e um mestre, compartilhando uma decisão de auto-constituição, ou seja, a decisão do professor de devotar parte da sua vida tentando comunicar conhecimento para outra pessoa – seja por qual motivo for – e a decisão do aluno em comprometer parte da sua vida tentando adquirir o conhecimento de outra pessoa – seja por que motivo for (**FINNIS. *Natural...*** Página 138).

<sup>289</sup> **FINNIS. *Aquinas.*** Páginas 20 a 23.

<sup>290</sup> **FINNIS. *Aquinas.*** Páginas 51 e 52.

<sup>291</sup> **FINNIS. *Aquinas.*** Páginas 21-22; **FINNIS. *Commensuration...*** Página 223.



Isso significa que, para Finnis, o nuclear da explicação acerca da comunidade humana, inclusive do Estado, passa, necessariamente, pelas relações que são constituídas pela inteligência e vontade<sup>292</sup>. Qualquer descrição que ignore esse aspecto será, no máximo, incompleta e, provavelmente, incapaz de apontar o que efetivamente caracteriza o peculiar e, por isso, caracterizador das relações humanas. Claro que as demais ordens de relacionamentos de união se fazem presentes, enquanto ocasionam a atuação da inteligência e da vontade e, nesse sentido, também manifestam as condições próprias de o ser humano ser, conhecer e produzir; ou seja, as demais ordens de relacionamento também expressam algo que lhe é próprio, na medida em que há peculiaridades na condição físico-biológico-psicológica, epistemológica (cognitiva) e produtiva do ser humano.

Porém, a ênfase no aspecto trazido pela comunidade prática resulta em que a ela cabe a consideração do agir humano e, assim, o central ao relacionamento humano: até que e na medida em que sejam apontadas as motivações, aquilo que a pessoa escolheu, com uma vontade mais ou menos guiada pela razão, não é possível compreender cabalmente sua atitude.

Por que o aluno está em sala de aula? Esta pergunta não está plenamente respondida simplesmente em referência a condições naturais (porque ele tem um aparelho auditivo) nem cognitivas (porque ele é capaz de compreender argumentos) ou técnicas (porque ele fala a mesma língua do professor, domina seu vocabulário e compreende o significado dos seus gestos e gírias).

A resposta só será plenamente apresentada se houver referência às motivações do aluno – por exemplo: porque ele, mesmo que não de forma plenamente articulada ou coerente, quer ou escolheu escutar este professor, compreender seus argumentos, aprender Direito, para então ser aprovado no exame de ordem, deixar seus pais orgulhosos, e atuar como advogado, alcançando uma renda que propicie, a ele a sua família, uma vida confortável e, além disso, tendo

---

<sup>292</sup> Naturalmente isso não exclui todos os fatores externos e internos que podem condicionar, em certa medida, a atuação dessas faculdades. Como é o caso de emoções, ignorância, limitações nas possibilidades de escolhas causadas por certas circunstâncias etc.

condições de promover a inclusão social pelo exercício de sua profissão em atividades de voluntariado.

Em síntese, a comunidade (humana) não é mero fato geográfico ou exigência biológica<sup>293</sup>, mas fruto de escolhas e deliberações (inteligência e vontade), cuja existência está condicionada a: decurso de tempo, coordenação, interação e objetivo compartilhado<sup>294</sup>. O Estado, por sua vez, como qualquer outra comunidade humana, também só pode ser plenamente compreendido como o resultado de deliberações e escolhas de indivíduos e grupos que, ao longo do tempo, permitem a coordenação dinâmica e interativa de atividades e projetos em vistas de certos objetivos comuns (compartilhados).

## 1.2O Estado é uma comunidade completa.

Na seção anterior se verificou em que sentido o Estado é uma comunidade, mas o conceito de Finnis vai além, e o caracteriza como uma “comunidade completa”<sup>295</sup>. Esta afirmação não é equivalente à que o Estado é apenas uma comunidade mais complexa ou com uma complexidade própria nem que é uma comunidade de maior *status* hierárquico. E, por isso, a indagação passa, neste momento, a ser: o que é uma “comunidade completa”?

Finnis resgata a origem da expressão “comunidade completa”, referindo o seu sentido em Aristóteles e em Tomás de Aquino. Dessa análise, aponta certa amplitude de seu uso<sup>296</sup>, mostrando como está associada à idéia de *polis*, de *civitas* e de “comunidade política”, bem como designando um Estado ou Estados ou o Estado<sup>297</sup>.

<sup>293</sup> FINNIS. *Natural...* Página 136.

<sup>294</sup> FINNIS. *Natural...* Página 153.

<sup>295</sup> FINNIS. *Aquinas.* Página 242.

<sup>296</sup> FINNIS. *Natural...* Página 148. FINNIS. *Aquinas.* Páginas 219 a 221.

<sup>297</sup> The whole large society which is organized politically by the sorts of institutions, arrangements, and practices commonly and reasonably called ‘government’ and ‘law’. FINNIS. *Aquinas.* Página 220.

Ao fim, acaba por adotar aquilo que entende ser, em Tomás de Aquino, um conceito formal de “comunidade completa”. Identifica-a com aquela comunidade em que é possível a realização integral de seus membros<sup>298</sup>. Por sua vez, o Estado é uma “comunidade completa” por ser organizado de tal maneira que seu governo e ordem jurídica oferecem todos os direcionamentos de que estes instrumentos são capazes para promover e proteger seu próprio bem comum<sup>299</sup>.

Em outras palavras, o que permite atribuir o qualificativo “completa” a uma comunidade é o fato de possuir uma “justiça pública”. Por esta razão, tanto as famílias, como as outras associações que compõe o Estado são consideradas comunidades incompletas<sup>300</sup>.

Entre as comunidades incompletas, merece destaque a família, apontada como comunidade básica. Isso significa que, apesar de inadequada e incompleta como comunidade<sup>301</sup>, por não ser capaz de oferecer todos meios necessários para que seus membros alcancem a realização integral,<sup>302</sup> ela tem valor fundamental e primordial como propiciadora das condições iniciais de desenvolvimento de cada uma das quatro ordens de relacionamento de união entre seres humanos.

Ela é unidade física especial, na medida em que nela se constitui uma unidade genética muito próxima. Também é unidade cognitiva crucial ao proporcionar um conjunto comum de experiências. Em decorrência da convivência, permite a criação de linguagem própria e da aprendizagem conjunta dos elementos técnicos, tecnológicos e artísticos e, além disso, a família possibilita que os seus membros tentem, ao menos parcialmente, realizar-se como seres humanos ao

---

<sup>298</sup> **FINNIS**. *Natural...* Páginas 147 e 148.

<sup>299</sup> **FINNIS**. *Aquinas*. Páginas 221 e 222.

<sup>300</sup> So they are incomplete, imperfecta, and in need of completion by the order of public justice. When a society not only has individuals flourishing in families and other private associations and dealings but also is equipped for public justice, it is in principle complete, perfecta. **FINNIS**. *Aquinas*. Página 249.

<sup>301</sup> **FINNIS**. *Natural...* Página 147.

<sup>302</sup> Não é capaz de transmitir a sua própria carga genética, não permite um discernimento satisfatório, é débil em questões como a saúde e a cultura dos seus membros e muitas vezes não torna possível para os seus membros alcançar os meios para a auto-realização e de seus familiares. **FINNIS**. *Natural...* Página 147.

ajudar os demais integrantes da família a também se realizarem em sua condição humana.<sup>303</sup>

Na prática, a partir da constatação do caráter fundamental da família e de sua incompletude, Finnis afirma que o Estado, como comunidade completa, é composto não apenas por indivíduos, mas também por associações privadas e famílias. Esta estrutura é fundamental para compreender a maneira como Finnis concebe as competências na realização dos objetivos compartilhados que explicam a existência do Estado e, também, a maneira como este se insere na garantia e promoção da plena realização das pessoas.

### 1.3O conceito de bem público.

Bem público é o nome que Finnis adota para designar o bem comum estatal<sup>304</sup>. Por isso, a compreensão do que é o bem público depende do conceito de bem comum, que Finnis define como:

um conjunto de condições que tornam aptos os membros de uma comunidade a alcançar por si mesmos objetivos razoáveis, ou realizar razoavelmente por si mesmos o(s) valor(es) pelos quais eles têm razão em colaborar uns com os outros (positiva e/ou negativamente) em uma comunidade.<sup>305</sup>

Desta definição se percebe que o conceito de bem comum não é um conceito vazio, meramente formal. Tampouco pode ser sintetizada na idéia tipicamente proporcionalista<sup>306</sup> do bem para o maior número. Isto porque a noção

<sup>303</sup> **FINNIS**. *Natural...* Páginas 135 a 137.

<sup>304</sup> Para Finnis, os termos público e privado são análogos e sua definição é circular, considerando os assuntos que são peculiares a um e a outro (**FINNIS**. *Aquinas*. Página 254). No caso específico, público designa algo que está associado à ordem jurídica, questões sobre coerção, adjudicação etc. – como se verá mais adiante (**FINNIS**. *Aquinas*. Página 251).

<sup>305</sup> “a set of conditions which enables the members of a community to attain for themselves reasonable objectives, or to realise reasonably for themselves the value(s), for the sake of which they have reason to collaborate with each other (positively and/or negatively) in a community” (**FINNIS**. *Natural...* Página 155). Colaborar negativamente significa abster-se de agir.

<sup>306</sup> Finnis é um feroz crítico das teorias que ele denomina *proporcionalistas*, que englobaria três grandes correntes éticas (em sentido amplo, abrangendo não só moral, mas também social, econômico, político e jurídico): utilitarismo, conseqüencialismo e proporcionalismo em sentido estrito. Uma análise mais detalhada está em **FINNIS**. *Fundamentals...* Páginas 80 a 86. Em linhas gerais,

proporcionalista é, para Finnis, desprovida de sentido quando se tem presente a multiplicidade e a incomensurabilidade dos bens humanos básicos e dos princípios intermediários da moral. Igualmente, um conceito vazio de bem comum acaba negando esses mesmos bens humanos básicos, bem como os princípios intermediários da moral<sup>307</sup>.

Para Finnis, o bem comum constitui elemento que serve de parâmetro para o raciocínio prático de alguém<sup>308</sup>. Não é algo específico, como uma meta ou um conjunto de metas, mas também não é algo totalmente indeterminado, já que é *suficientemente definido para excluir um número considerável de tipos de ordenações políticas, leis etc.*<sup>309</sup>.

Considerando esse conceito de bem comum, Finnis atribui três características centrais ao bem público, a partir das quais se pode estabelecer o campo específico de atuação do Estado. O bem público é, assim, um bem limitado, instrumental e essencial.

O bem público é limitado na medida em que só pode intervir em e promover os bens humanos que não são realizáveis pelos indivíduos e comunidades intermediárias que compõem o Estado. Esta limitação é decorrência do princípio de subsidiariedade, que estabelece o critério para uma dinâmica adequada nas relações humanas em comunidade. Pode-se afirmar que é um princípio de competência<sup>310</sup>, enunciável nos seguintes termos: as associações maiores não devem assumir as funções que podem ser eficientemente realizadas por associações menores<sup>311</sup>.

---

podem ser definidas conjuntamente como métodos de argumentação ética que defendem como o correto juízo moral a escolha daquela opção promotora de uma situação plenamente preferível, ou seja, onde, de alguma forma, os benefícios são maximizados e os prejuízos minimizados. (FINNIS, John; GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. Oxford: Clarendon, 1987. Páginas 177 e seguintes).

<sup>307</sup> FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Página 154.

<sup>308</sup> Ele fornece tanto um sentido ou razão para que uma pessoa colabore com os demais e como uma razão para que os demais colaborem entre eles e com esta pessoa. FINNIS. *Aquinas*. Página 154.

<sup>309</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 155.

<sup>310</sup> DI LORENZO, Wambert Gomes. Teoria do estado de solidariedade: da dignidade da pessoa humana aos seus princípios corolários. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010. Páginas 88, 89 e 101.

<sup>311</sup> FINNIS. *Aquinas*. Páginas 146 e 147.

Procura-se, com isso, afirmar a primazia da participação pessoal e a garantia de que a intervenção dos grupos sociais mais complexos não seja de subordinação ou substituição, mas de auxílio a pessoas, famílias ou grupos sociais menos complexos. Dessa forma, se procura assegurar que os participantes da comunidade possam

se constituir por meio das escolhas de compromissos por iniciativas individuais (incluindo os compromissos com a amizade e com outras formas de associação) e de realizá-los por meio da criatividade e do esforço pessoais em projetos (muitos dos quais, inclusive, serão cooperativos na execução e até comunitários em objetivos).<sup>312</sup>

Ainda quanto a esta primeira característica do bem público, é preciso acrescentar que existem certos bens que jamais poderão ser objeto de intervenção estatal, por que jamais tomarão parte do bem público. Esses bens são por excelência bens privados e, entre eles, está o bem da fé e culto (religiosos)<sup>313</sup>.

Quanto às outras duas características do bem público, instrumentalidade e essencialidade, decorrem de sua primeira característica, limitação, ou seja, decorrem da subsidiariedade da ação do Estado ao promover os bens humanos. Ou seja, o Estado, para Finnis, não é um fim em si mesmo, mas um instrumento que serve para que se alcance a plena realização dos indivíduos e famílias<sup>314</sup>. Ao mesmo tempo, o Estado, como instrumento, é essencial, já que na ordem de subsidiariedade, a promoção da justiça e da paz é função primordial do Estado – cabe a ele, diretamente, a promoção da justiça e da paz.

Em síntese, o bem público não abarca aqueles comportamentos que não guardam relação, direta ou indiretamente, com a justiça e a paz. Dessa maneira, eles não são assuntos próprios à autoridade estatal e à ordem jurídica<sup>315</sup>. Positivamente, o bem público é (a) “o bem de usar o governo e o direito para auxiliar os indivíduos e as famílias a fazer bem o que deveriam fazer” e (b) “os bens que

---

<sup>312</sup> “[...] to constitute themselves through the individual initiatives of choosing commitments (including commitments to friendship and other forms of association) and of realising these commitments through personal inventiveness and effort in projects (many of which will, of course, be co-operative in execution and even communal in purpose)” (FINNIS. *Aquinas*. Página 146).

<sup>313</sup> FINNIS. *Aquinas*. Páginas 225 a 227.

<sup>314</sup> FINNIS. *Aquinas*. Páginas 239 (nota 89) e 245.

<sup>315</sup> FINNIS. *Aquinas*. Páginas 227 e 228.

uma ação razoável em nome da comunidade política pode acrescentar ao bem atingível por indivíduos e famílias como tais”.<sup>316</sup>

Concretizando um pouco o que significa afirmar essas características do bem público, é possível apontar quatro sentidos em que o Estado é limitado em seu governo e em sua legislação: (a) em relação aos absolutos morais, (b) em relação ao *rule of law*, (c) em relação à defesa e à promoção do bem público<sup>317</sup>, (d) em relação a outras “comunidades completas”<sup>318</sup>.

Importante considerar que estas limitações estão inteligidas, formando um todo orgânico. A compreensão de uma delas não é completa sem a referência, mesmo que tangencial às demais. De tal modo isto ocorre que é possível afirmar que são perspectivas diversas que se completo para falar de fronteiras determinantes do campo de responsabilidade da autoridade e da ordem jurídica de um Estado. Mais ainda, a plena compreensão destes limites passa pela consideração do conceito de Direito para Finnis. Como este é o tema da próxima seção, neste momento apenas alguns aspectos serão adiantados para que, posteriormente, seja dado o tratamento adequado ao assunto.

Quanto aos limites relativos aos absolutos morais, por um lado o governo e a lei não podem contrariar estes absolutos, por outro há que se considerar que a forma como estão submetidos à moralidade não é a mesma como uma pessoa se submete. Não estão obrigados a promover a plena virtude dos cidadãos, mas apenas garantir a paz, o que significa garantir e promover aquelas virtudes que são requeridas para bem público (*public weal*).<sup>319</sup> E nesta última consideração está inserida a terceira limitação, referente à defesa e à promoção do bem público, que, naturalmente, retoma as considerações sobre o bem comum estatal, reforçando os seus limites.

---

<sup>316</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 238

<sup>317</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 226.

<sup>318</sup> FINNIS, John. *Direito natural...* Páginas 63 a 69. FINNIS. *Aquinas*. Páginas 225, 226 e 231.

<sup>319</sup> FINNIS. *Aquinas*. Páginas 230 e 231.

Na prática, a autoridade e a legislação não têm uma abrangência que abarque o “impor aos indivíduos o dever jurídico a procurar sua felicidade última ou abster-se de escolhas que impeçam aquela felicidade última sem violar a paz e a justiça”.<sup>320</sup> E justamente neste ponto que emerge quarta limitação, relativa a outras “comunidades completas” e que, de certa forma, completa a presente limitação.

A outra “comunidade completa” a que se refere Finnis, na esteira de Tomás de Aquino, é a Igreja. Esta se diferencia do Estado quanto às virtudes que são próprias ao bem comum que procura realizar. São estas diferentes virtudes que, pois, caracterizam cada uma destas “comunidades completas” e, dessa maneira, determinando o bem comum peculiar a cada uma delas, estabelecem os limites da autoridade e da legislação de cada uma.

Mais precisamente, o propósito de educar na virtude é instrumental para o Estado, fazendo-se presente apenas como meio para garantir a justiça e a paz – matéria própria do bem público. O inculcar a virtude, exigindo coercitivamente do cidadão que se abstenha de atos viciosos, só se justifica nestes termos: na medida em que a paz e a justiça são mais bem asseguradas por um cidadão que internalize as normas e requerimentos, adotando o propósito de promover e preservar a justiça. Em síntese, o bem público pressupõe que as pessoas tenham a virtude da justiça<sup>321</sup>.

Isto não implica que o Estado, por meio de seu governo ou direito, possa exigir que o cumprimento de suas disposições seja feita com intenção de justiça ou boa vontade; não pode exigir que efetivamente a pessoa seja uma pessoa justa<sup>322</sup>. Em outras palavras, que a legitimidade da jurisdição estatal se restringe às tendências externas da pessoa, não abarcando as suas disposições interiores.<sup>323</sup> Neste ponto, chega-se a uma diferenciação entre o ser um bom cidadão e o ser uma

---

<sup>320</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 231.

<sup>321</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 232.

<sup>322</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 232. Não é apenas a virtude da justiça que pode ser alcançada pelas as prescrições estatais. Também outras virtudes podem ser atingidas pela ação do Estado, como a prudência, desde que respeitado, como se dirá a seguir, o limite dessa atuação, que são as ações de algum modo exteriorizadas.

<sup>323</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 234.



boa pessoa. Não é propósito do Estado tornar as pessoas boas, mas apenas garantir que sejam bons cidadãos.<sup>324</sup>

Por outro lado, desta última afirmação não decorre que haja uma absoluta independência entre o bem comum e o bem público, ou seja, que o bem público esteja descomprometido com a plena realização humana. Para Finnis, o bem público é parcela essencial do bem comum e, como tal, elemento imprescindível para que cada pessoa alcance a plena felicidade. Essa idéia transparece na afirmação de que o bom governante necessariamente é uma boa pessoa, ou seja, uma pessoa que tem virtudes – especialmente a prudência política, que é a mais perfeita forma de prudência.<sup>325</sup>

## 2 Críticas à interpretação de Finnis.

Uma das críticas centrais apresentadas por Castaño a Finnis diz respeito à finalidade da legislação. Segundo o autor argentino, Finnis defende, em sua interpretação de Tomás de Aquino, que a lei humana não tem o propósito de educar o cidadão nas virtudes, nem se propõe ou pode se propor a realizar a totalidade o bem humano natural, ou seja, a conduzir a pessoa à perfeição terrena<sup>326</sup>. Isto parece verdadeiro, em um primeiro momento, pois, como foi apresentado acima, Finnis entende que a atuação legislativa do Estado está limitada à promoção da justiça e da paz.

Para Castaño, o erro de Finnis está, fundamentalmente, na forma como interpreta uma passagem excluída por Tomás de Aquino da versão final de sua *Summa contra gentiles*<sup>327</sup>, e em detrimento da versão final, que apresentaria

<sup>324</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 234.

<sup>325</sup> FINNIS. *Aquinas*. Página 238.

<sup>326</sup> CASTAÑO, Sérgio Raúl. *Los principios políticos de Sto. Tomás em entredicho uma confrontación com Aquinas, de John Finnis*. Bariloche (Argentina): Instituto de Filosofía del Derecho – U. Fastá, 2008. Páginas 17 e 18.

<sup>327</sup> O texto citado por Finnis, depois excluído por Tomás de Aquino da versão final da *Summa contra Gentiles* é o que segue: *Quod lege dei non requiritur ab homine solum ut sit bene ordinatus ad alios, sicut legibus regum iustorum. Non solum autem divinum regimen tyrannorum regimini dissimile est,*

diferenças substanciais. Nessa passagem, onde Tomás de Aquino distingue a lei divina da lei humana originada em um governo justo. Se, por um lado, a lei divina governa a multidão e as pessoas individualmente, a lei humana, por outro lado se restringe à utilidade dos governados, ou seja, se ordena para a conservação da vida social entre os homens. Caberia, pois, ao governante, como pessoa pública, resguardar e promover o bem público e não prescrever nem proibir pensamento, disposições, intenções, eleições ou ações que estejam circunscritas apenas à pessoa do agente<sup>328</sup>.

Contestando esta interpretação de Finnis, Castaño argumenta que, mesmo não alcançando a mesma interioridade, nem atingindo o mesmo efeito que a providência divina, não se pode concluir que a lei humana não busque a perfeição moral dos cidadãos mediante a promoção do bem público, mesmo com a prescrição de atos de todas as virtudes, direta ou indiretamente, por meio da vinculação desta com a justiça<sup>329</sup>. Para sustentar essa idéia, procura reinterpretar as passagens que o mesmo Finnis toma como referência para chegar a suas conclusões. Enfim, o debate entre os dois é sobre a exegese de textos de Tomás de Aquino.

Inicialmente, caberia uma análise destes textos, procurando indicar qual oferece melhor interpretação. Porém, considerando a tradição interpretativa que pode ser resgatada a respeito deles, é possível perceber que a divergência se estende entre renomados tomistas do século passado e não alcança solução definitiva. Sem dúvida, é possível observar a existência de uma corrente majoritária, que subscreve as conclusões de Castaño, mas seria precipitado dizer que Finnis está sozinho ou que suas conclusões são insustentáveis.

---

*qui propriam utilitatem a subditis expetunt, sed etiam multum differt a regimine regum que subditorum utilitatem intendunt. Regs enim ad socialem vitam inter homines conservandam constituuntur: unde publicae personae dicuntur, quaisi publicum bonum procurantes. Propter quod leges ab eis positae homines dirigunt secundum quod ad alios ordinantur. Ea igitur quibus commune bonum non promovetur Nec derogatur, humanis legibus neque prohibentur neque praecipuntur. Deus autem non solum regendae multitudinis curam habet, sed etiam de unoquoque curat secundum id quod ei secundum se bonum est: este num naturae conditor et gubernator, cuius bonum non solum in multitudine, sed etiam in unoquoque secundum seipsum salvatur. Praecipit ergo et prohibet non solum illa quibus homo ad alium ordinatur, sed etiam ea quibus secundum se bene vel male disponatur. Hinc est quod Apostolus dicit, I Thess. [4: 3], "Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra" (FINNIS. Aquinas. Páginas 252 e 253, nota a. Para a versão em inglês de alguns trechos, feita por Finnis, ver página 223, nota 23).*

<sup>328</sup> CASTAÑO. *Los principios...* Página 19.

<sup>329</sup> CASTAÑO. *Los principios...* Páginas 21 e 22.

Assim, como Finnis, Mortimer Adler e Walter Farrell rejeitam, em meados do século XX, a supremacia do bem comum sobre o bem individual. Entendem que todas as passagens em que Tomás de Aquino assim o declarar, devem ser rejeitadas como falsas e qualquer interpretação de textos de Tomás de Aquino que assim proclamem devem ser igualmente rejeitadas como falsas<sup>330</sup>. Além deles, Veatch é outro importante tomista contemporâneo que compartilha a visão de Finnis de que o bem público é simplesmente um meio necessário para que cada um alcance sua própria perfeição<sup>331</sup>. Ainda outro nome que reforça essa lista é o de Messner, o qual também afirma que o bem estatal não é um fim em si mesmo<sup>332</sup>.

O *personalismo* de Maritain, sobre o bem público, defende interpretação semelhante à de Finnis. Assim, afirma que o ser humano, como pessoa, ou seja, como ser espiritual, não está subordinado ao bem público; ao contrário, este deve promover a plenitude da pessoa<sup>333</sup>. Somente como indivíduo, ser material e indigente, o ser humano necessita da comunidade política e está subordinado a ela<sup>334</sup>. Dessa forma, o pensador francês exclui do âmbito legítimo da

---

<sup>330</sup> With respect to the common good, it is necessary to reject as false all the passages in which St. Thomas declares that the common good is supreme in the natural, temporal order; or, if this is not a fair interpretation of all those texts in which St. Thomas says that the common good takes precedence over the individual good because the good of the whole is greater than the good of its parts, then we must at least reject this false interpretation of what St. Thomas seems to say, even though it has prevailed among his commentators and followers to this day. **ADLER**, Mortimer. **FARRELL**, Walter. The theory of democracy. In: *The Thomist*, volume 4, número 2, Abril de 1942. Páginas 323-337 *apud* **FROELICH**, Gregory. The equivocal status of bonum commune. In: *New Scholasticism*, volume 63, ano 1989. Página 39.

<sup>331</sup> For does it not now begin to emerge that the so-called common good of a community or society cannot be treated as something final, or as an end in itself? Rather, it needs to be understood as an intermediate end, designed to provide to all the individual citizens, without discrimination, the necessary means for each of them to achieve his own telos or perfection. **VEATCH**, Henry. Human Rights, fact or fancy? *Batin Rouge*, 1985. Página 121 *apud* **FROELICH**. The equivocal ... Página 40.

<sup>332</sup> Our analysis of the common good has shown it to be something complementary and subsidiary: it is the help men receive from their social cooperation for the fulfillment of the tasks arising from their existential ends; it is not an end in itself. **MESSNER**, Johannes. *Social Ethics*. Saint Louis, 1965. Página 143. *apud* **FROELICH**. The equivocal... Página 40 (nota 7).

<sup>333</sup> Et d'autre part l'homme dépasse la communauté politique selon les choses qui, en lui et de lui, relevant de l'ordination à l'absolu de la personnalité comme telle, dépendente, quant à leur essence même, de plus haut que la communauté politique et concernent en propre l'accomplissement – supra-temporel – de la personne en tant même que personne. **MARITAIN**, Jacques. *La personne et le bien commun*. In Jacques et Raïssa Maritain *Oeuvres Complètes – Volume IX*. Paris: Éditions Saint-Paul, 1990. Página 216.

<sup>334</sup> L'homme est partie de la communauté politique et inférieur à celle-ci selon les choses qui, en lui et de lui, appelées par les indigences de l'individualité matérielle, dépendente, quant à leur essence même, de la communauté politique, et peuvent être appelées à servir de moyens pour le bien – temporel – de celle-ci. **MARITAIN**. *La personne...* Página 216.

atuação estatal toda a ingerência sobre o aperfeiçoamento moral e espiritual do ser humano e sustenta a primazia da liberdade da pessoa sobre o bem público<sup>335</sup>.

Em oposição a esta interpretação, Yves Simon postula o primado do bem comum<sup>336</sup> e De Koninck defende que a dignidade da pessoa não descansa sobre seus bens privados, mas no fato de que participa de um bem mais universal que o bem público<sup>337</sup>. E essa mesma argumentação é usada por Dewan<sup>338</sup> para contestar a interpretação de Finnis, que, como Maritain, defende a instrumentalidade do bem público.

No que diz respeito ao objetivo do legislador, Dewan argumenta que é um constante ensinamento de Tomás de Aquino que o fim ou bem da comunidade política é a virtude. Para que essa finalidade (virtude) seja alcançada, é necessário que os governantes sejam virtuosos. Nesse sentido, discorda da interpretação de

---

<sup>335</sup> Bref, tandis que la personne comme telle est une totalité, l'individu matériel comme tel ou la personne comme individu matériel est une partie; tandis que la personne, comme personne, ou comme totalité, demande que le bien commun de la société temporelle se reverse sur elle, et tandis qu'elle dépasse même, par son ordination au Tout transcendant, la société temporelle, la même personne, comme individu ou comme partie, est inférieure au tout et subordonnée au tout et doit servir comme organe du tout à l'oeuvre commune. **MARITAIN**. La personne... Páginas 213 e 214.

<sup>336</sup> That virtuous people, as a proper effect of their very virtue, love the common good and subordinate their choices to its requirements is an entirely unquestionable proposition. **SIMON**, Yves. *Philosophy of democratic government*. Chicago, 1951. Página 39. *apud* **FROELICH**. The equivocal... Página 40.

<sup>337</sup> On a prétendu s'appuyer sur la transcendance absolue de la bêtitude surnaturelle, pour soutenir que le bien de la personne singulière est purement et simplement supérieur au bien commun, comme si cette beatitude n'était pas, dans sa transcendance et par là même, le bien commun le plus universel qui doit être aimé pour lui-même et pour sa diffusion. Ce bien ultime ne se distingue pas des biens communs inférieurs en ce qu'il serait le bien singulier de la personne individuelle. On peut jouer, en effet, sur l'ambiguïté des termes 'particulier', 'propre' et 'singulier'. «Le bien propre de l'homme doit être entendu de diverses manières. Car, le bien propre de l'homme en tant qu'homme est le bien de raison, du fait que, pour l'homme, être c'est être raisonnable. Mais le bien de l'homme, selon qu'il est artisan est le bien artisanal; et de même aussi, en tant qu'il est politique, son bien est le bien commun de la cité» (Q. D. de Carit., a. 2, c). Or, demême que le bien de l'homme en tant que citoyen n'est pas le bien de l'homme en tant qu'homme seulement, de même le bien de la beatitude n'est pas le bien de l'homme en tant qu'homme seulement, ne le bien de l'homme en tant que citoyen de la société civile, mais en tant que citoyen de la cité céleste. **DE KONINCK**, Charles. *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*. Québec: Éditions de L'Université Laval, 1943. Páginas 19 e 20. O autor continua com a argumentação nas páginas seguintes.

<sup>338</sup> Contra Finnis, I would see those limits as due to the wider common good of the whole of reality, not the primacy of the private or personal. **DEWAN**, Lawrence. St. Thomas, John Finnis, and the political good. In: *The Thomist*, volume 64, ano 2000. Página 340. Ver também página 341: Thomas notes that in all matters, external and internal, one is unqualifiedly subject to God. In only some matters is one subject to a human being, and thus in these matters the superior is an intermediary between oneself and God. In all other matters, one is immediately subject to God, and is instructed by Him by the natural or the written (divine) law.

Finnis, a qual abarca a virtude como *algo que acontece em razão de algo mais limitado (justiça e paz concebidas em termos de mero comportamento exterior)*<sup>339</sup>.

Em outras palavras, enquanto Finnis defende que atos virtuosos são meramente *uma esperança legítima e um fim importante do governo e da lei*<sup>340</sup>, para Tomás de Aquino, conforme Dewan, todas as leis podem obrigar o ato material que a virtude requer e, ainda, ter como fim a própria virtude<sup>341</sup>. A virtude não é um importante propósito da lei, mas sua finalidade<sup>342</sup>.

Acredito que a crítica à interpretação de Finnis quanto à finalidade do governo e da lei em Tomás de Aquino pode ganhar novas luzes a partir de uma análise importante sobre a noção de bem comum em Tomás de Aquino desenvolvida por Froelich. Neste estudo, Froelich conclui que o bem comum tem um *status* equívoco na obra do aquinate. Em linhas gerais, identifica três significados possíveis para a expressão.<sup>343</sup>

O primeiro significado é denominado *bonum commune in praedicando* e designa um sentido de comum aqui está vinculado à noção de gênero e espécie. Assim, entende-se que gênero e espécie são comuns na medida em que são predicamentos e, da mesma maneira, o bem comum neste primeiro sentido designa um predicamento. Como quando se afirma que “homem” é um nome comum, ao contrário de “Sócrates” que é um nome próprio. Há duas implicações: primeiro que o comum, neste significado, não existe na realidade, é uma mera abstração (exemplos: saúde, temperança, conhecimento) e exclui o bem individual.

<sup>339</sup> DEWAN. *St. Thomas...* Página 347.

<sup>340</sup> FINNIS. *Aquinas.* Página 232.

<sup>341</sup> ST, I-II, q. 96, a. 2, ad. 2: Deve-se dizer que a lei humana tenciona induzir os homens à virtude, não de súbito, mas gradualmente. E assim não impõe imediatamente à multidão dos imperfeitos aquelas coisas que são já dos virtuosos, como, por exemplo, que se abstenham de todos os males. De outro modo, os imperfeitos, não podendo suportar tais preceitos, se lançariam a males piores...

<sup>342</sup> ST, I-II, q. 100, a. 9, ad. 2: deve-se dizer que a intenção do legislador é a respeito de duas coisas. Uma, aquela para a qual tenciona induzir pelos preceitos da lei; e isso é a virtude. Outra, é aquela a respeito da qual tenciona fazer o preceito, e isso é o que conduz ou dispõe para a virtude, a saber, o ato de virtude. Não é, com efeito, o mesmo o fim do preceito e aquilo a respeito de que o preceito é dado, assim como nem nas outras coisas é o mesmo o fim e o meio.

<sup>343</sup> FROELICH. *Equivocal...* Página 42.

Segundo, que este sentido de bem comum não pertence ao campo prático (moral).<sup>344</sup>

O segundo significado é de *bonum commune in causando*. Aqui o bem comum é concebido como causa final e, desse modo, como um bem que pode ser comum e pertencer ao indivíduo (não exclui o bem individual). É o caso da vitória para um pelotão ou dos filhos para os pais (casamento). Este sentido não exclui o campo prático; inclusive, Froelich chega a afirmar que o bem comum político, que seria um bem intrínseco, se identifica com a ordem política.<sup>345</sup>

Por último, o terceiro significado é o de *bona communia*, designando bens que não são fins em si mesmos, ao contrário do sentido anterior, mas apenas meios para fins. Podem ser chamados, genericamente, de bens comuns de utilidade e estão conectados com a noção de justiça distributiva. Ou seja, eles não são bens necessariamente comuns, somente por convenção (a fim de servir à ordem política, o bem comum político intrínseco): antes de distribuídos são comuns, depois da distribuição passam a ser privados. Indo além, Froelich afirma que eles não são propriamente bens no sentido de fins, mas meios comuns – necessários para o bem comum de uma sociedade. É o caso da honra, do dinheiro e de toda classe de bens exteriores.<sup>346</sup>

Chama a atenção, no entanto, a afirmação de Froelich, de que Finnis é uma rara exceção pela maneira como trata o conceito de bem comum em Tomás de Aquino. Segundo Froelich, o jusfilósofo australiano não ignora, como boa parte dos autores, que há diversas noções possíveis para a expressão bem comum. De fato, em *Natural Law and Natural Rights*, acaba identificando uma tripla divisão do bem comum.<sup>347</sup>

Os três sentidos apontados por Finnis são: (a) os sete bens humanos básicos, que são bens para toda e qualquer pessoa, (b) também cada um

---

<sup>344</sup> FROELICH. *Equivocal...* Páginas 43 a 47.

<sup>345</sup> FROELICH. *Equivocal...* Páginas 47 a 53.

<sup>346</sup> FROELICH. *Equivocal...* Páginas 53 a 55.

<sup>347</sup> FROELICH. *Equivocal...* Página 56, nota 46.

desses valores, já que é possível deles participar por um número inexaurível de pessoas em maneiras inexaurivelmente variadas ou em uma variedade inexaurível de ocasiões, e (c) um conjunto de condições que tornam aptos os membros de uma comunidade para atingir por si mesmos objetivos razoáveis...<sup>348</sup>

Todavia, Froelich alega que Finnis falha ao determinar exatamente como esses três sentidos do bem comum se diferenciam:

Sumariamente, os dois primeiros tipos de bem comum são comuns *in praedicando*, enquanto que o último é *in causando*. Em que pese Finnis alicerçar seu trabalho na terceira noção de bem comum, ele não obstante o vê como ordenado para produzir o bem comum no primeiro e segundo sentidos, os quais se eles são comum apenas *in praedicando* são na verdade bens privados.<sup>349</sup>

Apesar dessa falha na maneira como Finnis enfrenta o bem comum e das controvérsias acerca da relação com as finalidades do Estado, parece-me que suas conclusões ainda têm mérito. Por um lado, talvez não seja a melhor interpretação de Tomás de Aquino, porém, está longe de ser uma interpretação totalmente equivocada e ainda consegue força para ser enquadrada dentro da tradição tomista. Por outro, tem um forte apelo prático, na medida em que sua priorização da pessoa e da família encontra eco positivo na conjuntura social (em sentido amplo) que vivemos neste início de século. Passo agora a desenvolver um pouco mais cada uma dessas posições. A primeira completará a análise desta seção e a segunda ocupará o próximo tópico.

Em uma breve digressão sobre a função da lei civil na história, Rhonheimer nos oferece uma preciosa análise do posicionamento de alguns dos principais teóricos que de algum modo influenciaram (e ainda influenciam) as instituições sociais e a teoria social no Ocidente. Após percorrer com clareza e concisão Aristóteles e a tradição patrística, toma como objeto de análise a obra de Tomás de Aquino.<sup>350</sup>

<sup>348</sup> FINNIS. *Natural Law...* Página 155.

<sup>349</sup> FROELICH. *Equivocal...* Página 56, nota 46.

<sup>350</sup> RHONHEIMER, Martin. *Derecho a la vida y Estado moderno*. Madrid: RIALP, 1998. Páginas 20 e seguintes.

O que, então, de interessante surge em suas considerações é a ênfase na matriz augustiniana do pensamento tomista sobre a lei. Destaca inicialmente, apenas para tomar como exemplo, uma passagem do Tratado da Lei da Suma Teológica:<sup>351</sup>

É preciso que se saiba que um é o fim da lei humana, e outro, o da lei divina. O fim da lei humana é a tranquilidade temporal da cidade, fim ao qual chega a lei coibindo os atos exteriores com relação àqueles males que podem perturbar o estado pacífico da cidade. O fim da lei divina é levar o homem ao fim da felicidade eterna.<sup>352</sup>

Partindo deste texto e de outros, Rhonheimer acaba concluindo por uma interpretação muito semelhante à de Finnis. E me parecem oportunas tanto a sua consideração sobre o distanciamento tomado pelo aquinate neste tópico em relação ao aristotelismo, como a proporcional identificação com as reflexões de Agostinho. Mais ainda, é muito oportuna a sua abordagem inicial à análise da obra de Tomás de Aquino, quando recorda a sua tríplice influência: a tradição aristotélica, a tradição patrística e a tradição romana.<sup>353</sup>

Não quero com essa referência a Rhonheimer toma-lo com argumento de autoridade para confirmar as conclusões de Finnis. Trago essas idéias apenas para sustentar a razoabilidade em se considerar, neste ponto (e, de um modo em toda a sua teoria prática) como um membro da tradição de investigação clássica – aquela a que MacIntyre denomina *tradition*.<sup>354</sup>

Entendo que os argumentos a partir dos quais Finnis sustenta uma interpretação de Tomás de Aquino não conseguem ser forte o suficiente para fazer frente aos de seus adversários de interpretação. Porém discordo de Castaño e entendo como exagerada a desqualificação de Finnis como um tomista – nem falar da tentativa em colocá-lo ao lado de liberais ou de marxistas.<sup>355</sup>

<sup>351</sup> RHONHEIMER. *Derecho a la vida...* Página 23.

<sup>352</sup> ST, I-II, q. 98, a. 1.

<sup>353</sup> RHONHEIMER. *Derecho a la vida...* Página 23.

<sup>354</sup> MACINTYRE. *Three Rival...* Capítulo VI.

<sup>355</sup> CASTAÑO. *Los principios...* Páginas 1 a 16.



Corroboram minha posição tanto as divergências entre os tomistas sobre qual é a finalidade da lei, como, também (e aqui transparece a razão de meu recurso a Rhonheimer) a determinação de uma tripla matriz formadora das idéias de Tomás de Aquino. Em outras palavras, diria que Finnis é um tomista que acaba carregando no agostinianismo de Tomás de Aquino, ao contrário de outros que, talvez até com mais razão, enxerguem nuances aristotélicas mais fortes no aquinate.

Ademais, mesmo que a interpretação finnisiana de Tomás de Aquino não seja a melhor, em nada diminui seu mérito. A heterodoxia do tomismo finnisiano de certo modo é compensada com o realismo que suas soluções oferecem para enfrentar nosso contexto atual, marcado pela crise da soberania e correlato crescimento da atuação da comunidade internacional. Um contexto midiático e virtual em que a responsabilidade das escolhas individuais se exacerba e as instituições sociais, como a família, encontram-se em desestruturação ou ameaçadas.

### **3 *Ius gentium* e constituição.**

O propósito desta seção é apresentar alguns desdobramentos críticos à temática do bem comum e do Estado na obra de Finnis. Destacando-se da crítica do item anterior, enfatizo agora um distanciamento entre a obra de Finnis e a de Tomás de Aquino que, apesar de relevante (como pretendo mostrar), não é objeto de maiores análises.

Refiro-me à noção de *ius gentium*. Conceito que está presente na obra do aquinate e que Finnis parece ignorar ou, ao menos, relegar a um segundo plano. A meu ver, o conceito de *ius gentium* contribuiria para oferecer melhores respostas ao contexto político contemporâneo.

Começo a análise com alguns questionamentos problematizadores: Pode uma constituição não ser democrática? Um constituinte pode propor ou ainda

aprovar um dispositivo constitucional que estabeleça alguma forma de tortura? Um regime totalitário é uma alternativa para a carta política de um Estado? Uma comunidade política pode se constituir sob uma ordem jurídica que se disponha a desrespeitar, violar ou ignorar os direitos humanos?

Sem dúvida muitas páginas podem ser empregadas para tentar definir o que é democracia ou totalitarismo; o que são e quais são os direitos humanos. Outras tantas podem ser escritas sobre a possibilidade ou impossibilidade de se limitar o poder constituinte. No entanto, parece haver hoje, ao menos no Ocidente, um consenso genérico (talvez seja melhor dizer formal) em torno da democracia e dos direitos humanos, ou, de outro modo, que um regime totalitário ou em contradição com os direitos humanos é reprovável ou ilegítimo.

O objetivo desta seção não é considerar o que é democracia nem o que são ou quais são os direitos humanos. Também não tem por fim entrar no debate sobre a possibilidade ou impossibilidade de se limitar o poder constituinte. O foco desta seção se assenta em uma realidade: há hoje certo consenso sobre a conveniência de que uma constituição seja democrática e de que ela respeite os direitos humanos. Ou seja, de fato há um limite que se impõe ao poder constituinte: ele deverá estabelecer alguma forma de democracia e também respeitar os direitos humanos. A questão, portanto, que este trabalho procura enfrentar é: por que e com que fundamento emerge hoje em dia um consenso acerca da democracia e dos direitos humanos? Melhor: qual é a natureza destas limitações ao poder constituinte?

Acredito que a doutrina de Tomás de Aquino sobre o direito e particularmente, sobre o *ius gentium*, pode nos fornecer algumas ferramentas para bem enfrentar este questionamento. E estarei, na medida em que eu conseguir mostrar isso, alcançando a meta que me propus no final da seção anterior: mostrar que o conceito de *ius gentium* é capaz de oferecer riqueza maior para a descrição da realidade, oferecendo assim instrumentos mais adequados para lidar com o novo contexto político, jurídico, social e econômico (ou, como diria Finnis: prático) que enfrentamos neste início de século. E, se assim realmente for, um conceito, não

alienígena à tradição em que Finnis pode ser inserido, capaz de também enriquecer a teorização deste jusfilósofo.

Segundo Tomás de Aquino, o direito é “uma obra ajustada a outrem, segundo certo modo de igualdade”<sup>356</sup>. Realizando uma síntese pelas causas, o direito pode ser definido como o devido (causa formal) no relacionamento humano (causa material) por uma razão de igualdade (causa final) proveniente da natureza mesma das coisas ou da deliberação humana (causa eficiente)<sup>357</sup>. A determinação desses elementos é relevante para considerar as espécies de direito que ele distingue: direito natural, direito das gentes e direito civil<sup>358</sup>.

Uma primeira distinção é a que toma como critério a causa eficiente<sup>359</sup>. A partir dela o direito pode ser natural, quando o devido em razão da igualdade provém da “natureza mesma da coisa”, ou positivo, quando o devido em razão da igualdade provém da deliberação humana (“convenção ou comum acordo”).

Por sua vez, o direito natural pode ser entendido de duas maneiras, considerando o modo como algo é necessário ou devido (causa formal). Algo pode ser devido “considerando a coisa em si mesma”<sup>360</sup>, ou seja, de forma absoluta. Resulta, pois, em um sentido mais estrito de direito natural, que considera a natureza humana naquilo que ela tem em comum com os animais: sua animalidade (adequação do macho à fêmea, do pai ao filho). Ou algo pode ser devido “considerando a conveniência”, ou seja, de modo relativo. Aqui emerge um traço relevante do direito das gentes, entendido como aquele aspecto do direito natural que se refere a princípios alcançados por uma elaboração racional; considera a natureza humana naquilo que lhe é peculiar: sua racionalidade (exemplo: a conveniência determina que algo deva ser meu ou teu)<sup>361</sup>.

---

<sup>356</sup> ST, II-II, q. 57, a. 2.

<sup>357</sup> ST, II-II, q. 57.

<sup>358</sup> Comentários à Ética V, 12, n. 724.

<sup>359</sup> ST, II-II, q. 57, a. 2.

<sup>360</sup> ST, II-II, q. 57, a. 3.

<sup>361</sup> ST, II-II, q. 57, a. 3.

Já o direito positivo pode derivar da lei natural de duas maneiras, que estabelecem duas espécies de direito: direito das gentes e direito civil<sup>362</sup>. O direito das gentes, sob esta perspectiva, caracteriza-se por ser aquele que deriva do direito natural por conclusão. Por exemplo, da sociabilidade deriva a compra e venda justa. O direito civil, por sua vez, é fruto de uma determinação ou especificação do direito natural, como é o caso da quantificação da pena atribuível ao homicida.

Feita essa breve síntese da noção de direito e de suas espécies em Tomás de Aquino, volto à questão inicial: qual a natureza do consenso atual acerca da democracia e dos direitos humanos? Parece-me que as referidas limitações ao poder constituinte arrebatam o senso comum contemporâneo na medida em que transmitem um senso de justiça, que refletem algo justo. Mas de que modo justo?

Seria um justo natural ou positivo? Em um primeiro momento, observo que expressa uma igualdade devida que tem como causa eficiente a própria natureza. Neste sentido, seria direito natural. Considerando especialmente os direitos humanos, por exemplo, ainda que haja uma discussão acerca de quais são eles ou de seus limites, há um consenso quanto a eles na medida em que se referem a algo devido ao outro enquanto dotado de humanidade. Neste sentido, a própria democracia poderia ser inserida, se entendermos os direitos políticos como espécie de direito humano: garantem o exercício e possibilitam a plenitude da dimensão política do humano.

De uma maneira mais precisa, a democracia e os direitos humanos, enquanto exigências de um justo natural, não expressam uma igualdade absoluta, que provém da consideração da coisa em si mesma, mas de uma igualdade relativa, originária da conveniência ou da utilidade, em outras palavras, da elaboração racional. Por isso, não estão inseridos na noção de um direito natural em sentido estrito, mas se enquadram como exigências de direito das gentes.

Não obstante, sob outro ângulo, enfatizo que a democracia e os direitos humanos, além de ser expressão de um justo natural naquilo que é peculiar

---

<sup>362</sup> ST, I-II, q. 95, a. 4.

à natureza humana (racionalidade), têm sua necessidade condicionada a uma construção por parte da razão. A adequação que manifestam não é evidente e imediata à consciência e, portanto, apesar da igualdade que expressam, não são devidos ou necessários desde sempre e para sempre.

Nessas condições, se por um lado a democracia e os direitos humanos expressam materialmente um justo natural, por outro, dependem, formalmente (ou seja, para qualificação do devido ou necessário), de uma positivação, da consciência histórica de sua necessidade. Entendo que esse senso comum que atualmente se percebe acerca da necessidade e adequação da democracia e dos direitos humanos é precisamente essa positivação: algo peculiar ao nosso tempo, uma consciência que se perfectibiliza no século XX, principalmente em virtude da experiência totalitária.

E, sob este aspecto da positivação, ratifica-se o enquadramento da exigência de que o poder constituinte se comprometa com a democracia e os direitos humanos como direito das gentes. Isso porque essa positivação é fruto não de um juízo de conveniência acerca daquilo que é melhor para cada comunidade política, ou seja, não é uma derivação por determinação. Trata-se de uma derivação por conclusão, pois se referem a algo devido em qualquer comunidade política.

É exigência que se enquadra “como una *f fuente* inspiradora de la realidad jurídica, capaz de influir tanto em el interior de las sociedades como em las relaciones que se dan entre los pueblos”<sup>363</sup>. E, por isso, a democracia e os direitos humanos, enquanto direito das gentes, são orientação inafastável ao poder constituinte, verdadeira limitação jurídica a este poder.

---

<sup>363</sup> GARCIA-HUIDOBRO. *Razon Práctica...* Página 209.

## CONCLUSÃO.

Ao longo das três partes que compõe esta tese, buscou-se realizar uma apreciação crítica sobre alguns tópicos relativos a elementos e implicações da metodologia de John Finnis. A fim de viabilizar esta apreciação, apresentaram-se de modo descritivo-analítico os aspectos essenciais relacionados à metodologia jurídica finnisiana, bem como ao processo cognitivo humano e à interpretação de Finnis acerca dos conceitos tomistas de Estado e de bem comum.

A abordagem sobre a metodologia de Finnis permitiu identificar os traços peculiares ao seu pensamento. Primeiramente, quanto à aproximação realizada no livro *Natural Law and Natural Rights*, tipicamente dotada de um viés mais jurídico, já que o propósito da obra era dialogar com estudantes e teóricos do direito habituados com o debate jusfilosófico travado no contexto oxfordiano, foi possível constatar dois eixos fundamentais.

O primeiro diz respeito à adoção da perspectiva da lei natural como diretriz orientadora mais adequada ao propósito de construção de uma ciência social descritiva. Esta opção denota tanto uma conformidade com o encadeamento do debate metodológico interno ao juspositivismo analítico, na medida em que aperfeiçoa o estágio insatisfatório das investigações promovidas por teóricos como Hart e Raz, como uma convergência ao ponto de vista que é peculiar à tradição jusnaturalista.

Isto porque a perspectiva da lei natural pode ser vista, por um lado, como estágio mais preciso e perfeccionado do ponto de vista hermenêutico do positivismo, como a expressão renovada, em termos argumentativos, da visão clássica, inspirada, entre outros, em Tomás de Aquino.

O segundo eixo fundamental diz respeito à determinação de campos específicos para cada ordem de saber. Em outras palavras, Finnis revela de modo rigoroso os princípios que justificam uma autonomia entre os diversos âmbitos do saber prático e deste com o saber teórico. Exemplificando esta autonomia, explorou-se a análise da validade jurídica e da caracterização do direito positivo como caso central do fenômeno jurídico, por um lado, e da lei de Hume, por outro.

Tópico particular, que merece atenção especial, é precisamente a lei de Hume ou falácia naturalista. Finnis se caracteriza, como pensador, por certas afirmações ou posicionamentos que fogem do que se poderia esperar de um teórico comprometido com a tradição jusnaturalista. É o que acontece, por exemplo, com a qualificação do direito natural com caso periférico do direito. E é, também, o que ocorre com a famosa objeção feita aos jusnaturalistas acerca da impossibilidade da passagem do ser para o dever ser.

Ao invés de, como sói acontecer entre os teóricos do direito natural, ele acenar com argumentos que refutem a referida objeção, surpreende com o assentimento a seu postulado. Mais além, procura mostrar que o jusnaturalismo não realiza a inferência e nem precisa fazê-la para sustentar suas conclusões. O revolucionário é, pois, levado adiante por meio da separação entre argumentos de ordem prática (ética) e argumentos de ordem teórica (metafísica).

Em outras palavras, propõe Finnis que a natureza humana não é o fundamento do dever moral. este é fruto da inclinação própria do ser humano, por meio de sua capacidade racional, a realização de bens que percebe pela sua experiência agindo. De outro modo, se está dizendo que algo não é bom ou ruim, certo ou errado, justo ou injusto por estar em conformidade com a natureza humana. Algo é bom ou ruim, certo ou errado, justo ou injusto, e virtude de estar em conformidade com bens humanos.

Mais além, o jusfilósofo de Oxford faz ver que não agimos com fundamento em nossa natureza humana, porém, ao contrário, é por meio de nossa ação (escolhas, deliberações) que temos experiência necessária para, por reflexão, conseguirmos construir um conhecimento acerca do que é a natureza do ser humano.

Quanto à análise presente em *Aquinas*, distingue-se em sua essência daquela trazida em *Natural Law and Natural Rights*, por adotar ângulo filosófico e não mais jurídico. *Aquinas* é um livro sobre Tomás de Aquino e, daí a alteração em relação aos interlocutores da obra.

Em referência ao método, esta perspectiva filosófica introduzida pelo livro, permite que Finnis introduza clareza e precisão maiores aos argumentos e posturas já identificáveis em *Natural Law and Natural Rights*. Exemplo disso são as duas passagens de obras de Tomás de Aquino que abrem o enfrentamento da temática do método da teoria social. Esses textos, um da Suma Teológica e outro dos Comentários à Ética a Nicômaco (na verdade abarcando também os Comentários à Política), firmam aqueles que são, segundo Finnis, os dois princípios basilares da metodologia do aquinate.

A primeira ideia consiste em que o ser humano é dotado de livre arbítrio. A segunda em que existem quatro ordens de razão análogas e irredutíveis onde igualmente se desdobram quatro campos autônomos de conhecimento. Associando-se a estas duas ideias, há uma terceira diretriz que Finnis também busca em Tomás de Aquino: “a natureza de X é entendida pelo entendimento das capacidades de X, estas pelos seus atos e estes pelos seus objetos”.

Esta última diretriz é responsável pela ratificação do que foi dito mais acima acerca da natureza humana e dos bens humanos. Ou seja, que todo o campo das teorias ou ciências práticas, na medida em que têm a pretensão de conhecer por meio da descrição do agir humano, passa a ter por objeto, para uma descrição



adequada de esse agir, aqueles objetos da própria ação humana, isto é, os valores ou bens humanos.

Descrever a ação humana a partir dos objetos intencionados pelo agente significa descrever internamente ou, usando a linguagem empregada em *Natural Law and Natural Rights*, descrever a partir do ponto de vista interno. A dificuldade desta empreitada reside no número infinito de possibilidades de escolhas e participação no bem. Como construir uma teoria, que, por definição, deve ser genérica, diante da contingência e da multiplicidade? A resposta passa pela identificação de um critério de seleção. Isso conduz à identificação do caso central de ponto de vista interno, que é a perspectiva moral ou da lei natural.

Outro momento do trabalho, na segunda parte da tese, foi dedicado, inicialmente, à exposição do processo cognitivo em Tomás de Aquino. Desse estudo é possível destacar alguns aspectos mais importantes.

Primeiramente, após a caracterização da alma humana e de suas potências e do conhecimento reflexo da alma, enfrentou-se o conhecimento sensitivo. Relevante é marcar a qualificação desse conhecimento por Tomás de Aquino como diametralmente oposto a teorias que afirmam a reação do sujeito ou a construção de uma imagem imanente.

Para Tomás de Aquino, a sensação é um processo causal, regido rigorosamente pela metafísica de ação e paixão. Em virtude disso, o ser humano não pode conhecer a coisa em potência, apenas a coisa em ato e, ainda, na medida em que ela nos afeta por seu estímulo às nossas faculdades cognitivas. Com efeito, os termos da cognição são: o sujeito que conhece (causa material), o objeto exterior (causa eficiente) e a ação (de conhecer) compartilhada. Cabe acrescentar a causa formal, que é a espécie sensível.

O conhecimento sensitivo interno foi analisado em três etapas, primeiro a centralização da presença, que é realizada pelo sentido comum e a estimativa, depois, a expansão da presença, pela fantasia e pela memorativa. A terceira etapa considerou os objetos da cogitativa, que podem ser sintetizados nas *intentiones insensatae*, que são os predicamentos, incluindo a substância e excluindo a quantidade e a qualidade, a existência das coisas, a causalidade particular e a conveniência ou inconveniência (valores ou bens). Convém acrescentar também a capacidade de a cogitativa realizar raciocínios e juízos que não contam com a presença expressa do universal, tampouco a presença expressa do conector “ser”.

A apresentação do processo cognitivo possibilitou a apreciação da metodologia de Finnis, levando a uma série de constatações e conclusões que, de um modo geral confirmaram e esclareceram muitas das opções e explicações trazidas pelo jusfilósofo ao explicar seu método. Passo agora a relacionar as principais constatações e conclusões obtidas.

A primeira delas diz respeito à centralidade da cogitativa como faculdade responsável por guiar a ação humana cognitivamente. A afirmação de Finnis acerca do discernimento encaixa perfeitamente com a descrição do dinamismo desta potência. Por exemplo, ele diz que a percepção do bem se dá sem qualquer inferência e o ato da cogitativa, que é responsável por captar o bem e mover o apetite, não é articulado em um raciocínio em sentido estrito.

Ainda em relação à cogitativa, como já foi mencionado, ela detém a centralidade no contexto do atuar humano. Tomás de Aquino a identifica como o remanso da prudência quando está na razão. Logo, na descrição gnosiológica a faculdade principal é recebe a perfeição da prudência. Paralelamente, a razoabilidade prática ou prudência é o parâmetro da boa ação (ação moral) e referência metodológico para construção das ciências práticas.

Uma última conclusão importante, diz respeito ao artifício metodológico que Finnis denomina “equilíbrio reflexivo”, responsável por evitar a existência de equívocos no processo de elaboração da teoria social descritiva, ou seja, no processo de abstração. A maneira como o jusfilósofo o descreve fecha perfeitamente com a maneira como se dá a relação entre a cogitativa e o intelecto.

Em síntese, procurou-se mostrar que a conveniência da perspectiva prática nas ciências sociais descritivas pode ser explicada a partir da análise do processo de captação da realidade pelo ser humano, considerando, principalmente, seus sentidos externos e internos. Além disso, também analisa a relação existente entre o sentido interno da cogitativa e o equilíbrio reflexivo no caso central da teoria descritiva, ou seja, o ponto de vista da razoabilidade prática.

A terceira parte do trabalho expõe a interpretação finnisiana de Tomás de Aquino sobre o bem comum político e a finalidade da lei. Este ponto, entre muitos outros, foi escolhido como tópico de análise e fechamento da investigação em virtude do caráter, em um primeiro momento, peculiar das posturas assumidas por Finnis (se comparadas aos posicionamentos habituais dos estudiosos tomistas) e pela relevância da temática no contexto hodierno.

Finnis defende, essencialmente, que cabe ao Estado apenas promover a paz e a justiça. E, por sua vez, a lei humana não tem o propósito de educar o cidadão nas virtudes, sequer pode se propor a realizar a totalidade do bem humano natural. Seus críticos o acusam de defender um ponto de vista que não se compatibiliza com Tomás de Aquino, mas, após ter realizado a análise, conclui que é possível afirmar que as conclusões de Finnis são razoavelmente caracterizadas como interpretações legítimas dos textos do aquinate. Todavia, admito que, no confronto entre argumentos, os adversários de Finnis parecem ter razões mais fortes.

No último tópico, procurou-se apresentar um desdobramento possível para a teoria de Finnis, de modo a abarcar o conceito de *ius gentium*, que tem grande valia para enfrentar certos desafios da teoria prática no contexto contemporâneo.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.**

ALVIRA Tomás; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. *Metafisica*. Sétima edição. Pamplona: EUNSA, 1998.

AQUINO, Tomás de. *Comentarios a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Estudio preliminar y nota Celina A. Lértora Mendoza. Pamplona: EUNSA, 2001.

AQUINO, Tomás de. *Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2001.

AQUINO, Tomás de. *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2001.

AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios – 1º volume*. Porto Alegre: EST/ Sulina/ UCS, 1990.

AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios – 2º volume*. Porto Alegre: Edipucrs/ EST, 1996.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica – 9 volumes*. São Paulo: Loyola, 2003-2005.

ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Maria Araujo e Julian Marias. Introdução e notas de Julian Marias. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Julián Marías e María Araújo. Introdução e notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

ATTIE FILHO, Miguel. *Os sentidos internos em Ibn Sina (Avicena)*. Porto Alegre: DIPUCRS, 2000.

- BAMFORTH, Nicholas; RICHARDS, David. *Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender*. New York: Cambridge, 2008.
- BARZOTTO, Luis Fernando. *Filosofia do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.
- BARZOTTO, Luis Fernando. *O positivismo jurídico contemporâneo*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- BIGGAR, Nigel; BLACK, Rufus. *The Revival of Natural Law*. Burlington: Ashgate, 2000.
- CASTAÑO, Sergio Raúl. *Los principios políticos de Sto. Tomás en entredicho una confrontación con Aquinas, de John Finnis*. Bariloche: Instituto de Filosofía del Derecho – U. FASTA, 2008.
- DE KONINCK, Charles. *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*. Québec: Éditions de L'Université Laval, 1943.
- DERISI, Octavio. *Estudios de metafísica y gnoseología – III Apéndice*. Buenos Aires: EDUCA, 1989.
- DERISI, Octavio. *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*. Buenos Aires: EDUCA, 1974.
- DEWAN, Lawrence. St. Thomas, John Finnis, and the political good. In: *The Thomist*, volume 64, ano 2000.
- DEWAN, Lawrence. *Wisdom, Law and Virtue*. New York: Fordham, 2008.
- DI BLASI, Fulvio. *John Finnis*. Palermo: Phronesis, 2008.
- DI BLASI, Fulvio; HERITIER, Paolo (eds.). *La vitalità del diritto naturale*. Palermo: Phronesis, 2008.
- DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Massachusetts: Harvard, 1997.
- FABRO, Cornelio. *Percepcion y pensamiento*. Pamplona: EUNSA, 1978.

- FINNIS, John (ed). *Natural Law – Volume I e II*. New York: New York, 2001.
- FINNIS, John. *Abortion, Natural Law, and Public Reason* In: *Natural Law and Public Reason*. Robert P. George e Christopher Wolfe (Ed.). Washington: Georgetown, 2000. P. 75-105.
- FINNIS, John. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: OUP, 1998.
- FINNIS, John. Commensuration and Public Reason. In: *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Ruth Chang (Ed.). Cambridge: Harvard, 1997. P. 215-232.
- FINNIS, John. *Direito natural em Tomás de Aquino*. Porto Alegre: SafE, 2007.
- FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown, 1983.
- FINNIS, John. *Legge naturale e diritti naturali*. Tradução de Fulvio Di Blasi. Introdução de Francesco Viola. Torino: Giappichelli, 1996.
- FINNIS, John. *Ley Natural y Derechos Naturales*. Tradução e Estudo preliminar por Cristóbal Orrego S. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2000.
- FINNIS, John. *Moral Absolutes*. Washington: CUP, 1991.
- FINNIS, John. *Natural Law and Legal Reasoning*. In: *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Robert P. George (Ed.). Oxford: Clarendon, 1996. P. 134-157.
- FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Hong Kong: Clarendon, 1999.
- FINNIS, John. Personal Integrity, Sexual Morality and Responsible Parenthood. In: *Why Humanae Vitae was Right: A Reader*. Janet E. Smith(Ed.). San Francisco: Ignatius, 1993. P. 173-192.
- FINNIS, John. Public Good: The Specifically Political Common Good in Aquinas. In: *Natural Law & Moral Inquiry*. Robert P. George (Ed.). Washington: Georgetown, 1998. P. 174-209.

- FINNIS, John. Scepticism, Self-Refutation, and the Good of Truth. In: *Law, Morality and Society*. P. M. S. Hacker e J. Raz (Ed.). Oxford: OUP, 1988. P. 247-267.
- FINNIS, John. *The Priority of Persons* In: *Oxford Essays in Jurisprudence – Fourth Series*. Jeremy Horder (Ed.). Oxford: OUP, 2000. P. 1-15.
- FINNIS, John; GRISEZ, Germain. The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerny. *American Journal of Jurisprudence*, South Bend, v. 26, p. 21-31, 1981.
- FINNIS, John; GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. Oxford: Clarendon, 1989.
- FINNIS, John; GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph. Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends. *American Journal of Jurisprudence*, South Bend, v. 32 , p. 99-151, 1987.
- FINNIS, John; VILLEY, Michel; EL SHAKANKIRI, Mohamed. Bentham et le droit naturel classique. *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, v. XVII, p. 423-436, 1972.
- FROELICH, Gregory. The Equivocal Status of Bonum Commune. *New Scholasticism* 63, 1989. P. 38-57.
- GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín. *Razón Práctica y Derecho Natural*. Valparaíso: EDEVAL, 1993.
- GEORGE, Robert P. (Ed.). *Natural Law & Moral Inquiry*. Washington: Georgetown, 1998.
- GEORGE, Robert P. (Ed.). *Natural Law Theory – Contemporary Essays*. Oxford: OUP, 1996.
- GEORGE, Robert P. (Ed.). *Natural Law, Liberalism and Morality*. New York: OUP, 2002.
- GEORGE, Robert P. *In Defense of Natural Law*. Oxford: OUP, 2001.



- GEORGE, Robert P. *Making Men Moral*. Oxford: Clarendon, 2002.
- GEORGE, Robert P. *Moral pública*. Santiago: IES, 2009.
- GEORGE, Robert P. *The Autonomy of Law*. Oxford: OUP, 1999.
- GEORGE, Robert P.; WOLFE, Christopher (Eds.). *Natural Law and Public Reason*. Washington: Georgetown, 2000.
- GRISEZ, Germain. The First Principle of Practical Reason – A commentary on the Summa Theologiae, I-II, question 94, article 2. *Natural Law Forum*, South Bend, v. 10, p. 168-201, 1965.
- GROTIUS, Hugo. *De Jure Belli ac Pacis*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987.
- HART, H. L. A. *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Malta: Clarendon, 1993.
- HART, H. L. A. *The Concept of Law*. 2ª edição. Oxford: OUP, 1998.
- HUME, David. *Traité de la nature humaine*. Tradução de André Leroy. Paris: Aubier, 1983.
- KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural – apêndice à 2ª edição alemã da Teoria Pura do Direito*. Coimbra: Arménio Amado, 1979.
- KELSEN, Hans. *Teoría General del Derecho y del Estado*. Tradução de Eduardo García Máynez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.
- LAMAS, Félix Adolfo. *La experiencia jurídica*. Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomas de Aquino, 1991.
- LEGARRE, Santiago. El concepto de Derecho en John Finnis. *Persona y Derecho*, Pamplona, v. 10, p. 65-87, 1999.
- LEGARRE, Santiago. El ius-naturalismo positivista de John Finnis. *El Derecho*, Buenos Aires, v. 179, p.1202-1214, 1998.

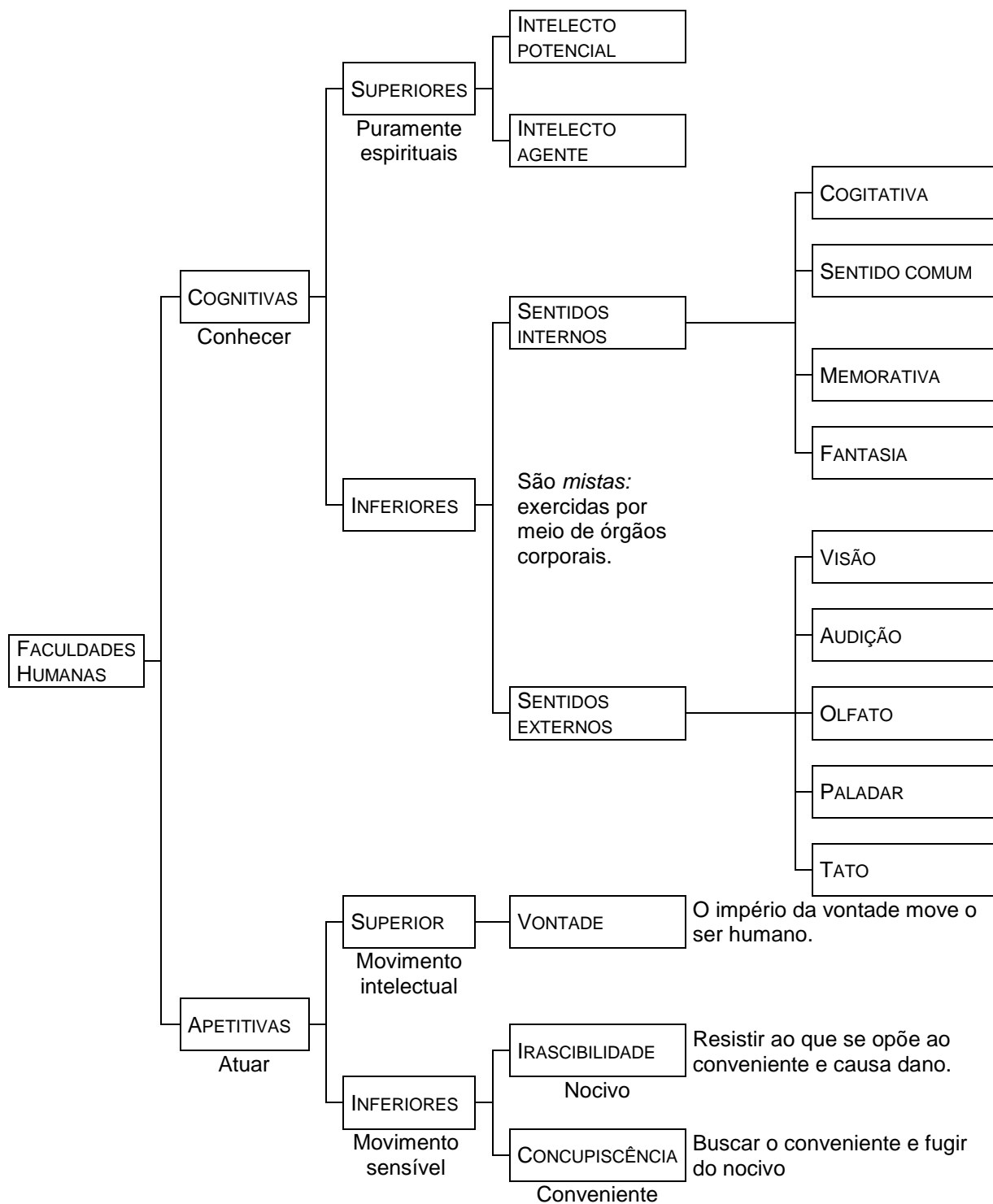
- LEGARRE, Santiago; MIRANDA, Alejandro; ORREGO, Cristóbal. *La lucha por el derecho natural*. Santiago: Universidad de los Andes, 2006.
- LISSKA, Anthony J. *Aquinas' Theory of Natural Law – An Analytic Reconstruction*. Oxford: OUP, 1996.
- MACCORMICK, Neil. *H.L.A. Hart*. Stanford: Stanford, 1987.
- MACCORMICK, Neil. Natural Law and the Separation of Law and Morals. In *Natural Law Theory – Contemporary Essays*. Robert P. George (Ed). Oxford: OUP, 1996. P. 105-133.
- MACCORMICK, Neil; WEINBERGER, Ota. *An Institutional Theory of Law. New approaches to Legal Positivism*. Netherlands: Reidel Publishing Company, 1992.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: Notre Dame, 2007.
- MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals*. Illinois: Open Court, 2002.
- MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame: Notre Dame, 1990.
- MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Notre Dame, 1988.
- MARITAIN, Jacques. *Jacques et Raïssa Maritain Oeuvres Complètes – Volume IX*. Paris: Éditions Saint-Paul, 1990.
- MASSINI, Carlos Ignacio (ed.). *El iusnaturalismo actual*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1996.
- MASSINI, Carlos Ignacio. *Filosofía del derecho – tomo I*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2001.
- MASSINI, Carlos Ignacio. *Filosofía del derecho – tomo III*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2008.
- MASSINI, Carlos Ignacio. *Sobre el Realismo Jurídico*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1978.

- MCINERNY, Ralph. *Ethica Thomistica – revised edition*. Washington: CUP, 1997.
- MCINERNY, Ralph. The Principles of Natural Law. *American Journal of Jurisprudence*, South Bend, v. 25, 1980.
- MCINERNY, Ralph. *The Question of Christian Ethics*. Washington: CUP, 1993.
- MCLEAN, Edward B. (Ed). *Common Truths – New Perspectives on Natural Law*. Wilmington: ISI Books, 2000.
- MEINVIELLE, Julio. *Critica de la concepcion de Maritain sobre la persona humana*. Buenos Aires: Nuestro Tiempo, 1948.
- MOORE, Michael. *Objectivity in Ethics and Law*. Burlington: Ashgate, 2004.
- MPORA, Pastor. *Integral Human Fulfilment as the Natural Foundation of the Family in the Light of John Finnis' Thought*. Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, 2001.
- RAZ, Joseph. *The Authority of Law*. Hong Kong: Clarendon, 1994.
- RAZ, Joseph. *The Concept of a Legal System*. Hong Kong: Clarendon, 1990.
- RHONHEIMER, Martin. *Derecho a la vida y estado moderno*. Madrid: RIALP, 1998.
- RHONHEIMER, Martin. *La filosofia politica di Thomas Hobbes*. Roma: Armando, 1997.
- RHONHEIMER, Martin. *La perspectiva de la moral*. Madrid: RIALP, 2000.
- RHONHEIMER, Martin. *La prospettiva della morale*. Roma: Armando, 1994.
- RHONHEIMER, Martin. *Ley natural y razón práctica*. Pamplona: EUNSA, 2000.
- RÜPPEL, Ernesto. *A captação da realidade Segundo S. Tomás de Aquino*. Braga: Livraria Cruz, 1974.
- SCANDROGLIO, Tommaso. *La legge natural in John M. Finnis*. Roma: Editori Riuniti, 2008.

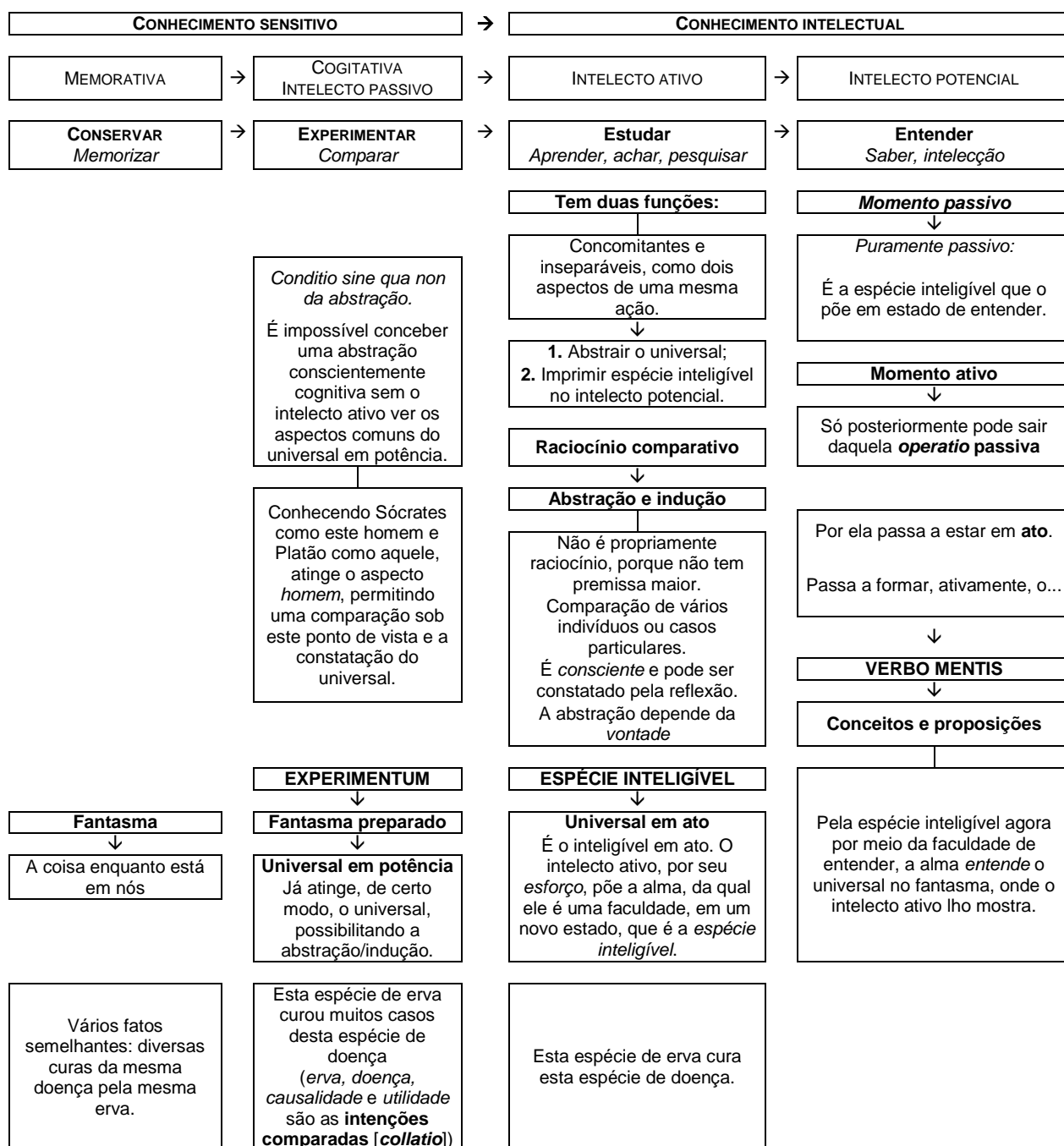
- TEIXEIRA, Anderson; OLIVEIRA, Elton Somensi. *Correntes contemporâneas do pensamento jurídico*. Barueri: Manole, 2010.
- VEATCH, Henry. Review of Natural Law and Natural Rights. *American Journal of Jurisprudence*, South Bend, v. 26, 1981.
- VIGO, Rodolfo L. *El iusnaturalismo actual – De M. Villey a J. Finnis*. México: Fontamara, 2003.
- VILLEY, Michel. *Compendio de Filosofía del Derecho. Definiciones y fines del Derecho*. Pamplona: EUNSA, 1979.
- DI LORENZO, Wambert Gomes. *Teoria do estado de solidariedade*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.
- WESTERMAN, Pauline C. *The Disintegration of Natural Law Theory*. Leiden: Brill, 1997.
- WRIGHT, Matthew D. The Aim of Law and the Nature of Political Community: An Assessment of Finnis on Aquinas. *American Journal of Jurisprudence*, South Bend, v. 54, 2009.

**ANEXOS**

## ANEXO 1



## ANEXO 2



### ANEXO 3

