

Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFBA
Curso de Doutorado

Título: *A Lei Natural em Tomás de Aquino: da *natura* à *civitas*.*

Discente: Camila de Souza Ezídio

Texto apresentado ao programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal da Bahia para a obtenção do título de doutora em filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Medieval

Orientador: Dr. Marco Aurélio Oliveira da Silva

Salvador, 2020

Para minha querida mãe e meu grande pai.

“O mundo é para quem nasce para o conquistar
E não para quem sonha que pode conquistá-lo, ainda que tenha razão.
Tenho sonhado mais que o que Napoleão fez.
Tenho apertado ao peito hipotético mais humanidades do que Cristo,
Tenho feito filosofias em segredo que nenhum Kant escreveu.
Mas sou, e talvez serei sempre, o da mansarda,
Ainda que não more nela;
Serei sempre o que não nasceu para isso;
Serei sempre só o que tinha qualidades;
Serei sempre o que esperou que lhe abrissem a porta ao pé de uma parede sem
porta
E cantou a cantiga do Infinito numa capoeira,
E ouviu a voz de Deus num poço tapado.
Crer em mim? Não, nem em nada.
Derrame-me a Natureza sobre a cabeça ardente
O seu sol, a sua chuva, o vento que me acha o cabelo,
E o resto que venha se vier, ou tiver que vir, ou não venha.
[...].”

(Trecho de *Tabacaria* de Fernando Pessoa)

“*Ratio imitatur naturam [...]*”.

(TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, q.60, a.5)

Agradecimentos

Agradeço ao Deus no qual eu acredito, não nos limites das religiões, mas, na força Universal que a tudo rege e ordena. Agradeço ao meu pai Pedro e à minha mãe Rosana, dois agricultores semianalfabetos que lutam e apoiam incessantemente a realização do desejo de aprender e viver de seus dois filhos. Agradeço a Fátima, a Mayra e a Mayara, minha família baiana, que me recebeu de braços abertos em Salvador.

Ao meu orientador, professor Marco Aurélio Oliveira da Silva, meu exemplo, como mestre e pessoa dentro da Academia, agradeço todo apoio, orientação e paciência desde meu primeiro trabalho de pesquisa, há 10 anos, até hoje no doutorado. Agradeço ao professor Alfredo Storck pela leitura do texto, pelos comentários, pela gentileza e disposição em me auxiliar. Agradeço ao professor José Meirinhos por tamanha receptividade e atenção, seja no Brasil, seja em Portugal. Agradeço à professora Roberta Miquelanti pelos apontamentos textuais e contribuições extras em nosso grupo de estudos, ou mesmo em nossas conversas, destaco aqui a importância de estar presente uma mulher medievalista nesse processo. Agradeço ao professor Daniel Peres pela leitura do texto e contribuições em nossas aulas no início dessa caminhada. Agradeço ao professor Christophe Grellard por ter me recebido na École Pratique des Hautes Études, em Paris, e me proporcionado a construção de uma nova visão sobre o meu trabalho e sobre a Filosofia como um todo. Agradeço aos professores Francisco Bertelloni e Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento pelo envio de materiais que me auxiliaram na escrita deste trabalho.

Agradeço a Lorena e a Fábio, funcionários do departamento e do programa de pós-graduação em filosofia, que me auxiliaram enquanto fui professora e aluna na UFBA. Agradeço aos meus amigos e amigas, os antigos e os mais novos, que fiz na Bahia e na França: somam-se todos nessa vida. Agradeço a Filipe por fazer parte, longe ou perto, da minha história e do meu sonho. Agradeço aos meus alunos e alunas que me ensinaram a ser professora e a amar cada dia mais o que eu escolhi fazer nesse mundo.

Agradeço a CAPES pela concessão da bolsa do Programa Institucional de Bolsas de Doutorado-Sanduiche no Exterior (PDSE) e a FAPESB pela concessão da bolsa de pesquisa para o doutorado.

Resumo

Resultado de um estudo sobre o conceito de lei natural em Tomás de Aquino, este trabalho foi escrito com base na análise do chamado Tratado da Lei da *Summa Teológica I-II pars*. A partir da concepção moral e epistemológica de um conjunto de leis, empreendeu-se a tarefa de demonstrar o caráter político que o conceito de lei natural assume através do trânsito da *natura* humana de seu estado de sociabilidade para o de politicidade. Com efeito, a lei natural transita da esfera social, na qual atua como uma regra moral condutora da ação humana, para a atuação como uma regra política na esfera do *dominium* na *civitas*, como parte da estrutura legal composta pela lei humana, pela justiça e pelos diferentes tipos de direito. De modo preliminar, essa investigação pressupõe a análise de alguns momentos e autores da história da filosofia, como Aristóteles, Agostinho e Cícero, que se caracterizaram como chaves de leitura não só do conceito de lei natural, mas da teoria moral e política de Tomás de Aquino.

Palavras-Chaves: Tomás De Aquino, lei, direito, justiça, natureza humana, *civitas*.

Abstract

The result of a study on the concept of natural law in Thomas Aquinas, this work was written based on the analysis of the so-called Treatise on Law of *Summa Theologica I-II pars*. From the moral and epistemological conception of a set of laws the task was undertaken to demonstrate the political character that the concept of natural law incurs through the transit of human nature from its state of sociability to that of politicity. In fact, natural law transits from the social sphere, in which it acts as a moral rule conducting human action, to acting as a political rule in the sphere of *dominium* in *civitas*, as part of the legal structure composed on human law, justice and the different types of rights. In a preliminary way, this investigation has inferred the analysis of some moments and authors of the history of philosophy, such as, Aristotle, Augustine and Cicero, who were characterized as keys to reading not only the concept of natural law, but the moral and political theory of Thomas Aquinas.

Keywords: Thomas Aquinas, law, right, justice, human nature, *civitas*.

Sumário

Agradecimentos	4
Resumo	5
Abstract	5
Lista de Abreviaturas das obras de Tomás de Aquino	7
Introdução	8
Capítulo 1	14
A lei natural: uma análise histórico-filosófica sobre as fontes.	14
1. O CONCEITO DE NATUREZA: O INÍCIO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA	14
1.2 A LEI NA GRÉCIA ANTIGA	18
2. PLATÃO E OS APETITES NATURAIS	19
3. A FILOSOFIA ESTOICA E O VIVER CONFORME A NATUREZA	21
4. ARISTÓTELES: UMA VISÃO GERAL SOBRE A LEI	25
4.1 ARISTÓTELES: A RELAÇÃO ENTRE LEI NATURAL E LEI HUMANA	27
4.2 ARISTÓTELES NO TEXTO DE TOMÁS	29
5. UM LEITURA CRISTÃ DA LEI: AGOSTINHO	33
6. OS ROMANOS	37
6.1 O “ <i>IUS</i> ” ENTRE OS ROMANOS	40
6.2 CÍCERO	42
6.2.1 CÍCERO E TOMÁS: APROXIMAÇÕES TEXTUAIS	46
Capítulo 2	51
O Tratado da Lei na <i>Suma Teológica</i>	51
1. O HOMEM E A <i>CIVITAS</i> : TOMÁS DE AQUINO E O CENÁRIO POLÍTICO MEDIEVAL	51
2. O TRATADO DA LEI: ENTRE O SAGRADO E O PROFANO	57
3. A DEFINIÇÃO GERAL DE LEI	59
4. O BEM COMUM DA LEI	62
5. A LEI ENTRE O LEGISLADOR, O POVO E A COMUNIDADE POLÍTICA	66
6. OS DIVERSOS TIPOS DE LEI	70
A) A LEI ETERNA	70
B) A LEI NATURAL	73
C) A LEI HUMANA	74
D) A LEI DIVINA	78
7. OS EFEITOS DA LEI	79
Capítulo 3	83
Lei Natural: definição, conhecimento e relações	83
1. A LEI NATURAL NO TRATADO DA LEI	83
1.1 SINDÉRESE: HABITUS DA RAZÃO	84
1.1.1 O CONHECIMENTO DOS PRIMEIROS PRINCÍPIOS PRÁTICOS	88
1.1.2 OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS: LEI NATURAL E AÇÃO MORAL	91
1.2 O CONHECIMENTO COMUM	95
1.2.1 A LEI NATURAL E A CONSCIÊNCIA MORAL	99
2. A RELAÇÃO ENTRE LEI NATURAL E A VIRTUDE	101
2.1 A LEI NATURAL E A VIRTUDE DA JUSTIÇA	102
3. A LEI NATURAL E OS HOMENS	112
Capítulo 4	118
A lei natural na <i>civitas</i>: natura e ius	118
1. A QUESTÃO DO DIREITO: A RELAÇÃO COM A JUSTIÇA E A LEI	118
1.2 A DIVISÃO DO DIREITO	123
1.3 CÍCERO, GAIO E ULPIANO	127
2. <i>NATURA</i> : AS TRANSFORMAÇÕES NO MEDIEVO	131
2.1 <i>NATURA</i> HUMANA: DA SOCIABILIDADE À POLITICIDADE	138
2.2 DA POSSIBILIDADE A NECESSIDADE DO DOMINIUM POLÍTICO	145
Conclusões	155
Referências Bibliográficas	161

Lista de Abreviaturas das obras de Tomás de Aquino

[ST]: *Suma Teológica - Summa Theologiae*

[SCG]: *Suma contra os Gentios - Suma contra Gentiles*

[In Eth.]: *Comentário à Ética a Nicômaco De Aristóteles - Sententia libri Ethicorum*

[In Metaph.]: *Comentário à Metafísica de Aristóteles - Sententia libri Metaphysicae.*

[In Pol.]: *Comentário à Política de Aristóteles - Sententia libri Politicorum*

[De Malo]: *Questões disputadas sobre o mal - Quaestiones disputatae de malo*

[De Veritate]: *Questões disputadas sobre a verdade - Quaestiones disputatae de veritate*

[De Regno]: *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro - De regno ad regem Cypri*

Introdução

Discursos sobre ética e moral são constantemente construídos e desconstruídos na história da vida humana. É possível encontrar uma variedade enorme de regras, normas e leis que orientam e restringem nossas ações particulares e coletivas na sociedade política em que vivemos com vistas principalmente a um critério de ordem. Todas essas regras aparecem como preceitos mutáveis em conformidade com a cultura, com o sistema político, com o espaço e com o tempo nos quais atuam. Em meio a esse cenário de instabilidade, há, entre as muitas teorias morais construídas na história da filosofia, aquelas que, a partir de uma concepção de natureza humana, fundamentam princípios universais e apresentam a possibilidade de superação da ética relativista baseada no *nomos*. Tais teorias tem como base o conceito de *Lex Naturalis* (lei natural), que é de modo geral definido como um conjunto de proposições universais e imutáveis, a partir do qual os legisladores da lei humana, os costumes e as ações dos homens deveriam se guiar. Essa lei é dita natural devido a três fatores: ou porque é inata à natureza humana; ou porque advém de uma reflexão individual independente de qualquer autoridade moral externa; ou devido a ambos.

O objeto de estudo deste trabalho é o conceito de lei natural em Tomás de Aquino. Dentre as muitas teorias sobre o tema, a escolha pelo filósofo não é fruto do acaso. Tomás, na visão de autores como Léo Elders (2011, pp.191-192), representa o ponto central de uma tradição antiga e moderna sobre o estudo da lei natural que se construiu ao longo da história da filosofia e de suas áreas específicas de estudo, como a ética, a política e a filosofia do direito. O objetivo principal desta tese é demonstrar o aspecto político da lei natural em Tomás de Aquino. Em outras palavras, a ideia é mostrar que a lei natural não é apenas um conceito, parte de uma teoria medieval sobre a lei, mas é, ao contrário, uma regra prática que, em conjunto com as demais regras que compõem a estrutura legal-jurídica, rege e ordena os atos humanos dentro da comunidade política. De início, esse plano pode soar estranho ao leitor, afinal desde a modernidade contratualista as discussões no âmbito do positivismo jurídico afirmam o *status* de validade legal, como parte do ordenamento jurídico de uma cidade, apenas para aquelas regras instituídas por um governante e, conseqüentemente, escritas em uma constituição. De fato, na disputa entre o jusnaturalismo e o positivismo jurídico, a lei natural foi posta de lado e classificada como metafísica, isenta de qualquer valor prático e legal como lei dentro da instituição

da *civitas* (cidade) ou do Estado. Todavia, nosso intuito não é se ocupar da briga teórica entre o jusnaturalismo e o positivismo, tampouco justificar a supremacia da lei natural frente às leis positivas. O objetivo aqui se centra em apresentar a lei natural considerando sua atuação conjunta com a lei humana, fato confirmado pelo próprio Tomás ao tratar da relação que se estabelece entre ambas. Para tanto, não pretendemos empreender uma análise excludente dos fundamentos teológicos-metafísicos relativos à lei natural, como fazem alguns autores contemporâneos¹. Ao contrário, a afirmação de um caráter político-legal da lei natural, isto é, seu valor como regra para a ação dentro da *civitas*, considerará tais fundamentos e será justificada a partir de seu próprio princípio: a *natura* humana.

O primeiro questionamento frente ao nosso objetivo certamente será a respeito do aspecto metafísico-teológico da lei natural: como uma lei cujo princípio relaciona-se com a Divina providência, apesar de ser a natureza humana, pode ter valor de uma regra legal para a ação dentro da comunidade política onde nem todos os homens são Cristãos? Em outras palavras, a lei natural pressupõe o conhecimento da existência de Deus ou a fé dos homens para ser empregada na ação? Veremos que a resposta para ambas as perguntas é negativa. Segundo Michel Villey (2014, p.101), para Tomás, homens e cristãos têm a mesma moral e por isso a lei que ordena suas ações não é diversa. No artigo 2 da q. 91, a partir de um texto da Glosa ao Romanos 2:14, o próprio Tomás declara:

quando os gentios, que não têm a lei, fazem naturalmente as coisas que são da lei, diz a Glosa: "Embora não tenham lei escrita, têm a lei natural, pela qual qualquer um compreende e está consciente do que é bom e do que é mau².

Com efeito, a lei natural é um traço comum e presente na natureza de todos os homens, sejam eles cristãos, sejam eles hereges, não pressupondo a fé ou a graça para ser aplicada no ordenamento das ações humanas.

Empregando sob a lei natural a interpretação de Francisco Bertelloni acerca da *natura* humana em Tomás de Aquino e combinando-a com a análise das principais fontes

¹ Para entender melhor a discussão contemporânea sobre o jusnaturalismo cf: GOYETTE, John, *et al* (ed.), 2004.

² “*Cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, dicit Glossa: Etsi non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum*”. (TOMÁS DE AQUINO. *STI-II*, q. 91, a.2, sed contra, ed. Leonina t.7, 1892, p.154. Quando não indicado, as traduções da *Suma* são nossas com auxílio e comparações ao texto em português da ed. Loyola publicado em 2010).

do Aquinate sobre o tema, a saber, Aristóteles, Agostinho, Cícero e Ulpiano, procura-se demonstrar que a lei natural, assim como a natureza humana, perpassa dois momentos: um primeiro, como regra moral para a ação, o que garante um direito natural ao homem na esfera social e pré-política; e, um segundo, como parte do conjunto de regras legais, o que garante, na esfera política, isto é, na *civitas*, o direito positivo, o qual se divide em direito civil e *ius gentium*. Pressupõe-se, portanto, que o conjunto de preceitos para a ação, denominado como lei natural, ganha força política por meio do próprio trânsito da natureza humana.

A ideia mais comum entre os comentadores de Tomás de Aquino é a de que a argumentação sobre lei natural é construída tendo em vista principalmente três pensadores: Aristóteles, Agostinho e Cícero; isso é de fato confirmado ao abrirmos o chamado Tratado da Lei na *Suma Teológica* I-II *pars*. Todavia, o que não se pode desconsiderar é que as primeiras discussões sobre o conceito de lei natural, ainda que não de modo filosoficamente consciente, aconteceram bem antes da Idade Média. Na Grécia Antiga do séc. IV já se falava de leis não escritas com valores tão fundamentais e intrínsecos que seu peso de obrigação era maior do que aquele gerado pelas regras promulgadas por governantes ou estabelecidas pelo costume. Nosso exemplo mais célebre na literatura trágica é *Antígona*³, personagem que vai contra as ordens estabelecidas por Creonte, a fim de seguir as leis divinas e ancestrais e sepultar seu irmão Polínices.

Dando um salto temporal, da antiguidade para a nossa pós-modernidade, Steven Levitsky e Daniel Ziblatt, em seu famoso livro *Como as Democracias Morrem*, afirmam o seguinte: “as democracias funcionam melhor – e sobrevivem mais tempo – onde constituições são reforçadas por normas democráticas não escritas”⁴. Logo em seguida, os autores expõem duas regras que, segundo eles, conservaram o sistema democrático dos Estados Unidos, nomeando-as como regras básicas e naturais. É claro que Levitsky e Ziblatt não têm como objetivo tratar do conceito de lei natural em seu livro. Contudo, o interessante dessa parte do discurso é a referência atual à ideia de regras não escritas e naturais que têm força de lei, porque regem a sociedade e suas organizações, e que atuam,

³ Para saber mais sobre a função moral e política da Tragédia Grega, cf. LENSKI, 1996.

⁴ LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 10-12.

em conjunto com as regras constitucionais do país, como mantenedoras de uma forma de sistema político.

Em virtude da longa tradição do conceito de lei natural na história da filosofia, o primeiro capítulo deste trabalho apresenta uma análise histórico-filosófica de alguns momentos e autores que se dedicaram ao estudo da lei natural ou de conceitos correlatos ao tema. O objetivo com isso é mostrar principalmente dois fatos: primeiro, que a busca por um critério ou regra normativa da realidade e das ações dos homens no mundo é tão antiga como a própria investigação filosófica; segundo, que há um grupo de pensadores que de modo direto ou indireto contribuíram com a reflexão de Tomás acerca da lei no medievo. Destaco aqui que este último ponto nos auxiliará a perceber que, no que toca à reflexão moral e política sobre a lei, Aristóteles perde espaço como a figura de autoridade nos argumentos de Tomás e passa a dividir o lugar com Cícero, Agostinho e com os juristas romanos.

As consequências dessa posição conciliadora de Tomás frente aos pensadores poderão ser percebidas no segundo e no quarto capítulo desta tese. Além de se ocupar dos teóricos da filosofia, Tomás tem que lidar com as Sagradas Escrituras e com a tradição teológica do medievo. Segundo Michel Villey (2014, p.10), no que diz respeito ao Tratado da Lei, Tomás se equilibra entre o Sagrado e o profano. Por um lado, o filósofo considera as leis dadas pelas Escrituras e o poder moral e político exercido pela Igreja; por outro lado, dá primazia à razão natural humana como fonte da lei natural e da lei humana. Não há qualquer rompimento com o Sagrado, afinal o homem continua a ser entendido como criatura Divina, logo, também o é sua razão. No entanto, há, como observa Walter Ullmann (2010), um certo distanciamento da tradição que até metade da Idade Média tratava das questões morais e políticas tendo como ponto central a figura do monarca. Com o Tratado da Lei, Tomás traz o homem para o centro da discussão. Essa configuração teórica, que será retomada e reforçada na política moderna, é resultado da reinterpretação e harmonização das fontes. A tradição é representada por Agostinho e seu conceito de lei eterna; a natureza humana e a *civitas* perpassam uma releitura do naturalismo teleológico de Aristóteles; Cícero apresenta a ideia de *ratio naturalis* em conformidade com a sua teoria da lei natural; e, por fim, os juristas contribuem com sua visão prática acerca da função e do emprego das leis, ambas experienciadas na Roma Antiga.

Ainda no segundo capítulo deste trabalho, empreende-se uma análise sobre o “lugar” no qual se situa a lei natural dentro da *Suma Teológica I-II*, a saber, o chamado Tratado da Lei. Em meio ao Tratado das Virtudes e da Justiça, que compreende uma questão sobre o Direito, o Tratado da Lei compõe uma tríade argumentativa no que diz respeito às regras morais e políticas que ordenam e regem o agir humano. Em síntese, o Tratado é composto pelo conjunto de questões 90 a 108, dentre as quais encontramos, de um lado, a lei eterna (q.93), a qual não podemos conhecer em si, e, de outro, a lei natural fruto da própria natureza humana (q.94) e a lei positiva, promulgada por um legislador humano (q. 95-97), ou divino (q.98-108). A investigação deste trabalho se centra na argumentação disposta entre as questões 90 a 95, com ênfase na questão 94, para a qual dedicamos todo o terceiro capítulo. Na questão 90, Tomás define o conceito lei em geral como regra e medida para os atos e postula que o primeiro princípio da lei é ordenar as ações ao bem e afastá-las do mal. Isso posto, a direção dos artigos que compõem as questões do Tratado é basicamente a mesma: Tomás parte da definição geral de lei para dar a definição de cada tipo de lei em particular, pensando sua causa e seu lugar de atuação.

Apesar desta pesquisa estar ligada a uma análise moral e, principalmente, política acerca da lei natural, dedicamos uma parte do terceiro capítulo a uma reflexão de caráter epistemológico sobre o conceito. Os questionamentos que conduzem essa investigação são simples: como o homem conhece a lei natural? Tendo ela sido admitida como uma regra cujo fundamento é a razão, ponto comum entre os homens, podemos afirmar que seu conhecimento é inato, universal e instantâneo? Todas essas questões serão respondidas a partir de um conceito chave: a *sindérese*. Tomás nos explica que, apesar de universal e comum, a lei natural e seus preceitos não são necessariamente conhecidos por todos os homens e, para tanto, requerem um processo de conhecimento. O conhecimento dos primeiros princípios práticos, que dão origem à lei natural, é análogo ao processo de conhecimento dos princípios especulativos para a ciência. A *sindérese* será entendida como a potência racional que atuará entre o intelecto agente e a razão prática nesse processo de conhecimento para o emprego da lei. Essa dificuldade no conhecimento da lei natural gerará leituras como as de Ralph McInerny e Jacques Maritain, os quais propõem que o processo epistemológico acerca da lei está ligado ao processo histórico pelo qual a natureza humana perpassa. Dito de outro modo, ambos os autores, embora concordem com a existência de princípios imutáveis e intrínsecos envolvidos no

conhecimento da lei natural, defendem que seus preceitos são mais ou menos desenvolvidos pelos seres humanos por meio da experiência no curso da história.

No que compete às relações que a lei natural estabelece com outras regras morais, destacamos duas delas: a relação necessária entre a lei humana e a lei natural, e a relação intrínseca entre a lei natural e a virtude da justiça. A primeira apresentamos no segundo capítulo deste trabalho, sendo reafirmada no quarto capítulo, com a concepção de que ambas atuam juntas no espaço político para a garantia dos direitos aos homens. Da segunda tratamos no terceiro capítulo. A partir da premissa de que uma regra só tem força de lei se for justa, adentramos a definição de justiça, seus tipos e espécies, até concluirmos que o objeto da lei em geral é a garantia da justiça, isto é, a lei ordena a prática de atos justos. À justiça, por sua vez, compete a garantia do direito. A lei natural assumirá uma relação dupla com a virtude da justiça, na medida em que é, em primeiro lugar, uma regra essencialmente justa porque ordena somente atos em conformidade com a natureza humana, garantindo, assim, o direito natural; e, em segundo lugar, é uma regra que ordena as ações ao bem, para o qual cabe também à virtude dirigir o homem.

Após a sistemática apresentação da tradição do conceito de lei natural no primeiro capítulo; da análise do Tratado da Lei e sua estrutura conceitual e teórica no segundo capítulo; e das questões epistemológicas e morais em relação à lei natural no terceiro capítulo; o quarto e último capítulo dedica-se à investigação dos conceitos de *natura, ius* e da *civitas* em sua finalidade, como tentativa de demonstrar o caráter político-legal da lei natural. O pensamento, ainda que em hipótese, é o de que, considerando as fontes, a disposição do Tratado e a primazia dada à natureza humana, Tomás constrói a lei natural como o pilar central de um conjunto de leis justas para atuar na garantia dos direitos dos homens dentro da *civitas*. É natural que o homem se torne político, componha uma *civitas* e necessite de um *dominum* e de suas leis para governá-la em direção a um bem comum. Tendo como premissa a afirmação de Tomás de que o homem não é somente político por natureza, mas é antes disso social, analisaremos as implicações que essa reinterpretação do naturalismo aristotélico combinada com as leituras de Agostinho, Cícero e Ulpiano tem sobre a *natura* humana e, conseqüentemente, sobre a lei natural.

Capítulo 1

A lei natural: uma análise histórico-filosófica sobre as fontes.

A lei natural, entendida de modo geral como regra e medida dos atos humanos, é um conceito com longa tradição na história da filosofia. Desde o mundo antigo já se discutia ou mesmo seguia-se de modo intuitivo regras não escritas cujo “valor” moral e legal não era estabelecido pelo regime político em vigor. Entretanto, se nesse caso não era a autoridade humana que legislava de fato, quais eram as bases e princípios que instituíam essas leis? A resposta é a própria natureza, seja em seu aspecto físico, a oferecer a *arché* e a normatividade pelas leis da natureza para as coisas do mundo, seja em seu aspecto humano, a oferecer, por meio da razão, o princípio para a ação. A natureza é a base inicial da investigação filosófica e o fundamento da lei natural. Dessa maneira, o objetivo deste primeiro capítulo é apresentar uma reflexão histórico-filosófica sobre alguns autores e teorias que se ocuparam do conceito de lei em suas mais diferentes formas e entendimentos e que se configuram, de modo direto ou indireto, como fontes para Tomás de Aquino na construção de seu conceito de lei natural. A ideia não é traçar um mapa de transição textual das fontes, mas perceber, de maneira geral, como as filosofias dos estoicos, de Aristóteles, de Agostinho e de Cícero trilharam, desde a antiguidade, um caminho que nos levaria a Tomás de Aquino.

1. O conceito de natureza: o início da história da filosofia

A ideia de que a lei natural e, conseqüentemente, conceitos como o direito natural têm seus fundamentos na antiguidade é amplamente desenvolvida por Léo Strauss em seu livro *Direito Natural e História*. Em um percurso pela filosofia desde as suas origens até os tempos modernos, o autor mostra que a primeira percepção do conceito de natureza, princípio essencial da lei natural, é formulada concomitantemente com o início da investigação filosófica. A partir de um itinerário histórico-filosófico do conceito de direito natural, Strauss afirma que a vida política e o direito natural coexistem, isto é, a formação da *pólis* e a participação dos cidadãos nos assuntos políticos coincidem com a aceção das regras que compõem esse direito fundamentado na natureza humana. Problemas como a origem, o significado do direito natural e daquilo que funciona em conjunto com ele, como é o caso da lei natural, são objeto permanente da ciência política. Ignorar esses problemas e, por conseguinte, ignorar o próprio conceito de direito natural,

a fim de, por exemplo, assumir a existência apenas de um direito positivo, significaria, segundo Strauss, ignorar a própria ideia de natureza e seus múltiplos significados. Diante disso, se ignorássemos a ideia de natureza, ignoraríamos também a própria história da filosofia na sua tentativa de encontrar e definir esse conceito enquanto princípio e origem das coisas⁵. Portanto, ignorar o direito natural e a sua problemática implicaria, em última instância, de acordo com Strauss, na desconsideração do próprio desenrolar da investigação filosófica.

Aristóteles, no livro II da *Metafísica*, define o homem sábio, no caso, o filósofo, como aquele que procura pelas causas primeiras⁶, isto é, por aquilo que se caracteriza como a natureza das coisas. Por essa razão, os primeiros filósofos são justamente denominados como filósofos da natureza⁷. De acordo com Strauss, a descoberta do conceito de natureza⁸ por esses primeiros pensadores representa ao mesmo tempo: o ponto inicial da história da Filosofia e a distinção epistemológica desse momento em relação ao anterior, no qual predominavam as explicações mitológicas da realidade. Dessa maneira, a natureza como matéria constitutiva das coisas transforma-se, quando descoberta, em critério fundador da história da Filosofia. Com efeito, para os primeiros filósofos, o termo “natureza” se referia a uma fonte ou princípio originário, a chamada *arché* das coisas que compõem o Universo. Essa definição do termo foi construída a partir de uma investigação sobre a própria realidade que representava em si mesma um problema filosófico: por um lado, era preciso explicar a multiplicidade de seres no mundo em seu vir-a-ser, ser e não-ser, isto é, em seu processo de mudança; por outro lado, era preciso explicar também a unidade que mantinha uma certa linearidade ou harmonia desses seres no *cosmos*⁹. A natureza das coisas foi então explicada pelos pré-socráticos como estando entre estes dois aspectos contrários: o ser e o não-ser¹⁰. Com Aristóteles, na filosofia clássica, o termo “natureza” apareceu carregando esse mesmo significado de “princípio”, mas, nesse momento, exclusivamente como um princípio de movimento. O

⁵ Cf. STRAUSS, L. 2009, p.71.

⁶ “todos os homens supõem que o que se chama sabedoria é lidar com as primeiras causas e os primeiros princípios das coisas. (ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 981b 27-30; cf. também, 983b 1-5; ed. Ross, v. VIII, 1928, np; Quando não indicado, as traduções do texto de Aristóteles são nossas).

⁷ Cf. *Ibid.* II, 1071b 28; ed. Ross, v. VIII, 1928, np.

⁸ A ideia de que a natureza precisava ser descoberta foi elucidada por Heráclito, que diz em um de seus fragmentos: “A Natureza ama esconder-se”. (HERÁCLITO, Fragmento 10. Trad. Water, 1889, p.86).

⁹ “A investigação filosófica das coisas primeiras pressupõe não apenas que as coisas primeiras existem, mas que elas são sempre [...]”. (STRAUSS, 2009, p. 78).

¹⁰ Para saber mais sobre os pré-socráticos: BOCAYUVA, 2010.

Estagirita se referiu à natureza, ou em seus termos à *physis*, como forma, substância e essência¹¹ e disse, no livro da *Metafísica*, que “a natureza no primeiro e estrito sentido é a essência das coisas as quais tem em si mesmas, como tal, a fonte do movimento”¹².

Na sua interpretação moderna, Strauss entende que o termo “natureza” não pode ser compreendido como a manifestação de uma totalidade de fenômenos, ou seja, o conceito de natureza não pode ser atrelado a tudo que existe e acontece no mundo, porque, ao contrário disso, tal noção divide os fenômenos entre os que são naturais e os que são não naturais¹³. Explicando melhor a questão, se consideramos, por exemplo, uma determinada comunidade de pessoas, o termo “natureza”, ou aquilo que é considerado como um fenômeno natural ali, estaria atrelado, segundo Strauss, a tudo de incontingente naquele meio, seja isso uma lei, seja isso uma regra; já o não natural se referiria a tudo de contingente, como os costumes que são frutos de convenções e acordos dados em um espaço e tempo definidos. De acordo com Strauss, antes da ideia de natureza ser descoberta e investigada, não havia uma distinção entre esses dois aspectos da realidade, de modo que “o costume ou o modo é o equivalente pré-filosófico da natureza”¹⁴. Considerando os costumes e modos das diferentes comunidades, na antiguidade o conceito de bem em geral era identificado com a tradição, isto é, aquilo que vinha do passado representava um bom costume e, por isso, continuava válido entre os grupos. A tradição instituía, então, segundo Strauss (2014, p.99), um valor moral aos costumes e modos de um povo, ela se fazia lei, porque a lei em seu princípio é a representação do modo como vive a comunidade. A força da lei estava atrelada à figura da autoridade e, nos primórdios das comunidades, essa autoridade era a tradição, que, por sua vez, estava ligada a esferas divinas; logo, acima dessa comunidade imperava uma lei divina. No entanto, é da dúvida sobre essa autoridade e sobre essa tradição que surge o impulso gerador da investigação acerca do mundo, que, por sua vez, implicará na descoberta do conceito de natureza pelos primeiros filósofos.

A dúvida sobre a autoridade é gerada entre as pessoas, em um primeiro momento, pela própria contradição entre as leis: como explicar, por exemplo, que os modos de uma tribo são corretos para os seus participantes, mas chocam os membros da tribo vizinha?

¹¹ ARISTÓTELES, *Física*, II.1, 192b 1-15; ed. Ross, v. II, 1947, np.

¹² ARISTÓTELES, *Metafísica* V. 4, 1015a 13-14; ed. Ross, v. VIII, 1928, np.

¹³ STRAUSS, *Direito Natural e História*, 2009, p. 07.

¹⁴ *Ibid*, p.72.

Ou como legitimar o modo mais correto de agir em meio a muitos modos considerados como tradicionais? Esses e tantos outros questionamentos provocaram, segundo Strauss, o desligamento entre a ideia de ancestral e de bem¹⁵. O acordo de um grupo em particular de aceitar uma determinada norma ou regra como boa e legítima, dada sua força tradicional, é substituído pela ideia de que há algo para além disso, há uma interpretação, uma verdade, um modo de vida que perpassa o particular de um determinado grupo; há coisas, então, que não são pura e simplesmente acordadas e aceitas. A construção da história da filosofia começa, segundo Strauss, com a descoberta da *physis* e a sua separação do *nomos*¹⁶, isto é, com a divisão entre o natural e o não natural. A natureza precisava ser vista, era preciso “tirar o seu véu”¹⁷: “A distinção entre natureza e convenção implica que ela é essencialmente escondida por decisões soberanas”¹⁸. Uma vez que tais decisões soberanas tinham força de lei pela sua tradição, eram aceitas e acordadas nos grupos e tribos, que acabavam por experienciar algo que era natural apenas sob os critérios dessa convenção.

A natureza é, portanto, descoberta pela filosofia e percebida como algo que é mais antigo que qualquer tradição. Aplicando-lhe o critério de que o bem é definido pelo ancestral, ela tem superioridade sobre as convenções, porque é mais antiga que qualquer coisa. Sua descoberta no desenrolar da filosofia, primeiro em um aspecto físico, e depois em um aspecto humano, torna-se o princípio para a ideia de uma lei natural e de um direito natural. Segundo Strauss, parece impossível admitir que tudo que o homem distingue entre os grupos de bem e de mal, em relação a seu comportamento e às suas ações, é assim feito convencionalmente. É preciso, então, distinguir quais desejos e inclinações são algo da própria natureza e quais são resultados de convenções, a fim de que se possa diferenciar aquilo que está de acordo com a natureza, ou seja, é bom para a natureza humana, daquilo que vai contra essa natureza, sendo-lhe mal e destrutivo. Carregando um caráter moral, a natureza humana se torna mais um critério, para além do *nomos*, que passa a legitimar desde as suas próprias ações até as regras de uma comunidade. A

¹⁵ Aristóteles, na *Política*, trata da questão do bem ligado ao ancestral a partir de uma crítica ao governo dos anciãos, o qual não é isento de defeitos. Apesar da idade ser um parâmetro para o aperfeiçoamento das virtudes, a velhice, por outro lado, não é um critério que as garante. Cf. ARISTÓTELES. *Política*, II, 1270b 35-40; p. 159. Em todas as referências feitas a *Política* de Aristóteles, utilizamos a tradução portuguesa de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes publicada em 1998.

¹⁶ STRAUSS, *Direito Natural e História*, 2009, p. 79.

¹⁷ Cf. HADOT, 2006.

¹⁸ STRAUSS, 2009, p. 79.

natureza torna-se, assim, lei: a lei natural. Diante disso, viver bem seria viver conforme a natureza, como já afirmaram os estoicos¹⁹, e, como também sugeriu Cícero: “de toda a investigação sobre os Fins dos Bens e Males e a questão de qual entre eles é último e final, a cabeça-fonte deve ser encontrada nos primeiros instintos da natureza²⁰”.

1.2 A Lei na Grécia Antiga

Os primeiros pensadores gregos preocupavam-se principalmente com duas questões acerca da lei: primeiro, seu processo; segundo, sua substância. Um primeiro grupo de pensadores queria solucionar conflitos práticos com a lei e reestabelecer a ordem social; já um segundo grupo tinha maior interesse em compreender as regras que regiam o modo como os seres ordenavam suas vidas. Para falar do conceito de lei na Grécia Antiga é preciso, antes de tudo, explicar a origem mesma da palavra, pois os gregos não entendiam essas regras da ação no sentido legal como nós as entendemos hoje. Segundo Michel Gagarin (2007, p.03), havia algumas noções do que era lei, assim como havia alguns termos distintos para referência ao conceito, todavia, *nomos* era a palavra que mais se aproximava da ideia de regra, apesar de ser utilizada também para se referir a costume e a tradição. No século V a.C., em Atenas, o termo “*hoi nomoi*”ⁱ fazia referência a um conjunto de leis; já para as questões da jurisprudência, como julgamentos e processos legais, o termo era “*dikê*”, que mais tarde veio a se tornar “*dikaio synê*”, isto é, justiça. De acordo com Paul Woodruff (2007, p.20), em oposição ao *nomos*, que carregava o peso normativo da convenção, veio a *physis* para referir-se a tudo que era natural. Dessa maneira, era possível falar de três fontes da lei: “A lei pode ser dada pelos deuses, criada por legisladores humanos, ou estipulada pela natureza”²¹. Cada uma dessas fontes dava origem, respectivamente, a um tipo de lei, os quais podemos nomear como a lei divina, a lei humana e a lei natural. Havia uma preocupação por parte dos pensadores em delimitar, de modo geral, qual era a origem das leis, pois isso estava ligado ao carácter legítimo ou não da lei, isto é, a fonte da lei seria o parâmetro para analisá-la e caracterizá-la ou não como uma regra moral. Para além das leis particulares de cada *pólis*, havia, ainda que

¹⁹ Cf. CÍCERO. *De Finibus Bonorum et Malorum* (= *Dos Fins*) IV, 6, 14; ed. Schiche, 1915, 30, p. 125.

²⁰ CÍCERO. *Dos Fins*, V, 6, 17; ed. Schiche, 1915, 24-27, p. 163. Quando não indicado, as traduções dos textos de Cícero são nossas e foram feitas com algum apoio das traduções em língua inglesa ou francesa das obras. No caso do *De Finibus*, a tradução utilizada foi a de H. Rackman publicada em 1914.

²¹ “the law might be given by gods, invented by human lawgivers, or developed by nature”. (WOODRUFF, 2007, p. 23; trad. nossa).

confuso, um conceito mais amplo de “lei dos gregos”, o qual se aproximava do que conhecemos hoje como a lei nas nações (WOODRUFF, 2007, p.30).

As primeiras leis escritas são datadas de 650 a.C., em um momento de apogeu da Democracia grega. Escritas em rochas, exceto em Esparta, as leis eram colocadas no espaço público da *ágora*. Segundo Gagarin (2007, p.12), pode-se destacar cinco efeitos da escrita e da publicização da lei na Grécia Antiga: 1- a distinção entre simples regras e aquilo que era de fato uma lei; 2- a noção de estabilidade e permanência das leis; 3- a disponibilidade das leis para os membros da comunidade; 4- a ideia de autoridade das regras; 5- a ligação entre o governo e as leis pelo ato da promulgação.

No período clássico da cidade, mais especificamente por volta de 450 a.C., Atenas é o exemplo do florescimento do interesse pela lei manifestada, por sua publicação, seu uso e seu entendimento. O sistema legal que se ergue em Atenas acontece a partir da conexão entre a lei e o regime político, no caso, a democracia. Ao contrário das democracias liberais atuais, que tentam tratar da lei e da política em campos separados para que não haja intervenção de interesses políticos em decisões de cunho legal, os gregos realizavam, nas assembleias políticas, debates sobre as questões legais. Isso porque a lei tornou-se um dos fundamentos que mantinham a democracia. Em outras palavras, a lei, ou mesmo sua aplicação, tornou-se assunto público na Grécia Antiga e, portanto, deveria ser abordada no ambiente político.

2. Platão e os apetites naturais

Patrick Farrell (1967) fornece um compilado dos principais autores que ele acredita estarem presentes, de modo direto ou indireto, nos escritos políticos de Tomás de Aquino, considerando particularmente o Tratado da Lei na *Suma Teológica* Ia-IIae. Farrell apresenta os autores a partir de uma ordem cronológica dividida em duas linhas: de um lado, as fontes de caráter filosófico; de outro lado, as fontes de caráter jurídico. A linha da filosofia inclui como anexo a poética, que apresenta alguns traços que, de modo implícito, sustentam uma possível ideia de lei natural já na antiguidade clássica, encontrada, por exemplo, na tragédia de Antígona²².

²² “e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, é desde os tempos mais

Na filosofia antiga, Farrell (1967, p. 245) julga que em Platão se pode encontrar algo que venha a ser entendido como uma contribuição ao tema da lei natural. No livro IV da *República*, dentre outras coisas, Platão trata dos apetites humanos por meio de uma comparação entre o funcionamento da alma do homem e a própria estrutura da cidade²³. De acordo com Farrell, o que é mais significativo e próximo do conceito de lei natural nessa discussão é o fato de que o movimento dos apetites, como a nutrição, por exemplo, é considerado como algo natural, no sentido de ser comum a todos os homens, assim como o é a lei. Nesse mesmo livro, Platão propõe que tais apetites movem o desejo humano não só em direção as coisas como tais, mas movem porque essas coisas se apresentam como boas: “na verdade, toda a gente tem desejo do que é bom. Se, pois, a sede é um desejo, sê-lo-á de uma bebida ou de qualquer outra coisa que seja boa, e assim nos outros casos.”²⁴. A aproximação de Platão ao conceito de lei natural em Tomás de Aquino pode ser feita levando em consideração dois fatos: em primeiro lugar, assim como Platão em relação aos apetites, Tomás trata das chamadas inclinações naturais como comuns à natureza humana e, por conseguinte, elas são fontes dos preceitos da lei natural; em segundo lugar, a afirmação de que as coisas apetezem o bem é uma forma, ainda que primária, do princípio que, de acordo com Tomás, fundamenta a lei da natureza: “*bonum est faciendum*”.

Ademais, com relação aos apetites humanos, Platão ainda acrescenta que eles podem ser satisfeitos ou podem ser evitados de acordo com o governo da razão²⁵. O homem justo e temperante se configura, segundo o filósofo, como aquele que segue as regras da razão com vistas à harmonia de seus apetites, sendo a injustiça provocada pela desordem desses atos: “inversamente — produzir a justiça consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a justiça, em, contra a natureza, governar ou ser governado um por outro”²⁶. Novamente, é possível encontrar similaridades com o texto de Tomás, que considera a lei natural como uma ordem normativa estabelecida pela razão aos apetites, que garante, por sua vez, a justiça e a temperança como atributos do homem. Entretanto, é necessário lembrar que, apesar de ser possível fazer essas aproximações textuais entre Platão e

remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram”. (SÓFOCLES. *Antígona*, versos 515-520; trad. Kury, 1989, p. 214).

²³ PLATÃO. *A República*, IV 439d, 4-8; ed. Burnet, t. IV, 1900.

²⁴ *Ibid.*, IV, 438a 3-5; ed. Burnet, t. IV, 1900.

²⁵ PLATÃO. *A República*, IV, 442d 5; ed. Burnet, t. IV, 1900; trad. Pereira, 2001, p.206.

²⁶ *Ibid.*, IV, 444d 5-10; ed. Burnet, t. IV, 1900.

Tomás, não se sabe ao certo o que o Aquinate conhecia das obras de Platão. Segundo Farrell (1957, p. 249), a *República* não está entre elas, o que nos leva a concluir que essa similitude conceitual tenha chegado a Tomás por meio das leituras de Platão feitas por Agostinho, por Aristóteles e por Cícero.

3. A filosofia estoica e o viver conforme a natureza

A filosofia estoica é, segundo Farrell, aquela que une a filosofia grega e a jurisprudência romana. Apenas esse fato já justificaria nossa atenção aos estoicos, mas, para além disso, há duas principais características que podem ser apontadas como uma contribuição, mesmo que indireta, do estoicismo à construção do conceito de lei natural²⁷: a primeira delas é a redução da filosofia à ética, o que possibilitou uma investigação mais apurada da natureza humana e de suas ações; a segunda é a desconstrução do conceito de *civitas máxima* utilizado para descrever aqueles que de fato compõem a *pólis* Grega como cidadãos. Essa desconstrução conceitual é também uma desconstrução prática, na medida em que a divisão entre Gregos e Bárbaros foi atacada pela doutrina estoica, que postulou uma participação comum e universal da natureza humana em uma razão suprema, a qual não permite a afirmação de uma separação ou uma supremacia de uns sobre outros. Esse ponto da teoria estoica marcou, segundo Farrell (1967, p.255), o pensamento legal de Cícero e o distanciou da filosofia aristotélica acerca do lugar do homem na sociedade. Lembremos que Aristóteles, ao tratar do conceito de cidadão, no livro III da *Política*, assume uma série de critérios de divisão e de classificação daqueles que poderiam ser considerados de fato como cidadãos. Cícero, por sua vez, tomando essa ideia estoica da participação comum da natureza humana, construiu um conceito de cidadão sob uma perspectiva de integração dos seres. O termo “*Civis*” é traduzido como “concidadão”, significando, assim, a ideia de que só se é cidadão em referência a um outro também cidadão²⁸. Por certo que essa construção conceitual ciceroniana contribuiu para a noção futura de igualdade humana dentro da sociedade Cristã de Tomás de Aquino.

Para analisar melhor em que medida os estoicos exerceram alguma influência sobre Tomás de Aquino e sobre seu conceito de lei natural, consideremos agora a principal máxima da filosofia estoica, a saber: o homem deve viver em harmonia com a

²⁷ Segundo Watson, foram os estoicos os criadores do conceito de lei natural na história da filosofia. Cf. WATSON, p. 216-238, 1971.

²⁸ Para saber mais sobre o tema, cf. BERNARDO, 2012.

natureza²⁹. Vimos anteriormente que o termo “natureza” adquire alguns significados no desenrolar da história da filosofia e, no caso dos estoicos, há pelo menos dois significados diferentes atrelados a esse termo. O primeiro é o de que a natureza representa um todo, o *cosmos*, ou seja, o universo do qual cada ser faz parte. O segundo é o de que a natureza representa aquilo que constitui esses seres, isto é, sua essência; assim, cada ser tem a sua própria natureza: a natureza das plantas é diferente da dos animais, a qual, por sua vez, é diferente da natureza humana. Ambos os significados estão unidos no fato de que “a natureza” e “as naturezas” fazem parte, segundo os estoicos, da ordem de coisas mantidas por uma espécie de razão suprema³⁰. Esse ordenamento da natureza e das distintas naturezas que a compõem traduz o primeiro sentido da máxima “viver conforme a natureza”: o modo como as coisas estão e mantêm-se organizadas no mundo é fruto de uma conformidade natural com algo supremo. Um segundo sentido da expressão “viver conforme a natureza” refere-se ao modo como cada uma das criaturas está no mundo: por exemplo, é da natureza do fogo queimar, é da natureza dos animais se alimentarem, procriarem e assim por diante.

Mas, e em relação aos homens, o que significaria para os estoicos, viver conforme a natureza humana? Bem, primeiramente é preciso dizer que o homem se difere das demais criaturas, porque sua natureza é caracterizada pela racionalidade, a qual lhe proporciona consciência e poder de escolha, afetando, desse modo, a relação com a sua própria natureza particular e com o ordenamento natural do todo. Em virtude disso, o ser humano é capaz de reconhecer o seu lugar na natureza ordenada e a sua própria natureza como racional e, conseqüentemente, viver de acordo com a ordem da razão suprema e com a sua própria razão. Dessa maneira, a máxima “viva de acordo com a natureza” se torna para o homem “viva de acordo com a razão”.

No entanto, surge aqui um pequeno questionamento: se consideramos que o Universo está ordenado conforme uma lei que emana de uma razão suprema, essa lei parece ter mais caráter de uma lei física do que de uma lei moral que conduz o homem em seu aspecto racional, o que nos faz interrogar de que modo essa lei passa da esfera física para um estatuto moral perante o homem. A resposta pode ser construída a partir

²⁹ Para Cícero, essa máxima pode ser interpretada ao menos de três modos: 1- viver sob a luz do conhecimento; 2- viver de acordo com o ordenamento do todo (cosmos); 3- viver desfrutando do todo. (Cf. CÍCERO. *Dos Fins*, IV, 6, 14; ed. Schiche, 1915, 31-20, p. 126).

³⁰ Para saber mais sobre o assunto: cf. Striker, 1996.

de um artigo intitulado *Natural Law and World Order in Stoicism*, de Marcelo Boeri. Nesse artigo, o autor defende que há uma mesma “razão” que está presente tanto no ordenamento da Natureza como nas ações humanas. A diferença entre esses dois âmbitos é que, enquanto no ordenamento do mundo a razão suprema aparece como uma lei física natural, no ordenamento humano ela é manifestada por meio da linguagem, a partir da qual o homem sábio, por meio da virtude, é capaz de agir conforme a sua natureza e conforme a estrutura do *cosmos*:

[...] o sábio é aquele que possui tanto a teoria quanto a prática do que deve ser feito. Na visão estoica, as pessoas são realmente racionais quando reconhecem o bem no domínio teórico e agem corretamente no prático³¹.

Diante disso, pergunta-se: qual é essa concepção estoica de bem que orienta as ações para que sejam de fato racionais e conseqüentemente estejam conforme a natureza? Inicialmente, é preciso dizer que o conceito de bem para os gregos representava ideias como ordem, perfeição, funcionamento correto e finalidade (*télos*), o que foi de algum modo tomado pelos estoicos. A *physis* grega, traduzida como natureza, representava, além de algo dado, um processo pelo qual as coisas se aperfeiçoavam, de modo que, quando dizemos que algo está agindo conforme a sua natureza, isso significa que está cumprindo a sua função, indo em direção a sua finalidade, o que, em última instância, quer dizer ir em direção ao bem³². Portanto, a natureza como um todo segue em seu aperfeiçoamento em direção ao bem de modo inconsciente, sendo conduzida pela razão suprema. O homem, ao contrário, quando age em direção ao bem ou conforme a sua natureza, assim age porque está consciente disso devido a sua capacidade racional.

No sentido de afirmar ainda mais uma primazia do ser humano em relação ao todo, de acordo com estoicos, o homem é capaz de compreender a lei suprema (ou a lei natural) manifestada pela reta razão e agir virtuosamente sem que isso dependa do conhecimento dos códigos civis da comunidade em que vive. Dito de outro modo, o conhecimento das leis humanas, para os estoicos, não era ponto relevante na ação do indivíduo, pois o que de fato estava em jogo, segundo Boeri, era a disposição interna do agente: “a razão

³¹ “[...] the Stoic view that the sage person is the one who possesses both theory and practice of what should be done. In Stoic view, people are really rational when they recognize the good in the theoretical domain, and act correctly in the practical one”. (BOERI, 2013, p.183-223; as traduções do texto de Boeri são nossas).

³² Para Cícero, a natureza é o melhor critério para estabelecer aquilo que é bom, enquanto valor moral, para nossas ações. Cf. CÍCERO. *Dos Fins*, IV, 17, 47; ed. ed. Schiche, 1915, 12-32 p. 140-141.

universal a que os estoicos se referem não legisla da forma como um código legal o faria, mas prescreve como deve ser a disposição "caracterológica" do agente: virtuosa"³³. Pode-se afirmar, desse modo, que, no sistema estoico, a promulgação de uma regra, como lei suprema ou lei natural, é feita internamente pelo indivíduo. Apesar disso, é preciso esclarecer uma questão: mesmo o homem tendo a capacidade racional de conhecer aquilo que o levará a agir conforme a sua natureza, isto é, em direção ao bem, isso não garante que ele assim fará. Segundo Boeri (2012, p.214), o que fica implícito na discussão de diferentes autores estoicos é a necessidade de um aperfeiçoamento da natureza humana, o que denota que, mesmo o homem sendo conduzido por essa natureza, isso não significa que ele é bom por natureza.

Os seres humanos são, então, a parte privilegiada do *cosmos* proposto pela filosofia estoica, porque são capazes de compreender a ordem da razão suprema em um sentido normativo sobre suas ações. Simultaneamente, a razão suprema se apresenta tanto na esfera física quanto na esfera cognitiva como uma lei para a natureza humana. Segundo Boeri (2011, p.207), essa lei passa a estar acima dos domínios da ética e da política, nos quais mostra de fato sua força como norma diretiva das ações. Nesse sentido, o critério que faz com que um indivíduo escolha agir por meio dela é justamente a reta razão, que é, em certa medida, a razão suprema entendida intrinsecamente pela natureza humana. No entanto, é fato que não encontramos nos estoicos um conjunto definido de preceitos que orientam nossas ações para que estejam conforme nossa natureza e, conseqüentemente, em direção ao bem. Já em autores influenciados pelo estoicismo, como é o caso de Cícero, é possível encontrar a descrição de alguns critérios diretivos para as ações humanas. Ademais, apesar de a ideia de comunidade política certamente ser diferente entre estoicos e romanos, a influência conceitual de uns sobre os outros está para além das particularidades espaço-temporais, pois, assim como os estoicos assumiam que acima das leis particulares estava a natureza, manifestada como lei, autores como Cícero deram também primazia à lei natural frente outras regras morais. Desse modo, Cícero é inegavelmente um autor que integra ao direito Romano a visão estoicista de lei ao sugerir que seu princípio é sempre um: a natureza³⁴, e ao definir a lei natural como a suprema

³³ “[...] the universal reason the Stoics refer to does not legislate in the way a legal code would; rather it prescribes how the ‘characterological’ disposition of the agent should be: virtuous”. (BOERI, 2013, p. 211).

³⁴ “[...] este princípio segue muito mais efetivamente direto da Razão a qual é a Natureza, que é lei divina e humana”. (CÍCERO. *De Officiis* (= *Dos Deveres*), III, 5, 23; ed. Muller, 1898, 26-27, p. 96). Como apoio para as traduções utilizamos o texto em francês de Maurice Testard publicado em 1970.

razão impressa no homem. São proposições como essa que, como veremos mais a frente, por meio da leitura ciceroniana, chegaram a Tomás e ao seu Tratado sobre as leis³⁵.

4. Aristóteles: uma visão geral sobre a lei

Não encontramos em Aristóteles algo que possamos chamar de uma teoria da lei; porém, segundo Fred D. Miller (2007, p.79), podemos reconstruir alguns momentos das obras aristotélicas nos quais encontramos referência ao assunto. Ademais, em termos gerais, Aristóteles representa uma forte influência argumentativa no que toca não só ao Tratado da Lei, mas a toda a obra de Tomás de Aquino, o que nos leva à análise desse pensador da antiguidade.

“*Nomos*” é o termo utilizado por Aristóteles para se referir à lei. A palavra carrega o sentido de que a lei é fruto da convenção, em contraste com aquilo que é por natureza, referido pela palavra *physis*. Em sentido particular, uma lei é entendida por Aristóteles como uma regra (*kanôn*) que estabelece ou proíbe uma ação; dito de outro modo, a lei é uma regra que impõe uma ordem³⁶. Essa ordem é explicada pelo Estagirita por meio da metafísica, ao ser definida como a razão ou a proporção dos opostos³⁷. Segundo Miller, em sentido social e político, essa proporção entre os opostos se manifesta na ordem entre uma regra e aquele que é regido, isto é, uma regra tem a função de reger proporcionalmente sobre muitas coisas (opostas), estabelecendo entre elas um ordenamento, esse é o caso, por exemplo, da razão que rege as demais partes do corpo. Todavia, qual a fonte desse ordenamento em se tratando da lei? Aristóteles entende que há duas causas possíveis para a ordem, a saber, a natureza e a razão. No sentido físico, a ordem advém da própria estrutura da natureza³⁸. Envolta à teleologia, a *physis* se manifesta como um princípio diretivo que conduz a um fim natural cada uma das coisas que a compõem. No homem, essa ordem é provida pela razão, a qual está no legislador.

³⁵ “Dada a autoproclamada dependência de Cícero em relação aos autores gregos, isso seria realmente estranho, embora possa ser verdade que a doutrina estoica entrou na tradição medieval principalmente através de Cícero”. (Cf. Striker, 1996, p. 80, trad. nossa).

³⁶ “a lei resulta de uma certa ordenação”. (ARISTÓTELES. *Política*, VII, 4, 1326a 30; trad. Amaral e Gomes, 1998, p.497).

³⁷ ARISTÓTELES. *Física*, VIII, 1, 252a 14–15; ed. Ross, v. II, 1947, np.

³⁸ “Sempre que existe uma combinação de elementos, contínua ou descontínua, para produzir uma realidade com unidade de composição, manifesta-se a dualidade do que governa e do que é governado; e isto, que acontece nos seres vivos, releva de uma lei universal da natureza, porque mesmo entre as coisas inanimadas existe, com efeito, alguma autoridade [...]” (ARISTÓTELES. *Política*, I, 5, 1254a 28–33; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 61-63).

O legislador é comparado por Aristóteles a um artesão que impõe certa forma ao material, o qual, nesse caso, são os próprios cidadãos, e a forma imposta é o conjunto de leis manifestado por meio dos distintos tipos de governo³⁹. É claro que a ordem no sentido legal só pode existir se houver uma aceitação por parte dos cidadãos, e essa aceitação representa uma espécie de acordo comum (*homologia*)⁴⁰ ou convenção (*sunthêkê*) entre aqueles que se submetem à lei. De acordo com Miller, esse acordo pressupõe a voluntariedade, isto é, é preciso que o homem escolha de maneira voluntária obedecer a lei, e, por isso, Aristóteles declara que “a lei não tem outro poder para assegurar a obediência, exceto o uso”⁴¹.

Contudo, como entender que a lei pressupõe um acordo sendo sua fonte a própria razão? Segundo Miller (2007, p.83), a resposta pode ser dada a partir da distinção aristotélica entre causa estrita e causa contributiva: as leis são de fato feitas pela razão de um legislador, mas, para funcionarem em uma cidade, necessitam do acordo entre os cidadãos, isto é, elas necessitam tanto da causa estrita que é o legislador, como também da causa contributiva, que é os cidadãos. Esclarecida a causa e a definição, qual era a função da lei? Segundo Aristóteles, a lei tinha como função sustentar e garantir a finalidade da cidade. Esta, por sua vez, existia para garantir a vida boa⁴² aos cidadãos, a qual só existiria por meio da virtude⁴³. Desse modo, o propósito do legislador era tornar os cidadãos virtuosos⁴⁴, na medida em que as leis ordenavam-lhes a viver de modo excelente e proibiam o contrário. Portanto, para Aristóteles, a lei é uma regra com razão de ordem que tem como fonte a razão de quem legisla, mas necessita da aceitação de quem se submete para que ela cumpra sua função diretiva a atos virtuosos na garantia da vida boa na cidade.

³⁹ “Da mesma forma que os artesãos, por exemplo, o tecelão ou um construtor de navios, têm necessidade de matéria que se preste ao seu trabalho, assim acontece com o político e com o legislador: devem dispor para a sua obra de uma matéria apropriada e nas devidas condições”. (ARISTÓTELES. *Política*, VII, 4, 1325b 40–1326a 5; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 495).

⁴⁰ “[...] essa lei é de certo um acordo”. (*Ibid.* I, 6, 1255a 6; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 65).

⁴¹ ARISTÓTELES. *Política*, II, 8, 1269a 20; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 149.

⁴² *Ibid.* I, 2, 1252b 30; 1998, p.53; III, 9, 1281a 1-2; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 221.

⁴³ “[...]o bem humano revela-se uma atividade da alma de acordo com a virtude”. (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1098a 16; ed. Ross, 1925, np. Cf. também *Política*, VII, 1, 1323b 40; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 483).

⁴⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, X, 9, 1180b 23-5; ed. Ross, 1925, np.

4.1 Aristóteles: a relação entre lei natural e lei humana

No artigo intitulado “*Aristotle and Natural Law*”, Tony Burns nos apresenta uma possível leitura de Aristóteles sobre o conceito de lei natural em sua relação com a lei humana. A leitura é apresentada a partir do livro V da *Ética a Nicômaco*, no qual o Estagirita trata do conceito de justiça natural. Antes de adentrar o tema, é preciso ter em mente que, segundo Burns (1998, p.142), Aristóteles está fora da tradição estoicista que vê o conceito de lei natural como ponto sob o qual a lei humana pode ser avaliada. Ao contrário disso, Aristóteles nos apresenta indícios para entendermos as leis de modo distinto, como é o caso dos conceitos de *nomos* e *physis*, que representavam, respectivamente, a lei em seu sentido convencional e a lei pela natureza.

O livro V da *Ética* é inteiramente dedicado à discussão acerca do conceito de justiça. Aristóteles faz ali uma complexa distinção entre os tipos de justiça, entre os quais temos: a justiça geral, a justiça natural, a justiça legal e a justiça política. Trataremos desses tipos, no que toca à interpretação de Tomás de Aquino, mais a frente, por ora consideraremos apenas a afirmação do Estagirita de que a justiça política tem uma parte natural e outra legal,

da justiça política parte é natural, parte legal — natural, aquilo que em todo o lado tem a mesma força e que não existe pelo pensamento das pessoas isto ou aquilo⁴⁵.

Considerando que o justo é manifestado por meio de uma regra, que, no caso, pode ser uma lei, é possível, segundo Burns (1998, p.148), a partir da citação acima, interpretar de dois modos a relação entre o conceito de lei natural e o de lei positiva em Aristóteles. O primeiro modo seria considerar que as leis positivas são naturais em seu conteúdo essencial, mas são entendidas, em termos gerais, como leis convencionais, porque precisam ser aceitas por meio de um acordo entre a comunidade política. Essa interpretação é fundamentada na ideia de que ao falar que o natural é “algo que tem a mesma força”, Aristóteles estaria distinguindo dois grupos de leis: de um lado, o grupo de leis imutáveis, necessárias e moralmente válidas em toda e qualquer sociedade, e, de outro lado, o grupo de leis mutáveis em relação ao espaço e tempo em que são legitimadas, de acordo com as diferentes sociedades. Um segundo modo de interpretar a relação entre as leis em Aristóteles seria o de dividi-las em duas partes: uma parte

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* V, 7,1134b 18; ed. Ross, 1925, np.

composta de leis naturais e outra parte composta de leis convencionais. No entanto, ambas coexistiriam como essência de uma mesma lei. Como consequência dessa divisão, não haveria nenhuma lei totalmente natural ou totalmente legal e nenhum conteúdo de uma lei seria inalterável; o que existiria, portanto, seria uma lei natural-legal.

Apesar de preferir esse segundo modo interpretativo, Burns ressalta que há uma problemática envolvendo a tradução dos termos gregos, pois há certas traduções que contêm a frase “no justo entre os cidadãos, há dois lados, um natural outro legal” e outras na quais consta “no justo há dois tipos um natural e outro legal”. Como consequência, a escolha por uma ou por outra tradução reflete a escolha por um modo de interpretação⁴⁶. Se consideramos, por exemplo, que no justo há dois “lados”, temos uma única lei com dois lados, ou seja, uma única lei que é tanto legal como natural, sinalizando, assim, o segundo modo interpretativo. No entanto, se consideramos que o justo tem dois “tipos”, dividimos as leis em duas leis distintas, uma legal e outra natural, como sugere o primeiro modo interpretativo.

Essa discussão sobre a relação entre as leis é retomada por Tomás de Aquino em seu *Comentário à Ética*, que, por sua vez, oferece uma espécie de visão conciliadora ou intermediária dos dois modos interpretativos propostos por Burns. De acordo com Tomás, a lei carrega em sua essência o que é por natureza, mas precisa ser promulgada dentro da comunidade política atendendo às particularidades do espaço-tempo e das ações humanas, visto que, quanto mais vamos aos particulares, mais temos a necessidade de diversidade entre as leis que legislam.

Sem dúvida, devemos observar que, como as razões do mutável são imutáveis, o que em nós é natural, como pertencente à razão mesma do homem, não muda de forma alguma, como por exemplo, que o homem é animal. Mas o que se segue da natureza, entretanto, como as disposições, as ações e os movimentos, varia em alguns casos. E, do mesmo modo, o que pertence à razão mesma da justiça, de modo algum pode variar, como por exemplo, não se deve roubar, o qual é um fato injusto. Ao contrário, o que se segue do naturalmente justo, pode ser diferente em alguns poucos casos. [...] A razão é que a vida civil e a administração do estado não são as mesmas em todos os lugares⁴⁷.

⁴⁶ Sobre o problema dos termos e traduções, cf. BURNS, 1998.

⁴⁷ “Est tamen attendendum quod quia rationes etiam mutabilium sunt immutabiles, si quid est nobis naturale quasi pertinens ad ipsam hominis rationem, nullo modo mutatur, puta hominem esse animal. Quae autem consequuntur naturam, puta dispositiones, actiones et motus mutantur ut in paucioribus. Et similiter etiam

Essa visão essencialista da relação entre as leis é reforçada por Tomás na q.95 da ST I-II pelo argumento de que a lei humana deve ser derivada dos preceitos universais e imutáveis da lei natural⁴⁸.

4.2 Aristóteles no texto de Tomás

Em se tratando dos elementos conceituais, é possível apontar alguns momentos nos quais Aristóteles aparece direta ou indiretamente no texto da questão 94 da ST I-II sobre a lei natural. Farrell (1957, p.251) elenca esses momentos do seguinte modo: 1- o conhecimento *per se nota* dos primeiros princípios, mencionado por Tomás para descrever o modo como o homem conhece a lei natural⁴⁹, é encontrado nos *Analíticos Posteriores* e na *Física*⁵⁰; 2- o ser como objeto do intelecto está na *Metafísica*⁵¹; 3- a máxima de que o bem é aquilo que todas as coisas apeteçam, utilizado como base para o primeiro princípio da lei⁵², vem da *Ética a Nicômaco*⁵³; 4- o conceito de ordem, que se refere principalmente à ordem das inclinações naturais que geram os preceitos da lei natural⁵⁴, aparece na *Metafísica*⁵⁵. Segundo Farrell, de um modo indireto, é possível ainda notar a influência de Aristóteles sobre Tomás a partir, por exemplo, de um trecho da *Ética a Nicômaco*⁵⁶, no qual o Estagirita descreve uma certa participação do apetite concupiscível na razão. Apesar de dizer em um primeiro momento que a alma vegetativa, responsável pela nutrição, não participa da razão, Aristóteles assume logo depois que a

illa quae pertinent ad ipsam iustitiae rationem nullo modo possunt mutari, puta non esse furandum, quod est iniustum facere, illa vero quae consequuntur, mutantur ut in minori parte. [...] Et huius ratio est, quia non est eadem ubique urbanitas sive politia”. (TOMÁS DE AQUINO. *In Eth.*, V, 12; ed. Leonina t.47, 1969, 197- 205 e 220-222, p. 306-307).

⁴⁸ Sobre os modos como a lei humana pode derivar da lei natural, cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.95, a. 2; ed. Leonina t. 7, 1892, p.174.

⁴⁹ *Ibid.* q. 94, a.4, res; ed. Leonina t.7,1892, p.171.

⁵⁰ “as premissas devem ser primeiras e indemonstráveis”. (ARISTÓTELES. *Analíticos Posteriores* I, 71b28, ed. Ross, v.I,1928, np). “[...] provar o que é óbvio por aquilo que não é, é a marca do homem que é inábil de distinguir o que é auto evidente daquilo que não é”. (ARISTÓTELES. *Física*, I, 1, 193a 5-7; ed. Ross, v. II, 1947, np).

⁵¹ “Mas como a combinação e a separação estão no pensamento e não nas coisas, e o que está neste sentido é um "ser" [...]”. (ARISTÓTELES. *Metafísica* III, 4, 1027b30; ed. Ross, v. VIII, 1928, np).

⁵² TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 94, a.2, res; ed. Leonina t.7,1892, p. 169.

⁵³ “Toda a arte e todos os questionamentos e, do mesmo modo, toda a ação e perseguição, é considerada como visando algum bem; e por esta razão o bem foi corretamente declarado como sendo aquele em que todas as coisas aspiram”. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* I, 1, 1094a 1-4; ed. Ross, 1925, np; um trecho parecido é encontrado na *Metafísica* I, 2, 982a 5; ed. Ross, v. VIII, 1928, np).

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.94, a.2, res; ed. Leonina t.7,1892, p. 169.

⁵⁵ “pois o sábio não deve ser ordenado, mas deve ordenar, e não deve obedecer a outro, mas o menos sábio deve obedecer-lhe”. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982a 16-18; ed. Ross, v. VIII, 1928, np).

⁵⁶ “Parece haver também outro elemento irracional na alma—um elemento que, no entanto, num certo sentido, partilha de um princípio racional”. (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* I, 1,102b 15; ed. Ross, 1925, np).

sede dos desejos em geral tem sim alguma participação no princípio racional, de modo que Farrell enxerga nesse conceito de participação uma afirmação da unidade da natureza humana, que, por sua vez, é essencial para o conceito de lei natural, já que tal lei é contínua, pois parte da razão a fim de “atingir” todos os componentes internos da natureza humana responsáveis pela ação.

Há ainda noções da metafísica de Aristóteles, como ser em potência e ato, que de algum modo estão presentes no Tratado da Lei, visto que a noção de bem dentro da ética requer em primeira instância a noção de ser da doutrina da substância. Ademais, além dessa esfera conceitual, Farrell acredita em uma influência metodológica de Aristóteles no pensamento escolástico como um todo. Esse é um ponto interessante para discutirmos aqui, considerando que tal afirmação por si só adentra um problema filosófico, na medida em que toca a esfera ainda um pouco confusa de quais são de fato as principais fontes, metodológicas e conceituais, de Tomás de Aquino, considerando principalmente seus escritos políticos. É possível que no fim deste capítulo, após olhar para o recorte completo de fontes, possamos dar uma resposta mais clara à problemática em questão, mas por agora podemos analisá-la pelo viés do que toca a Aristóteles, partindo do seguinte questionamento: os escritos políticos de Tomás representam um critério classificador do filósofo como um autor aristotélico?

De um modo geral, a ideia mais comum desde que as obras de Aristóteles foram recebidas na Universidade na Idade Média⁵⁷ é a de que se constituiu um grupo de autores e filósofos agregados sob uma mesma nomenclatura: os aristotélicos. Quanto à filosofia política, tornou-se comum o termo “aristotelismo político”. Todavia, cabe perguntar: o que de fato caracteriza um autor ou uma filosofia como aristotélica? A presença essencial de argumentos de Aristóteles na obra dos autores? Ou simplesmente a aproximação do método e da linguagem de Aristóteles e o uso de seus excertos bastariam para tal classificação? Ainda, mais uma vez, os escritos políticos de Tomás estão dentro do chamado aristotelismo político? Segundo Cary Nederman, não é o melhor modo definir um aristotélico considerando-o dentro de uma dessas categorias: textuais, argumentativas e metodológicas. Em se tratando da ética e da política, o autor acredita que Aristóteles não forneceu apenas seus textos, no sentido teórico do que ali é apresentado, mas também

⁵⁷ Para saber mais sobre a recepção e a interpretação de Aristóteles no medievo, cf. LOHR, 2003.

toda uma orientação prática necessária para que o homem agisse em virtude do bem nas esferas morais e políticas:

a meu ver, o aristotelismo do pensamento moral e político medieval não deve ser definido em relação a um corpo de textos ou uma doutrina substantiva ou um modo de discurso, mas sim como uma estrutura que enquadre a forma como as questões sobre questões políticas e morais são levantadas e respondidas⁵⁸.

Nederman (1996) elenca os critérios mais comuns sob os quais um autor é classificado como um aristotélico, dentre os quais destacamos os seguintes: 1- a aproximação textual ou intelectual com Aristóteles; 2- o critério de que um aristotélico é ao mesmo tempo alguém que cita o Estagirita, como autoridade filosófica, e também trata de exemplificar ou legitimar o seu próprio pensamento; 3- o critério que se opõe ao primeiro, na medida em que propõe que não há a necessidade de analisar textos na busca de semelhanças conceituais para identificar uma tradição, pois o aristotelismo medieval trata de expandir o que foi dito na antiguidade fazendo com que não haja apenas um aristotelismo, mas alguns aristotelismos; 4- a partir do critério da negação, assume-se que termos como “aristotélico” e “aristotelismo” simbolizam meras categorias, não retratando um período real. Esse último critério, segundo Nederman, é o menos aceitável dentre todos os outros, visto que a tradução da *Ética* e da *Política* de Aristóteles representou uma mudança real e não só intelectual, mas principalmente linguística em meio aos autores do medievo. Aristóteles deixou um vocabulário⁵⁹ conceitual para que os medievais, ao seu modo, tratassem do homem na esfera moral e política.

Frente a um impasse sobre a caracterização dos autores aristotélicos no medievo, Nederman (1996, p. 573) propõe uma via de análise que parte da tentativa de entender epistemologicamente o que caracterizava o aristotelismo medieval. Dito de outro modo, a ideia é apontar qual conhecimento deixado por Aristóteles pode ser percebido de maneira geral no medievo, mesmo frente às particularidades interpretativas, textuais e discordâncias teóricas existentes. A fim de nos apontar uma direção, Nederman considera que uma das contribuições mais fortes de Aristóteles para o meio político é a sua proposta

⁵⁸ “In my view the Aristotelianism of medieval moral and political thought ought not to be defined in relation to a body of texts or a substantive doctrine or a mode of discourse, but instead as a structure which frames the manner in which questions about political and moral issues are raised and answered”. (NEDERMAN, 1996, p. 565; as traduções do texto de Nederman são nossas).

⁵⁹ Sobre a questão da tradução da *Ética* e da *Política* e sobre a influência de Aristóteles na construção do vocabulário medieval, cf. MARTINS, 2011.

de que a ética e a política compõem um conhecimento prático. Ao contrário de um conhecimento especulativo conhecido apenas como teoria, o conhecimento prático representa uma orientação para a ação humana. Por isso, segundo Nederman, envolve, além de uma psicologia moral, que precisa lidar com o comportamento humano para o desenvolvimento de suas virtudes, uma teoria do estado e da lei, já que é nesse ambiente social e político que a ação moral do homem acontece e pode ser conduzida e aprimorada. “A necessidade de princípios morais e políticos resume, a meu ver, o caráter único do aristotelismo medieval como filosofia moral e política”⁶⁰. Aristóteles teria deixado, portanto, uma estrutura não só textual, argumentativa e teórica, mas, e principalmente, uma maneira de se entender e de se investigar os campos da ética e da política, os quais, por sua vez, são campos distintos no período compreendido entre a antiguidade e o medievo no que toca à história e à sociedade, fazendo com que Aristóteles fosse recebido, interpretado e integrado à Idade Média de acordo com um contexto de necessidades e de reflexões da época. Como resultado disso, criou-se não um grupo delimitado de aristotélicos ou um único e puro aristotelismo medieval, mas inúmeras teorias que, a seu modo, “encontram-se” mais ou menos com o Estagirita.

Considerando a visão particular de Nederman, poderíamos dizer que o Tratado da Lei de Tomás se encaixa no que ele considera como característica primordial do aristotelismo político medieval, principalmente se pensamos no tratado da lei correlacionado ao tratado das virtudes, da justiça e do direito na composição de uma teoria moral e política. No entanto, é preciso considerar que estar no âmbito do aristotelismo político, não anula, segundo Nederman, outras tantas referências textuais e teóricas para além de Aristóteles: “O aristotelismo deve ser como uma tradição criativa, não como uma tradição escravagista”⁶¹. Esse é um fato também certo sobre a teoria de Tomás, principalmente no que toca ao conceito de lei natural, que não encontra referência direta no Estagirita, mas que carrega princípios encontrados em sua filosofia e os integra às demais influências como Cícero e Agostinho.

⁶⁰ “The necessity of both moral and political principles summarizes, in my view, the unique character of medieval Aristotelianism as a moral and political philosophy”. (NEDERMAN, 1996, p. 573).

⁶¹ “Aristotelianism must be as a creative, not a slavish tradition”. (NEDERMAN, 1996, p. 582).

5. Um leitura Cristã da lei: Agostinho

Como mencionado, no Tratado da Lei é muito clara a construção argumentativa agregadora de Tomás, que recebe as mais diversas influências como figuras de autoridade, tanto sagradas como filosóficas. Agostinho é uma dessas autoridades, carregando a particularidade de caminhar ao mesmo tempo entre o mundo filosófico e o mundo cristão. Tal fato acaba por moldar de alguma forma a própria argumentação agostiniana sobre o conceito de lei, que se desenrola tendo como ponto central o conceito de lei eterna.

Em se tratando da lei natural, Agostinho a define como uma lei intrínseca e conhecida por todos os homens: “O que está escrito nos corações dos homens, se não a lei natural?”⁶². Assim como outros padres da Igreja, como Justino e Ireneu de Lyon, Agostinho acredita que o conhecimento da lei natural foi prejudicado no homem pelo pecado, mas foi promulgado pela Sagrada Escritura e reconstruído por Cristo, estabelecendo, assim, uma relação entre a lei natural e a revelação bíblica. Ademais, em Agostinho, encontramos referências, como na *Cidade de Deus*, que nos permitem afirmar um papel reconstrutivo da lei natural no homem, desempenhado pelo governo terreno⁶³.

Anton Herman Chroust, em seu artigo *St. Augustine's Philosophical Theory of Law*, apresenta-nos, em linhas gerais, como o próprio título sugere, a teoria da lei em Agostinho. Essa visão mais ampla da temática é importante para atingirmos dois objetivos: traçar a relação textual entre Agostinho e Tomás e, a partir disso, encaminhar-nos para a abordagem de conceitos que funcionam não só como um princípio teórico, mas também como chave de leitura interpretativa da teoria da lei natural de Tomás, como é o caso do conceito de *natura* humana, do qual trataremos no quarto e último capítulo deste trabalho.

Segundo Chroust, uma das grandes inovações da filosofia de Agostinho foi sua reinterpretação da teoria das ideias de Platão. Sabemos que, para este último, as ideias são substâncias separadas em um “mundo” também separado e, apesar de inteligíveis, são de difícil acesso ao intelecto. Para Agostinho, ao contrário, tais Ideias universais e

⁶² AGOSTINHO. *De Sermonibus Domini in Monte* (= *O Sermão da Montanha*) II, 9, 32; ed. PL 34, p. 1283; trad. nossa.

⁶³ “[...] por essa lei que ordena se conserve a lei natural e proíbe que a perturbe”. (AGOSTINHO. *De Civitate Dei* (= *A cidade de Deus*) XIX, 15; ed. PL 41, p. 644; trad. Pereira, 2016; p.1924).

imutáveis estão no Intelecto Divino⁶⁴ e, a partir delas, é que as demais coisas no mundo existem. Considerando isso, Agostinho apresenta uma nova visão tanto sobre a natureza das coisas como sobre seu ordenamento no Universo, o que acaba por adentrar a questão da política. Pensando nessas Ideias que Agostinho admite existirem na mente divina, poderíamos considerar que elas estão em todas as coisas da natureza, como sua essência e também ordenamento, da mesma maneira que postularam os estoicos? Segundo Chroust (1950, p.288), Agostinho, na verdade, afastou-se do estoicismo, pois reformulou o conceito de *Logos* estoico que permeava todo o Universo, de modo a separá-lo da natureza em si, e o definiu como uma *lex aeterna*, que representa, por sua vez, a Divina sabedoria.

A Divina Sabedoria se manifesta no mundo por meio da lei, que, para Agostinho, é correlata à ideia de ordem. Essa ordem pode tanto significar uma norma externa, a partir da qual as criaturas agem, bem como pode significar uma harmonia interna dessas criaturas: “a paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem. A ordem é a disposição dos seres iguais e desiguais que distribui a cada um os seus lugares”⁶⁵. Nesse caso, em particular, o ordenamento de que Agostinho trata refere-se, segundo Chroust (1950, p. 291), à harmonia dos seres como partes de um todo; o seu sentido, então, é físico, como uma ordem inerente à natureza das coisas. Porém, ele pode também ser estendido ao sentido moral, como vemos na seguinte citação: “a alma racional só age em direção ao bem se observa a ordem universal e se distinguindo [...] ela subordina o menor ao maior”⁶⁶. Vejamos que Agostinho indica que essa relação entre o mundo físico e o moral perpassa a esfera epistemológica, ao considerar a necessidade do conhecimento da ordem do todo pela alma humana. Esse ordenamento parece funcionar como um espelho que reflete suas regras, as quais são traduzidas para o mundo moral e, por conseguinte, se entendidas pelo homem, conduzi-lo em suas ações.

Além do termo “ordem” estar como que contido na definição do conceito de lei, Agostinho define *lex* a partir do verbo *legere* (ler) ou *eleger* (selecionar), porque a lei seria a seleção do justo. Em sentido geral, a lei, para Agostinho, é a manifestação da

⁶⁴ “As ideias são certas formas principais, ou razões de coisas permanentes e imutáveis como tal, não são formadas e por isso, são eternas e tem sempre o mesmo modo. E essas ideias estão contidas no Intelecto Divino. [...] aquilo que de fato é gerado e corrompido, é formado depois delas”. (AGOSTINHO. *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (= *Questões Diversas*), q. 46, 2; ed. PL 40, p.30; trad. nossa)

⁶⁵ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XIX, 13.1; ed. PL 41, p. 640; trad. Pereira, 2016, p. 1916.

⁶⁶ AGOSTINHO. *Epistolae* (= *Epístola*), 140, 2.4; ed. PL 33; p.539; trad. nossa.

suprema razão⁶⁷ a partir da seleção do que é justo traduzido em um ordenamento no mundo. A *lex aeterna*, por sua vez, é a suprema razão que implica o mais perfeito ordenamento, por se tratar da Sabedoria Divina⁶⁸. A lei eterna representa toda ordem e harmonia imposta de modo normativo por Deus, o Criador, que sabe, conhece e “quer” que sua criação assim esteja (CHROUST, 1950, p. 294).

A lei eterna, como o próprio nome sugere, é, segundo Agostinho, eterna, mas também imutável e presente em todas as coisas. Essa presença é, como explica Chroust, intrínseca a cada criatura (*ratio seminalis*), na medida em que compõe a sua natureza. Em cada criatura, a *lex aeterna* se manifesta de modo distinto, no homem ela é a *lex naturalis*, mas, de qualquer uma das maneiras, a lei eterna representa sempre a relação entre a ordem do Universo e a ordem intrínseca de cada ser. As coisas que estão sob o ordenamento da lei eterna, estão sob e em direção ao sumo bem (*summum bonum*). Para Chroust (1960, p.300), o significado moral das ações humanas não está particularmente no uso do livre-arbítrio, mas na concordância do seu uso, manifestado nas ações humanas, com a *lex aeterna*, que tem como consequência a realização do bem.

A *lex naturalis* é, então, para Agostinho, a participação racional na *lex aeterna*⁶⁹, ponto comum entre a definição dada também por Tomás de Aquino na ST Ia-IIae, q.94, a.1. Os preceitos fundamentais da *lex naturalis* são passíveis de serem conhecidos por todos os homens, já que Deus os inscreveu em seus corações. E, apesar de o pecado, os vícios, as heresias e a incredulidade representarem um obstáculo para o conhecimento dessa lei, de acordo com Chroust (1950, p.302), o homem irá, em algum momento, ser chamado pela sua consciência moral⁷⁰ para reconhecê-la.

Levando em consideração a definição de lei, como regra para um ordenamento, podemos nos questionar: no caso da lei natural, Agostinho nomeou os preceitos pelos

⁶⁷ “[...] aquela lei, que é denominada Razão Suprema, a que se deve sempre obedecer, e por meio da qual os maus merecem uma vida infeliz, e os bons a vida feliz; e pela qual, enfim, a outra lei, que dissemos deve chamar-se temporal [...]?” (AGOSTINHO. *De Libero Arbitrio* (= *O Livre-arbítrio*), I, 6.15; ed. PL, 32, p. 1229; trad. Taurisano, 2007; p. 264).

⁶⁸ “A lei eterna é a razão divina e vontade de Deus, a qual exige a preservação da ordem natural, e proíbe sua perturbação”. (AGOSTINHO. *Contra Faustum Manichaeum* (= *Contra Fausto, o Maniqueu*), XXII, 27; ed. PL 42, p. 418, trad. nossa).

⁶⁹ “[...] a noção de lei eterna que foi impressa em nós, direi que é aquela por meio da qual é justo que todas as coisas estejam na mais perfeita ordem”. (AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio* I, 6.15; ed. PL 32, p. 1229; trad. Taurisano, 2007, p. 265).

⁷⁰ “Retinha-me longe de Vós. [...] Porém, chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez!” (AGOSTINHO. *Confessionum* (= *Confissões*), X, 27.38; ed. PL 32, p. 705; trad. nossa).

quais o homem poderia se guiar no ordenamento das suas ações? A resposta é afirmativa, e Chroust trata de esclarecer o primeiro desses preceitos a partir do princípio essencial da justiça. Chroust (1950, p.305) explica que a razão natural, ao nos apontar a *lex naturalis*, aponta-nos simultaneamente o primeiro princípio da justiça natural. A Justiça natural, por sua vez, representa a realização da ordem natural do universo e a injustiça, o contrário. Sendo o justo natural a regra segundo a qual deve se dar a cada um o que lhe é devido e o termo natural, para Agostinho, referindo-se a uma ordem ontológica sob a qual as coisas estão organizadas, temos, portanto, que a justiça natural rege um ordenamento universal, por meio do qual cada coisa está no seu devido “lugar”. O primeiro preceito da lei natural é a manifestação desse ordenamento universal na orientação das ações humanas por meio de uma regra que é princípio da justiça natural: dê a cada um o que lhe é devido. Já o segundo preceito da lei natural envolve algo do primeiro e pode ser traduzido pela chamada regra de ouro: “não faça nada a ninguém que você não faria a si mesmo”,

[...] que está na razão do homem que já tem o uso do livre-arbítrio, escrita naturalmente no seu coração, a qual nos sugere de não fazer aos outros o que não queremos que seja feito a nós mesmos⁷¹.

Outros preceitos da lei natural são conclusões advindas desses dois primeiros.

Tratamos até agora das leis eterna e natural, mas e a lei humana em Agostinho? Inicialmente, é preciso dizer que a lei eterna é de fato o ponto central de toda teoria agostiniana sobre a lei, e, por isso, é também o fundamento para as leis humanas⁷². No entanto, podemos pensar: com uma lei eterna e uma lei natural, qual seria a necessidade da lei humana? Acima já havíamos sinalizado a necessidade e a importância do governo terreno no que toca à lei natural, e a resposta para o questionamento de agora caminha nessa mesma direção. Antes da queda do homem no pecado, não era realmente necessário que houvesse outras leis para além da lei eterna, mas, com a inclinação ao mal, pós-pecado, o conhecimento da *lex naturalis* tornou-se obscuro na razão humana, devido à própria mudança que a natureza humana sofreu⁷³. As leis humanas se mostram necessárias, segundo Chroust (1950, p.308), a partir de sua função de reafirmar os aspectos morais da lei natural por meio da autoridade legal. As leis humanas, se justas,

⁷¹ AGOSTINHO. *Epístola*, 157, 3.15; ed. PL, 33, p. 681 (trad. nossa)

⁷² “Creio, também, que tu entendes que naquela lei temporal nada há de justo e legítimo que não tenham os homens derivado desta lei eterna”. (AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 6.15; ed. PL, 32, p. 1229; trad. Taurisano, 2007, p. 264.)

⁷³ Sobre a mudança sofrida pela natureza humana pós-pecado, cf. JAZMÍN, 2010, p. 49.

reafirmam, portanto, a lei natural como princípio e denominador comum, considerando a pluralidade e a diversidade espaço-temporal dos regimes políticos, que precisam ser atendidas em suas particularidades por diferentes tipos de leis.

Não há dúvidas de que Tomás de Aquino considerou em seu Tratado da Lei diversos aspectos da teoria agostiniana sobre a lei, sobretudo a lei eterna é um conceito agostiniano retomado como base fundamental de toda teoria da lei de Tomás. Farrell (1967, p.278) explica que, em se tratando da base teológica que carrega a lei eterna, Agostinho é a principal fonte de Tomás de Aquino. O conceito de ordem que se apresenta como essência da lei em Agostinho é outro ponto considerado pelo Aquinate como um conceito estruturante de todo o Tratado da Lei e, particularmente, em relação à lei natural. Esse conceito perpassa desde o modo como o homem conhece o primeiro princípio e os preceitos da lei natural até o papel que essa lei desempenha como regra natural que ordena as ações humanas em um Universo também ordenado. Entretanto, há que considerar também as diferenças entre os dois autores, dentre as quais, destaca-se aqui a visão epistemológica de Agostinho de uma lei escrita no coração dos homens, remetendo-se a um conhecimento por iluminação⁷⁴; já para Tomás, contrariamente, a lei é um processo intelectualivo natural, em que a razão e a vontade humanas estão envolvidas⁷⁵.

6. Os Romanos

Os juristas Romanos foram, segundo Peter G. Stein (2007), os primeiros profissionais no que se tratava das questões da jurisprudência, surgindo frente à necessidade técnica da República Romana de lidar com as leis. No início da República, as leis representavam um conjunto de tradições e costumes, não escritos, passados de modo oral entre gerações. Esse conjunto de leis era válido apenas para o grupo de cidadãos romanos e, por isso, configurava-se como o chamado *ius civile*, isto é, a lei para os *cives* ou lei para os cidadãos. A aplicação dessas leis ficava a cargo de um grupo de pontífices aristocratas que se ocupavam tanto da conservação da esfera religiosa quanto

⁷⁴ Cf. AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, II, 9. 27 e 13. 35; ed. PL 32, p. 1255 e 1260).

⁷⁵ O processo de conhecimento do primeiro princípio prático que gerará os diversos preceitos ou regras morais acontece do mesmo modo com se dá o conhecimento do primeiro princípio especulativo: no caso do primeiro, há a apreensão do bem; no caso do segundo, a apreensão do ser. Essa primeira apreensão é resultado de uma “ação” do intelecto agente sobre princípios imanentes presentes em si mesmo. A partir dela, entram em cena a razão prática, a *sindérese* e a vontade, todas partes envolvidas para que, com base em um conhecimento prático, seja regulada a ação humana. Discutiremos melhor essa problemática no terceiro capítulo deste trabalho.

da esfera legislativa da República. Os cidadãos Romanos eram divididos em dois grupos, um com menor número de pessoas, composto pelos nobres, chamados de patrícios, e outro, com maior número, chamados de plebeus, os quais, como o próprio nome sugere, eram os mais pobres. Os pontífices responsáveis por interpretar as leis eram patrícios, fato que gerou desconfiança entre a plebe; afinal, quem garantia a idoneidade de suas decisões e interpretações? Em resposta a fortes demandas da plebe, foi escrito um pequeno conjunto de regras expresso nas chamadas “Doze Tábuas”. Essas regras foram aprovadas por todos os cidadãos em assembleia como um conjunto de leis. Todavia, a aprovação não fez com que as leis antigas fossem substituídas por leis novas, mas, ao contrário, significou a afirmação escrita daquilo que já vinha sendo praticado na jurisprudência romana. Ainda que substancialmente não tenha havido mudança nas regras, a nomenclatura foi alterada, pois, segundo Stein (2007, p.02), aquilo que se entendia por “*ius*” tornou-se “*lex*”, termo que remete a “*legere*” e que significa “ler”.

Na fase inicial da República, não havia pessoas institucionalmente oficiais responsáveis por aplicar as leis das Dozes Tábuas nas situações cotidianas dos cidadãos. Em situações nas quais as partes não se resolviam sozinhas, era preciso um magistrado que averiguasse se o problema estava sob o âmbito do direito civil e observasse como esse problema poderia ser por ele resolvido. Segundo Stein, a primeira vez na história em que há indícios de uma função magisterial é por volta do ano de 367 a.C., no qual o chamado *praetor* foi designado para cuidar da administração da justiça. Em 242 a.C., o *praetor peregrinus* foi indicado para tomar conta das questões relativas aos *peregrini*, que eram os não cidadãos, aos quais era aplicado um conjunto específico de leis contido no *ius gentium*, já que a eles o *ius civile* não podia ser aplicado. A função do *praetor* era a de ouvir as partes envolvidas em um caso e, com isso, redigir um documento, chamado de *formulae*, que auxiliaria o chamado *iudex*⁷⁶ a condenar ou a absolver, solucionando o problema em questão. Nesse momento, surgia também a figura do advogado, que era o responsável por representar as partes envolvidas no problema. De acordo com Stein, o advogado Romano não era responsável pela aplicação da lei; ele era, na verdade, treinado na arte da retórica a fim de expor da melhor maneira possível os problemas para que o jurista aplicasse a lei.

⁷⁶ O *iudex* era um cidadão privado escolhido pelas partes envolvidas na questão a ser resolvida, o qual, a partir da *formulae* redigida pelo *praetor*, condenava ou absolvía em julgamento o réu. Cf: STEIN, 2007, p. 03.

Os juristas romanos substituíram o trabalho dos pontífices em relação à lei, mas se ocupavam apenas das leis privadas, não lidando com as leis públicas, sacras ou penais. Ao contrário dos pontífices, que nunca publicaram suas opiniões e interpretações sobre as leis, os juristas publicaram algumas aplicações que fizeram das leis na resolução de determinados casos. O que restou desses escritos fazem parte da famosa obra do *Digesto*⁷⁷. Segundo Stein (2007, p.05), no fim do séc. II a.C., as leis privadas já estavam envoltas pelas opiniões dos juristas e, por isso, eles trataram de generalizar suas opiniões por meio do método de indução grego, ou seja, a partir da observação da aplicação dessas leis a muitos casos particulares, tornaram-nas proposições universais. No entanto, esse método, com o passar do tempo, foi percebido como inadequado, na medida em que a lei não poderia significar apenas uma descrição de casos, mas representava uma proposição que deveria ter força da persuasão.

A fonte primeira da origem da lei foi o costume, mas, no último século da República, surgem os juristas que criavam leis. Em geral, esse grupo tinha quatro principais características: 1- eram indivíduos que se sucediam constantemente e estavam dedicados ao que tocava à lei civil; 2- eles se ocupavam da prática diária da lei; 3- eles podiam manifestar suas opiniões; 4- eles tinham um conhecimento profundo da lei civil. Assim, os juristas tornaram-se personagens de suma importância no cenário jurídico, visto que

o *praetor* ocupava o cargo por apenas um ano; o *iudex* estava preocupado apenas com o caso no qual ele havia sido escolhido para presidir; os advogados tendiam a desprezar uma concentração em simpatias legais. O conhecimento jurídico especializado era de exclusiva competência dos juristas⁷⁸.

Nesse contexto, os juristas manifestavam suas visões nas chamadas *responsa*, as quais se configuravam de fato como respostas aos casos analisados. É importante ressaltar que ao contrário dos filósofos gregos os juristas romanos não tinham o objetivo de construir uma filosofia da lei e refletir sobre o conceito, suas relações e implicações no

⁷⁷ Antologia de textos jurídicos, escritos desde os tempos da República até o século III d.c. com ênfase em dois principais juristas: Paulo e Ulpiano. Para saber mais sobre o *Digesto* de Justiniano, as *Institutas* de Gaio e outros textos jurídicos: cf. FRITZ, 1946.

⁷⁸ “The *praetor* held office for one year only; the *iudex* was concerned only with the case in which he had been chosen to preside; the advocates tended to despise a concentration on legal niceties. Specialist legal knowledge was the exclusive preserve of the jurists”. (STEIN, 2007, p. 07; as traduções do texto de Stein são nossas).

meio social e legal. Seu objetivo era, na verdade, a construção e a aplicação prática da lei na resolução dos problemas da sociedade.

6.1 O “*ius*” entre os Romanos

Com os novos territórios conquistados pelos Romanos vieram também seus habitantes, os quais não eram considerados como cidadãos, e, com estes, chegaram os problemas legais a serem resolvidos. Os *praetor peregrinus* tratavam de resolver esses problemas baseando-se, em certa medida, na lei civil aplicada aos cidadãos. Nasceu disso um conjunto de regras comuns, sendo parte delas aplicada somente aos cidadãos, e entendida como *ius civile*, e outra parte aplicada aos cidadãos e aos não cidadãos, e chamada de *ius gentium*. Segundo Stein (2007, p. 08), houve uma tendência entre os juristas de apoiarem-se no que dizia Aristóteles para aproximarem o *ius gentium* do *ius naturale*. No livro V da *Ética*, o Estagirita distinguiu a justiça natural – referente à lei natural –, a qual é válida em todo lugar e tempo, da justiça legal, a qual é feita pelo homem e aplicada apenas a determinado espaço. No entanto, o ponto comum entre elas é que ambas têm como fundamento a natureza e, por isso, alguns juristas, como Gaio, entenderam e utilizaram o *ius naturale* e o *ius gentium* como sendo sinônimos. Outros juristas, porém, como é o caso de Ulpiano, compreenderam as coisas de outro modo e, apesar de ainda afirmarem a natureza como fonte de todas as espécies de *ius*, apresentaram uma leitura distinta acerca do *ius gentium*, do *ius naturale* e do *ius civile*.

Para além do *ius naturale*, do *ius civile* e do *ius gentium*, havia uma outra classificação para um outro conjunto de regras existente na república Romana, ele era o chamado *ius honorarium*. Em síntese, essas regras eram fruto das *formulae* escritas pelo *praetor* na análise dos casos a serem julgados e trataram de introduzir, segundo Stein, uma forte noção de equidade nas questões legais:

O *praetor* declarava as soluções que ele estava preparado para dar em um decreto, publicado quando tomava posse, e normalmente ele assumia a maioria das soluções prometidas no decreto do seu predecessor. A lei que surgiu como resultado das soluções prometidas no edital “praetoriano” era conhecida como *ius honorarium*, em contraste com a lei civil a ser encontrada no costume e no estatuto⁷⁹.

⁷⁹ “The praetor stated what remedies he was prepared to give in an edict, published when he took up office, and normally he would take over most of the remedies promised in his predecessor’s edict. The law which came into being as a result of the remedies promised in the praetorian edict was known as *ius honorarium* in contrast to the civil law to be found in custom and statute”. (STEIN, 2007, p.09).

O *ius honorarium* tinha uma função suplementar e corretiva da lei civil, dado que esta nem sempre apresentava critérios pelos quais certas pessoas ou certos casos poderiam ser julgados. Essa noção de equidade trazida pelo *ius honorarium* foi algo de extrema importância para a composição das teorias clássicas da lei. Os juristas reconheceram, em primeiro lugar, o aspecto falho e limitado de muitas leis, para, então, poderem modificá-las, inserindo esse critério de equidade, a fim de garantir a sua aplicação ao maior número possível de casos e pessoas.

Ainda sobre os juristas romanos, havia duas escolas opostas entre eles, a saber, os Proculianos e os Sabinianos⁸⁰. De acordo com Stein, a principal diferença entre esses dois grupos se concentrava no método de aplicação da lei. Enquanto os Proculianos prezavam por mais lógica e mais racionalismo, obedecendo do modo mais estrito possível a letra da lei, os Sabinianos rejeitavam tal precisão e se preocupavam mais em resolver os casos de modo eficiente. Em casos nos quais não houvesse uma lei que pudesse ser empregada ou a lei exigisse qualquer interpretação, os Proculianos assumiam que a lei era baseada em princípios básicos aplicáveis a qualquer que fosse a situação; ao contrário disso, os Sabinianos preferiam olhar para o passado como referência para julgar e decidir a questão. Contudo,

onde não havia uma prática anterior na qual se pudesse confiar, os sabinianos se referiam à “natureza das coisas”, pela qual implicavam que a decisão que favoreciam deveria ser óbvia para todos e, portanto, não precisavam de nenhuma justificativa específica. Os textos sugerem que foram os Sabinianos quem introduziram o termo “razão natural” (*naturalis ratio*) no discurso jurídico com o significado de senso comum⁸¹.

O termo “*ratio naturalis*”, segundo Stein, tentava fazer oposição ao termo “*civilis ratio*”, que caracterizava o entendimento totalmente legalista sobre a lei que tinham os Proculianos.

⁸⁰ Cf. STEIN, 2007, p. 11-13.

⁸¹ “Where there was no previous practice to rely on, the Sabinians referred to “the nature of things,” by which they implied that the decision they favored should be obvious to everyone and therefore need no specific justification. The texts suggest that it was Sabinus who introduced the term “natural reason” (*naturalis ratio*) into legal discourse with the meaning of common sense”. (STEIN, 2007, p. 14).

6.2 Cícero

Houve na Roma Antiga, para além da preocupação com as questões técnicas, uma filosofia da lei, isto é, um campo de reflexão que se distingue da filosofia política, ao tratar do conceito de lei em si mesmo e de tudo que o envolve. Um dos maiores pensadores da chamada filosofia legal é Cícero, principalmente no que toca ao conceito de lei natural, que chega ao filósofo via interpretação dos estoicos. A filosofia estoica entendia a lei natural como uma manifestação da sabedoria de uma Razão Suprema que regia tudo aquilo que deveria ser feito e tudo aquilo que deveria ser evitado. Além dos estoicos, a outra grande influência de Cícero foi Platão. Segundo Brad Inwood⁸², as obras *Da República* e *Das Leis* representam a tentativa ciceroniana de expressar seus ideais de sociedade a partir da *República* e das *Leis* de Platão. No que toca à lei natural, segundo Inwood (2007, p. 143), o objetivo principal de Cícero, em ambas as obras, não era discutir o conceito de lei em si, mas entender, em primeiro lugar, se a justiça é natural. Com efeito, o intuito era explicar que a justiça⁸³, como virtude moral, ou mesmo todas as regras morais que estão presentes dentro de uma cidade, advém de uma ordem natural das coisas mantida por uma lei, no caso, a lei natural. Portanto, a lei natural era afirmada de modo indireto, mas, ainda assim, assumindo uma função essencial como garantia de tudo aquilo que sustentava a cidade⁸⁴.

Antes da lei já constituída como base da cidade, Cícero trata de nos apresentar todo processo de formação da comunidade baseado na natureza humana, que reforçará a ideia da existência de uma lei natural. A natureza humana, de acordo com Cícero, manifesta-se tanto nos homens como tais quanto no meio político do qual fazem parte, traduzida ali em comportamentos e ações morais. De antemão, é preciso explicar que a própria formação desse meio político é uma manifestação da natureza humana, dado que, como Aristóteles, Cícero considera a vida em comunidade fruto de uma disposição natural humana. O homem tem em si um impulso de conservação chamado por Cícero de *hormê* que é semelhante a um impulso vital, mas, nesse caso, a *hormê* se refere

⁸² INWOOD, 2007, p. 133 -163.

⁸³ “[...] não há justiça no todo se ela não é por natureza”. (CÍCERO. *De Legibus* (= *Das Leis*), I, 15,42; ed. Mueller, 1915, 7, p. 396).

⁸⁴ CÍCERO. *Rhetorica, De Inventione* (= *Retórica, a Invenção*), II, cap. 53, 160-161; ed. Stroebel, 1965, 3-8, p. 148b.

especificamente a um movimento de ação para uma determinada coisa⁸⁵. Não se trata, portanto, de um simples impulso corporal, mas de um impulso da natureza humana, isto é, um impulso da razão para conservar o seu bem-estar. Diante disso, é a disposição natural do homem de se juntar com outros homens, combinada com o impulso da *hormê*, que contribui, segundo Cícero, para a formação da *civitas*.

A natureza humana, como princípio dos impulsos para a formação da cidade, não parece ser para Cícero algo pronto e estático, pelo contrário, sua descrição é a de uma natureza que perpassa momentos de atualização intrínseca como natureza humana:

todo e qualquer animal ama a si mesmo, e assim que nasce já busca conservar-se, porque a natureza lhe infundiu o apetite de conservar a sua vida e de ser movido conforme à sua natureza. De início este apetite é confuso e incerto, porque conquanto se conserve e defenda, não sabe o animal o que é, nem o que pode, nem qual é a sua natureza. Quando, mais adiante, começa a notar quais são as coisas que lhe competem e pertencem, começa também a avançar no caminho do que é conforme à sua natureza e recusar o que é contrário, e a distinguir-se, e, digamos, a compreender por que tem esse apetite que dissemos [...] ⁸⁶.

Nota-se que Cícero descreve um primeiro momento da natureza do homem ainda sob o aspecto daquilo que ela tem em comum com todos os animais, um momento no qual o seu entendimento é puramente da esfera biológica em relação à preservação da vida. Em um segundo momento, a natureza humana passa a compreender a si mesma e as suas particularidades como uma natureza racional; a partir disso, começa, então, a apetecer aquelas coisas que, de fato, lhe competem. A união dos homens na *civitas* parece poder ser entendida em Cícero como a “racionalização” do impulso de auto conservação por meio do entendimento da natureza humana de si própria e de suas necessidades. Ademais, a partir do entendimento desse impulso de conservação de si e da espécie, por meio da procriação, tem-se a disposição natural de cuidado com aquilo que se cria, isto é, com os filhos. No caso do homem, não se trata só de cuidado, mas de reconhecimento, ou seja, um reconhecimento da sua própria natureza no outro. Primeiramente, trata-se de um reconhecimento na esfera familiar entre pai e filho, mas isso é estendido, segundo

⁸⁵ “[...] *hormê*, não nos foi concedido para qualquer gênero de vida, mas para determinada forma de viver; e o mesmo se passa com a razão e reta razão”. (CÍCERO. *Dos Fins*, III, 7, 23; ed. Schiche, 1915, 15-19, p. 97).

⁸⁶ CÍCERO. *Dos Fins*, V, 9, 24; ed. Schiche, 1915, 30-11, p. 166-167.

Cícero, à esfera pública, na qual os homens se agrupam e se organizam porque reconhecem-se como semelhantes com necessidades comuns à sua natureza:

parece disposição natural que os pais amem os filhos; e deste princípio nasceu a sociedade e comunidade do gênero humano. A isto nos persuade a própria forma e os próprios membros do corpo, que por si só expressam o cuidado que a natureza teve com a procriação. E não é possível que a natureza tenha querido procriar e que não cuide de amar e conservar o procriado. (...) assim a natureza mesma nos impele a amar o que geramos. Donde se segue também que há entre os homens certo amor natural, conforme ao qual nenhum homem pode parecer estranho a outro homem, e isto pelo simples fato de ser homem. (...) Muito mais ampla é tal comunidade entre os homens, e por natureza somos aptos a nos reunirmos em agrupamentos, conselhos e sociedades politicamente organizadas⁸⁷.

Logo, reunir-se em uma *civitas*, segundo Cícero, pode ser entendido como a expressão dos impulsos da natureza humana em seu processo de entendimento e reconhecimento de si, mas também do outro e de suas necessidades.

Uma vez que o homem entende aquilo que é apropriado para sua natureza, ele passa a buscar tais coisas a partir de um princípio de justiça, já que esta significa dar a cada homem o que lhe cabe. A vida na *civitas* exige permanentemente a manutenção dessa busca, entendida ali em um sentido comum, isto é, todos os homens apeteçam o que lhes é conforme sua natureza por meio de suas ações. A vida conforme a natureza, no homem, transforma-se em uma vida conforme a razão. A razão é aquilo que, para Cícero, possibilita, por meio da linguagem e do discurso, o ordenamento da *civitas*⁸⁸. Por conseguinte, tal ordenamento é traduzido em leis e regras que inserem o aspecto legal da cidade e regulam as relações dos homens que se tornam *civis*, isto é, concidadãos:

por isso, dado que a lei é o vínculo da reunião civil e o direito equânime [emana] da lei, com base em qual direito se pode manter a reunião dos concidadãos, quando a condição dos concidadãos não é par? Se, de fato, não agrada igualar as riquezas, se os engenhos de todos não podem ser pares, certamente, devem ser pares entre si os direitos daqueles que são concidadãos em uma mesma república. O que é, pois, a *ciuitas* senão uma reunião de direitos dos concidadãos?⁸⁹

⁸⁷ CÍCERO. *Dos Fins*, III, 19,62-64; ed. Schiche, 1915, 25-18, 113-114.

⁸⁸ “Essa mesma natureza associa, pela força da razão, homem com homem pelos laços comuns de linguagem e da vida”. (CÍCERO. *Dos Deveres*, I, 12; ed. Mueller, 1898, 8-10, p. 06).

⁸⁹ CÍCERO. *De Re publica (= Da República)*, I, 32, 49; ed. Ziegler 1964, 18-24, p. 30. Como apoio para as traduções utilizamos o texto editado e traduzido para o inglês de James E. G. Zetzel publicado em 1999.

De acordo com Cícero, a lei carrega, então, o papel de legitimar e garantir a união e os direitos dos concidadãos a partir de um critério de igualdade encontrado na justiça. Sendo a razão, como expressão da natureza humana, a responsável pela união dos homens, é ela própria que se faz lei:

a lei verdadeira é a reta razão, conforme à natureza, – difusa entre todos, constante, eterna – que chama ao dever ordenando e afasta do mal vetando. [...] não podemos ser isentos da obediência a essa lei nem pelo senado nem pelo povo, nem devemos procurar outro comentador ou intérprete dela; nem haverá uma lei em Roma, outra em Atenas, outra aqui, outra depois, mas em todas as gentes e em todos os tempos uma lei eterna e imutável [...] Quem não a cumprir afastar-se-á da sua própria natureza de homem⁹⁰.

A lei natural está, portanto, acima de qualquer lei ou costume particular da *civitas*, se ela for de fato seguida pelos cidadãos, eles estarão agindo em conformidade não só com a sua própria natureza, mas com a natureza daqueles todos que lhes são comuns. Sendo a natureza humana na figura da reta razão o princípio dessa lei natural, que, por sua vez, é confirmada dentro do ambiente público por meio das ações dos concidadãos, deve ser a reta razão também a fonte das leis escritas de uma cidade.

Fernando Alonso (2012) reafirma a ideia de que a filosofia ciceroniana acerca da lei natural é influenciada pela “crença” do estoicismo em uma *divine recta ratio* que age na natureza humana como princípio da lei. Segundo Alonso (2012, p.160), tanto a lei civil como a lei natural têm cada uma o seu papel como regra para o homem: de um lado, a lei civil como produto, contingente, particular e escrito, da convenção e do costume humano; de outro lado, a lei natural como um conjunto de regras não escritas originárias de uma natureza imutável, eterna e universal⁹¹. Na visão de Cícero, a lei natural não requer qualquer promulgação ou reconhecimento pelo meio político manifestado pela lei positiva, porque ela é “a lei mais alta, que nasceu muito antes de qualquer lei ser escrita ou mesmo antes de qualquer estado ser estabelecido”⁹². No entanto, apesar disso, segundo Katja Vogt (2008, p.214), é na associação entre homens, a qual é uma associação política, que a lei natural se manifesta em seu modo mais pleno:

⁹⁰ CÍCERO. *Da República*, III, 22, 33; ed. Ziegler 1964, 26-06, p.96.

⁹¹ Para Cícero a principal função da lei é manter os cidadãos unidos e punir aqueles que a descumpram. Para tanto, nada é mais forte que uma lei estabelecida pela razão natural. Cf. CÍCERO. *Dos Deveres*, III, 5, 23; ed. Mueller, 1898, 18-25, p. 96.

⁹² CÍCERO. *Das Leis*, I, 6, 19; ed. Mueller, 1915, 37-38 p. 387-388. Como apoio para as traduções utilizamos o texto editado e traduzido para o inglês de James E. G. Zetzel publicado em 1999.

como seres racionais, todos os seres humanos estão ligados pelo que é, para eles, natural e contrário à natureza e, portanto, pelo que lhes proporciona considerações relevantes para a ação. Isto significa que essencialmente um modo de vida, a vida de acordo com a natureza, é um vínculo entre os seres humanos. Para todos os seres humanos, existe uma comunidade que consiste em compartilhar uma maneira pela qual a boa vida pode ser realizada, selecionando corretamente entre as coisas de valor e desvalorização⁹³.

Isso nos leva a afirmar, portanto, que não há qualquer problemática em torno da relação da lei natural e da lei humana em Cícero, desde que a segunda não vá contra os princípios da primeira, mas, ao contrário, reafirme-a dentro das esferas políticas e legais que se dão como efeito do agrupamento entre os homens.

6.2.1 Cícero e Tomás: aproximações textuais

Na interpretação de Farrell (1967, pp.257-258), antes de Cícero era um pouco difícil perceber o lugar claro da lei natural na jurisprudência romana, pois o que se tinha ainda era um conceito obscuro manifestado por meio do que se entendia por *ius gentium*. Cícero representa, assim, o grande marco em relação a uma materialização do conceito de lei natural em si mesmo:

[...] ele é, o primeiro a proporcionar um sistema coerente em que os elementos das várias doutrinas filosóficas atuais são vistos em relação à prática jurídica (mesmo como algo idealizado) de uma época a qual forneceu uma fonte e um critério permanente para todas as instituições jurídicas posteriores⁹⁴.

É claro que Tomás não conheceu todas as obras de Cícero e, no Tratado da Lei, faz apenas três menções diretas a ele no que diz respeito aos textos da *Retórica* e ao *Dos Deveres*, estando todas as citações em questões que tratam da lei humana⁹⁵. A partir do que Farrell faz em seu texto e tomando a liberdade de ir um pouco além, abaixo estão

⁹³ “As rational beings, all human beings are connected by what is, for them, natural and contrary to nature, and thus by what provides them with relevant considerations for action. This means that essentially one way of life, the life according to nature, is a bond between human beings. For all human beings, there is a community that consists in sharing one way in which the good life can be accomplished—by selecting correctly among things of value and disvalue”. (VOGT, 2008, p. 214; trad. nossa).

⁹⁴ “[...] he is first to provide a coherent system in which the elements of various current philosophical doctrines are seen in relation to the legal practice (even somewhat idealized) of an era which was to provide a permanent source and criterion for all subsequent legal institutions”. (FARRELL, 1967, p. 260; as traduções do texto de Farrell são nossas).

⁹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 91, a.3, ed. Leonina t.7, 1892, p.154-155; q. 95, a.2, p.175; q.95, a.3, p.177.

alguns excertos de Cícero apresentados a partir de uma aproximação com os textos de Tomás de Aquino.

Texto 1:

“Segue-se que haja neles a mesma razão que no gênero humano, a mesma verdade esteja em ambas as partes e a mesma lei, que é o ensinamento do correto e o afastamento do mal”⁹⁶. A forma dessa citação pode ser encontrada na questão 94, na combinação dos artigos 2 e 4, nos quais, respectivamente, Tomás descreve o primeiro princípio da lei natural como “o bem deve feito e procurado e o mal evitado” e trata do critério de universalidade desta lei⁹⁷.

Texto 2:

A lei é a razão máxima, enraizada na natureza, que comanda as coisas que devem ser feitas e proíbe o contrário. Quando esta mesma razão está assegurada e se estabelece na mente humana, é a lei. [...] eles (filósofos) pensam que a lei é juízo, cujo efeito é tal que obriga as pessoas a comportarem-se corretamente e as proíbe de fazer o mal; pensam que o seu nome é grego, que deriva de dar a cada um o seu, enquanto eu penso que em latim ela é derivada de escolher. Eles colocam a essência da lei na equidade, e nós colocamo-la na escolha; ambos são atributos da lei. Penso que estas ideias estão em geral corretas; e se assim for, então o princípio da justiça deve ser procurado na lei: a lei é um poder da natureza, é a mente e a razão do homem prudente, ela distingue a justiça e a injustiça⁹⁸.

Essa citação pode ser ligada a várias partes do Tratado da Lei, bem como ao Tratado da Justiça que inclui o direito. Na questão 90, a.1 e a.2, Tomás define o conceito de lei como aquilo que nos leva a agir ou nos afasta de algo. Agir este em direção ao bem, que, por sua vez, carrega o critério da justiça imposto pela lei⁹⁹. A lei natural é fruto de uma combinação entre intelecto, em sua participação na lei eterna, e vontade, com suas

⁹⁶ CÍCERO. *De Natura Deorum* (= *A natureza dos Deus*) II, 31.79; ed. Mueller, 1898, 8-11, p. 74; trad. VENDEMIATT, 2003, p. 82.

⁹⁷ “Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda.” (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 94, a. 2, res; ed. Leonina t.7,1892, p.170.).

⁹⁸ CÍCERO. *Das Leis*, I, 6, 18-19; ed. Mueller, 1898, 18-32, p. 387.

⁹⁹ “sicut Augustinus dicit, in I de *Lib. Arb.*, non videtur esse lex, quae iusta non fuerit. Unde in quantum habet de iustitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae.” (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.95, a.2, res; ed. Leonina t.7,1892, p.175).

inclinações naturais humanas¹⁰⁰. Digamos que Tomás “caminha” com os filósofos gregos aos quais Cícero se refere e mesmo com este, pois, apesar do Aquinate dizer que *lex* deriva do termo “*ligare*”, cuja tradução é “ligar”, e, por isso, obriga o homem a agir, ele insere a vontade em relação à ação pela lei, o que nos dá espaço para pensar em um critério de escolha¹⁰¹. O texto de Cícero também nos aponta uma direção para solucionar um problema da antiguidade, que é o uso das palavras *lex* e *ius* como sinônimos, as quais são consideradas por Tomás já de modo distinto em seus diferentes Tratados, assunto que discutiremos um pouco melhor a frente.

Texto 3:

A natureza dotou todos os gêneros de seres vivos de um instinto de autopreservação. [...] Uma coisa comum de todos os seres vivos é a união em vista da procriação. [...], Mas entre o homem e a besta sobretudo difere [o fato de que] [...] o homem participa da razão e graças a ela discerne as consequências vê a causa das coisas [...] faz os preparativos necessários para a sua conduta. Essa mesma natureza pelo poder da razão associa o homem ao homem em vista de uma sociedade de fala e de vida¹⁰².

Esse é um texto que Tomás certamente conhecia e que está exposto, a seu modo, na questão 94, a. 2, quando o filósofo descreve os preceitos da lei natural, dentre os quais destacam-se o cuidado com a prole e a vida em comunidade¹⁰³.

Texto 4:

“[...] não é somente a natureza, ou seja, o *ius gentium*, mas também as leis dos povos, que em cada cidade singular mantém a república¹⁰⁴”. Esse é um trecho que pode ser referido

¹⁰⁰ “[...] Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali criatura.” (*Ibid.* q. 91, a.2, res; ed. Leonina t.7,1892, p.154). “[...] homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda.” (*Ibid.* q. 94, a.2, res.; ed. Leonina t.7,1892, p.170).

¹⁰¹ “lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a *ligando*, quia obligat ad agendum[...].” (*Ibid.* q. 90, a.1, res; ed. Leonina t.7,1892, p.149).

¹⁰² CÍCERO. *Dos Deveres*, I, 4, 11-12; ed. Mueller, 1898, 29-10, p. 5-6.

¹⁰³ “[...] Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae [...] conservationem sui [...] coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum [...] cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat.” (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 94, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.170).

¹⁰⁴ CÍCERO. *Dos Deveres*, III, 5, 23; ed. Mueller, 1898, 18-20, p. 96.

a questão 95, a.1, na qual Tomás trata da necessidade das leis humanas mesmo considerando a existência da lei natural¹⁰⁵.

Como mencionado acima, são pouquíssimas as referências diretas a Cícero no Tratado da Lei, e, por isso, as comparações feitas aqui baseiam-se, em sua grande maioria, na aproximação textual entre os autores. Possivelmente, para além dos textos de Cícero em si mesmos, Tomás teve contato com o autor de modo indireto via outros pensadores que sem dúvida leram o autor romano, como é o caso de Agostinho. Dado que nosso objetivo neste trabalho não é, em particular, realizar um mapeamento das transmissões textuais na antiguidade, por ora, consideramos, de qualquer modo, inegável a presença da figura de Cícero na construção da filosofia da lei de Tomás de Aquino. Uma presença que vai desde a definição do conceito de natureza humana até as estruturas morais e políticas que envolvem esse conceito.

A análise histórico-filosófica de alguns autores empreendida neste primeiro capítulo foi construída para oferecer ao leitor uma visão, ainda que recortada, do solo fértil no qual “nasceu” e se desenvolveu o conceito de lei natural. Esse solo é a própria história da filosofia, que teve como primeiro objeto de investigação aquilo que se converteria como princípio da lei natural, isto é, a natureza. Em um primeiro sentido físico, que mais tarde tornou-se moral, a natureza carregou em si a universalidade e a ordem que se configurou como uma Razão suprema, com os estoicos, e como a Divina Providência, com Agostinho. No homem, a natureza é racional, e, por isso, a razão torna-se lei, isto é, uma norma para a ação: a lei natural. Esta é entendida, de modo geral, pelos diversos pensadores aqui analisados, como uma regra comum que ordena o homem a agir de acordo com aquilo que é bom para sua natureza. Considerando-a uma natureza política, na visão de Cícero e de Aristóteles, o ambiente das ações humanas é o da comunidade política, o que torna a lei natural correlata a outras regras morais ali existentes, como as leis humanas, mas sem que com isso ela perca a sua primazia e força. Diante disso, Tomás caminha nesse solo como uma figura agregadora, compreendendo os conceitos, a literatura, e as estruturas epistemológicas, morais e políticas que chegam da antiguidade

¹⁰⁵ “Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 95, a.1, res. ed. Leonina t.7, 1892, p. 174).

e que serão relidas e reinterpretadas pelo Aquinate à luz do medievo, para, assim, comporem o seu Tratado da Lei.

Capítulo 2

O Tratado da Lei na *Suma Teológica*

O chamado Tratado da Lei de Tomás de Aquino aparece na *Suma Teológica Ia - Ilae pars*, entre o Tratado das Virtudes e o Tratado da Justiça, que inclui o Direito. Essa organização não é fruto de um acaso, Tomás demonstra com isso o plano de uma teoria moral e política, a qual, apesar de considerar a virtude como um princípio interno que conduz os atos humanos, percebe que o agir precisa ser regido por outras regras, como a lei. Em síntese, o Tratado se divide em três questões introdutórias (q.90 – q.92) e quatro tópicos amplos (q.93- q.108). Diante disso, este capítulo se limita, em grande parte, à análise e à compreensão das questões introdutórias das quais Tomás se ocupará: definição da lei, sua função, seus efeitos e seus tipos. O texto foi assim organizado para que, nas questões que se seguem, seja possível o tratamento de cada um dos tipos de lei de modo específico. Antes, porém, de adentrar de fato o Tratado, apresentaremos alguns aspectos gerais do contexto socioteórico no qual ele está inserido, a fim de pontuar as modificações que o texto de Tomás provocou na esfera moral e política não só do medievo, mas também dos tempos que o sucederam.

1. O Homem e a *civitas*: Tomás de Aquino e o cenário político medieval

Dentre os assuntos tratados no primeiro capítulo deste trabalho estava a questão da influência de Aristóteles sobre os escritos políticos de Tomás de Aquino. Esse tema será retomado ainda algumas vezes durante este texto, em particular, aqui ele retorna para nos apontar de que modo a teoria política de Tomás, com sua noção de natureza humana como fonte da *civitas* e de toda a sua organização, provoca uma mudança no cenário político medieval.

Antes de tudo, contudo, é preciso esclarecer que a Idade Média é marcada principalmente, segundo Walter Ullmann (2010, p. 169), por duas concepções acerca do governo e da lei: uma ascendente e outra descendente. Nesta última, a estrutura política se configura de um modo que o conhecimento e o poder de legislar e governar é dado ao homem por uma esfera suprema, ou seja, de cima para baixo. Essa esfera é o próprio Deus, e os escolhidos na terra para receberem o poder de governo correspondem às

figuras dos papas e dos reis¹⁰⁶. Na concepção ascendente, a fonte do poder do governo e da lei parte da comunidade, qualquer que seja sua estrutura; em se tratando de um regime político, a base são as pessoas que compõem a comunidade política. Nessa concepção, o poder emana de baixo para cima, o que abre no mundo medieval a janela para uma ideia de representação. Apesar de essa última concepção ascendente de governo ter se realizado de modo pleno somente na modernidade, Ullmann defende que suas bases podem ser observadas no Medievo por meio daquilo que propõe Tomás em sua teoria política.

Ullmann, assim como outros autores mencionados anteriormente, considera que o maior esforço para a integração de Aristóteles à cosmologia cristã foi feito por Tomás de Aquino e que uma das características mais marcantes do Estagirita na filosofia tomista é o conceito de natureza considerado tanto na esfera física quanto na descrição do homem como tal. No âmbito social, Tomás retém a teleologia aristotélica e a visão de que a comunidade política é resultado de uma disposição natural do homem, que é, nas palavras do Aquinate, “um ser social e político”¹⁰⁷. A visão que Tomás tem do homem é baseada, em primeiro lugar, na consideração da natureza humana, não na fé; o homem e o Cristão não são um e o mesmo. Entretanto, isso não quer dizer que Tomás cria uma dicotomia entre eles; pelo contrário, o Aquinate reconcilia a figura do homem e do Cristão a partir da lei natural, que representa a participação da lei eterna na criatura racional¹⁰⁸. Contudo, apesar dessa reconciliação, o ponto principal permanece: a natureza humana, por meio de suas capacidades racionais, reconhece suas necessidades e é capaz de ordenar sobre si própria.

A razão natural, de acordo com Tomás, opera sem qualquer revelação ou graça e se destaca da *ratio fide informata*. Tudo isso é na substância uma consequência de uma "teologia natural" corretamente entendida, que se preocupa com a explicação dos fenômenos naturais, eles mesmos emanação da criação divina. O homem constitui parte deles [...]¹⁰⁹.

¹⁰⁶ “Em resposta à questão de por que aqueles que têm o poder de estabelecer a paz também têm autoridade para fazê-lo, Agostinho responderia que sua autoridade vem em última instância de Deus, que ordenou a autoridade política como remédio para o pecado”. (WEITHMAN, 2006, p. 329; trad. nossa)

¹⁰⁷ “[...] Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum [...]”. (TOMÁS DE AQUINO. *De Regno* I, 1; ed. Busa, 1954, np).

¹⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 91, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 154.

¹⁰⁹ “Natural reason, according to Thomas, operates without any revelation or grace and stands apart from the *ratio fide informata*. All this is in substance a consequence of a correctly understood ‘natural theology’ concerning itself as it does with the explanation of natural phenomena, themselves the emanation of divine creation. Man constitutes part of these”. (ULLMANN, 2010, p.169).

O homem, para Tomás, pode ser, então, entendido tanto sob o nível natural como sob o nível supra-natural. A graça aparece neste segundo nível, mas a natureza é independente, seguindo suas próprias regras. Segundo Ullmann (2010, p.169), se havia qualquer dicotomia entre esses dois níveis, agora há uma ordem. Se, nas teorias anteriores¹¹⁰, a graça tinha que necessariamente interceder por meio do rito do batismo para restaurar a natureza do homem, agora, em Tomás, a natureza humana exerce sua própria função de aperfeiçoamento, que pode vir a ser completada pela intervenção da graça.

O conceito de natureza permitiu, segundo Ullmann, que Tomás fizesse a distinção moral entre o bom homem e o bom cidadão e que ele construísse uma teoria sobre a comunidade política que, a partir do naturalismo aristotélico, lidasse com as relações sociais ali dadas e com a questão do governo humano desde que este passou a ser entendido como distinto da Divina Providência. Partindo das premissas aristotélicas, a cidade é, segundo Tomás, resultado da disposição natural humana que, por meio de comunidades menores, atinge aquela que será responsável pela plena realização da natureza do homem, a saber, a *pólis*, a *civitas* ou a comunidade perfeitíssima¹¹¹. Não há qualquer interferência direta da graça divina nesse processo de composição e operação da sociedade humana; a cidade é criada a partir da própria natureza, e as leis positivas que ali legislam são leis derivadas da lei natural¹¹².

Segundo Ullmann (2010, p. 172), três características podem ser observadas na ideia de Estado¹¹³ de Tomás. A primeira delas é que ela não é algo artificial ou

¹¹⁰ “Antes da recepção do texto aristotélico, a tradição predominante é formulada dentro do paradigma cristocêntrico. [...] o modelo teológico-político é expresso fundamentalmente na consideração de que a instituição política está sujeita à instituição espiritual. Esta formulação, forjada por numerosas manifestações provenientes de teóricos papalistas, é também apoiada por certas afirmações agostinianas. Desse ponto de vista, Santo Agostinho representou uma autoridade importante na consideração dos laços políticos no âmbito da História da Salvação.” (Cf. FERREIRO, 2010, p.47.)

¹¹¹ Segundo Tomás, a cidade se configura como a comunidade perfeita (*perfecta communitas*) que terá as condições de conduzir o homem ao mais alto dos bens dentre todos os bens humano: “Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam”. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *In Pol.*, I, lec.1; ed. Busa, 1971, n. 23. Para mais referências ao assunto Cf.: TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.90, a.3, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 149; *ST II-II*, q.50, a.1, res; ed. Leonina t.8, 1895, p. 374.

¹¹² TOMÁS DE AQUINO. *ST, I-II*, q.95, a.2, res; ed. Leonina, 1882, p. 174.

¹¹³ “A palavra *estado* tem em português, como em outras línguas latinas e anglo-germânicas, várias acepções. Ressaltam-se duas: a de *estado* designando um certo modo de ser, uma situação, condição ou disposição; a de *estado* como parte do vocabulário político moderno. Neste último caso podemos ainda notar duas acepções correntes. A primeira refere-se a um “corpo político submetido a um governo e a leis comuns”, a segunda à “forma do poder público, separado dos governados e dos governantes, constituindo a suprema autoridade política dentro de um certo território definido” (NASCIMENTO, 1992, p.05). Na maioria das vezes em que Ullmann utiliza o termo “Estado”, ele parece estar sendo empregado no sentido

convencional, nem se origina a partir de qualquer poder eclesiástico. A segunda é que ela é um todo orgânico que, assim como a natureza em geral, segue sua teleologia e tem sua própria finalidade. Essa finalidade, por sua vez, está relacionada à finalidade do homem¹¹⁴, visto que a natureza humana está intrinsecamente ligada ao Estado e, por isso, a realização da cidade em relação ao ordenamento ao bem é essencial para o bem-viver humano. A terceira característica se refere ao fato de que o Estado é uma associação material composta por indivíduos vivendo em um mesmo espaço, sob leis naturais e leis humanas escritas. Para designar essa estrutura, o termo “nação”¹¹⁵ entra em cena nos escritos de Tomás:

natio, assim como a natureza, Tomás sustenta, derivar etimologicamente de *nasci*, e o conceito começa agora a assumir um significado preciso. É um conceito que, com o tempo, expressará a semelhança natural de um povo que, devido a sua descendência comum, língua, instituições, etc., forma, ou afirma formar, uma unidade natural¹¹⁶.

O Estado é, portanto, para Tomás, uma composição viva de sujeitos que compartilham uma mesma natureza, um mesmo espaço, um mesmo conjunto de regras, e uma mesma finalidade, configurando-se, desse modo, como um corpo político, moral e humano. Ademais, o Estado é também uma instituição, mas, que se difere de instituições como a Igreja, pois, enquanto essa é fundada a partir de uma declaração específica em torno da fé, o Estado, por outro lado, é fundada através de um processo intrínseco da própria natureza humana.

Considerando a ideia de que o corpo político é composto por indivíduos dinâmicos e racionais, Tomás trata de afirmar uma ciência que se ocupa dessa relação de mão dupla Estado-homem e homem-Estado. De acordo com Ullmann (2010, p.173), a ciência política toma forma em Tomás como uma ciência prática, a partir da distinção que o

descrito pela primeira acepção política, a qual se assemelharia ao termo “*civitas*”. No entanto, é preciso destacar que há trechos do texto em que Ullmann menciona, por exemplo, o problema entre o Estado e a Igreja (Cf. Ullmann, p. 2010, p. 174) que denotam o uso de “Estado” de acordo com a segunda acepção política descrita acima, isto é, significando o poder político em relação a um governo.

¹¹⁴ “*Quorum primum est, quod civitas ordinetur ad aliquod bonum, sicut ad finem. Secundo, quod bonum ad quod ordinatur civitas, sit principalissimum inter bona humana*” [...] (TOMÁS DE AQUINO. *In Pol. I*, lec.1; ed. Busa, 1971, n.2).

¹¹⁵ “*hominum nationes*”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q. 85, a.1, sed contra; ed. Leonina t.9,1897, p.215).

¹¹⁶ “*Natio*, like nature, Thomas holds, stems etymologically from *nasci*, and the concept begins now to assume precise meaning. It is a concept which will in course of time express the natural sameness of a people, which because of its common descent, language, institutions, etc., forms, or claims to form, a natural unit”. (ULLMANN, 2010, p.172).

filósofo faz do intelecto humano entre especulativo e prático. O intelecto prático é aquele que oferece o entendimento da noção de bem e das regras condutoras da ação humana. Consequentemente, a ciência política, como ciência prática, é responsável por oferecer, investigar e analisar as leis que conduzem a comunidade política. Com efeito, Ullmann afirma que a “ciência política imita a natureza”¹¹⁷, porque ela faz o mesmo que a natureza humana, na figura da razão prática, faz para o homem, e o que a natureza física também faz para coisas que a compõem. Por se tratar de uma ciência da “coisa” prática e viva, a ciência política lida com as variáveis do tempo e do lugar e, por esse motivo, apesar de a lei positiva ou humana ter sua fonte naquilo que é comum entre a natureza dos homens, há o que é variável e que, por sua vez, precisa ser considerado sob as regras vigentes de uma comunidade. Para Ullmann (2010, p.173), mais uma vez Tomás reafirma a primazia da natureza humana na sua teoria política, na medida em que esse caráter mutável da lei humana vai na contramão do caráter Universal proposto pela lei eclesiástica, na qual a natureza humana não está em questão.

O pensamento de Tomás se desenha, segundo Ullmann, como um “divisor de águas” no medievo, pois, se nas teorias anteriores o ponto central da argumentação girava em torno de um poder ilimitado da Igreja e de uma espécie de manifestação da Divina Providência no poder Papal e do Rei, em Tomás o que se sobressai é o homem e o “poder” da sua própria natureza compondo o Estado. Essa configuração não representa uma separação entre o natural e o sobrenatural, isto é, entre a comunidade política e a Igreja, mas esta última é vista cada vez mais como um *corpus mysticum*, e a primeira, como um *corpus politicum et morale*. Com a aceitação do naturalismo aristotélico dentro das suas linhas argumentativas, Tomás constrói uma teoria política que se volta para o homem, fato que perdurará nas teorias políticas posteriores do renascimento e da modernidade. O homem social e político de Tomás não deixa de ser o Cristão, pois a natureza humana continua carregando o traço que a liga a Deus, mas a distinção entre ambos se acentua ainda mais no momento em que o homem passa a ser entendido como um cidadão. Nas palavras de Ullmann,

o que é fundamental para esta divisão é que o homem pode ser visto sob diferentes aspectos: além do homem (no sentido ético) não há somente o homem político (cidadão), mas em um horizonte não muito distante aparecem também as normas religiosas, econômicas e outras como

¹¹⁷ “political science imitates nature”. (*Ibid.*, p. 173).

postulados para a direção do homem. Em outras palavras, a totalidade do Cristão e a totalidade do homem foi negada. O espectro da atomização e da divisão das atividades do homem começa a ser discernível, e com ele a sujeição do homem a diferentes conjuntos de normas¹¹⁸.

Essa distinção do homem fez com que as regras da ação humana também se distinguíssem, ainda que de modo não muito claro, já que a separação entre a moral Cristã e a política é um tema que até hoje gera problemas.

O homem estabelece uma relação intrínseca com o Estado, na medida em que o aperfeiçoamento da sua natureza se dá ali. Ademais, o bem-viver, seja em seu aspecto terreno-corpóreo seja em seu aspecto incorpóreo, relativo à beatitude, passa pela esfera da comunidade política. Com as ideias de *civitas* e de *civis* (cidadão), Tomás insere, segundo Ullmann, uma nova noção de *regimen politicum* em oposição à noção comum de *regime regale*: “há um regime real quando quem está estabelecido sobre a cidade tem poder total, ao passo que há um regime político quando aquele que está estabelecido sobre a cidade exerce um poder restrito por certas leis da cidade”¹¹⁹. Essa distinção entre formas de poder introduziu duas coisas à teoria política de Tomás: a primeira delas é a limitação do poder do governante; a segunda é a possibilidade de considerar a existência de alguns tipos distintos de regime político, inclusive um regime da multidão, como é exposto pelo próprio Tomás: “fazer uma lei pertence a toda a multidão ou a pessoa pública que cuida de toda a multidão.”¹²⁰ É claro que Tomás não está falando aqui propriamente de um regime democrático como nós o entendemos hoje, mas, segundo Ullmann (2010, p.176), é impossível vislumbrar nessas proposições uma noção de representação, pois o personagem público que cuida do povo personifica esse povo, ao olhar para seus interesses e seu bem-viver. Para o autor, é difícil negar a influência dessas noções da filosofia de Tomás nos seus contemporâneos. O Aquinate conseguiu equilibrar sob uma mesma linha a natureza humana e a ordem divina, sem considerar, todavia, essa natureza

¹¹⁸ “What is fundamental to this division is that man may be viewed under different aspects: besides man (in the ethical sense) there is not only the political man (citizen), but also on the not-too-distant horizon there appear also the religious, economic and other norms as postulates for directing man. In other words, the totality of the Christian and the totality of man was denied. The spectre of atomization and splitting up of man’s activities begins to be discernible, and with it the subjection of man to different sets of norms”. (ULLMANN, 2010, p. 174)

¹¹⁹ “Regale quidem est regimen, quando ille qui civitati praeest habet plenariam potestatem. Politicum autem regimen est quando ille qui praeest habet potestatem coarctatam secundum aliquas leges civitatis”. (TOMÁS DE AQUINO. *In Pol.* I, 1; ed. Busa, 1971, n.5).

¹²⁰ “[...] condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.90, a.3, res; ed. Leonina, t.7, 1892, p. 151).

como algo totalmente dependente da Divina providência. Ao contrário disso, a natureza humana, segundo Tomás, tem suas próprias leis e seu próprio fim, que são manifestados na composição da comunidade política:

considerado por este ângulo, o Estado se tornou um produto da natureza, mas, inserido dentro da ordem divina. Por mais simples e atraente que fosse, a concepção primitiva do governante leigo criado por Deus para reprimir o pecado—este último, tendo sido inspirado pelo diabo—cedeu-se ao mais realista, agora mais natural, a visão do regime que se preocupa com a ordenação e manipulação de uma sociedade natural, a *civitas* ou a *civilitas* e, como tal, este *regimen* atualiza as inclinações naturais daqueles que o constituem. O racionalismo natural dá à doutrina Tomista sua compleição particular: a razão humana é creditada com suas próprias faculdades para a obtenção do *bene vivere*¹²¹.

2. O Tratado da Lei: entre o Sagrado e o Profano

Visto que a teoria política de Tomás parece ter inaugurado um novo momento das teorias políticas medievais, na medida em que distinguiu moral e politicamente a natureza humana da sua relação com a esfera Divina, Michel Villey, em seu livro *Questões de Tomás de Aquino sobre o direito e a política*, mostra como se insere o Tratado da Lei em meio a isso, partindo da análise da relação que há entre a teoria social e as sagradas escrituras. Nesse sentido, é preciso esclarecer, em primeiro lugar, que é um erro considerar que Tomás apresenta uma espécie de “doutrina social Cristã”, pois estes são termos, segundo Villey, do século XX, discutidos, por exemplo, por autores como Jacques Maritain¹²². Todavia, podemos encontrar algumas teorias políticas e morais, como as de Grotius, Pufendorf, Locke e Hobbes, que encontraram seus fundamentos nas Sagradas Escrituras. A seguir, veremos se esse é o caso do Tratado da Lei de Tomás.

De acordo com Villey, duas correntes de pensamento opostas dominavam o período em que viveu Tomás: a primeira, chamada de agostinista, defendia que o poder

¹²¹ “Seen from this angle, the State became a product of nature, but embedded within the divine order. However simple and attractive, the somewhat primitive conception of the lay ruler created by God to repress sin—the latter having been prompted by the devil—yielded to the more realistic, because more natural, view of the regimen which is concerned with the ordering and manipulation of a natural society, the *civitas* or the *civilitas* and as such this *regimen* actualizes the natural inclinations of those who constitute it. Natural rationalism gives Thomist doctrine its particular complexion: human reason is credited with its own faculties for procuring the *bene vivere*”. (ULLMANN, 2010, p.176).

¹²² Cf. MARITAIN, 1945.

político terreno se ligava ao poder Divino; a segunda, oposta à primeira, tentava centrar o poder na própria figura do Imperador. É preciso mencionar que Villey discorda da nomenclatura dada à primeira corrente, pois, segundo ele, Agostinho não inferiu diretamente das Sagradas Escrituras as coisas que compunham a cidade dos homens, de modo que, para entender ao que se refere tal corrente, é necessário considerar a ideia do direito canônico construído a partir da destituição do Império Romano, que, conseqüentemente, levou consigo o direito romano e fez com que a Igreja passasse a ser responsável pela ordem moral e política, materializando-se, assim, no poder dos papas e dos bispos. Na segunda corrente, apesar de o poder do Imperador ainda receber sua força do poder papal, a tentativa era de afastar-se dessa hierarquia, restaurando algo daquilo que se passou em Roma e também na Grécia antiga. Do embate entre as fontes dos direitos e do poder político, emerge uma disputa entre Igreja e Império, e surge, segundo Villey (2014, p. 91), o problema que permeia as doutrinas políticas e morais da Idade Média, o qual pode ser apresentado pela seguinte questão: escolhemos uma autoridade cujo poder é sagrado ou profano? Para respondê-la, vamos ao Tratado da Lei.

O Tratado da Lei situa-se em lugar estratégico da *Suma*, em meio a uma parte responsável por abordar tudo aquilo ligado aos atos humanos. Segundo Villey, isso denota que o homem não está abandonado nos assuntos relacionados à sua existência, como as questões morais básicas de distinguir, por exemplo, aquilo que é bem daquilo que é mal. O Tratado é construído como um edifício, cuja base é a lei eterna. Fruto da Divina Providência, ela legisla sobre todo o Universo, tendo como fim estabelecer e manter seu ordenamento. Tal lei representa, segundo Villey, a união entre o sagrado e o profano, pois contém três principais concepções: 1- a ideia Grega de um cosmos ordenado no qual os indivíduos relacionam-se entre si; 2- a teologia Cristã presente no conceito de lei de Agostinho; e 3- a jurisprudência romana, com a defesa da necessidade de uma lei constante e eterna abordada por Cícero em sua obras.

As leis que compõem o Tratado da Lei se repartem, formando conjuntos de leis naturais e de leis morais, as quais carregam, por sua vez, tanto um aspecto humano subjetivo como um aspecto legal relativo à comunidade política. A lei natural em Tomás, segundo Villey, tem um caráter duplo na consideração da natureza humana, pois abrange tanto a figura do intelecto humano racional, que recebe o princípio de que é preciso buscar o bem e se afastar do mal, quanto a figura do homem em geral, incluindo os pagãos, como

criaturas de Deus que tendem ao bem. A partir daí, a nossa própria natureza racional deriva os chamados preceitos secundários para a ação¹²³, anteriormente expostos por Cícero¹²⁴ na Roma antiga. As leis humanas, por sua vez, têm, segundo Villey, o objetivo de reformular e colocar em prática a lei natural, esta transformada em um conteúdo específico relativo ao espaço e tempo. Cabe ao legislador prudente¹²⁵ dar uma forma acabada e escrita aos preceitos da lei natural, para que eles sejam, então, integrados à sociedade pelos governos e funcionem inclusive em seu aspecto punitivo.

Villey acredita que o caminho de Tomás entre o sagrado e o profano, na composição do Tratado da Lei, é muito equilibrado. Primeiro, porque o Aquinate reconhece, no plano teológico, que Deus incumbiu o homem de uma razão natural capaz de determinar um caminho moral, mas, também reconhece a importância das fontes pagãs na fundamentação de seus argumentos. Segundo, porque Tomás conseguiu, ainda assim, manter um respeito ao sagrado, rejeitando tudo o que contradissesse a fé. A teoria moral e política de Tomás é, para Villey (2014, p.104), um ponto importante na ciência política de sua época, pois, além de reunir em um mesmo plano o direito Romano e as fontes pagãs, reinterpretados em concordância com alguns pontos da fé Cristã, representa um primeiro passo para que o direito civil resgate sua autonomia frente às Sagradas Escrituras.

3. A Definição Geral de Lei

Adentrando o Tratado, Tomás de Aquino abre a questão 90 com a investigação sobre a essência da lei. O primeiro artigo interroga se a lei é objeto da razão e, em resposta, Tomás a define como “certa regra e medida dos atos, segundo a qual, alguém é levado a agir ou a apartar-se da ação”¹²⁶. A razão é justamente aquilo que leva ou não o homem a agir, pois ela é, segundo Tomás, o primeiro princípio do agir humano¹²⁷. Em cada gênero de coisas, aquilo que é o seu princípio é também a regra e medida desse gênero. Como

¹²³ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.94, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 170.

¹²⁴ Cícero não descreve claramente quais seriam os preceitos secundários da lei, todavia aponta para o fato de que devido a natureza racional, o homem é capaz analisar seu passado, seu futuro e as situações de sua vida a fim de conduzir sua conduta. Cf. CÍCERO. *Dos Deveres*, I, 4, 11-12; ed. Mueller, 1898, 29-10, p. 5-6.

¹²⁵ Segundo Tomás, compete à prudência dirigir e comandar. Com efeito, aquele que governa a comunidade comanda e direciona as ações humanas e, por isso, como diz Aristóteles na *Ética VI*, a prudência é a virtude do governante. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q.50, a.1, res; ed. Leonina t.8, 1895, p. 374.

¹²⁶ “[...]regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 90, a.1, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.149).

¹²⁷ “[...] ratio, quae est primum principium actuum humanorum”. (*Ibid.*).

acontece com a unidade, no gênero dos números, e com o primeiro motor, no gênero dos movimentos, assim a razão, sendo princípio no gênero das ações humanas, é também sua regra e medida. A razão tem, então, a função de ordenar o homem a atos que, em última instância, conduzam-no a seu fim último, o qual todos nós desejamos atingir, como já afirmou Aristóteles na *Ética*¹²⁸. Nessa função de ordenar, a razão transforma-se em lei, porque *lex* em latim significa “do que deve ser ligado”, a razão é, portanto, aquilo que, em conformidade com a vontade, liga o homem a sua ação. Segundo Tomás, a lei pode estar em algo de duas maneiras: 1- enquanto uma regra e medida para ser aplicada a uma ação; 2- enquanto uma regra que está naquilo que é regulado e medido. A lei está na razão da primeira maneira, já que é a razão a responsável por ordenar o homem a agir. Da segunda maneira, a lei está em tudo aquilo que se inclina a algo devido a uma regra, de modo que toda a inclinação que provém de uma regra pode não se referir a uma lei por essência, mas por participação na lei em sentido essencial, isto é, naquela que está na razão. Esse é o caso, por exemplo, dos membros que se inclinam à concupiscência devido a uma lei que lhes é própria, mas que participa em certo sentido da razão.

Segundo Clifford G. Kossel, comumente o conceito de lei é definido como uma regra que rege a conduta com força de obrigação, dada pelo costume ou por uma autoridade¹²⁹. Tomás, ao definir a lei na *Suma*, toca, de certo modo, nessa definição comum, o que faz com que haja uma proximidade do termo com a modernidade. Lei, para o Aquinate, é regra (*regula*) ou norma (*mesura*) que comanda ou ordena (*imperat*) por meio de prescrições ou proibições as ações humanas. Para Kossel, aquilo que Tomás denomina como *imperare* é a descrição de um processo entre a decisão e a ação. Nas palavras de Tomás, esse processo envolve ainda a vontade: “o comando é um ato da razão, que pressupõe um ato da vontade”¹³⁰. O ato de escolha da vontade acontece em vista de um fim último; esse ato ordena, na qualidade de uma força motora, a prática da ação. Considerando a etimologia usada por Tomás e a interpretação de Kossel, podemos concluir que a *lex*, sendo derivada de *ligare*, é o que liga, como uma regra da razão, a escolha da vontade ao ato. Dito de outra forma, a razão dá o aval à vontade para escolher

¹²⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1094a; ed. Ross, 1925, np.

¹²⁹ KOSSEL, 2002, p.170.

¹³⁰ “[...] quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 17, a. 1, res; ed. Leonina t.6, 1891, p. 118).

de um certo modo; e, a partir dessa combinação entre razão e vontade; temos a ação¹³¹. No entanto, é preciso esclarecer que há atos da vontade que se dizem regra, mas que não são regulados pela razão, e, por isso, eles não levam o nome de lei. Logo, nem todos os atos da vontade são ditos como leis, mas apenas aqueles que estão sob o julgo da chamada razão prática¹³².

O segundo artigo da questão 90 questiona se a lei ordena a atos que se dirigem sempre ao bem comum, isto é, a investigação se concentra em explicar se o fim da lei é um bem relativo ou compartilhado pelos homens. De antemão, já sabemos que a lei ordena o homem a agir em direção a seu fim último, que é algum tipo de bem, como já disse Aristóteles¹³³. Todavia, falta-nos entender de que maneira o bem particular de cada homem passa a ser comum. Em resposta à questão, Tomás explica que a lei pertence à razão enquanto ela é o princípio dos atos humanos, isto é, ela dirige as ações humanas ao fim último, no caso, a felicidade terrena (*felicitas*). Segundo o professor Alfredo Storck (1995, p. 541), considerando que a natureza humana é social e política¹³⁴ e que o ambiente da lei é a *civitas*, ou seja, a comunidade política, é ali que o ser humano, por meio de suas ações, vai buscar sua realização nos termos da felicidade¹³⁵.

Entretanto, a felicidade, para Tomás, possui dois significados: o primeiro se refere a uma felicidade imperfeita, relacionada a tudo aquilo que os homens podem alcançar nessa vida; o segundo se refere a uma felicidade perfeita, relacionada a tudo o que os homens podem alcançar se escolhidos por Deus (*beatitudo*)¹³⁶. De acordo com Storck, “a felicidade [alcançada na *civitas*] consiste no conjunto de bens alcançados durante uma

¹³¹ Tomás explica que as coisas são sempre dirigidas a um fim, seja por meio de uma ação própria do sujeito, seja por algum movimento externo. No caso do homem que possui a razão, as ações ao fim se dão a partir dele mesmo, que é capaz de desejar, por meio da faculdade da vontade, agir de um modo ou de outro. Cf. *Ibid.*, q. 90, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 150.

¹³² TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.90, a.1, ad 2-3.; ed. Leonina t.7, 1892, p.149-150.

¹³³ “[...] a autossuficiência que agora definimos como aquela que, quando isolada, torna a vida desejável. [...] dos bens o maior é sempre o mais desejável. A felicidade, então, é alguma coisa final e autossuficiente, e é o fim da ação.” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* I, 7, 1097a, 15-21; ed. Ross, 1925, np).

¹³⁴ TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, I, 1; ed. Busa 1954, np.; *ST I-II*, q. 72, a.4, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 16; *SCG*, III, 85; ed. Leonina t.14,1926, p. 255.

¹³⁵ “cum felicitate, quam omnes naturaliter appetunt.” (TOMÁS DE AQUINO. *De Malo*, q. 14, a. 4, res.; ed. Leonina t.23, 1982, 37, p. 266.

¹³⁶ “A visão beatífica satisfaz assim plenamente tanto nossos intelectos quanto nossas vontades — nosso apetite racional pelo bem maior. Uma vez que estamos desfrutando a satisfação deste apetite contemplando a própria essência do *summum bonum*, não nos restará nada a desejar. É por isso que o Aquinate acredita que a visão beatífica merece o título de perfeita felicidade”. (DYKE, 2014, p. 274; trad. nossa) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 3, a.8; ed. Leonina t.6, 1891, p. 35-36; para saber mais sobre o tema, cf: VIOLA, 1980.

vida desfrutada em concordância com determinados preceitos da virtude”¹³⁷. Com efeito, sendo a lei a regra que ordena os atos das virtudes¹³⁸, a felicidade, no sentido imperfeito, é alcançada por meio dos atos ordenados pela lei na *civitas*. Dessa maneira, sendo a *civitas* uma associação de homens em caráter comum, a felicidade ou o bem ali alcançados, por meio das ações dirigidas pela lei, são orientados na direção de um bem que é também comum.

4. O Bem Comum da Lei

Como visto no tópico anterior, a lei é uma ordem da razão que mede e regula os atos humanos, atos estes que têm como princípio motor sua própria finalidade. O fim da ação, por sua vez, é sempre um bem, porque o bem é aquilo que todas as coisas apeteçam. Considerado como uma ordem moral, o primeiro princípio da lei é o seguinte: “o bem deve ser feito e o mal evitado”. Esse bem, além de se referir a algo particular que compete a cada ser humano, é também um bem comum, porque está ligado à esfera na qual a lei ordena, a saber, a esfera comum da comunidade política. Michael Baur, em seu texto *Law and Natural Law*, propõe-nos a análise de alguns conceitos envolvidos na definição desse bem comum sobre o qual a lei ordena.

Em primeiro lugar, Tomás diz que “[...] todos os que são incluídos em uma comunidade têm com ela a mesma relação das partes com o todo”¹³⁹, mas “cada pessoa singular é comparada a toda a comunidade como parte ao todo”¹⁴⁰. Baur explica que cada indivíduo pode ser entendido, sob a visão de Tomás, como o todo de uma substância que é composta por funções biológicas e psicológicas e que tem seu próprio comportamento e suas próprias ações. Todavia, esses indivíduos estão unificados na ideia de um todo enquanto fazem parte de uma comunidade política. Apesar disso, é preciso atentar-se ao fato de que, ao falar de um todo unificado, não estamos falando de uma uniformidade das partes; pelo contrário, a perfeição do todo, segundo Tomás, pressupõe que as partes sejam diversas, a fim de serem bem ordenadas¹⁴¹. Um exemplo dessa forma de ordenamento é

¹³⁷ STORCK, 1995, p. 541.

¹³⁸ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.94, a.3, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.170.

¹³⁹ “[...] omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q. 58, a.5, res; ed. Leonina t.8, 1895, p. 13).

¹⁴⁰ “Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q. 64, a.2, res; ed. Leonina t.8, 1895, p. 68).

¹⁴¹ “Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium eius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest [...]”. (TOMÁS DE AQUINO. *SCG II*, 39; ed. Leonina, 1918, p. 358). “Forma autem alicuius

o próprio corpo humano, que é um todo composto por partes necessariamente distintas, cada qual com sua função. É claro que, mesmo em um corpo no qual cada parte tem sua função, há aquelas partes que são mais importantes que as outras, mas, de qualquer maneira, se uma delas apresentar algum problema, o funcionamento do todo será afetado. Algo parecido se dá em relação ao todo da multidão de distintos indivíduos de uma cidade: se uma parte deles não contribui com suas ações para o bom funcionamento e finalidade da cidade, haverá certamente um problema. Ademais, assim como a unidade não anula a diversidade das partes, ela também não as torna de todo modo “passivas”.

Agora, se as ações são retiradas das coisas, a ordem mútua entre as coisas é removida, pois, com relação às coisas de natureza diferente, não pode haver reunião em uma unidade de ordem, a menos que algumas delas ajam e outras sofrem a ação. Portanto, é inapropriado dizer que as coisas não têm suas próprias ações¹⁴².

É possível perceber que Tomás, ao falar de qualquer tipo de ordenamento – seja ele físico, como na ordem de motores e movidos, epistemológico, no modo como adquirimos conhecimento, ou moral, no modo como somos conduzidos pela lei –, considera que esse ordenamento envolve, de ambas as partes que dele participam, um tipo de ação¹⁴³.

De acordo com Tomás, as partes podem estar ordenadas em relação ao todo de dois modos: 1- uma está ordenada à outra; 2- todas estão ordenadas a um mesmo fim¹⁴⁴. Há também dois tipos de bem envolvidos nesse ordenamento: um intrínseco, a forma do todo; outro extrínseco, o fim do todo¹⁴⁵. As partes que compõem o todo, chamado de comunidade política, estão ordenadas ao bem como fim, este sendo o bem comum. O termo “comum” também pode ser entendido de dois modos: 1- como causa ou termo

totius, quod est unum per ordinationem quamdam partium, est ordo ipsius: unde relinquitur quod sit bonum eius”. (TOMÁS DE AQUINO. *In Metaph.*, XII, lec. 12; ed. Busa, 1950, n.1, np.).

¹⁴² “Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem: rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere quod res non habeant proprias actiones”. (TOMÁS DE AQUINO. *SCG III*, 69; ed. Leonina, 1926, p. 200).

¹⁴³ Tomás explica que, na física, com exceção do primeiro motor, todos os outros motores e movidos movem uns aos outros, o que significa que não há um movente passivo nesse meio. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Física de Aristóteles*, VII, lec.1; ed. Leonina, 1884, n.3, p. 332. No que toca ao conhecimento, relativo ao ensino, Tomás explica que aquele que é ensinado não é passivo no processo de aprendizagem; pelo contrário, tanto mestre como discípulo desempenham uma função ativa. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 11, a.1; ed. Leonina t.22, 1970, p. 347.

¹⁴⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *In Eth.*, I, 1; ed. Leonina t.47, 1969, 5-11, p. 03-04

¹⁴⁵ “Quaerit ergo philosophus utrum natura totius universi habeat bonum et optimum, idest finem proprium, quasi aliquid separatum a se, vel habeat bonum et optimum in ordine suarum partium, per modum, quo bonum alicuius rei naturalis est sua forma”. (TOMÁS DE AQUINO. *In Metaph.* XII, lec.12; ed. Busa, 1950, n.2, np).

comum a vários efeitos ou predicados; 2- como uma causa que permanece em vários efeitos. O primeiro modo acontece quando dizemos, por exemplo, que “animal” é um termo comum a todos os seres humanos; o segundo modo acontece com o bem relativo à comunidade¹⁴⁶, na medida em que este é partilhado de modo comum entre todos aqueles que a compõem. Entretanto, como é possível explicar que seres humanos com interesses distintos permaneçam sob um critério de unidade em torno de um mesmo bem na comunidade política? Primeiramente, é preciso explicar que, para Tomás, a reunião dos homens na comunidade é fruto de uma disposição de sua própria natureza. Em segundo lugar, a lei é o pilar fundamental que mantém essa unidade, porque trata de ordenar as partes, enquanto indivíduos, a um mesmo bem. Desse modo, apesar de haver bens particulares referentes a cada um dos homens, estes devem ser dirigidos ao bem, que pertence, simultaneamente, a cada uma e a todas as partes ordenadas da *civitas*:

o que permanece comum a qualquer bem comum é que o bem comum é comum ou fim compartilhado ou objetivo ao qual os membros da comunidade visam precisamente enquanto são membros daquela comunidade¹⁴⁷.

E

o que é fundamentalmente bom sobre o bem comum da comunidade é que o bem comum é perfectivo da comunidade como um todo, precisamente na conexão com o tipo de unidade e ser que a comunidade tem¹⁴⁸.

Baur explica que o bem comum do qual Tomás trata é quantitativamente um, como algo desejado por todas as partes que constituem a cidade, e é desejado porque representa o aperfeiçoamento da comunidade na sua unidade. Quando uma das partes “experimenta” desse bem, não há qualquer prejuízo em relação à “experiência” de um outro membro em relação a esse mesmo bem. A experiência do bem comum entre os membros de uma cidade se difere apenas no modo como cada um o experimenta¹⁴⁹, já

¹⁴⁶ [...] per modum causae, sicut causa quae, una numero manens, ad plures effectus se extendit; et sic id quod est communius, est nobilius, ut conservatio civitatis quam conservatio familiae. (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 7, a.6, ad.7; ed. Leonina t.22, 1970, 114-120, p.207).

¹⁴⁷ “[...] what remains common to any common good is that the common good is the common or shared end or goal at which the community’s members aim precisely insofar as they are members of that community”.(BAUR, 2012, p. 240).

¹⁴⁸ “[...] what is fundamentally good about the common good of a community is that the common good is perfective of the community as a whole, precisely in connection with the kind of unity and being that the community has”. (BAUR, 2012, p. 241).

¹⁴⁹ Segundo Tomás, o bem particular e o bem comum da cidade não se diferenciam quanto ao número, mas quanto a sua qualidade: cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q.58, a.7, ad.2; ed. Leonina t.8, 1895, p. 14.

que, apesar de compartilhar de algo comum, que é razão, cada homem possui características individuais em seus comportamentos¹⁵⁰.

Todavia, é preciso dizer que, apesar de normalmente não haver conflito entre os modos distintos de experienciar o bem comum, a situação pode mudar no caso de os cidadãos decidirem sobrepor a experiência de seus bens particulares ao bem comum do todo. Segundo Tomás, é parte da virtude cívica, como bom cidadão, aquele que se preocupa com o bem comum antes de seu bem particular e que faz de suas ações um meio de contribuição e participação no bem do todo. Aqui entramos em uma outra esfera da comunidade, que se refere àquilo que compete ao dever do cidadão para com o bem comum, e que gera, em contrapartida, o seu direito a ele. O modo como uma comunidade política se estrutura requer que os cidadãos contribuam, de alguma maneira, para seu bom funcionamento. Essa questão dos direitos e deveres dos cidadãos com relação ao bem comum é conflituosa, seja ela considerada sob uma sociedade medieval ou mesmo na nossa sociedade moderna. O conflito acontece entre os próprios cidadãos e entre os cidadãos e o governo que foi instituído. Extrapolando um pouco os conceitos, é possível dizer que Tomás reconhecia a ideia de conflito, ao considerar que as partes que compõem o todo de uma comunidade são distintas e não são passivas. É nesse cenário que surge a lei, manifestada em um conjunto de regras dispostas à organização e à manutenção da unidade material de uma comunidade, na garantia de um bem que seja comum a todos que dela fazem parte:

[...] “a lei comanda todos os atos das virtudes” tal como dito na *Ética* V. Alguns, porém, são atos maus pelo gênero, como os atos viciosos, e a respeito destes a lei tem que proibir. Alguns, contudo, são atos, pelo seu gênero, indiferentes, e a respeito destes a lei tem que permitir. E podem ser ditos indiferentes todos aqueles atos que são ou pouco bons ou pouco maus. — Aquilo pelo qual a lei induz a que se lhe obedeça é temor da pena: e quanto a isso, é posto o punir como efeito da lei¹⁵¹.

¹⁵⁰ BAUR, 2012, p. 241.

¹⁵¹ “[...] *praecipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in V Ethic. Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi, et respectu horum, lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes, et respectu horum, lex habet permittere. Et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni vel parum mali. — Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor poenae, et quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire*”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 92, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 161).

5. A Lei entre o legislador, o povo e a comunidade política

No terceiro artigo da questão 90, a interrogação de Tomás se dirige à construção da lei, pois, considerando que ela é um preceito da razão, é a razão de todas as pessoas que pode fazer leis? Em resposta, o Aquinate explica que, para que o fim da lei se cumpra, o qual é a ordenação ao bem comum, é necessário que aquele que faz a lei seja alguém que tenha em si esse fim, isto é, que deseje que o bem comum seja cumprido e preservado. Dessa maneira, como o bem comum da lei se refere ao bem comum do lugar onde ela se dá, a saber, na comunidade política, a lei tem que ser feita por aquele que cuida da comunidade, nesse caso, ou pela multidão de cidadãos ou pelo governante. Devido à estrutura política da sociedade medieval, Tomás prontamente afirma a figura de um único governante e assume que ele é responsável não só por fazer a lei, mas também por promulgá-la, ou seja, torná-la pública e válida para todos que compõem uma determinada comunidade. A lei ganha de fato sua força de obrigação, como uma regra e medida dos atos humanos, se conhecida pelos homens, para que eles, então, submetam-se a ela, de maneira que uma parte desse conhecimento, enquanto coerção, depende da promulgação da lei¹⁵².

Do que foi dito acima, há dois fatos a serem destacados. Primeiro, parece que Tomás admite, ainda que não de forma aplicável ao medieval, a possibilidade de uma forma de governo do povo a partir da ideia de que a multidão também pode fazer leis. Segundo, o governante tem, para Tomás, uma função política e moral central, na medida em que sua finalidade, como aquele que detém o poder, é de zelar pelo bem comum. Ambos os fatos podem encontrar certo fundamento no seguinte trecho do *Comentário à Ética*:

primeiro, ele (Aristóteles) diz que, porque a injustiça consiste no fato de que um homem atribui a si mesmo muitos dos bens e pouco dos males, segue-se que no bom governo da população, não permitimos que os homens devam governar, isto é, de acordo com capricho e paixão humana, mas que a lei, a qual é um ditame da razão, deve governar o homem, ou que o homem que age segundo a razão deve governar. A explicação é que, se um príncipe segue paixões humanas ele vai fazer isso por si mesmo; ele vai tomar mais das coisas boas e menos do oneroso e assim tornar-se um tirano, embora isso seja contrário ao conceito de um príncipe. A um príncipe foi dado o cargo para guardar

¹⁵² A promulgação da lei lhe confere força de obrigação, pois só assim ela pode ser conhecida pelos homens sobre os quais vai ordenar. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 90, a. 4, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 152.

a justiça, e conseqüentemente, a igualdade, a qual ele passa por cima quando usurpa para si mesmo muitos benefícios e poucas coisas onerosas¹⁵³.

Vejamos que a discussão nesse trecho perpassa a noção de justiça e injustiça na relação entre aqueles que governam com os bens e os deveres relativos a *civitas*. Para ser equilibrada, essa relação tem de ser conduzida pela razão manifestada por meio da lei. O bom governante é aquele que combina, na mesma proporção, os benefícios e as penas de seu cargo em função daqueles que governa. Dito isso, é possível concluir que, para Tomás, nem mesmo o príncipe ou o rei está isento da regra da lei. O governante, segundo o Aquinate, funciona como um motor para o povo que governa: tendo em vista que compete a ele zelar e promover a justiça na cidade por meio da lei, compete a ele também agir em conformidade com esta. Dito de outra maneira, assim como nas questões da física uma potência não pode ser movida por algo que já não é em ato¹⁵⁴, nas questões da política o governante, se injusto, não “moverá” aqueles os quais governa a praticarem atos justos; do mesmo modo, um governante que não deseja o bem comum da comunidade tampouco o promoverá por meio das leis.

Segundo Paul Sigmund (1993, p. 217), essa configuração de governante em Tomás se deve ao fato de que, em seus escritos políticos, o filósofo teve que se ater não só à realidade hierárquica da sociedade feudal, mas também a uma sociedade configurada sob as bases do Cristianismo, com a ideia dominante do rei como enviado por Deus. Isso tudo se distanciava daquilo que era exposto, por exemplo, na *Política* e na *Ética* de Aristóteles, as quais também eram suas fontes literárias. As experiências políticas da Grécia como o berço da democracia do séc. IV – narradas pelo Estagirita, sob a perspectiva da justiça, do bem comum e da virtude na construção dos cidadãos – e da *pólis* são muito distintas das experiências de uma sociedade estratificada com o feudalismo do medievo. Entretanto, parece que é sob esse ponto que mora uma das chaves de leitura dos argumentos políticos de Tomás, pois, assumindo que a razão e a revelação

¹⁵³ “Et primo dicit quod quia injustum est quod aliquis sibi plus attribuat de bonis et minus de malis, inde est quod in recta gubernatione multitudinis non permittimus quod homines principentur, scilicet secundum voluntatem et passiones humanas, sed quod principetur ratio, id est lex quae est dictamen rationis, vel homo qui secundum rationem agat, quia, si princeps sequatur passiones humanas, faciet hoc sibi, scilicet, quod plus accipiet de bonis et minus de malis, et ita fiet tyrannus, quum hoc sit contra rationem principis. Ad hoc enim princeps institutus est ut custodiat iustitiam, et per consequens aequalitatem quam praeterit, dum sibi usurpat plus de bonis et minus de malis”. (TOMÁS DE AQUINO. *In Eth.*, V,11; ed. Leonina t.47, 1969, 125-140, p. 301).

¹⁵⁴ “Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q.2, a.3, res; ed. Leonina t.4, 1888, p.31).

não se contradizem, mas que, ao contrário, a graça é aquilo que dá perfeição a natureza¹⁵⁵, Tomás integra, como mencionado anteriormente, a tradição, a escritura e os métodos aristotélicos em uma síntese política de uma teoria legal. O Aquinate introduz, ao conceito aristotélico de teleologia, a interpretação da concepção de um Deus que é causa final e eficiente da natureza e do universo, manifestado na política de modo indireto por meio da lei natural e humana. O *zoon politikon* aristotélico¹⁵⁶ é reinterpretado por Tomás e transformado na combinação de um homem que é social e político por natureza, a comunidade política, por sua vez, é, nas palavras de Sigmund, “a união de homens livres sob a direção de um governante que se esforça na promoção do bem comum. O governante tem então um papel positivo e uma justificação moral.”¹⁵⁷

Apesar de a figura do governante único despontar como central na teoria política de Tomás e de a monarquia ser a forma de governo predominante na Idade Média, isso não significa que ela carrega o caráter necessário de ser a melhor forma de governo. Acreditava-se, na verdade, que ela era a única forma compatível com o propósito divino: “todo governo natural é o governo de um”¹⁵⁸. Essa visão se constrói principalmente a partir da influência que a descrição hierárquica da estrutura do universo exerce sobre a organização da estrutura social e política do medievo; a exemplo disso, destacamos o seguinte trecho do *De Regno*:

[...] o que estiver de acordo com a natureza é melhor, pois em cada operação a natureza faz o que é melhor. Agora, toda governança natural é governança por um. Na multidão de membros do corpo há um que é o principal motor, ou seja, o coração; e entre as partes da alma, preside como principal, evidentemente, a razão. Entre as abelhas há uma abelha real e em todo o universo há um só Deus, Criador e Governante de todas as coisas. E há uma razão para isso. Cada multidão é derivada da unidade. Portanto, se as coisas artificiais são uma imitação das "coisas naturais" e uma obra de arte é melhor de acordo com o que se assemelha do que está

¹⁵⁵ “gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei” (TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q.1, a.8, ad.2; ed. Leonina t.4, 1888, p. 22).

¹⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicômaco*, I, 5, 1097b 11e IX, 9, 1169b 18; ed. Ross, 1925, np; *Política*. I, 2: 1253a3; Trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 53.

¹⁵⁷ “[...] a union of free men under the direction of a ruler who aims at the promotion of the common good. Government then has a positive role and moral justification”. (SIGMUND, 1993, p. 218).

¹⁵⁸ “Omne autem naturale regimen ab uno est.”(TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, I, 3; ed. Busa, 1954, np. Os trechos do *De Regno* são de tradução nossa; para fazer algumas comparações utilizamos a tradução em português de Arlindo Veiga, publicada em 2013).

na natureza, segue-se que é melhor para uma multidão humana ser governada por uma pessoa¹⁵⁹.

Na direção do que Ullmann e Villey haviam sinalizado sobre a teoria política de Tomás representar algo distinto das anteriores, Sigmund extrapola os conceitos e considera possível perceber a defesa, ainda que tímida, de Tomás da participação popular em um momento que não havia e nem se falava em instituições representativas. Por certo, isso está atrelado, segundo Sigmund, ao fato de Tomás ter tido contato com governos republicanos na Itália e com algumas ideias da República Romana por meio da interpretação de Cícero, bem como por conta de todos os conceitos aristotélicos abordados nos *Comentários* e, principalmente, no *Comentário à Política*, no qual seus leitores se deparam com conceitos como o de bem comum, de comunidade e de cidadão como aquele que, ao mesmo tempo, governa e é governado¹⁶⁰. Isso tudo faz com que pouco a pouco, em um processo de transformação estrutural, social e política, o cenário da sociedade hierárquica feudal vá mudando no medievo em direção à modernidade¹⁶¹. Esses conceitos, observados no texto de Tomás, que se aproximam de uma linha mais representativa e democrática de governo são a porta de entrada para Tomistas como Jacques Maritain, o qual desenvolve, já na modernidade, a teoria de uma possível democracia Cristã¹⁶². Entretanto, como já sinalizou Villey, Sigmund também não considera Tomás uma espécie de democrata, até porque seus textos, quando mencionam algo da esfera participativa, referem-se a uma participação coletiva, e não de cada indivíduo como um cidadão:

tal é, de fato, a ótima constituição, bem mesclada de reino, na medida em que um só preside; de aristocracia, na medida em que muitos exercem o poder segundo a virtude; e de democracia, isto é, de poder do povo, na

¹⁵⁹ “[...] ea, quae sunt ad naturam, optime se habent: in singulis enim operatur natura, quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur”. (TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, I, 3; ed. Busa, 1954, np.).

¹⁶⁰ “Et ex hoc potest esse manifestum quid sit civis: non enim ille qui participat iudicio et concione, sed ille qui potest constitui in principatu consiliativo vel iudicativo. Illi enim qui non possunt assumi ad talia officia, in nullo videntur participare politia, unde non videntur esse cives”. (TOMÁS DE AQUINO. *In Pol.*, III, lec.1; ed. Busa, 1971, n.8, np).

¹⁶¹ SIGMUND, 1993, p. 221.

¹⁶² Cf. MARITAIN Jacques. *Christianisme et démocratie*. California: French & European Publications, Incorporated, 1945.

medida em que os príncipes podem ser eleitos dos populares, e ao povo pertence a eleição dos príncipes¹⁶³.

6. Os diversos tipos de lei

A questão 91 do Tratado da Lei se divide em seis artigos, os quais tratam cada um de um dos tipos de lei, a saber: a lei eterna, a lei natural, a lei humana e a lei divina. Na questão 92, Tomás se ocupa de investigar os efeitos da lei no homem, e, a partir da questão 93 até a questão 97, cada um dos tipos de lei são investigados novamente, mas de modo detalhado.

a) A lei Eterna

A lei eterna, da qual Tomás se ocupa no primeiro artigo da questão 91 e em toda a questão 93, assume um papel central no Tratado da lei, na medida em que se configura como fonte das demais leis: de modo direto da lei natural e de modo indireto da lei humana. Na definição da lei eterna, Tomás retoma, segundo Cliford Kossel, conceitos da *prima pars* da *ST*, como o do governo das coisas pela Divina Providência¹⁶⁴, unindo-o à definição de lei em geral. Por conseguinte, temos que, se a lei em sentido geral é definida como uma regra da razão prática feita por aquele que cuida da comunidade, o universo, como comunidade mais perfeita, é governado (cuidado) pela razão Divina e, como esta transcende o tempo, a lei que ali existe é, portanto, a lei eterna¹⁶⁵: “[...] duas coisas pertencem ao cuidado da Providência, a saber, a "razão da ordem", que é chamada providência e disposição e, a execução desta ordem, denominada governo”¹⁶⁶. Em síntese, a lei eterna se caracteriza como a manifestação da Divina Providência no ordenamento do mundo ou, nas palavras de James P. Reylli, ela é a “sabedoria divina como diretiva das emoções e atos de todo ser criado”¹⁶⁷.

¹⁶³ “Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST* I-II, q. 105, a. 1, res; ed. Leonina t.7, 1982, p. 471).

¹⁶⁴ “Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST* I, q. 22, a.2, res; ed. Leonina t.4, 1888, p. 265).

¹⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO. *ST* I-II, q. 91, a.1, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 153.

¹⁶⁶ “quod ad curam duo pertinent, scilicet *ratio ordinis*, quae dicitur providentia et dispositio; et *executio ordinis*, quae dicitur gubernatio”. TOMÁS DE AQUINO, *ST* I, q. 22, a. 1, ad.2; ed. Leonina t.4, 1888, p. 264.

¹⁶⁷ “divine wisdom as directive of the motions and acts of every created being”. (REILLY, 2008, p.167).

Tomás abre a questão 93, composta por seis artigos, perguntando, no primeiro, se a lei eterna é a razão existente em Deus. Em resposta, o Aquinate explica que, assim como em todo artesão já existe a razão das coisas que são feitas pela arte, preexiste também no governante a razão daquilo que será ordenado àqueles que estão sob seu governo. Portanto, como a razão daquilo que é feito pela arte é já chamada de arte, a razão daquele que governa sobre os atos dos súditos ganha força de lei. Deus, sendo o Criador de todas as coisas do mundo e comparado pelo próprio Tomás a um artesão em relação ao artefato¹⁶⁸, é também o Governador de todos os atos e movimentos que dirigem as criaturas a seu fim. Dessa maneira, a razão divina, como razão criadora e mantenedora do movimento de todas as coisas, tem a razão de lei. A lei eterna é, pois, a razão da divina sabedoria que a tudo conduz e tudo governa¹⁶⁹.

Em uma das notas de rodapé da q.93 da tradução brasileira¹⁷⁰ da *Suma Teológica* I-II *pars*, encontramos uma consideração interessante que aponta a originalidade de Tomás de Aquino no que toca à lei eterna: o fato de o filósofo tê-la tornado um princípio da Providência, que, por sua vez, é também a execução dessa lei em cada criatura. Dito de outro modo, ao mesmo tempo em que a lei eterna significa uma lei da Providência Divina, ela é a própria manifestação dessa Providência nos seres. Ademais, a lei eterna não é somente uma ideia Divina que funciona como modelo para as coisas, ela é a Sabedoria Divina que age ativamente nos seres em relação às suas naturezas. Diante disso, podemos considerar que a lei eterna em nada recai sobre a natureza de Deus, mas, ao contrário, ela é algo que regula as atividades divinas no plano externo.

No que toca ao conhecimento da lei eterna, tratado no segundo artigo da questão 93, temos a consideração de que, assim como mencionado no segundo capítulo desse trabalho, nenhuma criatura é capaz de conhecer essa lei ou mesmo capaz de abranger todos os seus efeitos no mundo, pois, para tanto, seria necessário que a criatura racional, por exemplo, conhecesse toda a ordem das coisas que compõem este mundo. A lei eterna pode ser, então, conhecida pelo homem por meio da lei natural e naquilo que compete a ele conhecer para ordenar suas ações no mundo. No terceiro artigo da questão 93, Tomás explica que ambas as leis, natural e humana, derivam da lei eterna. Isso acontece porque,

¹⁶⁸ “Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q. 14, a.8, res. 8; ed. Leonina t.4, 1888, p.179).

¹⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 93, a.1, res; ed. Leonina t.7., 1892, p. 162.

¹⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 93; ed. Loyola, 2010, p. 547.

como visto, a lei, no sentido geral, é uma espécie de plano que dirige os atos ao fim, e entre as coisas que dirigem outras a um fim há sempre uma ordem. Por exemplo, no caso dos moventes ordenados, o movimento do segundo deriva do movimento do primeiro; assim, se não houver movimento no primeiro, o segundo também não se movimentará. Esse modo de ordenamento e organização não é exclusivo das coisas físicas, mas também se refere à política no que toca aos governos, na medida em que as leis do governante terreno dependem das leis do governante supremo:

[...] a lei eterna é a razão de governo no governante supremo, é necessário que todas as razões de governo nos governadores inferiores derivem da lei eterna. Tais razões dos governantes inferiores são algumas outras leis, fora da lei eterna. Donde todas as leis, enquanto participam da reta razão nessa medida derivam da lei eterna¹⁷¹.

A relação entre a lei eterna e a lei humana não se apresenta tão clara como no caso da lei natural, mas exatamente por isso Tomás trata de reforçar, ainda no terceiro artigo da questão 93, a necessidade de que ela aconteça. Segundo o Aquinate, a lei humana tem razão de lei, ao passo que suas regras seguem a reta razão. Não havendo razão mais reta que a própria Divina Providência, a lei humana deve derivar da lei eterna. Essa derivação não segue uma espécie de padrão, pois Tomás diz que quanto mais a lei humana se afasta da lei eterna, menos ela pode ser chamada de lei, deixando explícito que esse processo de derivação é variável, de acordo com as ambiguidades que a própria lei humana tem que lidar. Todavia, as variações da lei humana não impedem que ela derive, ao menos o quanto é possível, da lei eterna¹⁷². É preciso esclarecer aqui que esse processo de derivação não é direto, isto é, a lei humana não deriva diretamente da lei eterna, pois, como sabemos, os homens só conhecem a lei eterna manifestada por meio da lei natural. Diante disso, a menos que a lei eterna tenha sido revelada ao governante por Deus, o processo de derivação da lei humana a partir da lei eterna acontece via lei natural.

Nos últimos três artigos (a.4, a.5, a.6) da questão 93, Tomás trata das coisas que estão sujeitas à lei eterna. Em síntese, todas as criaturas estão sob o governo divino, visto

¹⁷¹ “lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter legem aeternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a legem aeternam”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 93, a.3, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.164).

¹⁷² TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.93, a.3, ad.2; ed. Leonina t.7, 1892, p.164.

que Deus é o Criador e mantenedor da ordem do universo¹⁷³. A lei pela qual Deus governa as criaturas é, então, a lei eterna. O modo como as criaturas são governadas por essa lei se distingue, segundo Tomás, de acordo com as suas naturezas. No quinto artigo da questão 93, o Aquinate se ocupa das coisas naturais e contingentes que estão sob a regra da lei eterna, traçando uma diferença em relação ao modo como essas coisas estão sob a regra da lei humana. De acordo com Tomás, aquilo que é natural e contingente pode estar, em certa medida, tanto sob o governo divino quanto sob o governo dos homens, mas os seres humanos só podem fazer leis para criaturas racionais que estão sujeitas a eles e que são capazes de compreender essa lei. No caso das criaturas irracionais, mesmo sujeitas ao poder do homem, elas assim estão sob um outro aspecto que não o de lei. No entanto, essas criaturas irracionais estão sob o governo de Deus, seu Criador¹⁷⁴, por meio do ordenamento da lei eterna.

No sexto e último artigo da questão 93, Tomás se ocupa dos atos humanos que estão sob o governo divino e reitera o que foi dito anteriormente, explicando que há dois modos pelos quais uma coisa pode estar sujeita a lei eterna: 1- por meio do conhecimento; 2- por meio da motivação interior, isto é, quando a coisa é induzida a agir por essa lei¹⁷⁵. O homem, além de ser capaz de ter o conhecimento da lei eterna, por meio da lei natural, ainda tem em si, aspectos das criaturas irracionais, o que faz com que ele esteja sob o governo da lei eterna de ambos os modos.

b) A lei natural

No a.2 da questão 91, Tomás questiona se há em nós uma lei natural. A existência de uma lei na natureza humana não é afirmada por meio da natureza de um Cristão tomado pela graça, mas, ao contrário, Tomás considera, a partir de um trecho da carta aos Romanos 2:14, a natureza de um gentio, para afirmar que este, mesmo não tendo leis escritas, distingue naturalmente coisas boas e más e, por isso, age mediante uma lei dada pela sua própria natureza. A lei natural é, portanto, um traço comum da natureza de todos os homens, cristãos ou gentios. Essa passagem do Tratado da Lei reforça o posicionamento de Ullmann de que Tomás construiu uma teoria política da lei, não sob o

¹⁷³ “Sic igitur legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia sive sint necessaria”. (*Ibid.*, q. 93, a.4, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.165)

¹⁷⁴*Ibid.* q. 93, a.5, res; ed. Leonina, 1882, p. 166

¹⁷⁵ “quod duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis patet, uno modo, in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum principii motivi”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.93, a.6; ed. Leonina t.7, 1892, p.166).

princípio Divino da Graça que ilumina os homens e os faz agir de determinado modo, mas sob a natureza humana, uma natureza que é comum a todos os seres humanos e que, por esse motivo, possibilita um entendimento e uma ação comum baseada na sua própria lei.

Considerando a existência, a definição da lei natural é dada mediante a noção de lei em geral, combinada ao modo como ela pode estar na natureza humana. De acordo com Tomás, a lei pode estar presente em algo de duas maneiras: naquele que regula e mede algo, por exemplo, no governante que impõe a lei; e naquilo que é regulado e medido, pois enquanto algo participa de uma regra e medida é também regulado e medido. Como foi dito acima, todas as coisas participam da Providência Divina, e, em vista disso, estão de alguma forma sob o governo da lei eterna, na medida em que, pela impressão desta, as criaturas são conduzidas a seu fim. Dentre todas as criaturas do mundo, o homem, devido a sua razão, participa dessa Providência de modo mais excelente, fazendo parte, assim, também da regra da lei eterna, por meio da qual inclina-se a seu devido fim. Pelo fato de não poder conhecer de modo direto os preceitos da lei eterna, o homem os conhece por meio da chamada lei natural; logo, segundo Tomás, “tal participação da lei eterna na criatura racional se chama lei natural”¹⁷⁶.

c) **A lei humana**

Podemos abrir esse ponto nos interrogando sobre a necessidade de uma lei humana, uma vez que há outras três leis legislando de algum modo sobre o homem, a saber, a lei eterna, a lei divina e a lei natural. Tomás se ocupa da lei humana, no a.3 da questão 91, demonstrando, em primeiro lugar, que é necessária a existência de tais regras particulares, na medida em que elas se ocupam dos distintos comportamentos humanos, sobre os quais os outros tipos de lei nem sempre são capazes de legislar. Segundo o Aquinate, ainda que a lei natural represente um conjunto de preceitos apreendidos pela razão prática, estes são universais e, em função disso, não dão conta das particularidades das sociedades humanas, o que implica na necessidade de preceitos mais particulares, que são chamados, portanto, de leis humanas. Tomás recorre à *Retórica*, de Cícero, para demonstrar seu argumento. O trecho escolhido para tanto diz que as regras do Direito “procedem da natureza e certas regras de conduta tornam-se costumes pela razão de sua

¹⁷⁶ “Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*. q. 91, a. 2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.154).

vantagem [...]”¹⁷⁷. Como veremos mais a frente, a lei é a regra pela qual o Direito dos homens na *civitas* é garantido. Considerando isso, as palavras de Cícero apontam principalmente dois fatos acerca da lei humana: primeiro, que todas as leis têm uma e mesma fonte, a natureza, isto é, a lei natural; segundo, que algumas regras que ordenam o homem, devido a sua utilidade para a vida em comunidade acabam por serem aceitas pelo costume de uma sociedade e, conseqüentemente, positivadas pelas instituições políticas da *civitas*.

Adentrando a questão 95 da *ST I-II*, a qual trata de modo mais detalhado da lei humana, compreendemos que ela é uma regra distinta das demais leis, porque envolve não só a natureza humana como tal, mas também considera as condições nas quais essa natureza está inserida, isto é, o tempo, o espaço, a cultura, o costume, o tipo de regime político etc. Com efeito, a lei em geral, como um ditame da razão, procede das coisas mais gerais aos casos mais particulares, a fim de garantir a ordenação ao bem comum, de modo que a lei humana vai atender a necessidade dos particulares contingentes no espaço e tempo de acordo com cada comunidade política, e, por isso, “distinguem-se as leis humanas segundo os diversos regimes das cidades”¹⁷⁸.

Todavia, apesar de a lei humana atender as particularidades relativas à natureza do homem e seu meio, ela está muito longe de ser infalível, visto que lida diretamente com ações, costumes e acordos, que são coisas mutáveis. Entretanto, segundo Tomás, não é necessário que toda medida seja infalível e certa, mas deve estar ao menos de acordo com aquilo que é possível dentro de seu gênero¹⁷⁹. Dito de outra forma, não é necessário e nem mesmo possível, dadas as circunstâncias, que a lei humana seja infalível, é preciso apenas que ela consiga legislar na maioria das vezes sobre aquilo que lhe compete, pois “nas coisas contingentes, como são as naturais e as coisas humanas, é suficiente a certeza tal que algo seja verdadeiro o mais das vezes, embora, às vezes, falhe em poucos casos”¹⁸⁰.

¹⁷⁷ CÍCERO. *Retórica*, II, 53, 160; ed. Stroebel, 1965, 5-6, p.148b. Como apoio para as traduções utilizamos o texto em inglês de Hubbell publicado em 1949.

¹⁷⁸ “distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 95, a.4, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 178).

¹⁷⁹ *Ibid.* q. 91, a. 3, ad. 3; ed. Leonina t.7, 1892, p. 155.

¹⁸⁰ “Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanae, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus”. (*Ibid.*, q. 96, a. 1, ad. 3; ed. Leonina t.7, 1892, p.181).

Ademais, Tomás se preocupa em mostrar que, além de necessária, a lei humana é útil por dois principais motivos. Em primeiro lugar, ela funciona como uma forma de contenção dos homens, denotando, assim, seu caráter não só diretivo das ações, mas também sua força como regra obrigatória, que, caso não seja cumprida, torna-se fonte de punição ao homem¹⁸¹. Em segundo lugar, embora o homem tenha naturalmente a aptidão para a virtude, é preciso certa disciplina para que essa aptidão torne-se, de fato, um hábito. Em outras palavras, mesmo tendo a capacidade racional para conhecer as virtudes é fundamental que o homem se empenhe em conhecê-las e praticá-las, e, para tanto, é necessária uma regra, na qualidade de disciplina, que aperfeiçoe a virtude; essa regra é a lei humana¹⁸².

Apesar de ligada às particularidades espaço-temporais, a lei humana se configura, segundo Tomás, como aquela que se localiza entre a lei natural e a lei divina, na medida em que deve estar ao mesmo tempo de acordo com Deus, com a natureza humana e com a utilidade na comunidade política.¹⁸³ Contudo, o que acontece se uma lei não atende aos critérios da lei divina e natural? A resposta pode ser encontrada no que diz Agostinho: “não parece ser lei aquela que não for justa”¹⁸⁴. Em outras palavras, não estando de acordo com aquilo que é a justiça, a regra não pode levar o nome de lei. Sobre a relação entre justiça e lei, iremos nos ocupar desse assunto no terceiro capítulo, por ora, basta dizer que nas coisas humanas algo é considerado justo porque é reto segundo uma regra da razão, sendo a primeira regra da razão a lei natural: “toda lei humanamente imposta tem tanto razão de lei, enquanto deriva da lei natural. Se, contudo, em algo, discorda da lei natural, já não será lei, mas corrupção da lei”¹⁸⁵. Dessa maneira, a lei humana, para ser de fato dita como lei não pode ser contrária ou atacar os preceitos contidos na lei natural; pelo contrário, é preciso que deles ela “derive” seus próprios preceitos particulares em conformidade com a comunidade na qual será promulgada.

¹⁸¹ Segundo Isidoro as leis são promulgadas a fim de controlar o homem através do medo e, garantir que os inocentes estejam seguros em meio a maldade. Cf. ISIDORO DE SEVILHA, *Etymologiarum* (= *Etimologias*), V, c. 20; ed. Lindsay t. 1, 1911, 24-27, np. In: TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 95, a.1, sed contra; ed. Leonina t.7, 1892, p. 174.

¹⁸² TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 95, a.1, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 174.

¹⁸³ *Ibid.* q. 95, a.3, res. ed. Leonina t.7, 1892, p. 177.

¹⁸⁴ AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio*, I, 5.11; ed. PL 32, p. 1227; trad. Taurisano, 2007, p. 260

¹⁸⁵ “Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo, a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.95, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 175).

A lei humana pode “derivar” da lei da natureza de dois modos distintos: como conclusões dos primeiros princípios (*per modus conclusiones*), assim como acontece no conhecimento científico; ou como determinações do que é geral (*per modus determinationes*), como acontece nas artes, quando formas comuns são particularizadas para algo em especial. O primeiro modo Tomás exemplifica a partir da regra “não matar”, que pode ser considerada como uma conclusão que deriva do princípio da lei natural de que “o mal deve ser evitado”. Para o segundo modo, Tomás dá o exemplo de um artífice que, a partir de uma forma comum de casa, determina uma figura particular de casa. No que toca à lei natural e à lei humana, esse segundo modo funciona da seguinte maneira: quando a lei natural determina que aquele que peca deve ser punido, a determinação dessa punição fica a cargo da lei natural¹⁸⁶, mas a punição em si mesma é aplicada por uma regra da lei humana.

Ambos os modos de “derivação” estabelecem uma relação entre lei natural e lei humana. No entanto, esse vínculo ocorre de maneiras distintas em cada caso, sendo ele mais forte no primeiro, quando a lei humana decorre da lei natural como sua conclusão, pois há aí uma espécie de transferência de racionalidade, na qual a lei humana prolonga a lei natural, tendo, assim, seu mesmo poder e autoridade moral. Todavia, nem sempre é possível que a lei humana derive desse modo da lei natural, uma vez que a lei humana precisa ser eficaz em circunstâncias muito contingentes, as quais a lei natural muitas vezes não atende. A escolha por um meio para o bom funcionamento da lei é tarefa do governante, que leva em consideração o contexto da aplicação da lei e tantas outras particularidades. Isso tudo faz com que, por vezes, a lei possa ser concluída diretamente dos preceitos da lei natural, mas, por outras vezes, faz com que ela seja fruto de determinações dos preceitos em conformidade com a realidade em questão. De qualquer uma das maneiras, a regra é a de que, para atender as contingências espaço-temporais, o governante torne particular o que é geral, para que, então, as diversas leis humanas derivem da lei natural: “os princípios comuns da lei natural não podem ser aplicados do mesmo modo a todos os homens, devido à grande variedade de coisas humanas. E daí provém a diversidade de leis positivas entre os diversos”¹⁸⁷.

¹⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.95, a.2, res. ed. Leonina t.7, 1892, p. 175

¹⁸⁷“principia communia legis naturae non possunt eodem modo applicari omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum. Et exinde provenit diversitas legis positivae apud diversos”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 95, a.2, ad.3; ed. Leonina t.7, 1892, p.176).

Em síntese, segundo Tomás, é possível dizer que, para serem consideradas justas, legais e obrigatórias para o homem na *civitas*, as leis humanas devem estar de acordo com três critérios básicos: seu fim, seu autor e sua forma. Quanto ao fim, devem ordenar sempre ao bem comum. Quanto ao autor, devem estar em conformidade com a autoridade do legislador que as promulga. Quanto à forma, devem observar a proporção adequada, com base em um critério de justiça para a distribuição das obrigações impostas aos homens¹⁸⁸. Por fim, para atender a todos esses critérios, a lei humana deve necessariamente derivar da lei natural.

d) A lei divina

A necessidade da existência de uma lei divina é afirmada por Tomás de Aquino por meio de quatro argumentos no a.4 da questão 91. Todos esses argumentos têm um denominador comum: fundamentam a necessidade da lei divina apontando as limitações que a natureza humana apresenta. No primeiro argumento, essa limitação é posta sob a atuação das leis positiva e natural que, segundo Tomás, dirigem as ações humanas que se dão apenas neste mundo, ações estas que têm conseqüentemente um fim terreno. No entanto, o fim último do homem, isto é, a beatitude, não é terreno; dessa maneira, nem a lei natural nem a lei eterna podem ordenar a ação humana diretamente a ele. Logo é necessária a existência de uma lei que assim possa fazer, e essa lei, de acordo com Tomás, é a lei divina¹⁸⁹. No segundo argumento, a limitação está sob o intelecto humano, o que torna o julgamento feito pelos homens incerto e impõe, segundo Tomás, a necessidade da existência de uma lei divinamente dada que rege o todo, fazendo com que haja certezas, não só contingências acerca do mundo. No terceiro argumento, a limitação está no ordenamento humano, pois, segundo Tomás, há duas espécies de atos, os exteriores e os interiores, mas o homem só ordena sobre o primeiro tipo, de modo que é necessária a existência da lei divina para ordenar sobre o segundo. No quarto argumento, a limitação retorna às leis, pois a necessidade da lei divina é demonstrada por Tomás com base no fato de ela ser a única fonte possível de proibição de todos os pecados no mundo, uma vez que somente a lei humana não consegue fazer isso.

¹⁸⁸ Sobre as leis justas e injustas de acordo com o limite de poder do legislador e a divisão da participação e contribuição dos cidadãos no bem comum, cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 96, a. 4, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 183.

¹⁸⁹ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, 91, a.4, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 156.

A lei divina se configura em Tomás como uma lei positiva, posto que é a expressão do governo de Deus¹⁹⁰, mas é uma expressão que fica na esfera do sobrenatural, já que, na esfera natural, atuam a lei eterna e a lei natural. Em vista disso, desenha-se a diferença entre a lei divina e a lei eterna: a primeira é a lei que transcende as capacidades inteligíveis da natureza humana, atuando apenas como uma lei revelada (*divinutus revelata*) por meio da intervenção direta de Deus nas criaturas¹⁹¹. A segunda é a manifestação da Providência Divina na natureza humana, que acontece por intermédio da lei natural. Assim, a lei eterna, por meio da lei natural, exige, em certa medida, o conhecimento humano para que de fato sua intervenção aconteça na natureza humana.

7. Os efeitos da lei

A questão 92 é composta por dois artigos, em que Tomás investiga quais são os efeitos da lei. No primeiro artigo, o filósofo questiona se é propósito da lei tornar os homens bons, e, para responder a questão, o Aquinate busca na *Ética*, de Aristóteles, a seguinte citação: “fazer bem aos cidadãos, formando hábitos neles, e é este o desejo de todo o legislador”¹⁹². Independentemente de se tratar de um legislador humano ou divino, essa premissa é válida para todo e qualquer tipo de lei. Vejamos que Tomás passa da esfera do homem bom para a esfera do bom cidadão de maneira quase que instantânea, demonstrando com isso que está tratando de uma e mesma natureza, visto que a natureza humana é social e política, e, por esse motivo, o ambiente da lei é a comunidade em sentido particular ou como sendo o Universo. A lei divina, quando revelada, tem o efeito de tornar o homem bom, a fim de conduzi-lo à beatitude; a lei humana, por sua vez, quando promulgada pelo governante, tem o efeito de tornar o homem um bom cidadão de acordo com os critérios do regime ali presente.

Sabendo que a lei é uma ordem da razão daquele que governa, Tomás considera que a virtude daqueles que são governados é submeterem-se a isso, do mesmo modo como as potências, concupiscível e irascível, do homem devem submeter-se à razão¹⁹³. Segundo

¹⁹⁰ “David expetit legem a Deo sibi poni, dicens Ps 118, 33: *Legem pone mihi, Domine, in via, iustificationum tuarum*”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, 91, a.4, sed contra; ed. Leonina t.7, 1892, p. 156.).

¹⁹¹ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 91, a.4, ad.1; ed. Leonina t.7, 1892, p. 156.

¹⁹² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II,1,1103b1-5; ed. Ross, 1925, np.

¹⁹³ Tomás explica que a virtude das coisas que são movidas está em moverem-se em conformidade com aquilo que as move. A concupiscência e a irascibilidade, por sua vez, devem estar de acordo com o movimento da razão. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 56, a.4, res.; ed. Leonina t.7, 1892, p. 359.

o Aquinate, toda lei é ordenada para que seja obedecida pelos súditos; desse modo, cabe à lei conduzir os súditos à sua própria virtude. Considerando que, de acordo com Aristóteles, a virtude é aquela que torna bom quem a possui¹⁹⁴, temos que é efeito da lei tornar bons aqueles aos quais é dada de modo absoluto ou relativo. A diferença entre esses modos está ligada à intenção do legislador, porque, se sua intenção é o verdadeiro bem, isto é, o bem comum regulado pela justiça divina, os homens que obedecerem à lei que ele promulgou tornar-se-ão bons absolutamente. No entanto, se a intenção do legislador é o bem útil e prazeroso que se opõe a justiça divina, a lei torna bom quem a obedece de modo relativo ao regime que ali vigora.

Os atos da lei são tratados no segundo artigo da questão 92, e, de acordo com Tomás, eles são de quatro tipos: ordenar, proibir, permitir e punir. Tais atos atuam, por sua vez, sobre três diferentes tipos de ações humanas: 1- aquelas ações que são boas pelo gênero, no caso, realizadas por meio das virtudes, cabe a lei ordenar¹⁹⁵; 2- as ações más pelo gênero, consideradas viciosas, cabe a lei proibir; 3- as ações indiferentes, que são ou pouco boas ou pouco más, cabe a lei permitir; 4- a obediência da lei pelos homens é baseada no medo da pena que ela lhes impõe e, por isso, punir se torna mais um dos atos da lei. Em síntese, a lei atinge seus efeitos, isto é, torna os homens bons ou/ e os homens bons cidadãos mediante um de seus atos.

Ullmann e Villey insistem quase que sob um mesmo ponto na teoria política de Tomás, ao considerarem que ela representa um marco distintivo, não só das teorias políticas medievais, mas da própria estrutura social, política e moral do medievo. A primazia dada por Tomás à natureza humana, como fundamento da comunidade política e de suas regras morais e legais, marca um cenário que até então era dominado por teorias que postulavam a fonte das instituições e do poder como sendo exclusivamente Divina e que se manifestava no plano terreno por meio da Igreja. Não é o caso de afirmar aqui um rompimento de Tomás com essa “tradição” teórica, visto que suas principais fontes

¹⁹⁴ A virtude é uma disposição à excelência na escolha das ações, considerando-se, para isso, a mediania relativa a nós que é determinada pela razão. Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II, 5, 1106a120, 1107b1-36-38; ed. Ross, 1925, np.

¹⁹⁵ “a lei obriga-nos a fazer os dois atos. [...] da mesma forma no que diz respeito às outras virtudes e formas de maldade, comandando alguns atos e proibindo outros”. (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V, 3, 1129b, 19-25; ed. Ross, 1925, np.).

continuam a ser as Sagradas Escrituras e autores como Agostinho, o qual fazia parte dessa tradição. Entretanto, com a inserção do naturalismo aristotélico combinado à leitura que o Aquinate fez dos romanos, há, como sugere Villey, um equilíbrio entre o sagrado e o profano nos escritos de Tomás, dentre os quais consideramos especialmente aqui o Tratado da Lei.

O Tratado representa um conjunto de leis, entendidas como regras morais e políticas impostas pela razão, que são responsáveis por medir, reger, ordenar, e, se necessário, punir as ações humanas. O princípio de toda e qualquer lei deve ser sempre um e mesmo: conduzir ao bem e afastar do mal. Esse princípio se configura também como um fim, e cada um dos quatro tipos de lei, a saber, a lei divina, a eterna, a natural e a lei humana, relaciona-se de certa maneira com a condução do agir a esse fim. Em síntese, para Tomás, a lei é uma regra para a ação promulgada por aquele que cuida da comunidade. A comunidade pode ser a *civitas* ou o Universo; no caso da primeira, aquele que se ocupa de seus cuidados pode ser um ou muitos, a depender da forma de governo; no caso da segunda, a Providência Divina é una e se ocupa de distintas maneiras do ordenamento de todas as suas criaturas.

O conjunto de regras chamado de leis é estruturado por Tomás de modo que todos os tipos de lei recaem sobre uma e mesma lei: a lei eterna, a qual é a manifestação da Providência Divina que a tudo ordena. Essa lei se apresenta de diversas maneiras nas distintas criaturas que compõe o mundo; no homem, criatura racional, ela se apresenta como lei natural. A lei natural, por sua vez, é a regra da razão promulgada sob e para si mesma na qualidade de princípio motor das ações humanas. O homem, animal naturalmente social e político, ordena seus atos em direção a um fim, que se dá em uma comunidade política para qual a sua própria natureza foi princípio fundador. Em meio às particularidades espaço-temporais em torno dos homens e da comunidade que formam, a lei humana se configura como regra necessária para articulação e constituição legal desse espaço. O Tratado da lei é, portanto, a expressão de um ideal moral e político construído sob a figura central do homem, mas sem esquecer de seu status de criatura que está ao mesmo tempo sob um governo humano e Divino.

Capítulo 3

Lei Natural: definição, conhecimento e relações

A questão 94 da *ST I-II* é inteiramente dedicada a apresentar a lei natural no que toca ao seu estatuto ontológico, em relação a sua definição, epistemológico, em relação ao modo como o homem pode a conhecer, e em sua função como regra da ação como parte de um conjunto composto por outras regras morais, como a virtude. O objetivo deste capítulo é explorar cada um dos artigos da questão 94, dando ênfase a dois pontos: o conhecimento da lei natural, o qual envolve um complexo processo intelectual que antecede seu uso de modo prático; e a sua relação com a virtude da justiça, que se mostra essencial, na medida em que é próprio da regra que carrega o nome de lei ordenar com vistas à prática de ações justas entre os homens.

1. A Lei Natural no Tratado da Lei

A questão 94 da *Suma Teológica* é composta por seis artigos, os quais, seguindo o modelo dos anteriores, tratam, em primeiro lugar, de se ocupar da definição da lei natural, para, logo em seguida, tratarem dos efeitos dessa lei sobre a natureza humana. O primeiro artigo dessa questão investiga o caráter ontológico da lei natural, ao questionar se ela é um poder, uma emoção ou um hábito. De acordo com Tomás, a lei natural é, antes de mais nada, uma sentença produzida pela razão. Dessa maneira, muitos poderiam pensar que ela é um hábito. No entanto, há dois sentidos para a definição de hábito. O primeiro se refere a uma ordenação para a ação, por exemplo, uma pessoa que tem o hábito da gramática construirá corretamente uma oração. Nesse sentido, o hábito é uma disposição que determina diretamente a ação do sujeito, não sendo esse o caso da lei. O segundo sentido de hábito, o qual optaremos por não traduzir e nos referiremos como *habitus*, descreve uma espécie de conhecimento que o sujeito tem para agir de certo modo.

A distinção se refere ao modo como o hábito ou o *habitus* de algo está no sujeito, pois, segundo Tomás, “não é o mesmo aquilo que alguém faz, e aquilo pelo que alguém faz”¹⁹⁶. A lei natural, embora seja uma regra, não tem o caráter de determinante da ação, mas atua, na verdade, como um conhecimento que leva o homem a agir de certa maneira. Segundo Tomás, a lei natural pode ser considerada desse modo porque seus preceitos nem

¹⁹⁶ “Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit” [...]. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.94, a.1 res; ed. Leonina t.7, 1892, p.168).

sempre estão em ato para serem aplicados na ação, mas, ainda assim, estão presentes habitualmente na razão. Na realidade, antes do emprego na ação, os princípios que dão origem aos preceitos da lei natural precisam ser atualizados pelo intelecto. Conseqüentemente, tais princípios formam, quando atualizados, um conhecimento habitual¹⁹⁷ para ser empregado, pela razão prática em conformidade com a vontade, na ação.

Esse processo epistemológico relativo à lei natural não é abordado por Tomás de Aquino no Tratado. No entanto, parece necessário analisarmos um pouco mais essa questão, porque dela também dependem as questões morais e políticas sobre a lei que serão discutidas neste trabalho; afinal, não há maneiras de o homem seguir uma regra se antes não a conhecer. Diferentemente da lei humana, que depende da promulgação externa de um legislador para ser conhecida pelos homens em geral, a lei natural pode vir a ser promulgada internamente pelo indivíduo. O conceito chave que direcionará nossa análise sobre o conhecimento da lei natural é o de *sinderésis*, que, apesar de pouco mencionado no Tratado, tem seu espaço nas questões do *De Veritate*.

1.1 *Sindérese: habitus da razão*

É necessário que haja uma série de operações do intelecto humano com vistas à apreensão de vários conceitos para que, como efeito, tenhamos o que entendemos como uma ação moral. Dentre esses conceitos estão, por exemplo, o de bem e o de lei natural, condicionados a operações do intelecto, da razão e da vontade. Tomás de Aquino, ao tratar da apreensão da lei natural pela razão prática, diz que o funcionamento desta é análogo ao da razão especulativa. Em primeiro lugar, é preciso esclarecer que, na verdade, estamos falando de uma e mesma razão que se divide em duas partes, cada qual com sua finalidade¹⁹⁸. Nesse caso, a primeira apreende o bem que nos direciona à ação e a segunda apreende o ser das coisas que nos leva à formação de todo conhecimento¹⁹⁹. Tal processo de apreensão parte de premissas para chegar às conclusões²⁰⁰, o que

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ “[...] intellectus practicus et especulativus non sunt diversae potentiae.” (TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q. 79, a.11, res; ed. Leonina t.5, 1889, p. 278).

¹⁹⁹ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 94, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1888, p. 170.

²⁰⁰ “quae quidem conclusio ex aliquibus principiis infertur.” (TOMÁS DE AQUINO. *Comentário aos Analíticos Posteriores I*, lec.2; ed. Leonina t.1, 1882, n. 2, p.142-1)

consequentemente exige, em algum momento desse processo, premissas que funcionem como princípios, para que não haja um regresso ao infinito:

respondo dizendo que assim como nas demonstrações é preciso reduzir a algum princípio evidente por si mesmo para o intelecto, da mesma maneira deve ser investigando o que é cada uma. Caso contrário, procederíamos ao infinito em ambos e, desse modo, pereceria toda a ciência e o conhecimento das coisas ²⁰¹.

Tomás assume que tais princípios são comuns e autoevidentes²⁰², o que difere de serem considerados inatos; afinal, eles não são instantaneamente conhecidos por todos os homens como se fossem fruto, por exemplo, de uma iluminação. Pelo contrário, é preciso primeiro que eles sejam “compreendidos” para que a razão possa estar de acordo com eles. Trazida por uma tradição na história da filosofia até o século XIII²⁰³, a chamada *sindérese* é, segundo Tomás, a parte responsável pela apreensão dos primeiros princípios da razão prática.

Como o termo “*sindérese*” pode não soar tão comum, faz-se necessário explicar ao que ele exatamente se refere: será uma parte da razão ou uma parte que tem relação com a razão como é, por exemplo, a vontade? Primeiramente, é preciso dizer que a *sindérese* é um conceito problemático no que toca a sua definição. Ela foi introduzida aos medievais por meio de um texto da *Glosa* de São Jerônimo a Ezequiel, que a definia como uma centelha da consciência²⁰⁴ e a colocava como uma potência da alma, ao lado das demais potências racional, concupiscível e irascível²⁰⁵. Em contrapartida, a *sindérese* parecia ser também uma potência cognitiva responsável por corrigir as demais.

A partir desse cenário de imprecisão conceitual, Tomás de Aquino entra em cena para, como sugere o professor Carlos Albertuni, construir um “novo” conceito, combinando tradições que pareciam incompatíveis. Tomás se vê frente ao seguinte

²⁰¹ “Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum”. (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 1, a. 1, res; ed. Leonina t.22, 1970, 95-100, p.04-05).

²⁰² Tomás explica que tanto os princípios comuns da razão especulativa como os da razão prática são os mesmos em todos e, igualmente conhecidos por todos. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 94, a.4, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 171.

²⁰³ Para entender melhor sobre o “caminho” percorrido pelo conceito de *sindérese*, cf: COLISH, 2013.

²⁰⁴ “[...]os gregos chamam *synteresin*: aquela centelha de consciência que não se extinguiu no seio de Caim depois que ele saiu do Paraíso, e pela qual discernimos que pecamos, quando somos vencidos por prazeres ou frenesi, e, entretanto, somos enganados por uma imitação da razão”. (SÃO JERÔNIMO. *Comentário à Ezequiel*, I, vers.7; ed. PL 25, 10, p.22; trad. nossa). Para saber mais sobre o tema, cf. LOTTIN, 1926.

²⁰⁵ ALBERTUNI, 2011, p. 146. Cf. também ALBERTUNI, 2006.

panorama: 1- a tradição que identifica a *sindérese* como uma potência com hábito; 2- Agostinho e os conceitos de *ratio superior* e *ratio inferior*²⁰⁶, nos quais a *sindérese* é situada na *ratio superior*; 3- a Escola Franciscana voluntarista, que entendia a *sindérese* como parte da vontade; e 4- a tradição aristotélica que aproximava a *sindérese* do conceito de potência.

A *sindérese* aparece em três principais obras de Tomás de Aquino, no *Escrito sobre as Sentenças de Pedro Lombardo*, nas *Questões Disputadas sobre a Verdade* e na *Suma Teológica*. Nelas o Aquinate trata do conceito tanto de modo direto, quanto de modo indireto, considerando as relações da *sindérese* com outros conceitos, como o de lei natural. O diálogo de Tomás com a tradição no *De Veritate* assume o lado de que a *sindérese* representa um hábito, mais especificamente uma potência racional, que detém o hábito dos primeiros princípios da razão prática. Diante disso, podemos nos perguntar: por que e como a *sindérese* tem em hábito esses primeiros princípios? Para responder essa pergunta, iremos à questão 16 do *De Veritate*.

De acordo com Tomás, há na criação uma hierarquia, de tal forma, que existem extremos que se encontram. Em outras palavras, na ordem das criaturas, a parte superior de uma toca a parte inferior de outra, que é em sequência superior. Com efeito, a natureza humana tem algo em comum tanto com os demais animais, quanto com os anjos²⁰⁷. Apesar de o nosso conhecimento se dar de modo discursivo²⁰⁸, isto é, passando de premissas à conclusões, enquanto o dos anjos, ao contrário, acontece de modo intuitivo²⁰⁹, ou seja, imediato, a semelhança entre ambos os modos ocorre por meio da alma espiritual, na qual acontece a parte do conhecimento humano que é imediato. Considerando que

²⁰⁶ Segundo Agostinho, a mente humana tem duas funções principais: contemplar as razões eternas e guiar o homem em sua vida. Cada uma dessas funções se refere a uma “parte” da razão, que se distinguem apenas em suas funções: a parte baixa (*ratio inferior*) da razão apresenta dados da experiência para a parte alta (*ratio superior*) que os julga de acordo com as normas eternas. (Cf. AGOSTINHO. *De Trinitate* (= *A Trindade*), XII, 3, ed. PL, 42, p. 999). Para Tomás, a razão superior e a razão inferior referem-se a uma mesma potência; a distinção entre as “duas razões” refere-se ao ato de conhecimento que segue o movimento de uma para a outra razão, como se percorresse o meio e alcançasse o fim. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q. 79, a.9, res. ed. Leonina t.5, 1889, p. 275-276. Para saber mais sobre o tema, cf. MULLIGAN, 1956.

²⁰⁷ “Unde et anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est angelicae naturae; scilicet ut aliquorum cognitionem habeat subito et sine inquisitione quamvis etiam quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, in quantum in his etiam veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo”. (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 16, a. 1, res; ed. Leonina t.22, 1972, 204-2011, p. 504).

²⁰⁸ “O intelecto humano, enquanto finito, conhece as coisas mediante suas representações. Enquanto discursivo, as representações ou as similitudes das coisas (*species*) não lhe são inatas; são necessárias diversas operações para formar as representações das coisas” (LANDIM, 2008, p.15). Cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q. 55, a.2, res; ed. Leonina t.5, 1889, p. 56 e q.85, a.5, res; p. 341

²⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q.58, a.3, res; ed. Leonina t.5, 1889, p. 59.

conhecimento dos anjos figura tanto sob a esfera prática como sob a esfera especulativa, é sob esse ponto de encontro que estão os primeiros princípios comuns e autoevidentes, a partir dos quais toda a linha do processo do conhecimento humano se desenrola. Tais primeiros princípios permanecem na alma humana mesmo não sendo utilizados em ato, e, por isso, são tomados como um conhecimento habitual. Por consequência, a *sindérese* pode ser definida, de acordo com Tomás de Aquino, tanto como um hábito natural, quanto como sendo a própria razão que detém esses primeiros princípios naturalmente²¹⁰.

Em resposta ao questionamento colocado anteriormente, temos a afirmação de Tomás de que a *sindérese* é, então, parte da razão²¹¹. Ademais, o filósofo declara que os princípios morais ali “guardados”, que são a base de nossos julgamentos morais, não dependem de uma iluminação ou revelação divina. Todavia, isso não significa que Deus é alheio às questões morais. Como Criador, tudo de nossa natureza foi nos dado por Ele²¹²: nossos braços e pernas, e, também, a *sindérese* como um hábito natural. Entretanto, nada disso foi infuso em nós por Deus, isto é, nada foi nos dado de modo inato e constante; ao contrário, a posse que temos de tais membros e de todas as partes que nos compõem está em conformidade com a nossa própria natureza, que desde seu princípio constantemente aperfeiçoa-se e atualiza-se.

Dizer que a *sindérese* é um *habitus* natural da razão poderia nos levar a pensar que ela é como o hábito da virtude, o qual é responsável por fazer com que o homem aja de determinada maneira²¹³, mas esse não é o caso. O *habitus* do conhecimento representa, por sua vez, um estado do intelecto, que nesse caso, é o de potência secundária. O intelecto tem três estados: o primeiro se refere ao momento em que ele não tem o conhecimento de algo e, por isso, está em potência; o segundo se dá quando o intelecto está em ato por adquirir e considerar em determinado momento um conhecimento; e o terceiro se refere ao estado no qual o intelecto tem o conhecimento, mas não o considera

²¹⁰“Restat igitur ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu [...]”. (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 16, a. 1, res; ed. Leonina t.22, 1972, 246-249, p.504).

²¹¹“[...] quod synderesis neque nominat superiorem rationem neque inferiorem, sed aliquid communiter se habens ad utramque”. (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 16, a. 1, ad.9; ed. Leonina t.22, 1972, 329-332, p.505. Para saber mais sobre o “lugar” da *sindérese* cf. FONSECA, 2013).

²¹²TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q.44, a.1, res; ed. Leonina t.4, 1888, p.455.

²¹³Tomás explica que a virtude é uma espécie de perfeição, e a perfeição se dá quando algo está ordenado a seu fim. No caso, o fim da potência é o ato, e, por isso, são os hábitos que determinam os atos das virtudes em potências. Dito de outro modo, são os hábitos que atualizam as virtudes para que elas sejam utilizadas na ação, cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 55, a. 2, res; ed. Leonina t.6, 1891, p. 351.

atualmente, e, sim, habitualmente²¹⁴. Este último é então o estado em potência secundária, que representa o modo habitual como a *sindérese* guarda os primeiros princípios morais.

Em suma, a *sindérese*, como *habitus* da razão, funciona como uma espécie de caixinha que guarda conteúdos, os quais, embora já apreendidos pelo intelecto humano, não são utilizados em determinado momento. É preciso ainda dizer que a posse do *habitus* da *sindérese* não significa seu exercício. Mesmo sendo comum a todos os homens como parte de sua natureza, o exercício da *sindérese* pode não ocorrer devido a falhas humanas, como paixões e maus costumes. No segundo artigo da questão 16 do *De Veritate*, Tomás pergunta se a *sindérese* pode ser extinta nos homens e, em resposta, explica que há duas maneiras de entendê-la: quanto ao seu modo e quanto ao seu ato. Em relação ao modo, é impossível que ela seja extinta nos homens, porque ela é um *habitus* próprio da natureza humana. Em outras palavras, assim como não se pode extinguir a existência da razão no homem, também não se pode extinguir a *sindérese*. Já em relação ao seu ato, é possível que ele seja impedido por lesões em órgãos corporais que servem à razão ou por problemas que impossibilitem o uso do livre-arbítrio e da razão ou porque a *sindérese* se direciona a atos contrários devido a paixões²¹⁵, o que nos leva a concluir que, quanto a seu ato, a *sindérese* pode ser extinta.

1.1.1 O conhecimento dos primeiros princípios práticos

Sabendo que a *sindérese* guarda os primeiros princípios da razão prática, isto é, a razão que se ocupa dos assuntos relacionados à ação humana, e que esses princípios não são inatos e nem mesmo fruto de uma iluminação, é preciso explicar de que maneira os indivíduos chegam de fato ao conhecimento desses princípios, independente de quaisquer experiências. O processo do conhecimento dos primeiros princípios pode ser explicado por meio da própria atividade do intelecto agente. Entretanto, é preciso esclarecer aqui que essa atividade se distingue em seu modo no que toca ao conhecimento em geral e no que toca ao conhecimento desses primeiros princípios. No conhecimento em geral, o intelecto agente, que é uma parte da alma²¹⁶, apesar de não necessitar de um órgão para o

²¹⁴ TOMÁS AQUINO. *ST I-II*, q.50, a. 4, res; ed. Leonina t. 6, 1891, p. 321.

²¹⁵ TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 16, a. 3, res; ed. Leonina t.22, 1972, 57-75, p. 510.

²¹⁶ Tomás explica que, diferentemente de filósofos como Avicena, ele acredita em um intelecto que não é substancialmente distinto e separado, mas que, pelo contrário, existe na alma humana como um intelecto agente. Esse intelecto participa do intelecto superior, tornando aquilo que é inteligível ato, isto é, abstraindo dos particulares para formar os universais, cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q.79, a. 4, res; ed. Leonina t.5, 1899, p.267-268.

seu funcionamento, age, segundo Tomás de Aquino, sob informações apreendidas pelos sentidos externos²¹⁷. Essas informações são recebidas pelos sentidos internos, como *phantasmata*, ou seja, imagens representativas das coisas sensíveis²¹⁸. Voltando-se para tais imagens, o intelecto agente abstrai sua forma inteligível²¹⁹, ou seja, sua *quiddidade*, para que aquilo que foi apreendido de modo material pelos sentidos externos seja transformado, em última instância, em um conhecimento inteligível em ato para o intelecto possível:

pode-se, por tanto, dizer que nosso intelecto conhece as coisas materiais abstraindo dos fantasmas. E mediante as coisas materiais consideradas dessa maneira, chegamos a um conhecimento das coisas imateriais [...]²²⁰.

Em suma, o conhecimento humano de um modo geral se dá, segundo Tomás de Aquino, seguindo esse processo de abstração a partir de um objeto material²²¹. Todavia, em se tratando do conhecimento dos primeiros princípios, descarta-se essa experiência particular, mas, se não há dados sensoriais, para o que o intelecto agente “se volta”? Para seus próprios princípios imanentes, os quais metafisicamente representam a sua semelhança como criatura com Deus, o Criador:

Adão tinha um conhecimento duplo: um natural e outro devido à graça. O conhecimento humano natural pode se estender àquelas coisas que podemos saber sob a orientação da razão natural. E há um começo e um termo deste conhecimento natural. Ele tem seu início numa espécie de conhecimento confuso de todas as coisas, na medida em que o homem naturalmente tem dentro de si um conhecimento dos princípios gerais nos quais, como nas sementes, existem praticamente todos os objetos de conhecimento que podem ser conhecidos pela razão natural²²².

²¹⁷ “[...] In inductione autem concluditur universale ex singularibus, quae sunt manifesta quantum ad sensum”. (TOMÁS DE AQUINO. *Comentário aos Analíticos Posteriores*, I, lec.1; ed. Leonina t.1, 1882, n.11, p. 141).

²¹⁸ TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q.84, a.7, ad.2; ed. Leonina t.5, 1889, p. 325.

²¹⁹ *Ibid.* q.85, a.2, res; ed. Leonina t.5, 1889, p. 324.

²²⁰ “Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatis; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, (TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q.85, a.1, res; ed. Leonina t.5,1889, p. 331).

²²¹ “Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q. 79, res; ed. Leonina t.5, 1889, p.264). “Intellectus autem agens facit ipsa intelligibilia esse in actu, quae prius erant in potentia, per hoc quod abstrahit ea a materia”. (TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao De Anima de Aristóteles*, III, lec. 10; ed. Busa, 1959, n. 3, np.).

²²² “quod in Adam duplex fuit cognitio: scilicet cognitio naturalis, et cognitio gratiae. Cognitio autem naturalis humana ad illa se potest extendere quaecumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus. Cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium autem eius est in

Portanto, a partir de um processo interno do próprio intelecto agente sob os princípios pré-existentes em potência, estes são transformados em princípios atuais: “são as coisas contidas sob certos universais dos quais temos conhecimento, ou seja, dos quais se sabe que estão contidas sob tais universais [...]”²²³.

Uma vez que a apreensão dos primeiros princípios decorre da própria estrutura do intelecto agente, ainda nos falta entender o caminho desses princípios até à razão prática: o próprio intelecto se divide em razão especulativa e razão prática, cada qual com seus primeiros princípios para o conhecimento, ou intelecto e razão são partes distintas e há, então, um outro processo de passagem dos primeiros princípios do intelecto para a razão? Para responder essa questão, vamos à *ST I*, q.83, a.4, na qual, ao tratar do livre-arbítrio, Tomás explica que razão e intelecto, apesar de não serem partes distintas, não significam uma e mesma coisa, na medida em que a razão é uma operação do intelecto. O intelecto apreende os primeiros princípios de modo próprio e simples, isto é, conhece-os em si mesmos sem nenhuma adição de informação ou comparação²²⁴. A razão prática, por sua vez, raciocina²²⁵ sobre esses primeiros princípios e apreende o conceito de bem, como o seu primeiro princípio; a partir dele, regras são formuladas para conduzir a ação na busca de tudo aquilo que é bom para a natureza humana.

Ao tratar, na questão 94 da *ST I-II*, da apreensão dos primeiros princípios no que toca à lei natural, Tomás estabelece, como já mencionado, uma relação de semelhança entre o modo de operar da razão especulativa e da razão prática, pois, ainda que cada uma seja responsável por raciocinar sob um tipo de conhecimento – no caso da primeira, o ser,

quadam confusa cognitione omnium: prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute praeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt”. (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.18, a.4, res; ed. Leonina t.22, 1972, 165-183, p. 541).

²²³ “[...] sunt quaecumque continentur sub aliquibus universalibus, quorum habent cognitionem, idest de quibus notum est ea sub talibus universalibus contineri”. (TOMÁS DE AQUINO. *In Post. Anali*, I, lec.2; ed. Leonina t.1, 1882, n.9, p.144). “[...]quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus [...]” (TOMÁS DE AQUINO. *De Magistro* In: *De Veritate*, q.11, a.1, res; ed. Leonina t.22, 1970, 266-267, p.350).

²²⁴ “Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine obiectorum et actuum. Nam *intelligere* importat simplicem acceptionem alicuius rei: unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q.83, a.4, res; ed. Leonina t.5, 1889, p. 311).

²²⁵ “*Ratiocinari* autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius: unde proprie de conclusionibus rationamur, quae ex principiis innotescunt”. (*Ibid*, p. 311).

e, no caso da segunda, o bem²²⁶ – ambas raciocinam os primeiros princípios atualizados a partir da operação do intelecto agente. Com relação a esse funcionamento da razão prática e da razão especulativa, há dois pontos que precisam ser esclarecidos. O primeiro é a questão da ordem do nosso conhecimento, pois Tomás assume que, inicialmente, conhecemos o “ser” das coisas²²⁷, de modo que a apreensão do conceito de bem pela razão prática requer, *a priori*, a apreensão do “ser”. O segundo fato é que, diferentemente da apreensão do conceito de ser pela razão especulativa, a apreensão do conceito de bem envolve, para além da razão prática, a vontade. Por conseguinte, ao contrário dos princípios especulativos que nos levam ao conhecimento das coisas, os princípios práticos, no movimento mútuo de razão e vontade²²⁸, direcionam-nos às ações, objetos e fins²²⁹, que devem ser buscados por representarem um bem a nossa natureza²³⁰.

1.1.2 Os primeiros princípios: lei natural e ação moral

Até o momento, sabe-se que a *sindérese*, como conhecimento habitual dos primeiros princípios pela razão, depende em um primeiro momento de uma operação do intelecto agente para a atualização desses princípios, pois, apesar de serem um conhecimento *per se nota*, ou seja, autoevidente, eles não estão disponíveis em ato para intelecção e raciocínio. Contudo, resta-nos ainda explicar como o primeiro princípio da razão prática, no caso, o bem, transforma-se de fato em regras que orientam a ação humana.

Primeiramente, é preciso dizer que Tomás não deixa explícita qualquer regra moral ao tratar da *sindérese* no *De Veritate*. Como consequência do próprio processo do pensamento filosófico de Tomás de Aquino, essas regras aparecerão somente no Tratado da Lei. Segundo a professora Maria Silvia Vaccarezza, as obras da juventude de Tomás, como o *De Veritate*, carregam diferenças significativas em relação às suas obras da maturidade, como é o caso da *Suma*. Vaccarezza entende que Tomás, no que toca às

²²⁶ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 94, a.4, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 171

²²⁷ “Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, [...] Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica”. (*Ibid.*)

²²⁸ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.82, a. 4, ad.1; ed. Leonina t.7, 1892, p. 303.

²²⁹ “Quinimo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q.82, a.1, res; ed. Leonina t.5, 1985, p. 293).

²³⁰ Em questões especulativas a mente meramente tira conclusões, enquanto nas questões práticas ela passa imediatamente à operação. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *In Eth.*, VII, lec.3; Leonina t.47. 1969, 239-241, p. 392.

questões morais, moveu-se durante os seus textos de uma posição na qual a autonomia moral do homem era menor para um lugar onde ela é maior. Essa mudança pode ser percebida no fato de que, enquanto no *De Veritate* a discussão sobre a moral se centra principalmente na questão epistemológica relativa à *sindérese*, obras como a *Suma Teológica* trazem, no que toca à sua parte moral e política, uma discussão focada na razão prática já manifestada por meio das leis na orientação da ação humana na sociedade.

Nas obras da juventude de Tomás, a vida moral é concebida a partir de uma retitude estabelecida e dada ao homem por Deus por meio da lei eterna²³¹. O homem, por sua vez, apesar de ter o livre-arbítrio, precisa acomodar a sua natureza de acordo com essa lei. A razão, nesse momento, aparece como coadjuvante ao lado da *sindérese*, que tem papel principal como meio e modo de (re)conhecimento dos primeiros princípios morais, ficando a implantação desse conhecimento moral na ação a cargo da consciência e do livre-arbítrio:

[...] se aplica pela consciência o conhecimento da *sindérese*, da razão superior e inferior, ao ato especial que se deve examinar [...]. E, assim, a consciência aperfeiçoa-se como algum tipo de silogismo particular, como se do juízo proferido pela *sindérese* de que ‘não se deve fazer nada proibido pela lei de Deus, tomasse este conhecimento a razão superior, de que a união com esta mulher é contra a lei de Deus e fizesse a aplicação da consciência, concluindo, a partir disso, que se deve abster desta referida união²³².

De acordo com a professora Vacarezza, fica claro que, nas obras da juventude de Tomás, ainda não há a presença da vontade em acordo com a razão para que haja a inclinação a uma ação. O caminho do “silogismo” que dirige a ação parte da *sindérese* como *habitus* do conhecimento em conformidade com a *ratio superior* e a *ratio inferior*, que representam, respectivamente, a verdade divina e o julgamento humano.

Em poucas palavras, nas primeiras obras de Tomás de Aquino, os fins universais das ações (e os respectivos princípios) são apreendidos por um hábito intelectual, a *sindérese*, cuja confiabilidade depende diretamente da participação na verdade divina. A *sindérese* é, portanto, infalível. Muito menos atenção é dada às inclinações naturais que

²³¹ Sobre a lei eterna, cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.93; ed. Leonina t.7, 1892, p.162.

²³² [...] per conscientiam applicatur notitia synderesis, et rationis superioris et inferioris, ad actum particularem examinandum. [...] et sic conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari: ut si ex iudicio synderesis proferatur, nihil prohibitum lege Dei est faciendum; et ex superioris rationis notitia assumatur, concubitus cum ista muliere esse contra legem Dei; fiet applicatio conscientiae concludendo, ab hoc concubitu esse abstinendum [...]. (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 17, a.2; ed. Leonina t.22, 1972, 69-84, p. 519-520).

estamos prestes a analisar, que representam a contrapartida afetiva da apreensão intelectual dos primeiros princípios²³³.

É no Tratado da Lei que Tomás nomeia, de fato, o primeiro princípio moral como princípio da lei natural e os preceitos que dali derivam como regras para legislarem sobre o agir humano. A *sindérese* aparece, nesse ponto do texto, como figura secundária; o papel de protagonista é tomado pela razão prática em conformidade com as inclinações humanas. Os preceitos da chamada lei natural baseiam-se no primeiro princípio de que “o bem deve ser feito e procurado e o mal evitado”²³⁴. Tal princípio, como sabemos, é evidente, conhecido pela razão prática e guardado habitualmente pela *sindérese*²³⁵. Entretanto, vê-se que ele é muito geral, enquanto as ações humanas têm múltiplas particularidades, o que nos leva a questionar o modo como um princípio geral rege sobre os particulares. Uma possível resposta pode ser construída a partir do seguinte texto: “[...] o bem e o mal nos atos humanos não são somente segundo a lei positiva, mas também segundo a ordem natural”²³⁶. Dito de outro modo, de acordo com Tomás, há ações que são intrinsecamente propícias à natureza do homem, visto que se trata de uma natureza caracterizada especificamente por sua racionalidade. Assim, tudo aquilo que for de acordo com a razão é “bem” e deve ser buscado na ação.

Sabendo que há ações que nos são naturalmente adequadas, de acordo com o primeiro princípio da razão prática, resta nos saber agora quais são essas ações ou quais são os preceitos que nos conduzem a tais ações. Considerando que, segundo Tomás, tudo que é necessário à natureza humana é bom, temos, em conformidade com essa necessidade, a ordem das inclinações naturais, a partir das quais está a ordem dos preceitos da lei natural. Com efeito, esses preceitos intrínsecos que legislam sobre o agir humano decorrem da combinação entre razão prática e vontade humana. Enumerando-os, temos, segundo Tomás, em primeiro lugar, a inclinação natural para o bem que o homem

²³³ “To put it briefly, in Aquinas' first works, the universal ends of actions (and the respective principles) are grasped by an intellectual habit, *synderesis*, whose reliability depends directly from the participation in the divine truth. *Synderesis* is therefore infallible. Much less attention is given to the natural inclinations we are about to analyze, that represent the affective counterpart of the intellectual apprehension of the first principles”. (VACCAREZZA, 2017, np.; trad. nossa.).

²³⁴ “bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 94, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 170).

²³⁵ “Unde et *synderesis* dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q. 79, a.12, res; ed. Leonina t.5, 1889, p.280).

²³⁶ “quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem”. (TOMÁS DE AQUINO. *SCG III*, cap.129; ed. Leonina t.14, 1926, p. 395).

tem em comum com as demais substâncias, no caso, o desejo pela conservação de seu ser. Assim, à lei natural pertence reger sobre tudo aquilo pelo qual o homem pode conservar a sua vida. Em segundo lugar, são intrínsecas ao homem algumas inclinações que são comuns com outros animais, como a união do macho e a fêmea e a educação dos filhos, e, sobre isso compete à lei natural legislar, porque foi o que a natureza ensinou a todos os animais. Em terceiro lugar, é inerente ao homem a inclinação a um bem que é próprio da razão humana, como conhecer a Deus e viver em comunidade, e, em relação a isso, pertence à lei natural ordenar a tudo que conduz o homem a tal inclinação, como atos que evitem a ignorância, atos justos e atos virtuosos, todos necessários para que os homens convivam entre si²³⁷.

A inclinação natural a algo vem acompanhada, como mencionado acima, de uma necessidade da natureza humana a determinado modo de agir. Esse modo de agir está associado, por sua vez, ao conceito de moderação ou meio termo, que nos aproxima da ideia de justiça²³⁸. O ponto de convergência está no fato de que há uma medida (justa) para as coisas que são de acordo com a nossa natureza, bem como há aquilo que é excesso ou deficiência, que, por sua vez, é contrário à natureza humana. Comer, por exemplo, é naturalmente necessário para a conservação da vida, mas comer demais ou deixar de comer é contrário²³⁹. Neste ponto, cabe perguntar: como nós encontramos essa justa medida para nossas ações? Tomás explica que as coisas sempre devem estar ordenadas de forma que o superior comande o inferior, ou seja, é natural que a razão comande as partes inferiores da alma, que a matéria esteja ordenada à forma e assim por diante. Dessa maneira, o inferior deve ajudar o superior e não o impedir em sua ação ou funcionamento, a razão, sendo a parte superior no homem, deve comandar as demais. Assim sendo, as ações moderadas e necessárias, mencionadas acima, serão consequência natural dessa hierarquia de comando. Todavia, se, ao contrário, o homem estiver dominado por suas paixões, maus hábitos e obstáculos que impeçam o conhecimento do primeiro princípio

²³⁷ Sobre os preceitos da lei natural, cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.94, a. 2; ed. Leonina t.7, 1892, p.169-170.

²³⁸ Em síntese, a justiça é uma virtude pela qual se dá a cada um o que é seu de direito na relação com outrem. A justiça obedece a critérios de equidade que mudam a depender do tipo de relação no qual ela é requerida. Cf. Tratado da Justiça na *ST II-II* q.57-79; ed. Leonina t.9, 1897.

²³⁹ “é natural que tais coisas sejam destruídas por defeito e excesso, como vemos no caso da força e da saúde; tanto o exercício excessivo como o defeituoso destroem a força e, da mesma forma, a bebida ou a comida que está acima ou abaixo de uma certa quantidade destroem a saúde, enquanto o que é proporcional tanto a produz como a aumenta e a preserva”. (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II, 1104a1 10-15; ed. Ross, 1925, np).

e, conseqüentemente, dos preceitos da lei natural, ele estará impedido de fazer um julgamento livre pela razão, e suas ações serão más e contrárias a sua própria natureza²⁴⁰.

1.2 O conhecimento comum

Ainda sobre a questão epistemológica da lei natural, Ralph McInerny nos traz um texto cujo título apresenta a seguinte pergunta: “Are There Moral Truths that everyone Knows?”. Como visto acima, segundo Tomás, o primeiro princípio da razão prática é, de fato, um conhecimento *per se nota*, o qual todos os homens carregam em sua natureza. No entanto, ele não é conhecido instantaneamente, podendo até mesmo não ser conhecido. Com efeito, se fosse preciso responder a pergunta de McInerny a partir da lei natural em Tomás de Aquino, afirmaríamos: existem verdades morais que todos estamos aptos a conhecer, mas não há qualquer critério de necessidade quanto a isso. Todavia, o questionamento de McInerny não é dirigido especificamente ao ponto problemático do conhecimento da lei em Tomás. De maneira geral, o autor considera que há verdades morais que todos podemos conhecer.

Há, contudo, muitos autores que discordam dessa visão. Essa discordância, principalmente de autores da modernidade, dá-se pela defesa da ideia de que não há um conhecimento autoevidente, porque todo e qualquer tipo de conhecimento deve passar por uma análise e obedecer a um método de validação externa. Segundo McInerny, esse é um pensamento que mostra um aspecto elitista, o qual, em última instância, acredita, por exemplo, que o senso comum não pode ser tido como uma forma de saber. Essa visão moderna aflora com os pressupostos de Descartes, em seu *Discurso do Método*, manifestados por meio da dúvida hiperbólica sobre todo o conhecimento, incluindo aquele sobre sua própria existência, a qual foi derrubada por sua famosa conclusão: *Cogito, ergo sum*. Após chegar a essa primeira conclusão, Descartes constrói, recorrendo ao mundo físico e à sua percepção, a prova da existência de Deus²⁴¹, começando, assim, a reconstruir todas as bases do conhecimento humano. De acordo com McInerny (2000, p.04), a filosofia, a partir daí, torna-se indispensável na reconstrução do conhecimento, pois ela representa uma forma de validá-lo, visto que nada pode ser afirmado como uma verdade sem antes passar por um processo metodológico e sistemático de intelecção e

²⁴⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *SCG*, III, 129, 7; ed. Leonina t.14, 1926, p. 394.

²⁴¹ Cf. DESCARTES. *Les Méditations*; trad. Ferdinand Alquié, 1938-1642, p. 469.

avaliação. Sob essa perspectiva, não há possibilidade de falarmos sobre qualquer conhecimento comum, pois este se torna objeto de alguns, nesse caso, dos filósofos.

Para McInerney, afirmações como essa, além de gerarem certo desconforto, fortalecem, como mencionado acima, diversos ideais elitistas de poder e dominação sobre aqueles que, em tese, detêm menos ou nenhum conhecimento. Sabemos, pelo que conta a história, que vários episódios de exploração foram fundamentados e sustentados no argumento de que apenas um determinado grupo de pessoas detém o “verdadeiro” conhecimento. Na contramão de tudo isso, McInerney relembra que há também uma série de filósofos pré-modernos que defendem um conhecimento de domínio comum, isto é, verdades que todos conhecem ou ao menos podem conhecer, e, ao lado destas, conhecimentos que não são adquiridos por intermédio de outros sujeitos, mas sim por aquele mesmo que os apreende. Distantes de serem conhecimentos que precisam passar por métodos de análise, esse conjunto de verdades é apreendido de modo natural pelo homem, e a filosofia como tal faz uso desse conhecimento, assumindo um papel análogo ao do mestre que confere uma luz ou uma direção a determinados saberes.

Tomás de Aquino, no *De Magistro*, trata, sob a óptica agostiniana, da função do mestre no conhecimento das coisas. Segundo o Aquinate, o intelecto humano necessariamente tem a capacidade de inteligir certas verdades, como os primeiros princípios da razão. Esse modo de uso de nosso intelecto é chamado *invention*, oposto à chamada *disciplinae*, que é o modo pelo qual apreendemos algo de maneira mais apurada por meio do ensino²⁴². Todavia, como bem observa McInerney, esses dois modos se relacionam, pois não há como alguém nos ensinar algo se já em princípio não temos algum conhecimento, isto é, se não temos ao menos a capacidade de apreensão e entendimento, que, de certo modo, é um tipo de conhecimento, pois representa o “saber conhecer”²⁴³. Essa capacidade não é contingente, pelo contrário, ela é aquilo que todos os seres humanos têm, devido a sua própria natureza, como seres racionais. Ela é, segundo McInerney, uma espécie de ponto democrático e igualitário que temos entre nossas

²⁴² “[...] ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio; alius, quando naturali rationi aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina”. (TOMÁS DE AQUINO, *De Magistro* In: *De Veritate*, q.11, a.1, res; ed. Leonina t.22, 1970, 309-314, p.351).

²⁴³ “Nós podemos ser ajudados em um novo conhecimento por alguém somente se nós primeiro temos a capacidade de conhecer alguma coisa por nós mesmos”. (MCIRNERNY, 2004, p.06; as traduções do texto de McInerney são nossas).

inúmeras distinções. No entanto, vale perguntar: afirmando o aspecto comum da capacidade de conhecer, podemos dizer que há verdades que todos conhecemos ou o conhecimento continua a ser restrito apenas àqueles que aprenderam a aplicar o “método da capacidade de conhecer”? Para responder esse questionamento, McInerny vai até Aristóteles e a seu princípio da não contradição, o qual prevê: “o mesmo atributo não pode pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito e ao mesmo tempo”²⁴⁴, ou seja, é logicamente impossível afirmar e negar a existência de algo ao mesmo tempo. Esse tipo de verdade é aquela que, para McInerny, “[...] naturalmente, sem falha, compreende-se sobre as coisas da nossa experiência”²⁴⁵. Em outras palavras, nenhum ser, cuja capacidade racional esteja em perfeito estado, pode negar e afirmar, por exemplo, a existência de um objeto que está posto na sua frente.

McInerny lembra que Tomás se ocupa dos princípios práticos da ação humana a partir de uma analogia ao conhecimento de ordem teórica dos princípios especulativos. Segundo o autor, “o que controla a ordem teórica é o ser, aquilo que é”²⁴⁶, e a apreensão desse ser pressupõe que o princípio de não contradição se realize, isto é, para a apreensão do ser de uma coisa é preciso que, em primeiro lugar, ela exista. De maneira similar à ordem especulativa, “o que está controlando a ordem prática é o bem, que é aquilo desejado ou buscado como completude e/ou perfeição de um desejo”²⁴⁷. O desejo por algo é guiado porque o ser da coisa desejada é desejável, ou seja, é um ser que representa de alguma maneira uma completude para a necessidade manifesta no desejo. Essa completude ou perfeição do objeto, que está em conformidade com o desejo, é entendida pelo homem como um bem, e, por isso, o primeiro princípio da ordem prática, segundo Tomás, é que o bem deve ser feito e o mal evitado. De acordo com McInerny, se consideramos que o mal é a negação do bem e aplicamos aqui o princípio da não contradição, temos que, se o bem é o desejável, o mal não pode ser, pois nada pode ser e não ser sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo. Nenhum desses princípios, nem o de ordem prática, nem o de ordem teórica, diz a verdade última sobre todas as coisas que conhecemos no mundo ou condicionam de modo único e comum a nossa experiência sobre as coisas. Pelo contrário, eles são a primeira das verdades que podem ser ditas de

²⁴⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV, 1005b19-20; ed. Ross, v. VIII, 1928, np.

²⁴⁵ “These are truths we naturally, without fail, grasp about the things of our experience”. (MCINERNY, 2004, p.8).

²⁴⁶ “What controls the theoretical order is being, that which is”. (*Ibid.*, p.10).

²⁴⁷ “What is controlling in the practical order is the good, that which is desired or sought as fulfilling and\or perfective of the one desiring”. (*Ibid.*, p.01).

modo comum e estão para além de nossos desacordos particulares: “o princípio é a expressão do acordo básico pressuposto por qualquer desacordo”²⁴⁸. O modo como vamos desejar e alcançar o bem e como o vemos e o sentimos nos objetos são questões da esfera das particularidades, mas os bens que são principais ao ser humano são, segundo McInerny, facilmente reconhecidos, pois desde que nascemos tentamos, por exemplo, preservar a nossa vida. O ponto aqui é que a partir dessas estruturas básicas, de bem e de ser, podemos construir todo o resto de nossos desacordos morais particulares e coletivos. Assumir a existência desse conhecimento comum muito pouco afeta o nosso conhecimento experienciado sobre o mundo; o princípio para o agir moral não determina o modo como vamos praticar nossa ação, tampouco determina tudo aquilo que advém de nosso meio externo. Ao contrário disso, os princípios requerem de alguma maneira, desde Tomás de Aquino, um processo intelectual e a experiência para se desenvolverem e se tornarem regras e leis empregáveis em nossas ações.

Na medida em que percebemos que não somos seres isolados, mas somos produtos de nossas famílias, começamos a reconhecer que essas estruturas básicas não são exclusivas ou particulares ao nosso ser, isto é, o “nosso bem” é, na verdade, o bem de muitos. Na esfera da linguagem, notamos, então, que há verdades implícitas que todos nós conhecemos, verdades para além de qualquer conflito²⁴⁹, cultura, religião ou regime político, sendo uma delas, como mencionado, o desejo pela preservação da vida. Em virtude disso, podemos assumir que há algum conhecimento implícito na natureza humana, o qual todos os homens conhecem. Como esse conhecimento se refere no mundo a uma questão moral, dizemos que se trata, portanto, de uma verdade moral comum. Conforme McInerny ressaltou, assumir a verdade de um princípio moral comum é, de certo modo, assumir um aspecto democrático entre os homens, e isso é importante porque abre a possibilidade de se entender essa verdade comum como um parâmetro diante dos relativismos morais existentes. Dito de outro modo, as estruturas básicas e comuns do conhecimento moral poderiam ser utilizadas como critérios nos quais as demais regras deveriam se pautar. Com vistas a isso, poderíamos pensar inclusive que essas verdades, por se referirem a aspectos básicos e comuns da existência, deveriam ser entendidas não

²⁴⁸“The principle is an expression of the underlying agreement presupposed by any disagreement”. (*Ibid.*, p.12).

²⁴⁹ “a linguagem humana, tomada em sua totalidade repousa sobre a suposição de que há verdades comuns, teóricas e práticas, implicitamente conhecidas por todos”. (MCINERNY, 2004, p. 14).

só na esfera epistemológica, mas, principalmente, garantidas na esfera legal para todos ou para a grande maioria dos homens.

1.2.1 A lei natural e a Consciência Moral

Na obra *Les Droits de L'Homme*, Jacques Maritain trata do processo de conhecimento da lei natural ligando-o a um processo histórico. Em princípio, Maritain considera que o direito natural, garantido pela lei natural, é fundamentado a partir de proposições que são de conhecimento comum de todas ou de grande parte das pessoas. Tais proposições são fruto de duas coisas: do fato de compartilharmos de uma mesma natureza humana e do fato de sermos seres dotados de razão. De acordo com Maritain, o homem tem uma natureza comum devido a sua própria constituição de ser, de modo que os fins de suas ações estão essencialmente ligados a isso. Para explicar melhor essa questão, vamos ao exemplo que nos dá o próprio autor: pensemos nos pianos, não importa de que modo eles sejam em suas características materiais ou onde eles estejam, o que se espera deles é que produzam bons sons, ou seja, que cumpram sua finalidade ligada ao seu modo constitutivo de ser um piano. Se os pianos não produzirem bons sons, isto é, não cumprirem a ação de acordo com sua natureza e fim, eles serão, então, reajustados. No caso do homem, um ser constitutivamente racional, cabe a ele mesmo se “ajustar” aos fins que existem de acordo com a sua natureza humana. Esse “ajuste” é possível mediante o ordenamento da lei natural, que, nas palavras de Maritain, é definida como

[...] uma ordem ou uma disposição que a razão humana pode descobrir, segundo a qual a vontade humana deve agir para concordar com os fins necessários do ser humano²⁵⁰.

Vejamos que Maritain utiliza a palavra “descobrir” em referência ao conhecimento da lei natural pelo homem, pois, para ele, a existência comum dessa lei na natureza humana não implica a necessidade de seu conhecimento. A metáfora Agostiniana que sugere que a lei natural está escrita no coração dos homens²⁵¹ é alvo de crítica por Maritain, pois, segundo ele, afirmar algo assim parece sugerir que todos os homens necessariamente conseguirão acessar nas profundezas de seu ser a lei da natureza, o que não é o caso. O único

²⁵⁰ “[...] un ordre ou une disposition que la raison humaine peut découvrir e selon laquelle la volonté humaine doit agir pour s’accorder aux fins nécessaires de l’être humain. La loi non écrite ou le droit naturel n’est pas autre chose que cela”. (MARITAIN, 1942, p. 77 e 78; as traduções do texto de Maritain são nossas).

²⁵¹ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, II, 4.9; ed. PL. 32, p. 678; AGOSTINHO. *O Sermão da Montanha*, II, 9.32; ed. PL 34, p. 1283.

conhecimento de ordem prática que naturalmente todos os seres humanos são capazes de ter é que devemos fazer o bem e evitar o mal, e esse é o primeiro princípio da lei natural. No entanto, a lei natural diz respeito a um conjunto de regras referentes a coisas que devemos fazer ou evitar de acordo com a nossa natureza de seres humanos. Dessa forma, muitos podem ser os erros cometidos na tentativa de determinar esse conjunto de regras a partir do primeiro princípio. Tais erros são a prova da ignorância, da corrupção e do julgamento humano falho. Segundo Maritain, a história é a manifestação da falibilidade da razão humana no conhecimento do princípio moral autoevidente e comum e das regras morais que dele poderiam vir a ser derivadas. Muitas são as ações más que os seres humanos praticam contra si e uns contra os outros, totalmente contrárias ao princípio de que o bem deve ser feito e o mal evitado. No entanto, não se pode dizer que, por conta dos erros humanos, a lei natural é inválida ou inexistente, assim como um erro de cálculo não significa a negação de toda a matemática.

De acordo com Maritain, a lei natural, sendo uma lei não escrita, pode ser conhecida pelo homem: “pouco a pouco através de um progresso da consciência moral”²⁵², o que também acontece no curso da história. Maritain considera que o processo de conhecimento da lei natural acontece desde os ritos e mitologias, nas diferentes formas de comunidade da vida humana, mas que ainda hoje não se tem o conhecimento claro e completo dessa lei: “o conhecimento que nossa própria consciência moral tem dessa lei é sem dúvida ainda imperfeito, e é provável que ele se desenvolva e se refine enquanto a humanidade durar”²⁵³. Portanto, para além de qualquer processo epistemológico da própria razão ou político e legal de “afirmação” da lei natural no mundo por meio da lei humana, o conhecimento da lei natural, segundo Maritain, deve-se muito mais a um processo antropológico, no qual seus preceitos são determinados pelos homens com o passar do curso da história.

Essa visão de Maritain pode encontrar referências na realidade. Se compararmos o passado com nossos dias atuais, veremos que muitos atos praticados anteriormente, hoje, são considerados uma atrocidade. É claro que em relação a isso, muitos provavelmente dirão que foi o aspecto legal que se tornou mais rígido nas sociedades

²⁵² “[...] peu a peu avec progrès de la conscience morale”. (MARITAIN, 1942, p. 83).

²⁵³ “La connaissance que notre propre conscience morale a de cette loi est sans doute elle-même imparfaite encore, et il est probable qu’elle se développera et s’affinera tant que l’humanité durera”. (MARITAIN, 1942, p. 83).

quanto ao julgamento das ações humanas. Essa afirmação não está incorreta, mas mesmo a mudança no aspecto legal ocorreu porque, em primeiro lugar, a consciência moral do homem sobre suas ações e comportamentos mudou. Creio que seja possível dizer, observando a nossa história, que o ser humano, com o passar do tempo, reconheceu um certo aspecto de humanidade comum, isto é, reconheceu que, em última instância, temos uma mesma natureza e que atos que firam ou atentem contra isso não podem e não devem ser praticados.

Essa mudança tem caráter antropológico, social, político e também científico, na medida em que a ciência teve seu papel na desmistificação de alguns critérios utilizados, por exemplo, para distinguir a natureza humana e organizar os seres humanos em grupos, os quais obviamente não eram assistidos por leis e direitos de modo equitativo. A legalidade veio, por exemplo, com fatos que são históricos, como a “Declaração Universal dos Direitos Humanos”²⁵⁴. Destaca-se também que muitas constituições foram sendo reformuladas com o passar do tempo e muitas leis e estatutos foram criados nas últimas décadas para garantir os direitos de crianças, mulheres e de muitas outras minorias, coisas inimagináveis há alguns anos. Tudo isso nos remete, em certo sentido, para a questão da natureza comum que todos nós compartilhamos e, principalmente, para o reconhecimento disso, a partir do qual princípios morais, como leis e direitos, podem e estão sendo afirmados, no curso da história, entre todos os seres humanos.

2. A relação entre Lei Natural e a Virtude

Considerando que a virtude, assim como a lei, é, em certa medida, uma regra moral para ação, quais são as aproximações e distinções entre ambos os conceitos? No terceiro artigo da questão 94, Tomás de Aquino pergunta se todos os atos da virtude pertencem à lei natural. A própria pergunta já nos conduz a pensar que anterior às regras da virtude são os preceitos da lei da natureza. De acordo com Tomás, Damasceno considera que as virtudes são naturais aos homens²⁵⁵ e, por isso, os atos virtuosos estão subordinados de algum modo à lei natural.

²⁵⁴ Sobre a relação da lei natural com os Direitos Humanos, cf. ELDERS, 2011, p. 217 e VILLEY, 2019, p. 111.

²⁵⁵ DAMASCENO. *De fide orthodoxa* 1, III, c.XIV. In: TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.94, a.3; ed. Leonina t.7, 1892, p. 170.

No entanto, há dois modos de falar sobre os atos virtuosos: enquanto são virtuosos e enquanto são atos em suas espécies. O primeiro caso se refere a atos praticados de acordo com a inclinação natural da própria coisa, como o fogo que se inclina a aquecer. No caso do homem, que tem a alma como sendo sua forma, é natural a inclinação para agir conforme a razão, e agir desse modo é agir virtuosamente²⁵⁶ e de acordo com a lei natural. Conseqüentemente, todos os atos praticados pela inclinação natural à virtude estão subordinados à lei da natureza. O segundo caso se refere aos atos virtuosos que são praticados não por uma inclinação, mas por uma imposição da razão que mostra ao homem a utilidade de agir de determinado modo para viver bem, e, nesse caso, nem todos os atos virtuosos estão sob a lei natural. Isso acontece porque, como explica Tomás, a lei natural não rege e mede a coisa em si, ou seja, o próprio homem, em sentido de determinar seu ato, mas, ao contrário, rege e mede a sua ação.

Segundo Léo Elders, levando em conta que tudo aquilo que é inclinação da natureza humana diz respeito à lei natural, temos que “há em todo ser humano uma inclinação para agir de acordo com as virtudes, então alguém pode dizer, de modo geral, que agir de acordo com as virtudes pertence à lei natural”²⁵⁷. A ação virtuosa é, então, como visto em Tomás, algo da lei natural, já as ações virtuosas particulares não podem ser assim consideradas, porque são muitos os modos particulares de agir virtuosamente, e alguns desses modos se dão a partir de um conhecimento adquirido ao longo do tempo, fazendo com que não seja a natureza o “primeiro motor” da ação²⁵⁸. De acordo com Elders, um exemplo desse caso é a organização da sociedade com um propósito social. Há certas regras em uma cidade que são primárias e essenciais para a convivência, representando, assim, aquelas ações virtuosas da lei natural. Todavia, há outras tantas regras que são fruto de um processo de derivação dessas primeiras e que têm suas falibilidades e particularidades circunstanciais, as quais, por sua vez, simbolizam aquelas ações virtuosas que não estão sob o escopo da lei natural.

2.1 A Lei Natural e a Virtude da Justiça

Diferentemente da relação com outras virtudes, a relação entre a lei natural e a virtude da justiça se caracteriza como algo essencial, dado que, por um lado, a justiça faz

²⁵⁶ ARISTÓTELES. *Ética Nicômaco* II, 2, 1103b34-1104a1; ed. Ross, 1925, np.

²⁵⁷ “There is in every human being an inclination to act according to the virtues belongs to the natural law”. (ELDERS, 2005, p. 213; as traduções do texto de Elders são nossas).

²⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 94 a. 3; ed. Leonina t.7, 1892, p. 170.

parte da própria definição da lei e, por outro, a ação justa só é garantida mediante uma lei justa. Para entender tudo isso, vejamos primeiro qual a definição que Tomás dá ao conceito de justiça, qual seu objeto, seus tipos, espécies e partes.

Na *Suma Teológica* II-II, logo após o Tratado da Lei, encontramos o chamado Tratado da Justiça, que inclui uma questão sobre o Direito. Em síntese, a justiça no sentido geral é uma virtude que orienta e retifica as ações humanas no meio social e político em relação à garantia dos direitos (*ius*)²⁵⁹ e à realização do bem comum: “justiça é um *habitus*, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito”²⁶⁰. A justiça é um *habitus* com sede na vontade, visto que não dirige atos de conhecimento, isto é, não somos considerados justos por conhecer algo, mas por agir de tal modo. Entretanto, a relação entre intelecto e vontade é intrínseca, na medida em que a vontade, cujo objeto é o bem e o fim daquilo que move, move todas as potências da alma a seus atos, exceto os da alma vegetativa e, por isso, movendo a potência intelectual, “[...] o intelecto conhece o que a vontade quer, e, a vontade quer que o intelecto conheça”²⁶¹. Dessa relação temos como resultado tanto o conhecimento sobre as coisas como as ações humanas no seu sentido prático e real. No a.2 da q.58, Tomás completa a definição de justiça dizendo que, pelo próprio nome, a justiça se remete ao conceito de equidade e, para que ela aconteça, como princípio que retifica as ações humanas, é necessário que essas ações se deem entre pessoas diversas, ou seja, a justiça só existe na relação com outrem. Ademais, como a ideia de equidade nos remete, em algum sentido, a uma ideia de bem, no a.5 da q. 58, Tomás acaba por estabelecer a relação entre lei e justiça, propriamente sob esse ponto, afirmando que, assim como compete à lei ordenar o homem ao bem comum, compete à justiça legal a ordenação a esse bem. Todavia, qual a diferença entre a justiça entendida de modo geral e a justiça nomeada agora como legal por Tomás de Aquino?

Na lec.1 do livro V do *Comentário* de Tomás à *Ética*, de Aristóteles, encontramos a divisão do conceito de Justiça entre justiça legal e justiça particular da seguinte maneira: “[...] justiça legal é considerada no ordenamento ao que é o bem comum, enquanto a

²⁵⁹ Sobre a relação lei, justiça e direito: cf. HUIDOBRO, 1993.

²⁶⁰ “*iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST* II-II, q. 58, a.1, res; ed. Leonina t.9, 1897, p. 09).

²⁶¹ “*quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere*”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST* I, q.82, a. 4, ad.1; ed. Leonina t.5, 1888, p. 303).

justiça particular é ordenada para o outro como pertencendo à pessoa privada”²⁶². Trataremos, aqui, de modo principal, do conceito de justiça legal, mas sem desconsiderar que a justiça particular faz parte do lugar de onde falamos sobre a justiça legal, a saber, como preceito regulador das ações de caráter privado na comunidade política. A primeira coisa a dizer sobre a justiça legal é que sua legalidade é determinada pela lei, mas os atos são considerados lícitos pela justiça em diferentes medidas. Isso acontece porque as leis são determinadas e fixadas pelo legislador de acordo com a forma de regime instituída na *civitas*, o que faz com que as leis da democracia sejam diferentes das leis da aristocracia e assim por diante. Com efeito, segundo Tomás, nem todas as comunidades políticas possuem o que é justo como um todo, mas somente em partes, posto que o critério de justiça das cidades varia de acordo com o regime político. Dessa maneira, a lei que determina a legalidade da justiça é feita sobre aquilo que é de maior importância e/ou utilidade para a cidade em conformidade com seu governo²⁶³.

No que toca ao homem, aquilo que lhe é útil é tudo o que contribui com seu fim, isto é, com seu bem viver ou sua felicidade (*felicitas*). Assim, as promulgações legais devem estar relacionadas com as coisas que ordenam o homem a essa felicidade. De modo principal, devem relacionar-se com a virtude, que é aquilo que em primeiro lugar conduz o homem a seu fim, e, de modo secundário, com os bens externos que também têm seu papel na condução do homem à vida feliz. Dessa maneira, instituída pela lei humana na *civitas*, a justiça legal conduz diretamente o homem a ações que visam a sua felicidade, na medida em que “[...] consiste no exercício da virtude tendo a ver com o outro e está de acordo com todas as virtudes prescritas pela lei”²⁶⁴.

De acordo com Tomás, a justiça está relacionada com as outras virtudes, ao passo que as compreende em si, isto é, todas as demais virtudes têm certa razão de justiça²⁶⁵. Já a justiça legal é uma virtude perfeita (*virtus maxime perfecta*), porque consiste no exercício da virtude para com o outro, estando em conformidade com aquilo que é

²⁶² “[...] iustitia legalis attendatur in ordine ad aliud quod est bonum commune, iustitia autem particularis ordinatur ad alterum quod pertinet ad aliquam personam privatam”. (TOMÁS DE AQUINO. *In Eth.*, V, 3; ed. Leonina t.47, 1969, 103-105, p. 273).

²⁶³ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 95, a. 3, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 177.

²⁶⁴ “quia iustitia legalis consistit in usu virtutis qui est ad alterum et secundum omnem virtutem de qua lex praecipit”. (TOMÁS DE AQUINO. *In Eth.* V, 2; ed. Leonina t.47, 1969, 104-105, p. 269).

²⁶⁵ “iustitia legalis quae ordinatur secundum totam virtutem”. (TOMÁS DE AQUINO. *In Eth.* t.47., V, 3; ed. Leonina, 1969, 162, p. 274).

prescrito em lei²⁶⁶. Segundo Tomás, a virtude na relação com o outro é chamada justiça, mas, como hábito operativo de bem, é apenas uma virtude. Por conseguinte, justiça e virtude são definidas do mesmo modo: uma ação em relação ao bem. No entanto, à justiça compete exatamente a ação praticada na relação com o outro e, portanto, sendo a justiça de modo geral uma virtude que exige uma relação, à justiça legal, que decorre da lei humana, compete regular as relações dentro da comunidade política.

No artigo intitulado “Justiça Geral em Tomás de Aquino”, o professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento ressalta que, como cabe à lei ordenar ao bem comum, Tomás se refere à justiça geral como justiça legal, já que é por meio dela que o homem em conformidade com a lei age e ordena os atos das demais virtudes ao bem comum. A justiça legal é, então, na definição do professor, uma virtude que é, ao mesmo tempo, particular, porque tem como objeto o bem comum, mas também geral, porque move por influência as demais virtudes²⁶⁷. Na *Ética a Nicômaco*, a preferência de Aristóteles é pelo termo “justiça legal”, já Tomás, no seu *Comentário à Ética de Aristóteles* e no Tratado da Justiça na *ST*, prefere o termo “justiça geral”. Essa escolha, segundo Thomas J. Bushlack, não é banal; na verdade, segundo ele, o conceito de justiça geral abarca melhor a ideia de uma justiça que é garantida não só pelas leis escritas e positivas de uma comunidade, mas também é objeto da razão humana na relação com uma outra lei, a saber, a lei natural. Dessa maneira, a “justiça geral não é simplesmente a propensão para seguir as leis de uma sociedade (embora seja isso), mas antes um hábito mais profundamente enraizado de seguir os ditames da lei natural”²⁶⁸.

Após tratar da justiça legal e da justiça particular em suas divisões, Tomás, na lec. 12 do *Comentário*, ocupa-se da chamada justiça política, que parece ser o gênero que compreende as duas espécies de justiça abordadas por ele anteriormente. Vejamos a seguir os argumentos que sustentam essa interpretação.

Tomás diz que a justiça política

²⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO. *In Eth.* V, 2; ed. Leonina t.47, 1969, 111, p. 269.

²⁶⁷ “Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST*, II-II, q. 58, a.5, res; ed. Leonina, 1882, p.13.). Cf. NASCIMENTO, 1995, p.475.

²⁶⁸ “General justice is not simply a propensity to follow the laws of one’s society (though it is that), but rather a more deeply engrained habit of following the dictates of the natural law”. (BUSHLACK, 2011, p. 171; as traduções do texto de Bushlack são nossas).

[...] consiste em uma comunidade de vida a qual é ordenada a autossuficiência das coisas que pertencem à vida humana. E a cidade – estado deve ser tal, que tudo o suficiente para as necessidades da vida humana é encontrado na mesma²⁶⁹.

Tomás descreve a justiça política a partir da descrição da própria organização da *civitas*. Com vistas a isso, a justiça política tem como objeto todas aquelas coisas, bens e relações que estão na *civitas* para suprirem as necessidades da vida dos homens. Segundo Tomás, a justiça política é encontrada entre homens livres e iguais, isto é, entre os cidadãos, excluindo-se, portanto, as relações entre escravo e senhor, marido e mulher e entre pai e filho; nessas relações, estabelece-se a chamada justiça doméstica, da qual não trataremos neste texto. A justiça política se dá de acordo com a igualdade proporcional, pertencente à justiça distributiva, ou de acordo com a igualdade numérica, pertencente à justiça comutativa. Essa divisão foi dada na lec. 3 do livro V do *Comentário*, no qual Tomás explica a justiça em seus sentidos particulares, isto é, como sendo a justiça distributiva e comutativa, tomando sua relação com a justiça legal, já que ambas as espécies de justiça são virtudes da ação para com o outro. A diferença entre elas é que, enquanto a justiça legal ordena as relações diretamente considerando o bem comum da comunidade, a justiça particular trata de relações entre pessoas privadas²⁷⁰. O que não podemos esquecer é que mesmo essas últimas relações se dão dentro da comunidade política. Assim, a justiça particular relaciona-se, de algum modo, com a justiça legal, e ambas poderiam ser identificadas, portanto, como espécies da justiça política.

A justiça política é, de acordo com Tomás, dividida em justiça natural e justiça legal. Essa divisão acontece devido ao fato de que os cidadãos agem de acordo com a justiça política, na medida em que, primeiro, ela é transmitida à razão por natureza (natural) e, segundo, ela é postulada pela lei (legal) instituída na cidade:

[...] o Filósofo [Aristóteles] aqui chama justiça política ou civil a partir do uso ao qual cidadãos estão acostumados [...]. Justiça política então é propriamente dividida por esses dois significados, pelo uso dos cidadãos na medida em que ela é transmitida em parte para a mente

²⁶⁹ “[...] quod iustum politicum consistit in quadam communitate vitae quae ordinatur ad hoc, quod sit per se sufficientia eorum quae ad vitam humanam pertinent. Et talis est communitas civitatis, in qua debent omnia inveniri quae sufficiant humanae vitae”. (TOMÁS DE AQUINO. *In Eth.*, V, 11; ed. Leonina, 1969, 64-68, p. 300).

²⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO. *In Eth.*, V, 3; ed. Leonina t.47, 1969, 102-105, p. 273.

humana pela natureza e na medida em que é positivada pela lei [humana]²⁷¹.

Sobre a justiça legal já temos uma explicação precedente, mas em que consiste a justiça natural e como ela funciona dentro da comunidade política considerando sua relação com a justiça legal? Segundo Tomás, a justiça natural é aquela que em todo lugar é a mesma, tanto naquilo que institui, como na força do que institui. Imposta pela própria natureza humana, a justiça natural é comum a todos os homens²⁷². Ela também está conectada à justiça legal relativa ao ordenamento da comunidade política, já que a justiça por decreto de um governante funciona apenas sobre aqueles que estão sob determinada jurisdição. Ao que parece, essa jurisdição, por sua vez, não pode ir contra a natureza humana e contra o princípio [natural] de conduzir o homem ao bem e afastá-lo do mal, pois, como vimos acima, compete à justiça legal regular as ações direcionadas ao bem comum da comunidade.

A justiça é dita como natural porque se inclina à natureza humana, e aqui é importante dizer que duas naturezas são observadas no homem: uma que é comum a ele e aos outros animais e outra que pertence propriamente ao homem, a saber, a razão²⁷³. Segundo Tomás, os juristas chamam de direito natural aquilo que pertence a essa primeira natureza, a saber, a união do macho e fêmea, a educação da prole etc. Já o direito que deriva da inclinação da segunda natureza, que é própria ao homem, é chamado de *ius gentium* (direito das gentes), porque ele é o mesmo ao qual todos os homens estão habituados de acordo com a razão a seguir²⁷⁴. Ambas as espécies de direito estão, segundo Tomás, sob o escopo da justiça natural²⁷⁵. Para tratar da questão dos tipos de direito e sua relação com a natureza humana, dedicaremos uma parte do quarto capítulo deste trabalho.

Quanto à justiça legal, ao menos quatro características devem ser destacadas. A primeira delas é que, quando algo é universal e comum, por ser imposto pela lei, torna-se legal. Isso significa que, antes da promulgação da lei, não importa se algo é feito de um modo ou de outro, mas, a partir de sua promulgação, institui-se a diferença entre o que é justo e o que é injusto. A segunda característica é que, na justiça legal, algo pode ser

²⁷¹ “Philosophus enim hic nominat politicum iustum vel civile ex usu [...] convenienter autem per haec duo dividitur iustum politicum, utuntur enim cives iusto et eo quod natura menti humanae indidit, et eo quod est positum lege”. (*Ibid.* V, 12; ed. Leonina t.47, 1969, 24-25 e 30-33, p. 304).

²⁷² TOMÁS DE AQUINO. *In Eth.*, V, lec.12; ed. Leonina t.47, 1969, 45-48, p. 304.

²⁷³ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.94, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.169.

²⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q.57, a.3; ed. Leonina t.9, 1897, p. 06.

²⁷⁵ TOMÁS DE AQUINO. *In Eth.*, V, lec. 12; ed. Leonina t.47, 1969, 74-75, p. 305.

estatuído pela lei de um modo particular, ou seja, o legislador de uma *civitas* pode fazer uma lei privada que atenda determinada situação. A terceira é que as sentenças dadas pelos juízes são chamadas de justiça legal; assim, os decretos dos juízes são chamados de promulgações legais. Por fim, a quarta característica é que “a justiça legal ou justiça positiva sempre tem origem na justiça natural”²⁷⁶, e isso já é exposto por Cícero na *Retórica*:

Justiça é um hábito da mente que dá a todo homem sua parte enquanto preserva a vantagem comum. Seu primeiro princípio procede da natureza, então certas regras de conduta tornam-se usuais pela razão de sua vantagem; mais tarde ainda ambos os princípios que procederam da natureza e aquele que foram aprovados pelo costume recebem o suporte da religião e o temor da lei ²⁷⁷.

De acordo com Tomás, algo pode se originar da justiça natural de dois modos: por conclusão a partir de um princípio e por determinação a partir desse princípio. No primeiro modo, uma premissa é dada e dela segue-se uma conclusão. Contudo, não é desse modo que a justiça legal se origina a partir da justiça natural, pois, se assim fosse, dada a premissa da justiça natural, teríamos uma conclusão também da justiça natural; por exemplo, do fato de que ninguém pode ser prejudicado, seguir-se-ia que nenhum roubo pode ser praticado. Por conseguinte, é pelo modo da determinação que a justiça legal advém da justiça natural. Nesse caso, se temos, por exemplo, o princípio da justiça natural que diz que o roubo deve ser punido, o modo como esse roubo deve ser punido é uma penalidade colocada pela justiça legal.

Há pensadores, como os seguidores do filósofo socrático Aristipo, que rejeitam a teoria exposta por Aristóteles e reinterpretada por Tomás e acreditam que toda justiça é estabelecida pela lei, não havendo, assim, uma justiça natural. Essa opinião é fundamentada no argumento de que a natureza é invariável, tendo a mesma força em qualquer lugar, pois é claro que o fogo queima do mesmo modo na Pérsia ou na Grécia. Todavia, no caso da justiça isso parece não se dar, já que há variações de coisas justas no tempo e lugar. Por exemplo, pode ser justo que um depósito seja quase sempre restituído ao depositário, mas e se o depositário quiser comprar armas para destruir sua pátria com

²⁷⁶ “Est autem hic considerandum, quod iustum legale sive positivum oritur semper a naturali”. (*Ibid*; ed. Leonina t.47, 1969, 100-103, p. 305.).

²⁷⁷ CÍCERO. *Retórica*, II, cap. 53, 160-161; ed. Stroebel, 1965, 3-8, p. 148b.

esse dinheiro? Nessa situação, em específico, será justo que o depósito não seja restituído. Essa mutabilidade da justiça é explicada por meio das próprias situações particulares em que ela precisa mudar.

Segundo Tomás, Aristóteles diz que o estatuto de que as coisas naturais são imutáveis não é universal, mas somente em alguns aspectos. As naturezas das coisas divinas, como a dos corpos celestes, jamais mudam. No entanto, entre nós, seres humanos, há coisas perecíveis; algumas são de acordo com a natureza, mas, ainda assim, o que está em nós é intrínseca e/ou extrinsecamente mutável. Por exemplo, é natural em nós que tenhamos duas pernas, mas não é natural que tenhamos um casaco. Dessa forma, “[...] todas as coisas que são justas entre nós são variáveis, apesar de que algumas delas são naturalmente justas”²⁷⁸.

Entretanto, se tudo é variável, qual é então o princípio da justiça natural entre nós? Colocando o questionamento nas palavras do próprio Tomás: entre as coisas mutáveis, de que tipo são as coisas justas naturais e de que tipo são as coisas justas de acordo com o que é estabelecido pela lei? Segundo o Aquinate, Aristóteles explica que as coisas naturais ocorrem na maioria dos casos e em maior número de vezes, como o fato de que a mão direita é mais forte que a esquerda; porém, há homens em que isso não acontece. Do mesmo modo, a justiça natural regula a maior parte dos casos entre os seres humanos, mas há casos particulares aos quais ela não pode ser aplicada, como no exemplo dado acima: é naturalmente justo [na maioria dos casos] que um depósito seja devolvido a um depositário, mas há casos [particulares] em que não será naturalmente justo que isso seja feito. Em síntese, o ponto-chave é que a justiça natural não é infalível na sua aplicabilidade. O problema não está no conceito de justiça, mas sim nas muitas particularidades das situações que ele precisaria abarcar. Dessa forma, a justiça entendida como natural é aquela que, postulada pela razão, regula no maior número de vezes as relações humanas.

Como visto acima, a justiça política divide-se em justiça particular [distributiva e comutativa] reguladora das ações particulares na *civitas* e em justiça geral, ou legal, que se divide em uma parte legal, imposta pela lei, e outra natural, imposta pela natureza

²⁷⁸ “[...] licet omnia quae sunt apud nos iusta aequaliter moveantur, nihilominus tamen quaedam eorum sunt naturaliter iusta”. (TOMÁS DE AQUINO. *In Eth.*, V, 12; ed. Leonina t.47, 1969, 166-168, p. 306).

humana. Em resumo, é possível dizer que a justiça política e as suas espécies têm relação com o conceito de lei natural por três razões. Primeiramente, a lei positiva, que é estabelecida na *civitas* e garante a justiça legal, tem relação intrínseca com a lei natural, na medida em que, como visto anteriormente, é derivada dela. Em segundo lugar, na definição do bom governante²⁷⁹, que é o responsável pela lei, Tomás diz que aquele que deve governar é o homem que age segundo sua razão. Agir segundo a razão é agir conforme a lei; lei, em sentido geral, é definida por Tomás como uma regra e medida dos atos por meio da qual alguém é levado ou não a agir. Por fim, a terceira razão pela qual a justiça política e as suas espécies têm relação com o conceito de lei natural é que esta é sumariamente definida, como visto anteriormente, como um princípio, que, segundo Tomás, é promulgado por Deus na razão humana a fim de orientá-la e conduzi-la ao seu fim último, o qual tem caráter de bem. Diante do fato de que tanto a justiça política em suas espécies como a lei natural se relacionam de algum modo com o fim último²⁸⁰ do homem, que, por sua vez, é ligado ao bem comum da comunidade, devemos assumir que a lei natural, como primeiro princípio encontrado na razão humana, tem um papel na condução da ação justa, seja ela na relação direta com o bem comum, por meio da justiça legal, seja ela na relação com o bem particular, por intermédio dos tipos de justiça particular²⁸¹.

Segundo Tomás, “[...] o ato humano se torna bom, ao atingir a regra da razão, que o retifica. [...] Ora, como a justiça retifica as ações humanas, é claro que as torna boas”²⁸². Justiça é então uma virtude pela qual o homem deve agir, e, segundo o Aquinate,

[...] pertence à lei da natureza tudo aquilo a que o homem se inclina segundo sua natureza. Inclina-se, porém, cada um naturalmente à operação a si conveniente segundo sua forma, como o fogo a aquecer. Portanto, como a alma racional é a própria forma do homem, é inerente a qualquer homem a inclinação natural a que aja segundo a razão. E isso é agir segundo a virtude. Segundo isso, todos os atos das virtudes dizem respeito à lei natural²⁸³.

²⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO. *In Eth.*, V, 11; ed. Leonina t. 47, 1969, 145-149, p.301.

²⁸⁰ “A natureza de uma coisa é seu fim”. (ARISTÓTELES. *Política* I, 1252b, 32; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 53).

²⁸¹ TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q.58, a.6. ed. Leonina t.9, 1897, p. 14.

²⁸² “[...] actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationi [...] Unde cum iustitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q. 58, a.3, res; ed. Leonina t.9, 1897, p. 11).

²⁸³ “[...] ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad

Tomás deixa claro que, assim como a lei humana depende da lei natural, todos os outros princípios que sejam racionais também derivam dela, já que é a primeira regra da razão para a ação. Ademais, Tomás, por meio de um argumento de Agostinho, mostra a intrínseca relação entre lei e justiça, dado que só é considerada como lei a regra que é justa.

Como diz Agostinho no *De Lib. Arb.* I, 5: ‘não parece ser lei aquela que não for justa’. Portanto, quanto tem de justiça tanto tem força de lei. Nas coisas humanas diz-se que algo é justo pelo fato de que é reto segundo a regra da razão. A primeira regra da razão, entretanto, é a lei da natureza, como fica claro pelo que acima foi dito. Portanto, toda a lei humanamente imposta tem tanto razão de lei quanto deriva da lei da natureza²⁸⁴.

Podemos dizer sumariamente que a justiça política e suas espécies relacionam-se com a lei natural de dois modos. Primeiro, a lei natural, tendo força de lei que orienta a ação humana em busca de um fim, é em si mesma uma regra justa, isto é, é em si mesma uma regra que está em conformidade com a justiça natural, como disse Agostinho. Segundo, se consideramos que o primeiro princípio da lei natural, a saber, “fazer o bem e evitar o mal”, é princípio de toda a virtude²⁸⁵, sendo a justiça definida como uma virtude, a ela também compete esse mesmo princípio, como mostra o próprio Aquinate:

[...] convém à justiça estabelecer a igualdade na relação com o outro. [...] qualquer um estabelece a igualdade da justiça fazendo o bem, a saber, dando a outrem o que lhe é devido; e mantém-se essa igualdade, evitando o mal, isto é, não causando nenhum dano ao próximo²⁸⁶.

calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.94, a.3, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.170).

²⁸⁴“Sicut Augustinus dicit, in *I de Lib. Arb.*, non videtur esse lex, quae iusta non fuerit. Unde in quantum habet de iustitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis patet. Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.95, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 175).

²⁸⁵ facere bonum et vitare malum pertinet ad omnem virtutem [...]. (TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q.79, a.1, res; ed. Leonina t.9, 1897, p. 168).

²⁸⁶ “[...] Ad iustitiam enim pertinet aequalitatem constituere in his quae sunt ad alterum, [...] Constituit autem aliquis aequalitatem iustitiae faciendo bonum, idest reddendo alteri quod ei debetur. Conservat autem aequalitatem iustitiae iam constitutae declinando a malo, idest nullum nocumentum proximo inferendo”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q. 79, a.1, res; ed. Leonina t.9, 1897, p. 168).

Ademais, sendo a lei natural o primeiro princípio da razão, um princípio condutor e medidor das ações humanas, dela dependem todos os outros princípios racionais de caráter moral e político, incluindo os da justiça legal instituídos pela lei humana, como bem observa Bushlack:

desde que ambos, a virtude geral da justiça e as leis servem para regularem os comportamentos externos dos cidadãos dirigindo suas ações através do bem comum (ou prevenindo-os do prejuízo ao bem comum), então ambos a justiça geral (e correlativamente todas as outras virtudes quando dirigidas por ela) e as leis escritas sendo distintivamente objeto da lei natural na qual são ambas uma reflexão da aplicação do primeiro princípio da lei natural²⁸⁷.

Isso é reforçado por Cícero em várias passagens do *De Legibus*, entre as quais cito a seguinte:

a justiça é uma; ela liga toda a sociedade humana e é baseada em uma Lei, a qual é a reta razão aplicada ao comando e proibição. [...] se a natureza não é considerada a fundação da Justiça, significaria a destruição [das virtudes das quais a sociedade humana depende]²⁸⁸.

3. A Lei Natural e os Homens

Nos três últimos artigos (a.4, a.5 e a. 6) da questão 94, Tomás trata da essência da lei natural no que toca a sua relação com os homens; afinal, é sobre eles que ela legisla. O artigo 4 questiona se ela é uma e mesma lei para todos, isto é, se ela é comum e universal apesar das diferenças tanto entre os seres humanos quanto entre as sociedades e comunidades das quais eles fazem parte. Segundo Tomás, não importa as distinções existentes entre gregos, romanos, cidadãos, estrangeiros, homens e mulheres, pois, nesse caso, deixamos de lado toda e qualquer particularidade e consideramos os seres humanos a partir de sua natureza como parte da comunidade humana, tendo direitos e deveres básicos que são regidos e instituídos pela lei natural:

o direito natural é comum a todas as nações e, porque existe em todo lugar pelo instinto da natureza, não é mantida por nenhum regulamento. Tal é a união de um homem e uma mulher, a herança e a educação das

²⁸⁷ “Since both the general virtue of justice and laws serve to regulate the external behaviors of citizens by directing these actions towards the common good (or preventing them from harming the common good), then both general justice (and correlatively all the other virtues when they are directed by it and written laws are distinctively subject to the natural law in that they are both a reflection of the application of the first principles of natural law”. (BUSHLACK, 2011, p. 197).

²⁸⁸ CÍCERO. *Das Leis*, I, 42-43; ed. Mueller, 1915, 36-10, p. 395-396.

crianças, a posse comum de tudo, uma única liberdade para todos e o direito de adquirir o que for retirado do céu, da terra e do mar²⁸⁹.

Vejamos que não há nada que distinga ou limite a natureza humana. A ideia de “posse comum de tudo” e de “única liberdade” mostra, em primeiro lugar, que, na visão de Tomás, as coisas estão à disposição de todos, isto é, não há qualquer noção de propriedade privada ligada ao direito natural e, em segundo lugar, mostra que não há qualquer sinal de um domínio servil de um homem sobre o outro. Entretanto, sabemos que as coisas não permaneceram na esfera legislada apenas pela natureza humana e pelo direito natural, visto que os homens convencionaram muitas regras, na esfera legal, partindo do meio em que viviam juntos. Isso tudo construiu a sociedade política tal como ela é, um espaço no qual a liberdade é, em certo sentido, limitada, por utilidade e necessidade da própria garantia dos direitos, mas também um espaço de dominação, de exploração e da propriedade privada.

Para explicar o aspecto comum dos preceitos da lei natural no homem, Tomás parte do modo como a razão prática e a razão especulativa conhecem as coisas. Segundo Aristóteles, a razão procede do que é comum ao que é próprio²⁹⁰. Considerando isso, a razão especulativa e a razão prática se comportam de modos diversos entre si. A razão especulativa se ocupa das coisas necessárias, ou seja, que não podem ser de outro modo; nessas coisas estão as verdades sem falhas, como o conhecimento científico. A razão prática, por sua vez, trata das coisas contingentes, as quais incluem as operações humanas, e, embora aqui ainda possamos ter alguma regularidade no que é comum aos homens, quanto mais se vai às coisas próprias, isto é, às particularidades, maiores são as falhas. Na razão especulativa, a verdade é a mesma, tanto nos princípios como nas conclusões; no entanto, nas conclusões ela não é conhecida por todos, mas só nos primeiros princípios, no seu caráter de concepções comuns. Sobre aquilo que é conhecido por meio da razão prática, não há verdades comuns ou retidões comuns nas ações dos homens, tanto em relação às coisas próprias quanto particulares, mas há verdades e retidões comuns naquilo que é comum aos homens. Mesmo entre aqueles que compartilham uma mesma retidão nas suas coisas próprias, tal retidão ainda assim não é igualmente conhecida por todos.

²⁸⁹ ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*, V, c.4; ed. Lindsay t. 1, 1911, 24-08, np.; trad. nossa.

²⁹⁰ ARISTÓTELES. *Física* I, 1, 184a21-24; ed. Ross, v.II, 1947, np.

Em síntese, os princípios comuns tanto da razão especulativa quanto da razão prática, que são a base para o conhecimento, seja ele científico, seja ele moral, são os mesmos para todos e são conhecidos por todos. Entretanto, no que toca às conclusões, as que competem à razão especulativa são as mesmas para todos, mas não são necessariamente conhecidas por todos. Por exemplo, é verdadeiro para todas as pessoas que a soma dos três ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos retos, mas nem todas as pessoas conhecem de fato isso. Já no que concerne às conclusões da razão prática, nem a verdade nem a retitude dessas proposições são as mesmas para todos. A única coisa que é comum e verdadeira acima de qualquer contingência ou particularidade é que é reto que se aja pela razão. Partindo desse princípio, teríamos como resultado, por exemplo, que todos os depósitos devem ser restituídos; no entanto, segundo Tomás, isso pode ser verdadeiro na maior parte dos casos, mas pode haver alguns em que seja irracional devolver um depósito: imagine se a pessoa em questão exige a restituição a fim de prejudicar seu país? Segundo Tomás, quanto mais se considera casos particulares em relação às operações humanas, mais serão vistas as falhas da aplicação do princípio comum moral para tratar de cada caso. Desse modo, segundo Tomás, a lei natural,

quanto aos primeiros princípios comuns, é a mesma em todos tanto segundo a retidão como segundo o conhecimento. Mas, quanto a alguns próprios que são as conclusões dos princípios comuns, é a mesma em todos na maioria dos casos, tanto segundo a retidão como segundo o conhecimento, mas de modo que em poucos casos pode falhar também quanto à retidão por causa de alguns impedimentos particulares, [...] como segundo o conhecimento²⁹¹.

Tais falhas, segundo o Aquinate, acontecem em relação à retidão da lei por conta de impedimentos particulares, falhas no conhecimento humano e naturezas corrompidas por paixões ou mesmo por maus costumes.

No quinto e no sexto artigo da questão 94, Tomás trata da natureza da lei interrogando se ela pode ser de alguma maneira mudada no homem e se ela pode ser suprimida da razão humana. De acordo com Tomás, há dois modos de ocorrer uma mudança com relação à lei natural: por adição e por subtração. Pela adição, a lei natural

²⁹¹ “quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta [...] et etiam quantum ad notitiam” (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 94, a. 4, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.172).

pode ser mudada porque muitas coisas foram-lhe agregadas tanto pela lei divina quanto pela lei humana, com a finalidade de melhorar a vida dos homens. Pela subtração, a lei natural não pode jamais ser mudada em seu primeiro princípio, mas, em relação aos seus preceitos secundários, os quais são as conclusões possíveis a partir dos primeiros princípios, há casos específicos nos quais a lei natural pode ser mudada²⁹².

Quanto ao sexto artigo, Tomás diz que a lei natural não pode ser abolida da razão humana e, pelas palavras de Agostinho, confirma: “A tua lei foi escrita nos corações dos homens e nenhuma iniquidade pode certamente destruí-la”²⁹³. Como dito no quarto e quinto artigo, os primeiros princípios da lei natural são conhecidos de modo comum por todos, já seus preceitos são conhecidos apenas pelos sábios como conclusões dos primeiros princípios. Em relação aos princípios comuns, isto é, que se deve agir pela razão e que o bem é o que deve ser procurado e o mal deve ser evitado, a lei natural não pode ser abolida de modo total da razão dos homens. Entretanto, ela pode ser abolida de modo particular. Em outras palavras, a razão pode ser impedida, por alguma paixão, de aplicar os princípios comuns da lei nas ações. Em relação aos outros preceitos, no caso as conclusões desses princípios, a lei natural pode ser abolida da razão humana devido a um mal entendimento, assim como acontece nas investigações especulativas quando as conclusões necessárias estão erradas, ou, ainda, por conta de maus costumes e hábitos corrompidos. Portanto, fica claro que a lei natural não pode ser suprimida de modo integral da razão humana, pois ela é parte intrínseca dessa razão. No entanto, ela pode ser impedida de algum modo de ser reconhecida e operada pelo homem na ação.

Este capítulo foi construído na tentativa de perpassar os níveis ontológico, epistemológico e moral da lei natural, no que toca, respectivamente, a: sua definição, seu conhecimento pelo homem e suas relações com outras regras morais, em particular, com a virtude da justiça. Em se tratando do caráter ontológico da lei natural, vimos que ela é definida por Tomás de Aquino, a partir da noção geral de lei, isto é, como uma regra e medida para os atos humanos, a distinção da lei natural está no fato de que ela é

²⁹² TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 94, a.5, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 172.

²⁹³ AGOSTINHO. *Confissões*, II, 4,9; ed. PL. 32, p. 678; trad. nossa.

promulgada pela própria natureza humana. No entanto, a promulgação dessa lei pela razão envolve, em primeiro lugar, um complexo processo de conhecimento. A nível epistemológico, a lei natural, apesar de universal e comum a todos os homens, não é inata ou instantaneamente conhecida, ela é, ao contrário disso, fruto da combinação de um princípio autoevidente, atualizado por uma operação própria do intelecto agente e armazenado habitualmente pela *sindérese*. Só então esse princípio é raciocinado pela razão prática e, em conformidade com a vontade, manifestada nas inclinações naturais, empregado na ação.

Como um conhecimento moral, comum e universal, a lei natural, representa, para Ralph McInerny, uma espécie de ponto democrático entre os homens. Apesar de negada por alguns autores modernos, a existência de um conhecimento moral compartilhado por todos os seres humanos é sustentada para o autor por intermédio do entendimento de que existem princípios básicos os quais nenhum ser humano pode negar, como o princípio de não contradição. Segundo McInerny, assim como existe, no nível teórico das ciências, um conhecimento que todos os homens assumem como verdadeiro e fundamental, existe o mesmo no nível moral, o que nos possibilitaria entendê-lo como um princípio norteador das inúmeras regras morais estabelecidas entre os seres humanos. Todavia, nem tudo acontece de modo tão perfeito em relação ao conhecimento da lei natural ou mesmo de seus princípios, e o problema em relação a isso não está propriamente na lei, mas na razão daquele que a conhece, que é falha e que, por isso, nem sempre é capaz de reconhecê-la.

Segundo Tomás, apesar de não poder ser abolida de modo integral da razão humana, a lei natural pode ser impedida de reger as ações por maus hábitos, paixões e tantas outras coisas que fazem com o que o homem não aja em conformidade com a sua natureza racional e conseqüentemente com o bem. Jacques Maritain entendeu essa falha da razão humana a partir de uma visão antropológica sobre o homem, ao dizer que o conhecimento da lei da natureza acontece no curso do processo histórico e, por esse motivo, ela pode ou não, ser mais ou menos conhecida pelos seres humanos e por cada geração. Dessa maneira, a história humana representa tanto a falibilidade desse processo de conhecimento e, conseqüentemente da razão humana, como também a tomada de consciência moral do homem em relação à lei natural.

No que toca ao aspecto moral da lei natural, explicamos aqui a sua relação com as virtudes de modo geral, dando ênfase à virtude da justiça por se tratar daquela que a lei

tem por objeto. Em suma, o conjunto de regras morais, nomeado como lei natural, ganha sua força de lei porque se trata, em primeiro lugar, de regras estabelecidas pela razão e, em segundo lugar, porque se trata de regras justas. A relação entre a lei natural e a virtude da justiça se apresenta como uma relação intrínseca e essencial. Dessa maneira, não importa qual tipo de justiça estamos abordando, seja a justiça política, seja qualquer uma de suas espécies, todas elas têm como fim o direcionamento das ações humanas para algum bem, e, por isso, estão sob o ordenamento da lei natural, cujo fim é também dirigir o homem ao bem.

Capítulo 4

A lei natural na *civitas*: *natura e ius*

A análise histórica, epistemológica e moral empreendida sobre a lei natural nos três primeiros capítulos deste trabalho nos apresentou um conceito que constitui o cerne da teoria moral e política de Tomás de Aquino e que marcou fortemente a Idade Média. Para além de uma teoria, a lei natural é a expressão da natureza humana manifestada por meio de um conjunto de regras com implicações práticas no meio no qual o homem vive. Diante disso, este último capítulo pretende mostrar de que maneira a natureza humana, em conformidade com a necessidade do *dominium* político, confere um *status* político à lei natural, demonstrando, portanto, que essa regra está integrada às instituições e às demais leis da *civitas*, a fim de garantir, dentre outras coisas, o direito aos homens.

1. A questão do Direito: a relação com a justiça e a lei

Na *Suma Teológica* II-II *pars*, Tomás de Aquino dedica apenas uma questão (q.57) ao direito, a qual se divide em quatro artigos que aparecem dentro do chamado Tratado da Justiça. Estrategicamente, esse Tratado vem logo depois do Tratado da Lei, compondo, assim, uma tríade argumentativa nas questões morais e políticas da obra: a relação entre lei, justiça e direito. No primeiro artigo da questão 57, Tomás pergunta se o direito é objeto da justiça. O Aquinate define o que é o direito via definição do que é a justiça. Como mencionado anteriormente, a justiça é uma virtude que orienta e retifica as ações do homem no meio político/social em relação à garantia dos direitos (*ius*) e à realização do bem comum. A justiça orienta e retifica as ações que acontecem nas relações entre as pessoas, a partir de um critério de igualdade observado mediante o contexto no qual a ação acontece. Dito de outro modo, a virtude da justiça regula a partir de um parâmetro de igualdade, o qual não é estático, nem universal, mas que, pelo contrário, observa o tipo de relação (privada, pública) entre os seres humanos²⁹⁴.

Desses distintos parâmetros em conformidade com as diferentes relações, temos os diversos tipos de justiça. Com sede na vontade, a justiça é uma disposição (*habitus*) por intermédio da qual se garante a cada um o seu direito²⁹⁵, isto é, garante-se a cada um o bem que lhe compete. Como também já mencionado anteriormente, alguns atos das

²⁹⁴ TOMÁS DE AQUINO. *ST* II-II. q. 58, a.2, res; ed. Leonina t.9, 1897, p. 10.

²⁹⁵ *Ibid.*, q. 58, a.1, res; ed. Leonina t.9, 1897, p. 09.

virtudes estão sob o ordenamento da lei, sendo o ato da justiça um deles. Dessa maneira, a justiça é o objeto da lei, ou seja, um dos propósitos da lei é garantir a justiça entre os homens, na medida em que ela denota uma espécie de bem, e o princípio da lei é precisamente conduzir as ações humanas ao bem e afastá-las do mal. Enfim, a ação justa é aquela que oferece algo em conformidade com um outro. Ao contrário das demais virtudes, que aperfeiçoam o homem em si mesmo, a justiça aperfeiçoa um ato. O objeto do ato justo é o direito, isto é, ser justo é dar o que é de direito a outrem. Assim, podemos dizer que o direito é a manifestação de uma ação justa²⁹⁶ garantida pela lei.

A afirmação de que o direito e a lei estabelecem entre si uma relação intrínseca pode ser contestada na literatura por autores como Michel Villey. Na interpretação de Villey, os termos “*lex*” e “*ius*” se distinguem devido ao objeto sobre o qual são aplicados: o primeiro se refere à regra moral que regula as ações humanas; o segundo, à medida justa na divisão dos bens, sendo estes as coisas que compõem o mundo, o bem comum relativo às comunidades ou mesmo o bem privado de um homem²⁹⁷. Segundo o autor, o direito, de modo geral, tem como lugar a cidade, mas, entre as espécies de direito, o direito natural e o direito das gentes são imperfeitos, pois somente o direito civil/positivo consegue determinar de maneira mais exata, de acordo com a justiça, aquilo que cabe a cada homem. Em suma, o que se pode perceber é que Villey separa os conceitos de lei e direito, tornando-os independentes em suas ações e implicações com relação ao homem.

Todavia, cabe perguntar: será o direito, considerado de maneira prática nos julgamentos e decisões acerca dos bens humanos, algo totalmente independente da regra da lei? Andréa dos Reis (2015) nos apresenta em sua tese de doutorado uma reflexão sobre a posição de Villey no que toca à relação entre lei e direito, bem como de outros autores, como John Finnis e Georges Kalinowski, os quais, ao contrário do primeiro, não acreditam que a divisão entre *lex* e *ius* se dá pelo objeto com o qual cada um se ocupa, mas que se trata apenas de uma divisão teórica em relação ao sujeito. Entretanto, uma posição nesse sentido não acarretaria a confusão quanto aquilo que é próprio da aplicação

²⁹⁶ “*iustitiae prae aliis virtutibus determiatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius. Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiae*”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST*, II-II, q. 57, a.1, res; ed. Leonina t.9, 1897, p. 04).

²⁹⁷ Cf. VILLEY, 2019, p.117 e VILLEY, 1972, p. 427.

prática de cada conceito, fazendo com que lei e direito pudessem ser reduzidos a uma e mesma coisa?

Segundo Villey, é preciso distinguir o direito da lei para evitar o uso confuso dos termos, como aconteceu com Tomás na própria *Suma*, na qual, por vezes, *lex* e *ius* parecem ser empregados como sinônimos²⁹⁸. Villey defende que as leis em geral, e principalmente a lei natural, têm uma aplicabilidade mais ampla que o direito e, por isso, não é possível utilizar os dois termos em um mesmo sentido. Com efeito,

o trabalho da legislação é uma extensão do justo natural - e toda lei humana deriva da lei natural: ou por "conclusão" (da aplicação de um preceito da natureza às circunstâncias históricas) ou por "determinação" (de adição aos dados vagos da ciência do direito natural, mas dentro da estrutura do direito natural, para servir aos propósitos da natureza). Assim, o direito é fruto da razão e da vontade: da razão na medida em que ela deriva da ciência da natureza; da vontade humana na medida em que o poder legislativo acrescentou fixidez, forma escrita rígida, precisão²⁹⁹.

Villey dá supremacia ao direito escrito e positivo em detrimento da lei da natureza e do direito natural. A “força” prática e legal das regras não escritas advém de modo extrínseco a partir da construção das determinadas legislações. Ao contrário de Villey, Reis (2013, p.243) explica que, para autores como Finnis, as palavras *lex* e *ius* podem ser utilizadas como sinônimos, já que estão ligadas pela razão humana a um mesmo critério de justiça. Kalinowski (1963) vai na mesma direção que Finnis (1998), ao considerar que é também por meio da justiça que se funda a ligação essencial entre lei e direito, sendo possível inclusive atribuir o termo “lei” ao termo “direito”, na medida em que esse segundo significaria, assim como a lei, a ação para a realização de um ato³⁰⁰. Em outras palavras,

²⁹⁸ Essa confusão entre os termos “*lex*” e “*ius*” acontece quando Tomás emprega o texto de Isidoro em sua argumentação: Cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 94, a. 4 et 5. Todavia, isso não parece gerar qualquer problema interpretativo se considerarmos que posterior ao Tratado da lei há um Tratado da Justiça no qual Tomás aborda o direito de modo separado. Ademais, podemos encontrar ainda nas questões sobre a lei o a. 4 da q. 95 no qual o Aquinate nomeia e distingue os tipos de lei e em conformidade com isso os tipos de direito elucidando, em certa medida, que *lex* e *ius* não se tratam de um mesmo conceito e, tampouco podem ser entendidos como sinônimos para aquilo ao qual se aplicam.

²⁹⁹ “Le travail de législation est un prolongement du juste naturel – et toute loi humaine dérive de la loi naturelle: par voie soit de “conclusion” (d’application à des circonstances historiques d’un précepte tiré de la nature), soit de “détermination” (d’addition aux données vagues de la science du droit naturel, mais dans le cadre du droit naturel, pour servir les fins de la nature). Ainsi le droit est-il à la fois fruit de la raison et de la volonté: de la raison en tant qu’il dérive de la science de la nature; de la volonté humaine en tant que la puissance législative lui a ajouté fixité, forme écrite rigide, précision”. (VILLEY, 1942, p. 163-164; trad. nossa).

³⁰⁰ “o nome de direito também à ação (*actio*) que realiza o ato (*actum*)” (KALINOWSKI, 1963, p. 287; trad.nossa).

tanto para Finnis como para Kalinowski, não há distinção sobre o objeto ao qual lei e direito se aplicam, ambos podem se referir a um conjunto de regras que regem a ação para que se dê o ato justo³⁰¹.

Voltando à distinção feita por Villey entre o direito natural e a lei natural, teremos uma maior clareza sobre a problemática que se desenha aqui. Como observa Reis (2015, p.243), essa distinção é traçada a partir da consideração da imutabilidade da lei natural e da mutabilidade do direito natural. Segundo Villey,

A lei natural é imutável, sim sem dúvida, e em todos os lugares a mesma, mas pouco conhecida, seu conteúdo é esgotado em algumas poucas máximas gerais. A relatividade se afirma quando a lei humana entra em cena, se esforçando para extrair dos princípios as consequências adaptadas a cada situação concreta. Finalmente, o direito natural (a projeção de leis em coisas) difere de acordo com o tempo e o lugar³⁰².

De fato, é possível aproximar o texto de Villey de muitas passagens do Tratado da Lei e da justiça. Tomás assume a dificuldade do homem quanto ao conhecimento da lei natural³⁰³, assim como o importante papel da lei humana como uma determinação feita a partir dos preceitos da lei natural³⁰⁴. Todavia, Tomás não parece concluir que essa mutabilidade do direito natural, a partir da mutabilidade da justiça natural, discutida no livro V da *Ética*³⁰⁵, seja justamente um critério que distancia a lei do direito, colocando-os em lados opostos. Esse distanciamento entre lei e direito parece significar, na verdade, uma tentativa de Villey de afastar da lei, nesse caso, a lei natural, qualquer função jurídica, atribuindo-lhe apenas uma função moral para com o ordenamento da ação humana. A função jurídica, por sua vez, ficaria a cargo do direito como a “projeção da lei nas coisas”. Em outras palavras, seria responsabilidade exclusiva do direito se ocupar do julgamento e da determinação daquilo que é justo na partilha dos bens relativos aos homens.

³⁰¹ Cf. FINNIS, 1998, p. 132-136.

³⁰² “La loi naturelle est immuable, oui sans doute, et partout la même, mais mal connue, son contenu certain s’épuise en quelques maximes générales. La relativité s’affirme quand la loi humaine entre en scène, s’efforçant de tirer des principes les conséquences adaptées à chaque situation concrète. Finalement le droit naturel (projection des lois dans les choses) diffère selon les temps et les lieux”. (VILLEY, 1947, p. 247; trad. nossa).

³⁰³ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 94, a. 4; ed. Leonina t.7, 1892, p.171. Para saber mais sobre o processo de conhecimento da lei natural, cf. capítulo 3 deste trabalho, p. 83.

³⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 95, a. 2. Leonina t.7, 1892, p.175.

³⁰⁵ Sobre esse assunto, cf. capítulo 3 deste trabalho, p. 102.

No entanto, as coisas não parecem se dar desse modo ao olharmos para o texto de Tomás de Aquino. Tomás entende a lei não só como uma regra qualquer, mas uma regra da razão que direciona as ações humanas a um bem tendo em vista um critério de justiça³⁰⁶, a qual tem por objeto o direito³⁰⁷. Essas ações das quais se ocupam a lei (em sentido geral) acontecem no ambiente comum, isto é, social e político, dada a natureza humana³⁰⁸. Com efeito, tais ações estão ligadas, em última instância, com o direito, na medida em que o bem para o qual elas se direcionam ou é o bem comum (que precisa ser partilhado) ou se relaciona- de algum modo com ele. Dessa maneira, é possível afirmar aos menos dois fatos: 1- a justiça em seu sentido geral é de fato o ponto que une a lei ao direito em Tomás; 2- se o caráter legal e jurídico do direito se apoia no objeto para o qual ele é aplicado, no caso, o bem, a lei também carrega, para além de sua função moral, uma função legal e jurídica³⁰⁹, pois se relaciona com esse bem.

É preciso dizer aqui que, mesmo unidos, no que toca ao critério de justiça, lei e direito estão longe de significarem uma e mesma coisa e poderem ser usados como sinônimos, como defendem Finnis e Kalinowski. O modo com o qual lei e direito se ocupam e/ou se relacionam por intermédio da justiça com bem e com as ações humanas é distinto. Villey estava certo ao afirmar que à lei compete se ocupar propriamente do agir, e ao direito compete a partilha de bens. No entanto, isso não faz com que ambos possam ser postos de lados diferentes na sua atuação, apoiando-se, por exemplo, na ideia de que à lei cabe apenas o âmbito moral e ao direito cabe o âmbito legal³¹⁰. É possível dizer que o direito, de modo geral, é efeito da lei justa aplicada na partilha dos bens humanos³¹¹. Estes, por sua vez, não são bens separados de uma realidade, mas são bens

³⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.95, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 175.

³⁰⁷ TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q. 58, a.1, res; ed. Leonina t.9, 1897, p. 09.

³⁰⁸ “Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum” (TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, I, 1; ed. Busa, 1954, np).

³⁰⁹ “Thomas rappelle que la loi porte autant sur le plan strictement éthique que sur le plan politique-juridique”. (REIS, 2013, p. 246).

³¹⁰ Segundo o professor Renato Rabbi-Baldi Cabanillas, o direito e a lei não podem ser ditos como uma e mesma coisa, como pensam Finnis e Kalinowski, mas representam “dois aspectos de uma mesma realidade”. No entanto, Cabanillas vê como problemática a tentativa de Villey de afastar o Tratado da lei do caráter jurídico, pois a lei, ao ordenar o homem ao bem, não o ordena a um bem privado e individual. Pelo contrário, considerando a natureza humana social e política, as leis se ocupam daquilo que toca a toda a dimensão moral, social, política e jurídica relativa a esse bem comum. Cf. CABANILLAS, 1990, p. 419.

³¹¹ Isso se aplica também no caso da lei natural e do direito natural. É claro que o leitor pode se perguntar: considerando que a lei natural tem regras universais e imutáveis de acordo com a natureza humana, como o direito natural, que se ocupa com os bens humanos, os quais são variáveis, pode vir a ser aplicado pela lei da natureza? A resposta pode ser construída se levarmos em conta alguns pontos: primeiro, o critério básico que caracteriza a natureza humana, isto é, a racionalidade, é de fato universal, mas Tomás reconhece,

considerados no cerne das ações e relações humanas que acontecem na comunidade política da qual o homem por natureza faz parte.

1.2 A Divisão do Direito

No segundo artigo da questão 57, que trata sobre o direito, a problemática se dirige a investigar se o direito se divide entre natural e positivo. Como já mencionado, o direito é algo garantido a outrem de acordo com critérios de igualdade, e isso, segundo Tomás, pode acontecer de dois modos: primeiro, pela coisa em si mesma, segundo, por convenção ou acordo. O primeiro modo acontece quando, por exemplo, alguém contribui com algo para também receber algo, o que faz parte da esfera do direito natural. O segundo modo acontece em sentido privado, como em um contrato de compra e venda entre pessoas privadas, ou em sentido público, quando todo um povo aceita que algo seja destinado a determinada pessoa ou o governante assim decide, o que faz parte da esfera do direito positivo. Em resumo, a esfera do direito natural, como o próprio nome sugere, é aquela em que os parâmetros da ação justa são estipulados a partir de uma regra também natural, no caso, a lei natural, que é comum e incontestável entre todos os homens. De fato, é naturalmente justo que, de maneira geral, em todo lugar e tempo, um homem que contribui receba algo na mesma proporção de sua contribuição. Em contrapartida, a esfera do direito positivo denota as particularidades e contingências das relações convencionais privadas e públicas entre os homens. Tais relações não podem ser legisladas por um direito natural, porque o que acontece a partir delas não é algo próprio ou dado pela natureza humana, mas é fruto de acordos entre os homens no meio político, e tais acordos necessitam de regras escritas e delimitadas para que aconteçam do modo mais justo possível.

Para adentrar um pouco mais esse argumento da divisão do direito, voltemos à *ST* I-II, q. 95, a. 4. Nesse artigo, Tomás pergunta se Isidoro dividiu as leis humanas de modo conveniente. O Aquinate explica que são da lei humana três coisas: ordenar os atos ao

na *ST*, q. 94, a.5, a multiplicidade dos comportamentos humanos, o que o leva a postular que os preceitos gerais da lei natural nem sempre atendem as particularidades da vida humana. Tomás assume a possibilidade de que preceitos sejam agregados à lei natural, por meio, por exemplo, da lei humana. O que nos leva a assumir que algo análogo acontece com o direito natural. Segundo J. Dabin, “a natureza humana é, também, variável, no sentido de que, nas suas modalidades, ela se diversifica indefinidamente seguindo os melhores, as épocas e os indivíduos. Nenhum homem é igual a um outro homem: é uma característica permanente da natureza humana essa diversidade; é então natural que as aplicações do direito natural mudem” (DABIN, 1928, p. 430; trad. nossa).

bem comum; ser instituída pelo governante da *civitas* e, por isso, distinguir-se conforme o regime político; e garantir o direito positivo. Quanto ao terceiro ponto, Tomás esclarece que, assim como a lei humana deriva da lei da natureza *per modus conclusiones* ou *per modus determinationes*, o direito positivo se divide, respectivamente, em *ius gentium* (direito das gentes) e direito civil. Desse modo, o *ius gentium* é fruto de uma conclusão direta dos preceitos da lei natural positivada pela lei humana para reger as relações entre as nações, e o direito civil é uma determinação particular da lei natural a partir da lei humana, que tem como fim ordenar os atos em cada cidade em conformidade com seus regimes políticos:

com efeito, pertencem ao direito das gentes aquelas coisas que derivam da lei da natureza como as conclusões dos princípios, como as compras justas, as vendas, e outras coisas semelhantes, sem as quais os homens não podem conviver uns com os outros, o que é da lei natureza, porque o homem é naturalmente social, como se prova no Livro I da *Política*. Aquelas coisas, entretanto, que derivam da lei da natureza, a modo de determinação particular, pertencem ao direito civil, segundo o qual qualquer cidade determina algo a ela acomodado³¹².

Pela proximidade teórica entre os conceitos de *ius gentium* e direito natural, Tomás interroga, no terceiro artigo da q.57, se ambos são um e se ocupam dos mesmos assuntos. Essa interrogação se dá porque tanto uma como a outra espécie de direito estão sob a ordenação direta da lei natural. Ademais, ambas tratam de uma esfera que vamos classificar como menos “privada”, isto é, tanto o direito natural como o direito das gentes regulam relações entre os homens que acontecem para além ou fora dos limites territoriais e legislativos convencionais de uma *civitas* em particular. Entretanto, é preciso entender se a ambos os direitos compete legislar a partir das mesmas regras e sob as mesmas relações.

Para tanto, Tomás explica que o direito natural é aquele que é ajustado ou proporcional a outrem devido à natureza desse ser, mas isso pode acontecer de dois modos: na consideração absoluta de algo ou tomando as suas consequências. No primeiro

³¹² “Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I Polit. Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accomodum determinat”. (TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 95, a. 4, res. ed. Leonina t.7, 1892, p. 178).

caso, compete, por exemplo, ao direito natural que um pai nutra seu filho³¹³, dito de outro modo, pertence à natureza de um pai cuidar da sua prole, e essa relação está sob o direito natural. No segundo caso, temos como exemplo a propriedade privada, pois não há razão para que ela pertença naturalmente de modo absoluto a um ou a outro indivíduo, mas, considerando-se o aspecto de suas consequências, há pessoas para quem é mais conveniente seu cultivo e sua posse³¹⁴, isto é, compete convenientemente à natureza de certos indivíduos que cultivem ou possuam determinada porção de terra. Parece-me que Tomás impõe um critério de diferença entre a natureza humana para mostrar que, apesar de aspectos comuns como a racionalidade, mantém-se uma distinção natural entre os seres. Há pessoas que têm mais força física que outras e estariam, então, mais aptas a cultivar uma porção de terra, cuja consequência esperada seja, por exemplo, a produção de alimentos. Essa relação “convenientemente natural” é ordenada pelo direito natural porque a distinção física que pode tornar um homem mais apto que outro a determinada tarefa não é consequência de um acordo, mas é estabelecida pela própria natureza.

Segundo Tomás, as coisas que são consideradas de modo absoluto não pertencem apenas aos homens, mas a todos os animais e, por isso, o Aquinate assume a posição do jurista romano Ulpiano, que compreende que o “direito natural, assim entendido, afasta-se do direito das gentes, pois aquele é comum a todos os animais, este, porém, somente aos homens entre si”³¹⁵. Isso decorre do fato de que analisar algo considerando suas consequências é uma particularidade do homem devido a sua capacidade racional, ou seja, esse modo de proceder é da razão natural (*ratio naturalis*). Com efeito, nas palavras de Gaio, “aquilo que a razão natural estabelece entre todos os homens todas as gentes o observam e se chama direito das gentes”³¹⁶. Portanto, o direito natural e o direito das gentes não são o mesmo, na medida em que o primeiro se ocupa daquilo que a natureza estabeleceu como direito de todos os seres vivos, e o segundo se ocupa da esfera política humana. Apesar de a natureza humana ser, segundo Tomás, naturalmente política, e

³¹³ “filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars eius [...]”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q.57, a.4, res; ed. Leonina t.9, 1897, p. 07). Ao tratar dos preceitos da lei natural na *ST I-II*, q. 94, a.2, res., Tomás já havia identificado o segundo desses como o cuidado com a prole.

³¹⁴ ARISTÓTELES. *Política*. V, 1263a 21-24; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 117

³¹⁵ “*A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est*”. (JUSTINIANO, *Digest.* 1, I, t.1, c.1 In: TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q. 57, a.3, res; ed. Leonina, 1882, p.06).

³¹⁶ “*Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium*”. (JUSTINIANO, *Digest.* 1, I, t. 1, c.9 In: TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q. 57, a.3, res; ed. Leonina, 1882, p.06).

consequentemente todas as comunidades (*civitas, natio*) serem também naturais e estarem de alguma maneira sob o ordenamento da lei natural, não podemos nos esquecer da esfera convencional que esse meio exige, expressa através das leis positivas. Dessa maneira, mesmo que o *ius naturale* e o *ius gentium* tenham como fonte comum a *ratio naturalis*, possuem uma distinção, a qual se relaciona às leis: enquanto o primeiro é ordenado diretamente pela lei natural, o segundo apresenta também o aspecto convencional advindo das instituições políticas e das leis positivas.

Desenha-se aqui um problema com relação ao Tratado da Lei. Vejamos que, ao falar da lei natural, Tomás postula três de seus primeiros preceitos, identificando dois deles como comuns a todos os animais, a saber, a vida e a conservação da prole, e um terceiro comum apenas ao homem, considerando seu aspecto racional, o qual se refere à vida em comunidade e o conhecimento de Deus³¹⁷. Se entendemos que a lei é aquilo que garante o direito, ou seja, ela é a regra (justa) que faz com que ações justas sejam praticadas, e que toda lei tem como fonte a lei natural, poderíamos dizer que a lei natural se divide ou se estende para garantir dois “tipos” de direito? Haveria, de um lado, um direito natural considerado em seu modo absoluto entre o que é justo à natureza comum de todos os seres vivos, e, de outro lado, o *ius gentium* entendido à luz de suas consequências políticas entre o que é exclusivamente justo para os seres humanos? Poderíamos, assim, afirmar que a lei natural adquire força política, isto é, de regra que atua no meio legal/político, a partir da esfera da convenção e das leis escritas na comunidade?

Para construir uma resposta às questões colocadas acima, partiremos da análise de dois principais pontos. O primeiro é o papel que os romanos, na figura de Cícero, Gaio e Ulpiano, exerceram sobre os conceitos de lei e principalmente de direito em Tomás. O objetivo é compreender se, a partir de seu aspecto prático a jurisprudência romana contribuiu para que afirmemos um caráter político da lei natural na garantia das diferentes espécies de direito. O segundo ponto é a análise do conceito de *natura* humana, princípio da lei natural, que, na interpretação do professor Francisco Bertelloni, assume um caráter duplo entre a sociabilidade e a politicidade nos escritos políticos de Tomás, abrangendo uma releitura de Agostinho e Aristóteles. O intuito é perceber se essa duplicidade posta

³¹⁷ Sobre os preceitos da lei natural, cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 94, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 170.

sob o entendimento do conceito de lei natural lhe daria também um caráter duplo, a partir do qual a lei da natureza seria, em um primeiro momento, uma lei normativa-moral sob a esfera social e, em um segundo momento, uma lei normativa-legal sob a esfera política e institucionalizada na figura da cidade e das nações.

1.3 Cícero, Gaio e Ulpiano

Segundo Miguel Reale (1940, p.108), os juristas romanos deram um significado particular a conceitos que já eram comuns entre os gregos. A “nova” noção de *ratio* representada pelas ideias de *ordo* e *proportio* é acolhida pelos romanos a partir da filosofia estoica. Os juristas, sobre a base da *ratio juris*, construíram um sistema normativo, o *ius civile*, compatível com a multiplicidade das questões humanas e com os interesses da sociedade civil romana. No entanto, sendo o império estendido e as relações com outros povos constituídas, os romanos perceberam a necessidade de regras que regulassem tais estruturas e que estivessem para além de suas regras particulares de governo, o que foi possível por meio do chamado *ius gentium*.

No entanto, ainda assim, faltava algo que, para além do costume e do acordo comum, sustentasse todo esse conjunto de normas. Essa lacuna foi preenchida pela *ratio naturalis*, percebida, segundo Reale, por intermédio da similaridade existente entre as regras dos diferentes povos: o que havia ali de comum era, então, admitido como resultado de uma razão natural presente universalmente³¹⁸. Cícero é o grande expoente no que toca ao tema da razão natural. Sob a *ratio naturalis*, pôs-se, assim, o *ius gentium* e o *ius civile*. A figura central é a natureza humana, que se manifesta na *ratio naturalis* enquanto constitui a *lex naturalis*, a qual, por sua vez, garante o *ius naturalis*.

A relação entre as espécies do direito, a saber, o direito natural, o direito civil e o direito das gentes, é entendida de modo distinto pelos juristas Gaio e Ulpiano. Gaio, em seu *Institutas*, divide o direito em duas partes, uma parte se associa ao que é próprio de cada povo em seu território, no caso, o seu direito civil, e a outra parte está relacionada a tudo que é observado de comum entre os homens a partir daquilo que lhes foi dado pela razão natural. A essa segunda parte o jurista se refere usando as expressões “direito natural” (*ius naturale*) e “direito das gentes” (*ius gentium*) como sinônimos. Segundo o

³¹⁸ A ideia de uma razão universal no governo das coisas está presente desde o pensamento dos estoicos, cf. BOERI, 2013, p. 211.

professor Alfredo Storck (2011, p. 16), isso acontece porque, para Gaio, a razão, como aspecto comum, é fonte que legitima um direito que pode ser nomeado de duas formas e representa um conjunto de regras reconhecidas por todos os homens. Dividindo o direito de outro modo, temos Ulpiano, que, ao contrário de Gaio, faz uma separação entre o direito natural e o *ius gentium*. O direito natural, para esse jurista, constitui-se a partir daquilo que a natureza deu para todos os animais, ou seja, ele não é uma exclusividade do gênero humano. O *ius gentium*, por outro lado, constitui-se sob a parte exclusiva que cabe aos homens.

Para Storck (2011, p.19), Gaio, ao considerar o *ius gentium* e o *ius naturale* como sinônimos, não distingue aquilo que é de fato advindo da natureza humana e aquilo que é aceito por meio das instituições políticas. Ulpiano, por outro lado, ao colocar homens e animais em uma mesma condição, leva-nos a pensar que há um momento anterior às instituições, momento esse que fundamenta justamente aquilo que provém da natureza. Para Ulpiano, a associação entre os homens é fruto de suas próprias necessidades, e foi nesse momento que surgiram as regras que compõem o chamado *ius gentium*; antes disso, todos, homens e outros animais, agiam livremente de acordo com seus instintos. Storck (2011, p.20) ainda explica que Ulpiano divide o direito privado em três partes: a primeira como direito natural que antecede às associações e na qual todos somos livres e iguais; a segunda como *ius gentium* que modifica o direito natural, a fim de atender as necessidades das associações humanas; e a terceira como o direito civil que trata de limitar o *ius gentium* com vistas a criar regras particulares para cada cidade. Nesse sentido, é possível dizer que, para Ulpiano, o direito em geral, apesar de fundamentado na natureza humana, é distinguido e, conseqüentemente, “particularizado” em suas regras, na medida em que as instituições políticas, como as nações e as cidades, vão surgindo e exigindo regras distintas e específicas.

Gaio e Ulpiano são duas fontes do direito romano que necessariamente precisam ser consideradas quando investigamos as questões políticas em Tomás. A justificativa disso pode ser objetiva, visto que, ao abrir o Tratado do Direito e o da Lei, há menções diretas a tais jurisconsultos por meio do *Corpus Iuris Civilis*, no qual suas obras foram compiladas a mando do imperador Justiniano. Também podemos justificar essa necessidade de modo indireto, analisando o compilado de fontes das quais Tomás se serve em seus argumentos: a linha começa a ser traçada com a filosofia estoica recebida por

Cícero, como o grande expoente de uma teoria da lei, que, por sua vez, influencia os jurisconsultos na criação do código de leis romanas. Tomás tem os olhos voltados para esse lado da história da filosofia, mas também para a passagem de Cícero por Agostinho e para a teoria política naturalista de Aristóteles.

Cícero desponta na Roma Antiga com um olhar para a filosofia dos gregos e estoicos, a partir do qual constrói sua teoria da lei natural, e, como observa Ernst Levy, molda também o olhar dos juristas romanos sobre o assunto. Em síntese, para Cícero, a lei é a suprema razão implantada na natureza humana para dizer o que deve ser feito e o que deve ser evitado³¹⁹. Além da lei natural, Cícero entende a necessidade da existência de leis escritas feitas de acordo com cada povo e com cada sistema político³²⁰. Estas são leis privadas que precisam atender particularidades, mas que não podem ir contra certos princípios básicos garantidos pela lei natural³²¹. Segundo Levy (1963, p.48), apesar de Cícero ser um filósofo que construiu um cenário para a atuação dos juristas romanos como Gaio e Ulpiano, há alguns distanciamentos conceituais entre eles, no que toca, por exemplo, à própria definição de natureza.

Cícero acreditava em uma lei natural eterna e universal, que legisla não só sobre uma estrutura política, mas sobre toda a organização do Universo, legado deixado pelos estoicos. Os juristas, por sua vez, entendiam o natural como aquilo que é próprio da natureza das coisas factuais da vida em comunidade. As leis deveriam estar de acordo com uma estrutura social, o que envolve considerar as tradições, os costumes e o regime político de um povo, legislando-se para que essa estrutura assim permaneça. Diante disso, embora haja várias aproximações textuais entre Tomás e Cícero presentes no Tratado da Lei, as quais pudemos observar no primeiro capítulo deste trabalho, o Aquinate opta pela definição de lei natural dada por Ulpiano, e não por Cícero: “dizem ser da lei natural

³¹⁹ Cf. CÍCERO. *Das Leis*, I, 6, 18; ed. Mueller, 1915, 20, p. 387; *Da República*, III, 22, 33; ed. Ziegler 1964, 26-06, p.96.

³²⁰ Elizabeth Asmis (2008) traz uma visão interessante sobre essa relação entre a lei natural e as leis do Estado em Cícero. Sua tese principal é a de que Cícero tinha uma função prática, para além de filosófica, no que diz respeito a sua reflexão sobre a lei, principalmente no que concerne ao *De Legibus*. Segundo Asmis, Cícero empreendeu um trabalho de comparação entre seu conceito de lei natural e a constituição Romana acompanhada da tradição, a fim de construir com isso um conjunto de regras que pudessem ser permanentemente válidas.

³²¹ “[...] mas também as leis dos povos, pelas quais cada cidade mantém o Estado”. (CÍCERO. *Dos Deveres*, III, 5, 23; ed. Mueller, 1898, 18, p. 96).

aquelas coisas ‘que a natureza ensinou a todos os animais’³²². Por que Tomás fez essa opção?

Segundo Patrick Farrell (1967, p.262), para responder porque o Aquinate preferiu a definição que estabelece uma relação biológica e sensível entre a natureza humana e animal é preciso entender a unidade substancial da natureza humana e a unidade de seu princípio animador. Nesse aspecto, Tomás recorre a Aristóteles, no qual há uma identificação comum entre a natureza racional e a irracional. Nas palavras do estagirita, “parece haver também outro elemento irracional na alma — um elemento que, em um certo sentido, contudo, compartilha de um princípio racional.”³²³. Nas palavras do Aquinate, “assim o animal propriamente e por si divide-se em racional e irracional, não, porém, em negro e branco, que estão inteiramente fora da razão dele”³²⁴.

Não é que Cícero seja contrário a isso, mas, segundo Farrell, as questões legais no período romano criaram uma confusão entre os termos “*lex*” e “*ius*”, sendo a lei entendida especificamente em um sentido jurídico que cabia apenas aos seres humanos. Posteriormente, ela ganha um aspecto mais geral e é entendida como fundamento do direito, que é, por sua vez, limitado nas suas espécies as criaturas. No entanto, para Cícero, se o direito de modo geral não abarca todos os animais, a lei também não. Em outras palavras, “não há *lex* onde não há *ius*, e uma limitação é, portanto, imposta sobre a genérica universalidade da lei natural, a qual é vista como aplicável somente às espécies racionais”³²⁵. Cícero parece ter se posicionado dessa maneira em virtude de ser contrário à opinião de que a universalidade da lei natural geraria a universalidade do direito, pois ele sabia que o direito civil era limitado aos seres humanos e acreditava que assim também seria a lei natural. Os juristas que vêm depois de Cícero acabam por reconhecer um ponto comum entre as naturezas dos diversos seres vivos e estabelecem uma participação de todos eles em um direito natural. Segundo Farrell (1967, p.263), o caráter universal da lei natural possibilitou a ideia de um direito que abarcou em uma mesma teoria o ponto

³²² “dicuntur ea esse de lege naturali “*quae natura omnia animalia docuit*””. (TOMÁS DE AQUINO. ST I-II, q.94, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.170).

³²³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I, 13,1102b 13; ed. Ross, 1925, np.

³²⁴ “ideo animal proprie et per se dividitur secundum rationale et irrationale; non autem secundum album et nigrum, quae sunt omnino praeter rationem eius”. (TOMÁS DE AQUINO. ST I-II, q.95, a.4, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.171).

³²⁵ “There is no “*lex*” where there is no “*ius*” and a limitation is therefore imposed upon the generic universality of natural law, which is seen as applying to the rational species alone”. (FARRELL, 1967, p. 262-263).

comum da natureza humana em relação aos demais seres vivos. No entanto, apesar de estar fundamentada sobre uma ideia de natureza comum que assegura um direito natural absoluto, a teoria de Ulpiano trata de englobar também a particularidade da natureza humana que é a vida na comunidade política com seu aspecto legal por meio do direito civil e das gentes.

A escolha de Tomás por Ulpiano, no que toca à definição do conceito de lei natural, não anula a presença intrínseca de Cícero na argumentação do Tratado, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho. Entretanto, a opção do Aquinate pelo jurista pretende ressaltar, em primeiro lugar, o aspecto comum que a natureza humana tem com a natureza dos demais animais; e, em segundo lugar, destacar a função prática da lei defendida pelos juristas romanos. O primeiro ponto fica claro no momento em que o Aquinate trata dos preceitos da lei natural, classificando a inclinação para os dois primeiros, a saber, a vida e o cuidado com a prole, como partilhada entre homens e animais. O segundo ponto fica claro na retomada de Ulpiano por Tomás, ao falar dos tipos de direito. Enquanto o direito natural abarca a consideração das coisas dadas à natureza de todos os animais, o *ius gentium* abarca aquelas coisas dadas apenas à natureza humana, já consideradas sob a perspectiva das comunidades políticas. Uma vez que a vida em comunidade é entendida por Tomás como sendo fruto da natureza humana, faz-se necessário compreender melhor o conceito de natureza humana, a sua relação com a ideia de comunidade política e como, em conjunto, eles estão relacionados com a lei natural e com os diferentes tipos de direito.

2. *Natura*: as transformações no medievo

O professor Francisco Bertelloni nos apresenta uma ampla discussão sobre as mudanças sofridas pelo conceito de *natura* durante a Idade Média e as implicações dessas mudanças nas teorias políticas produzidas nesse período. Nas palavras de Bertelloni,

chamo a natureza “modelo de conhecimento” porque ela constitui um conjunto de informações que se articulam entre si como princípio explicativo único da operação e do movimento da realidade que nos permite conhecê-la em sua totalidade”³²⁶.

³²⁶ “Llamo a la natura “modelo de conocimiento” porque ella constituye un conjunto de informaciones que se articulan entre sí como principio explicativo único de la operatividad y del movimiento de la realidad que nos permite conocerla en su totalidad”. (BERTELLONI, 2011, p. 12; as traduções dos textos de Bertelloni são nossas).

Em outras palavras, a natureza representa tanto um grupo de coisas e fenômenos, como a normatividade imposta aos mesmos. Em Tomás encontramos a seguinte definição:

a palavra natureza se impôs primeiramente para significar a geração dos seres vivos, que se chama nascimento. E como tal geração provém de um princípio intrínseco, estendeu-se o uso da palavra para significar princípio intrínseco de qualquer movimento³²⁷.

Quanto ao homem, Tomás diz que “a razão é a natureza do homem”³²⁸, aproximando-se assim da definição geral de natureza, na medida em que a razão é um princípio intrínseco responsável pela direção e ordenamento do ser humano por intermédio da lei, o que poderia significar uma espécie de movimento, ao menos no sentido qualitativo, em relação às ações humanas. Tomás declara também que “os princípios da razão são os mesmos que estruturam a natureza”³²⁹, denotando, com isso, a similaridade entre a normatividade da organização do cosmos e do ser.

Há três principais momentos pelos quais passou o conceito de *natura* no medievo. O primeiro vai até o século XII, quando a natureza exercia uma função simbólica, pois era entendida como um conjunto de coisas do mundo sensível que pura e simplesmente simbolizava toda a sabedoria e a vontade Divina. No segundo momento, a natureza era entendida a partir da esfera de ordenamento e legalidade que Deus infligia sobre as coisas. De acordo com Bertelloni (2011, p.25), essa visão possibilitou um rompimento com a ideia de que a natureza não significava nada em si mesma, mas apenas um símbolo, pois foi possível encontrar a *virtus* motiva e normativa que a própria natureza impunha sobre si; Deus não é substituído de seu papel Motor, mas a causalidade advinda de um princípio sobrenatural é “transferida” para algo imanente. O terceiro momento acontece com a recepção de Aristóteles no medievo. A natureza era apresentada pelo Estagirita a partir de uma noção teleológica, na qual cada coisa que a compõe está ordenada a um fim, o qual era entendido como a perfeição ou a realização da natureza dessa coisa. Segundo Bertelloni (2011, p.13), embora a tradição platônica e estoica já tivesse deixado as bases

³²⁷ “Nomen *naturae* primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus.” (TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, 29,1 ad 4; ed. Leonina t.4, 1888, p. 328).

³²⁸ “ratio est hominis natura”. (TOMÁS DE AQUINO. *De Malo*, q.14, a.2 ad 8; ed. Leonina t.23, 1982, 217, p 263).

³²⁹ “Principia (...) rationis sunt ea quae sunt secundum naturam” (TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q.154, a.12; ed. Leonina t.10, 1899, p. 247).

para a interpretação de uma natureza normativa, Aristóteles veio com um naturalismo teleológico que permeou toda a realidade física e humana, construindo, portanto, a visão de uma natureza que se manifestava como princípio constitutivo e causa final. Entretanto, dentro desse terceiro momento e simultaneamente a essa terceira posição, despontou uma outra, que entendia a natureza mediante a síntese entre Aristóteles e o conceito de lei natural estoico recebido por Cícero e Santo Agostinho. Dessa composição, nasceu uma natureza entendida em dois sentidos: por um lado, como ordenamento intrínseco de cada coisa e, por outro lado, como um ordenamento universal, entendido por Cícero como sendo uma *ratio eterna*³³⁰ e por Santo Agostinho como sendo a lei eterna³³¹. De acordo com Bertelloni,

este naturalismo, cujo representante mais emblemático é talvez Tomás de Aquino, toma de Aristóteles a *physis* de cada indivíduo, mas acrescenta que cada coisa tem sua própria *physis* porque existe uma legalidade universal equivalente à razão divina ou lei eterna que opera como sua causa³³².

A *physis*, ou a *natura*, de cada indivíduo é entendida por Tomás de Aquino sob os parâmetros da lei natural. Dito de outro modo, a natureza humana, por meio da sua racionalidade, manifesta-se ordenadamente a partir de uma lei que lhe é, ao mesmo tempo, intrínseca e intermediária para com a lei eterna e o ordenamento Universal Divino: “assim como a ordem da razão reta procede do homem, assim também a ordem da natureza procede do próprio Deus”³³³.

Alguns teólogos, como Egidio Romano, consideraram que a expansão do naturalismo aristotélico representava um risco à teologia. Em virtude disso, foram escritas algumas obras que exortavam o retorno e a superioridade da lei evangélica e divina sobre o Universo. Como resultado, nasceram diversas teorias naturalistas, algumas mais radicais outras menos, algumas com vertentes mais estoico-ciceronianas, outras mais

³³⁰ “que a lei não foi pensada por mentes humanas; que não é alguma legislação de assembléias populares; mas é algo eterno”. (CÍCERO. *Das Leis*, II, 4; ed. Muller, 1915, p. 407).

³³¹ “A verdadeira lei eterna não é senão a razão divina ou a vontade de Deus, determinando que a ordem natural seja mantida” (AGOSTINHO. *Contra Fausto Maniqueu*, XXII, 27; ed. PL 42, p. 418; trad. nossa)

³³² “Este naturalismo, cujo representante más emblemático quizá sea Tomás de Aquino, toma de Aristóteles la *physis* propia de cada individuo, pero agrega que cada cosa tiene su propia *physis* porque hay una legalidad universal equivalente a la razón divina o la ley eterna que opera como su causa”. (BERTELLONI, p. 28, 2020).

³³³ “Sicut ordo rationis rectae est ab homine, ita ordo naturae est ab ipso Deo”. (TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 154, a.12, ad.1; ed. Leonina t.10, 1899, p. 247).

aristotélicas e outras ainda que tentavam uma via intermediária entre o natural e o sobrenatural. Todas essas interpretações acerca da natureza foram utilizadas por muitos autores como base para seus sistemas filosóficos, incluindo as teorias políticas³³⁴. Segundo Bertelloni (2011, p.15), as teorias políticas do medievo até a segunda metade do séc. XII, configuravam-se, na verdade, como teologias políticas apoiadas na revelação.

A incorporação do naturalismo na filosofia política possibilitou, a princípio, duas leituras: de um lado, os que pensavam que o naturalismo aristotélico era a única fonte teórica e, de outro, os que acreditavam que houve uma soma de diversos naturalismos. A primeira leitura é a mais comum e tem consequências, digamos que, errôneas, na visão de Bertelloni. Duas máximas aristotélicas que estão presentes em muitos dos textos de filosofia política do medievo são as seguintes: o homem é por natureza um animal político e a cidade é também natural³³⁵. O problema é que muitos autores utilizaram tais proposições em conjunto com outras, agregando, assim, um novo sentido e uma nova interpretação à *natura* aristotélica. Dessa maneira, embora a fonte das teorias políticas medievais tenha sido Aristóteles, para Bertelloni (2011, p.16), havia, ao mesmo tempo, uma proximidade e uma distância entre elas. Criou-se a ideia comum de que, depois de Tomás de Aquino, todas as teorias políticas carregavam um naturalismo aristotélico, o que levou a um grande esforço para mostrar a relação essencial entre esse naturalismo e as teorias políticas medievais, culminado, assim, no chamado *naturalismo político aristotélico-tomista*. Tal expressão, para Bertelloni não descreve a realidade, pois as teorias políticas da Idade Média, como talvez tenha sido possível perceber no decorrer deste trabalho, no caso de Tomás, não se constroem unicamente sobre a filosofia aristotélica e não negam a teologia, mas abrangem ambas as esferas do conhecimento e da realidade. Ademais, a caracterização de um autor e, conseqüentemente, de sua teoria como aristotélica é um problema, como vimos no primeiro capítulo com o texto de Nederman. Por fim, nem mesmo o naturalismo aristotélico único em sua própria estrutura, mas múltiplo, ao se fundir com várias outras correntes no medievo.

Sobre essa questão da natureza nas teorias políticas medievais, destaco aqui o texto de Cary Nederman (1988), que nos apresenta uma visão geral sobre como algumas teorias lidaram com a problemática de conciliar a questão teológica do pecado que

³³⁴ Cf. ULLMANN, 2010, p. 164.

³³⁵ ARISTÓTELES. *Política* I,1, 1252b 26 -1253a 3; trad. Amaral e Gomes, 1998, p 53.

modifica a natureza humana e a ideia de que essa mesma natureza é o princípio da sociedade política. A pergunta que conduz o artigo de Nederman poderia ser apresentada do seguinte modo: como a natureza humana decaída, egoísta e má continua a ser entendida pelos medievais como a fonte da comunidade política que preza pelo bem comum?

A proposição de que o homem é naturalmente social e político faz parte de quase todas as teorias políticas produzidas na Idade Média. Entretanto, a unanimidade de uso da proposição entre os pensadores não abrange a sua interpretação, pois cada filósofo entende a natureza social e política do homem a seu modo. Segundo Nederman, esse uso comum da ideia pode se justificar, em certa medida, pelas fontes também comuns que foram utilizadas no mundo medieval. Uma dessas fontes, como sabemos, é Aristóteles, o qual se supôs, por um período, ser o único autor cujo naturalismo social e político influenciou os medievais. No entanto, percebeu-se que havia outros pensadores, como Cícero, Sêneca e Agostinho que, a seu modo, partilhavam um pensamento parecido.

O naturalismo social e político não é somente uma fonte teórica para os autores do medievo, mas é também um problema filosófico, uma vez que havia um contexto Teológico-Cristão no qual a natureza humana estava inserida. Para o Cristianismo, a natureza do homem havia sido punida por conta do pecado, e, por isso, alterada de seu estágio original. O homem tornou-se, após a queda, egoísta e mal, características que não estão de acordo uma natureza social. Agostinho, na *Cidade de Deus*, descreve o homem do seguinte modo: “Nenhuma raça é tão dada à discórdia por sua degradação, nem tão sociável por natureza”³³⁶. Vejamos que, para o autor, a natureza humana em seu estado original é social, mas esse caráter é corrompido pelo pecado. Entretanto, a queda não destruiu toda a estrutura da natureza humana, e, por isso, é possível considerar ainda algum impulso de convivência entre os homens. De acordo com Nederman (1988, p.04), da problemática de conciliar o aspecto social da natureza humana com o caráter destrutivo do pecado, surgem duas principais linhas teóricas. Uma segue Agostinho e postula que a vida política estruturada na cidade não é resultado da natureza humana em si mesma, mas, na verdade, é fruto da necessidade de um poder coercitivo sobre essa natureza decaída. Portanto, a cidade, suas relações e instituições não são naturais ao homem em seu estado

³³⁶ AGOSTINHO. *A Cidade De Deus*, XII, 27; ed. PL 41, p. 375; trad. Pereira, 2016, p. 1153.

pleno, mas se tornam essenciais a sua natureza pós-pecado³³⁷. A outra linha teórica segue Aristóteles e propõe que a sociedade política é resultado da associação natural do homem; as comunidades menores, como a família e a aldeia, convertem-se, em última instância, na cidade. Com suas estruturas e instituições, a cidade oferece o espaço para a realização da natureza humana tanto quanto é possível no mundo terreno.

Segundo Nederman (1988, p.05), a grande parte dos autores medievais se dividiram entre essas duas linhas de pensamento. No entanto, apoiada nos escritos de Cícero, configura-se uma terceira linha teórica que une a doutrina do pecado e a ideia de que a natureza humana conserva sua inclinação à associação mesmo após a queda. De acordo com essa visão Ciceroniana, os homens se unem ao reconhecerem³³⁸ a sua própria natureza e as suas necessidades. Tal processo caracteriza-se tanto como convencionalista quanto como naturalista, visto que, ao mesmo tempo, mantém a associação entre os homens ligada à natureza humana, mas a entende como necessária.

Consequentemente, a doutrina dos “Ciceronianos medievais” representa uma espécie de *via media* entre os extremos do ponto de vista agostiniano e aristotélico: ela atribui ao pecado um lugar central ao afirmar que os homens se comportam de forma antissocial porque não reconhecem as consequências de sua natureza comum; mas também admite que a propensão humana natural para se associar continua a ser eficaz mesmo no estado pós-lapsariano de iniquidade³³⁹.

Como sabemos, para Cícero, a origem da sociedade está fundamentada na racionalidade e na capacidade de discurso do homem. Enquanto a primeira induz os seres a viverem em grupo, a segunda proporciona-lhes as condições para tanto³⁴⁰. Em sociedade, os homens necessitam de um guia, que se destaca dentre os outros pela sua sabedoria e capacidade de eloquência. É preciso persuasão, força e um conjunto de leis bem estruturadas a fim de transformar os homens “de selvagens para um povo gentil e bondoso”³⁴¹. A linguagem

³³⁷ “[...] a sociedade dos Anjos e dos homens ímpios, avançando para o Deus vivo pelas sendas da fé, que opera pela caridade.” [...] (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XVIII, 18; ed. PL 41, p. 574; trad. Pereira, 2016, p. 1739).

³³⁸ Cf. CÍCERO. *Dos Fins*, III, 19,62-64; ed. Schiche, 1915, 25-18, p. 113-114.

³³⁹ “Consequently, the doctrine of medieval Ciceronians represents a sort of *via media* between the extremes of the Augustinian and the Aristotelian viewpoints: it accords sin a central place by asserting that men behave anti-socially because they do not recognize the consequences of their common nature; yet it also admits that the natural human propensity to associate continues to be efficacious even in the post-lapsarian state of iniquity”. (NEDERMAN, 1988, p. 05; as traduções dos textos de Nederman são nossas).

³⁴⁰ “[...] a origem da coisa que chamamos eloquência [...] encontramos seu surgimento nas mais honoráveis causas”. (CÍCERO. *Da Invenção*, I,1,2; ed. Stroebel, 1965, 13-16, 2b).

³⁴¹ *Ibid*, I,2,3; ed. Stroebel, 1965, 7-8, 3b

e a razão assumem, portanto, o ponto central de toda a argumentação de Cícero acerca da origem da comunidade política. No *De Officiis*, Cícero explica que o aspecto natural da associação é combinado a um processo de comunicação entre os seres que os leva das comunidades menores, como a família, a unirem-se e tornarem-se uma cidade³⁴². Nessa associação, os homens passam a construir relações políticas e econômicas que culminam na construção de um sistema político, com leis, regras e direitos garantidos a cada homem que o compõe. De acordo com Nederman,

o resultado da sociabilidade natural do homem é a preservação e a proteção de seus interesses materiais. Os poderes naturais da razão e da fala do homem tornam possíveis todas as vantagens da associação política e econômica³⁴³.

Para Nederman, é possível estabelecer três conclusões acerca da descrição ciceroniana sobre a formação da sociedade. Primeiramente, ao contrário de Aristóteles, que descreve a natureza humana por meio de uma força intrínseca e natural que a impele para a vida em sociedade, Cícero descreve uma natureza humana mais passiva, que depende de suas experiências e de impulsos externos para se “reconhecer” como natureza social. Diferentemente da fundamentação teleológica de uma natureza que se manifesta na sua realização dentro do ambiente político, a natureza Ciceroniana se manifesta por intermédio da razão e do discurso, que podem ou não ser desenvolvidos dentro do Estado. A segunda conclusão se refere à mudança da natureza humana ao ingressar na comunidade política, pois o homem acaba por “renunciar” o seu próprio aspecto egoísta, entendido pelos medievais como um comportamento fruto do pecado, a fim de adquirir todos os benefícios da vida comum. A terceira conclusão está relacionada ao processo de formação da cidade, o qual é, segundo Nederman, fundamentado a partir de um acordo comum, expresso por meio do discurso, entre os homens. Em suma, a visão Ciceroniana sobre a natureza humana com relação à formação da cidade, abrange o caráter teológico sobre o qual tradicionalmente estavam apoiadas as teorias políticas medievais, reinterpreta o naturalismo aristotélico ainda como base estruturante, mas aponta a presença de outro autor nessas teorias, rompendo com o paradigma medieval

³⁴² “O vínculo dessa sociedade (humana) é a razão e a palavra, que pelo ensinamento e estudo permitem a comunicar, discutir e julgar associando os homens entre si e os unindo sobre um tipo de sociedade natural”. (CÍCERO. *Dos Deveres* I, 16, 50; ed. Mueller, 1898, 33-05, p. 18-19).

³⁴³ “the result of the natural sociability of man is the preservation and protection of his material interests. Man’s natural powers of reason and speech alone render possible all the advantages of political and economic association”. (NEDERMAN, 1988, p. 08).

“aristotélico-político” criticado anteriormente por Bertelloni. Ademais, há também, nessa visão Ciceroniana, algumas proposições que serão reafirmadas com a modernidade, como a ideia de que a comunidade política é necessária na resolução dos conflitos humanos.

Considerando as interpretações apresentadas por Bertelloni e Nederman, é possível dizer que Tomás, no que toca ao Tratado da Lei, não é adepto de nenhum dos extremos, isto é, não há a presença única de um “aristotelismo puro” ou de um “agostinismo político” ou de uma visão sobre os padrões “Ciceronianos” na descrição da natureza humana e mesmo no entendimento da comunidade política. É possível perceber, entretanto, que o Aquinate transita entre os autores; primeiro, porque mantém a ligação com a tradição e, conseqüentemente, com Agostinho, a partir do entendimento de uma natureza humana criada, decaída e ordenada extrinsecamente por uma lei Eterna; segundo, porque postula a ideia de uma lei natural que carrega o pressuposto teleológico aristotélico de conduzir intrinsecamente a natureza humana à vida na comunidade política; terceiro, porque entende, a partir de Cícero, que a comunidade política é um espaço que requer alguns acordos, convenções e leis que se manifestam por meio da linguagem³⁴⁴, e, apesar de não garantirem a plena realização da natureza humana, isto é, a beatitude (*beatitudo*)³⁴⁵, garantem a ordem e a manutenção do espaço político³⁴⁶ no qual as necessidades da vida humana se dão e podem ser supridas, como mostra esse trecho do *De Regno*: “Portanto, é necessário que o homem viva em uma multidão para que cada um possa ajudar seus semelhantes, e diferentes homens possam estar ocupados em buscar, por sua razão, fazer diferentes descobertas [...]”³⁴⁷.

2.1 *Natura humana: da sociabilidade à politicidade*

Na tese de doutorado da professora Jazmín Ferreiro, sob a orientação do professor Bertelloni, encontramos uma análise da recepção do conceito de *natura* aristotélico por Tomás de Aquino, ali apresentada em conformidade com a releitura que o Aquinate teria realizado do conceito de *natura* agostiniano. A principal pergunta que nos orientará na

³⁴⁴ “Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere [...]”. (TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, I, 1; ed. Busa, 1954, np).

³⁴⁵ “Mas o fim último para o Aquinate não é virtude ou viver bem; é a visão de Deus [...]”. (LUSCOMBE, 2008, p. 760.). Cf. VIOLA, 1980.

³⁴⁶ “[...] Finis autem humane legis est utilitas hominum”. (TOMÁS DE AQUINO. ST I-II q. 95, a.3, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.177).

³⁴⁷ “Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur”. (TOMÁS DE AQUINO. *De Regno* I,1; ed. Busa, 1954, np).

leitura do texto da professora Ferreiro é a seguinte: quais são as implicações desse “encontro teórico” no que toca o conceito de *natura* humana como fundamento da lei natural?

Como mencionado anteriormente, segundo Ullmann e Nederman, o chamado agostinismo político representou um paradigma teológico-político sobre o qual uma parte da Idade Média está apoiada. O cenário muda com a recepção da *Política* de Aristóteles. Tomás de Aquino, ao seu modo conciliador, percebe que é preciso reinterpretar alguns pontos de Agostinho para integrar o naturalismo aristotélico à discussão política. Como exemplo claro dessa conciliação teórica, Ferreiro (2010, p.46) nos propõe a análise do artigo 4 da questão 96 da *ST I*, no qual Tomás questiona se no estado de inocência havia qualquer tipo de dominação (*dominium*) entre os homens. Antes de irmos ao texto, é preciso mencionar que, para o professor Bertelloni, o problema do artigo 4 é responder “se antes do pecado havia um exercício factual, ou seja, na realidade vínculos de subordinação política do homem sobre o homem”³⁴⁸. Distanciando-se da grande parte das exegeses que afirmam o domínio de um homem sobre o outro mesmo no estado de inocência, Bertelloni acredita que o artigo postula três teses: o *dominium* não está ligado às consequências do pecado; o *dominium* não é efeito ou fruto do pecado; o *dominium* faz parte da natureza humana tanto antes como depois do pecado. Devido à problemática que a defesa dessa terceira tese implica, com a afirmação do *dominium* entre os homens desde seu estado de inocência, Bertelloni nos oferece três interpretações como sustento de suas teses: o *dominium* não está presente no estado de inocência como algo factual, mas apenas como uma propriedade da natureza humana; o *dominium*, sendo uma propriedade do homem, poderia ou não efetivar-se; por se tratar de uma propriedade que poderia ou não efetivar-se, o *dominium* era uma possibilidade que podia ou não ter sido atualizada.

No texto do artigo a.4 da q.96, antes de expor os seus argumentos, Tomás expõe o que pensa Agostinho, cuja defesa é de que no estado de inocência não havia qualquer tipo de dominação de um homem sobre o outro, pois esse estado, anterior ao pecado, é um estado puro que expressa de modo pleno a natureza do homem. Todavia, com o

³⁴⁸ “[...] si antes del pecado hubo ejercicio fáctico, i.e, de hecho de vínculos de subordinación política del hombre sobre el hombre”. (BERTELLONI, 2004, p.01). Esse artigo me foi enviado, por e-mail, pelo próprio autor; desse modo, a referência das páginas provavelmente diverge da obra na qual o texto foi publicado.

pecado, a natureza cai, corrompe-se, mas pode vir a ser restaurada³⁴⁹. Como Ferreiro (2010, p. 49) explica, há, na leitura de Agostinho, um rompimento entre um estado humano e outro. Se, em um primeiro momento, há um homem que vive sob um critério de igualdade em uma comunidade com as demais criaturas do mundo a partir daquilo que assegura o chamado direito natural, em um segundo momento, pós-queda, há os limites impostos por questões como a propriedade privada, a dominação e a subordinação de uns sobre os outros.

Sob o aspecto do ordenamento universal³⁵⁰, para Agostinho, o homem em seu estado de inocência domina apenas as criaturas irracionais, assim como a alma deve governar o corpo e a razão humana deve ser governada por Deus. Contudo, com o pecado, a natureza humana deseja se impor sobre os seus semelhantes, e o governo é entendido de forma dupla pelo filósofo, posto que, ao mesmo tempo, representa o domínio dos homens sob outros homens e a possibilidade de contenção da natureza humana, agora decaída no caminho do mal. De qualquer modo, como visto já no texto de Nederman, as relações de domínio que culminam na ideia de uma comunidade política não fazem parte da natureza humana descrita por Agostinho³⁵¹. No entanto, essas relações acabam por se tornar parte da vida do homem ao exercerem um papel necessário na restrição de sua natureza decaída. Ainda que as relações de domínio não façam parte da natureza humana³⁵² em seu estado pré-pecado, a sociabilidade humana é conatural ao homem, dado que Agostinho assume que há uma igualdade entre os homens, a qual os une não só pela sua natureza, mas também por laços familiares³⁵³. Nas palavras de Ferreiro,

a descontinuidade indicada entre um estado pré-pecado (aquele de natureza plena) e outro estado pós-pecado (aquele de natureza caída),

³⁴⁹ “Mas como a própria parte mental, sede natural da razão e da inteligência, está muito debilitada pelos vícios inveterados que a obscurecem necessitava antes de tudo, de ser purificada pela fé para aderir à luz imutável e dela gozar ou mesmo para lhe suportar o esplendor, até que, renovada e curada dia a dia, se torne capaz duma tão grande felicidade”. (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XI, 2; ed. PL 41, p. 318; trad. Pereira, 2016, p. 990).

³⁵⁰Cf. AGOSTINHO. *Epístola*, 140, 2.4; ed. PL 33, p. 539.

³⁵¹ Para Ullmann, “a "natureza" agostiniana é o postulado de um ideal, intencionalmente divorciado da "realidade natural" que, neste esquema de pensamento, aparece como não natural. A natureza, em suma, é um conceito teórico que, afastado como está do mundo, era incapaz de servir como um instrumento com o qual se poderia operar no plano das relações humanas. Por mais frutífera que seja em termos teológicos, ela é inútil do ponto de vista do governo humano”; (ULLMANN, p. 164, 2010.)

³⁵² Para saber mais sobre o assunto, cf. SILVA FILHO, 2010.

³⁵³ “Foi por isso que o criou único e só, não certamente para o deixar isolado de toda a sociedade humana, mas para pôr mais em relevo a seus olhos o vínculo de unidade e concórdia que esta sociedade deve manter, estando os homens ligados entre si pela identidade de natureza e pelos vínculos afectivos de parentesco”. (AGOSTINHO. *A Cidade De Deus*, XII, 21; ed. PL 41, p. 372; trad. Pereira, 2016, p.1140).

manifesta-se em relação ao vínculo de subordinação e não em relação ao vínculo social. Enquanto o primeiro não existia em estado de inocência, o vínculo social faz parte de uma natureza humana plena³⁵⁴.

Visto que a tese agostiniana vai no caminho contrário daquilo que Aristóteles propôs na *Política*, ao considerar que o homem é por natureza um ser político, como é então que Tomás se resolve frente a esse impasse epistemológico acerca da *natura* humana?

A resposta é construída a partir da diferença entre os sentidos de domínio (*dominium*) como servidão e como governo. No primeiro caso, a relação se dá entre um homem livre e um homem não livre, isto é, entre um senhor e um servo. Nessa relação, o *dominium* é estabelecido pela utilidade que o dominado tem para o dominador; por conseguinte, o bem apetecido nessa relação é o bem do senhor e não do servo. Sabendo que o bem é algo que cada um apetece, é penoso, segundo Tomás, que alguém ceda a outro o seu próprio bem, de maneira que esse tipo de *dominium*, no caso, a servidão, não pode acontecer no estado de inocência humana, no qual nada falta à natureza do homem³⁵⁵. Já o *dominium* em sentido de governo acontece entre homens livres, quando aquele que domina dirige o dominado para seu próprio bem ou para o bem comum. Em virtude disso, esse tipo de domínio poderia acontecer no estado de inocência por duas razões. Primeiro, o homem é naturalmente um animal social, de modo que vivia socialmente no estado de inocência e necessitava de que alguém conduzisse essa sociedade; como explica o próprio Tomás, “não poderia haver vida social de muitos a não ser que alguém presidisse, tendo a intenção do bem comum.”³⁵⁶. Segundo, a superioridade de um homem sobre outro, seja na ciência, seja na justiça, só é inconveniente se não for utilizada para o bem dos outros, mas, no caso do governo, como já mencionado, o *dominium* é exercido com vistas ao bem comum.

Para Bertelloni, Tomás não assume veemente a existência do *dominium* no estado de inocência, mas mostra e justifica a sua possibilidade. Apesar disso, apenas um dos tipos de *dominium*, a saber, o *dominium* como governo (*officium gubernandi*) pode

³⁵⁴ “La discontinuidad señalada entre un estado pre-pecado (el de una naturaleza plena) y otro estado pos-pecado (el de una naturaleza caída), se manifiesta en relación al vínculo de subordinación y no así al lazo social. Mientras que el primero no existió en estado de inocencia, el vínculo social sí forma parte de la naturaleza humana plena”. (FERREIRO, 2010, p. 51; trad. nossa).

³⁵⁵ AGOSTINHO. *A Cidade De Deus*, XIV, 10; ed. PL 41, p. 417; trad. Pereira, 2016, p. 1269-1270.

³⁵⁶ “Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet”. (TOMÁS DE AQUINO. ST I, q.96, a.4, res; ed. Leonina, t.5, 1889, p.430).

acontecer, pois o *dominium* entendido como servidão é incompatível com o estado da natureza humana antes do pecado. Assumir essa forma de *dominium*,

implicaria admitir a presença de um vício que afetaria a integridade da natureza humana no *status de innocentiae*, mas isso seria contraditório com o conteúdo conceitual de toda essa natureza humana íntegra³⁵⁷.

O *dominium* possível no estado de inocência é justificado, então, por três critérios: a sociabilidade do homem, a liberdade dos envolvidos na relação e o bem apetecido nessa relação. Em síntese, o *dominium* acontece porque o homem é social por natureza e se dá entre homens livres cuja intenção é o ordenamento a um bem comum. De acordo com Bertelloni (2009, p. 06), a afirmação da sociabilidade humana é um critério que, além de afirmar a possibilidade de existência do *dominium* político, distingue a visão de Tomás em relação à de Aristóteles e à de seu *zoon politikon*. Ademais, essa não é pura e simplesmente uma distinção, mas, na realidade, a descrição da passagem da natureza humana de seu estado social para seu estado político.

Segundo Bertelloni (2003, p.06), o caminho entre o aspecto social e o domínio pelo qual transita a natureza humana perpassa ao menos três momentos: a afirmação de que o homem é um animal social, a consideração da possibilidade de vida social mesmo no estado de inocência e a passagem lógica da possibilidade de sociabilidade para a possibilidade do domínio na esfera política. A vida social dá o fundamento teórico dessa passagem, pois a união de muitos, em suas particularidades não pode acontecer sem que haja um governo que os dirija a um fim comum, de modo que essa passagem lógica da sociabilidade para o domínio é a ponte de passagem da sociedade para a política.

Portanto, mesmo no *status innocentiae* o domínio é uma propriedade da natureza humana exigida pelo mesmo conceito de *socialis vita multorum*. Mesmo nesse estado, o mesmo conceito de sociedade como todo unitário, presente como propriedade na natureza humana, implica que aqueles muitos poderiam tender para bens diversificados e múltiplos que colocariam em perigo o fim único da sociedade. Portanto, mesmo no *status innocentiae*, a constituição antropológica naturalmente

³⁵⁷ “[...] implicaría admitir la presencia de un vicio que afectaría la integridad de la naturaleza humana en el status innocentiae, pero ello sería contradictorio con el contenido conceptual de esa naturaleza humana íntegra”. (BERTELLONI, 2004, p. 05).

social da humanidade original torna impossível pensar o conceito de *socialis vita multorum sem dominium*³⁵⁸.

Segundo a professora Ferreiro (2010, p.56), o argumento sobre o *dominium* no sentido político é fruto de uma releitura da premissa aristotélica de que o homem é um animal político por natureza, a partir da qual Tomás afirma o caráter natural da sociabilidade humana e pontua que essa vida social não seria possível se não houvesse um líder que governasse com vistas ao fim comum³⁵⁹. A natureza humana, para Tomás, perpassa, então, dois momentos: o da sociabilidade e o da politicidade.

Tomás introduz uma novidade evidente que o afasta do pensamento aristotélico: ele distingue claramente entre sociabilidade natural e domínio e, com base nesta distinção, propõe uma espécie de trânsito, um avanço teórico da sociedade para o domínio. Este trânsito antecipa e é paralelo ao trânsito que ele realiza no *De Regno*. Tomás permanece sempre no campo da possibilidade; seu trânsito não procede do fato da existência de laços sociais à existência de laços ou domínio político, mas do conceito ou possibilidade de sociabilidade ao conceito ou possibilidade de politicidade³⁶⁰.

É possível dizer que esse trânsito da *natura* humana implica o trânsito do conceito de lei natural. A lei da natureza, cujo princípio é a *natura* humana, passaria de um estado de sociabilidade para um estado de politicidade. Não há qualquer divisão intrínseca, isto é, a lei natural não se divide em duas leis, mas se manifestaria de modo diverso em conformidade com os demais tipos de lei e os diferentes tipo de direito. No estado de sociabilidade, um estado pré-político, a lei natural garantiria o direito natural absoluto a todas as coisas. O próprio estado de sociabilidade, isto é, a vida em uma *societas* é garantido pelo terceiro preceito da lei da natureza: “*in societate vivat*”. No estado de

³⁵⁸ “Por ello, aún en el status innocentiae el dominium es una propiedad de la naturaleza humana exigida por el mismo concepto de socialis vita multorum. Aún en ese estado, el mismo concepto de sociedad como todo unitario, presente como propiedad en la naturaleza humana, implica que esos muchos podrían tender hacia bienes diversificados y múltiples que harían peligrar el fin único de la sociedad. Por ello, aún en el status innocentiae la constitución antropológica naturalmente social de la humanidad originaria hace imposible pensar el concepto de socialis vita multorum sin dominium”. (BERTELLONI, 2004, p. 07)

³⁵⁹ “Sempre que existe uma combinação de elementos, contínua ou descontínua, para produzir uma realidade com unidade de composição, manifesta-se a dualidade do que governa e do que é governado; e isto, que acontece nos seres vivos releva de uma lei universal da natureza [...]”. (ARISTÓTELES. *Política* I, 1254a 28-31; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 63. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q.96, a.4, res; ed. Leonina t.5, p. 430).

³⁶⁰ “Tomás introduce una evidente novedad que lo distancia respecto del pensamiento aristotélico: distingue con nitidez entre sociabilidad natural y dominium y, sobre la base de esa distinción, propone una suerte de tránsito, un avance teórico desde la sociedad hacia el dominium. Ese tránsito antecipa y es paralelo al tránsito que realiza en el *De Regno*. Tomás se mantiene siempre en el terreno de la posibilidad; su tránsito no procede desde el hecho de la existencia de vínculos sociales hacia el hecho de la existencia de vínculos políticos o de dominium, sino desde el concepto o la posibilidad de la sociabilidad hacia el concepto o la posibilidad de la politicidad.”. (BERTELLONI, 2003, p. 261).

politicidade, no qual há o surgimento do *dominium* político, a lei natural passa a atuar em conformidade com a lei humana, na garantia do direito privado, civil e do *ius gentium* na *civitas*:

é da razão da lei humana que seja derivada da lei da natureza [...] como se evidencia do que acima foi dito. E de acordo com isso, divide-se o direito positivo em direito das gentes e direito civil, segundo os dois modos pelos quais algo deriva da lei da natureza³⁶¹.

A mudança antropológica contida intrinsicamente na natureza humana se estende, portanto, também à lei natural e, por meio do *dominium*, impõe um caráter político à lei natural.

Alfredo Storck propõe que a mudança e, conseqüentemente, a distinção entre as regras que compõem as sociedades e a *civitas* acontece devido a uma mudança qualitativa dessas comunidades. Aristóteles defende, na *Política*, que a *pólis* é o resultado da união de comunidades menores, como a família e a aldeia³⁶². No entanto, Tomás não compactua com essa ideia, pois acredita que ela apenas leva em conta um critério quantitativo. Em outras palavras, o Aquinate não acredita que a *civitas* se distinga das comunidades menores apenas por agregar um número maior de homens³⁶³. Na realidade, o que diferencia essas as comunidades, segundo Storck, é “em primeiro lugar, na maneira como o poder é exercido em cada uma destas instâncias. Em segundo lugar, a natureza das regras definidoras dos diferentes tipos de autoridade, decorrência direta dos fins de cada associação”³⁶⁴. Considerando as ações humanas como características de cada comunidade, percebe-se que, enquanto algumas têm como finalidade garantir a sobrevivência, outras têm em vista o bem comum. Para Storck (1995, p. 540), as ações do primeiro grupo se dão dentro da comunidade familiar e se referem à procriação, ao cuidado com os filhos etc. Já as ações do segundo grupo acontecem dentro da cidade,

³⁶¹ “[...]de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis patet. Et secundum hoc dividitur ius positivum in *ius gentium* et *ius civile*, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra dictum est”. (TOMÁS DE AQUINO. ST I-II, q. 95, a.4, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 178).

³⁶² ARISTÓTELES. *Política* I, 1252b 1-30; trad. Amaral e Gomes, 1998, p.53.

³⁶³ “Quod quidem dicebant tamquam nihil differret domus a civitate nisi magnitudine et parvitate; ita quod magna domus sit parva civitas, et e converso; quod ex sequentibus patet esse falsum. Similiter etiam politicum et regale regimen ponebant differre solum multitudine et paucitate”. (TOMÁS DE AQUINO. *In Pol.*, I, lec.1; ed. Busa, 1971, n. 7, np).

³⁶⁴ STORCK, 1995, p. 540.

uma vez que há uma mudança na qualidade das regras que ordenam as ações humanas dentro das comunidades menores para aquelas regras da *civitas*:

a expressão "salto qualitativo" visa qualificar a especificidade das regras constituintes da *civitas* por oposição às regras das associações pré-políticas. A *civitas* é composta por regras coordenadoras do esforço social, as quais estabelecem o lugar e papel de cada uma de suas parcelas na realização de um projeto coletivo. Considerando o problema a partir do vocabulário contemporâneo, pode-se afirmar que a comunidade política tem por traço característico da sua estrutura básica o fato de apresentar regras de dois tipos: regras primárias, que regulamentam o funcionamento da sociedade mediante a distribuição dos encargos e benefícios sociais, e regras secundárias destinadas a regulamentar a criação, modificação e extinção das regras primárias de acordo com um fim único, o bem de todos³⁶⁵.

A ideia de regra (*regula*) está contida na definição da lei em Tomás³⁶⁶, de modo que é possível dizer, a partir do trecho acima, que as leis se distinguem entre as comunidades pré-política e política. Na primeira, as regras estão sob a esfera da lei natural; na segunda, para além dela, as leis passam para a esfera positiva fundamentada a partir da convenção e do ordenamento impostos pelo *dominium* político. Podemos dizer ainda que o argumento de Storck complementa o argumento de Bertelloni acerca do trânsito da natureza humana entre a sociabilidade e a politicidade. A partir de uma mudança interna e antropológica pela qual passa a natureza dos homens, estes manifestam suas ações e comportamentos transformando a comunidade pré-política que viviam em uma comunidade política que exige a instituição de um poder e de regras compatíveis com essa estrutura.

2.2 Da possibilidade a necessidade do *dominium* político

Vimos acima que a possibilidade de existência do *dominium* no estado de inocência é justificada por Tomás a partir da própria estrutura social da natureza humana, que não é contrária ao *dominium* em seu sentido político. Ademais, na *ST I*, q. 92, a. 1, ad.3, Tomás esclarece que o estado de inocência não exclui a desigualdade entre os homens, levando-nos a concluir que o *dominium*, se existente, tratava de lidar com questões próprias do governo, como o ordenamento e a justiça entre os homens: “faltaria

³⁶⁵ STORCK, 1995, p.540.

³⁶⁶ “[...] lex quaedam regula est et mensura actuum”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.90, a. 1, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.149).

à multidão humana esse bem que é ordem, se alguns não fossem governados por outros mais sábios”³⁶⁷. Tomás define o *dominium* político como uma sujeição pura e estritamente de caráter econômico ou civil, termos usados por Aristóteles no livro I da *Política* para tratar dos vínculos existentes na casa e na *pólis* e que se distiguem do *dominium* em seu sentido servil pós pecado³⁶⁸.

Se o *dominium* político é considerado por Tomás como possível já no estado de inocência, no estado pós-pecado ele torna-se necessário, dada a mudança que ocorre na natureza humana:

o bem da natureza, que é diminuído pelo pecado, é a inclinação natural para a virtude, que é própria do homem pelo simples fato de ser um ser racional; pois é por isso que ele realiza ações de acordo com a razão, as quais são agir virtuosamente. Agora o pecado não pode tirar inteiramente do homem o fato de que ele é um ser racional, pois então ele não seria mais capaz de pecar. Portanto, não é possível que este bem da natureza seja inteiramente destruído³⁶⁹.

Vejamos que, segundo Tomás, apesar de a natureza humana ser afetada pelo pecado em suas inclinações, que passam, então, a ser tanto para a virtude quanto para o vício, conserva-se nela a razão e aquilo para que ela se inclina, incluindo a vida em sociedade³⁷⁰. No entanto, como visto acima, a vida em sociedade não anula os comportamentos conflituosos e viciosos entre os homens. Com efeito, lembremo-nos aqui de três coisas relativas a lei: primeiro, a lei em sentido geral tem, para Tomás, a função de conduzir o homem à prática de atos virtuosos; segundo, a lei humana é necessariamente instituída visando à disciplina dos homens na prática de tais atos; e, terceiro, ela é criada e promulgada a partir de uma instituição política. A partir disso, podemos afirmar, ainda que resumidamente, que há a necessidade de *dominium* político em Tomás não só no que toca à *natura* humana, mas, conseqüentemente, em relação à lei que legisla sobre ela.

³⁶⁷ “defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q. 92, a.2, res; ed. Leonina t.5, 1889, p. 397).

³⁶⁸ “Muitos pensavam que a servidão, a propriedade privada e o poder coercitivo não pertencem ao estado da natureza. O surgimento do pecado alterou tudo, argumentos tiveram que ser desenvolvidos e distinções tiveram que ser encontradas para justificar estas instituições”. (LUSCOMBE, 1982. p. 760; trad. nossa).

³⁶⁹ “[...] sicut dictum est, bonum naturae quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem. Quae quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est, ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia iam non esset capax peccati. Unde non est possibile quod praedictum naturae bonum totaliter tollatur”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 85, a.2, res.; ed. Leonina, t.7, 1892, p. 111).

³⁷⁰ “[...] in societate vivat”. (*Ibid*, q.94, a.2, res. ed. Leonina t.7, 1892, p.170)

Segundo Bertelloni, alguns trechos do *De regno* mostram a necessidade do *dominium* político agir sobre a natureza humana, na medida em que

explicar a origem da função do governante é equivalente a demonstrar e legitimar racionalmente que o homem precisa ser governado, ou seja, que existem fundamentos teórico-rationais que tornam necessário que os súditos sejam subordinados a um governante³⁷¹.

Dois desses fundamentos são os seguintes: a natureza humana e aquilo que Bertelloni chama de “estrutura ético-antropológica”, referindo-se ao fato de o homem ter um fim para o qual suas ações estão ordenadas. Como temos discutido durante este trabalho, a natureza humana, para Tomás, é social, detém um instinto gregário assim como os demais animais, mas, ao contrário deles, os homens não possuem todo o aparato para satisfazer suas necessidades, embora possuam a razão que os leva a viver em grupo. Quanto à finalidade do homem, a *civitas* é a comunidade mais perfeita que poderá oferecer as condições para que o homem atinja seu fim de alguma maneira. Ao se encontrarem, esses dois fundamentos, segundo Bertelloni, introduzem a necessidade do *dominium* político. Os homens ao viverem em grupo (sociedade) agem cada um a seu modo, não tendo qualquer fio condutor para chegarem a um fim que é comum a natureza de todos. Em virtude disso, o *dominium* político, na figura do governante e das leis impostas, desponta como resolutive dos impasses, exercendo uma função nomeada por Bertelloni como *concordantia discordantium*. O *dominium* trata de conter as discordâncias humanas visando a uma concordância unificadora com vistas a um mesmo fim: “a função política do governante é, portanto, uma consequência de um fato social: o uso divergente da racionalidade por todos os homens que vivem na sociedade”³⁷².

Tomás liga a ideia de fim do homem à ideia de *bonum commune*, reforçando a necessidade do *dominium* como princípio ordenador em direção a esse bem, função esta à qual o conceito de lei está ligado³⁷³. De acordo com Bertelloni, pode-se dizer que são dois os princípios que impõem a necessidade de um *dominium* sobre o homem. O primeiro, de caráter cosmológico-organológico, admite que, assim como a estrutura do cosmos está organizada de modo que os corpos celestes são ordenados por um, ou mesmo

³⁷¹ “[...] explicar el origen de la función del gobernante es equivalente a demostrar y legitimar racionalmente que el hombre necesita ser gobernado, es decir, que existen fundamentos teórico-rationales que hacen necesaria la subordinación de los súbditos a un gobernante”. (BERTELLONI, 2001, p. 57).

³⁷² “La función política del gobernante es así una consecuencia de un hecho social: el uso divergente de la racionalidad de todos los hombres que viven en sociedad”. (BERTELLONI, 2001, p. 58).

³⁷³ TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 90, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 150.

o corpo humano, cujas partes são ordenadas pela razão, os homens, em sua pluralidade, também requerem o mesmo tipo de ordenamento. O segundo princípio, de caráter empírico-mecanicista, admite que o *dominium* é necessário, dada a distinção dos modos de agir humano; o ordenamento atenuaria esse fator quase que destrutivo da sociedade e uniria os homens na direção do bem comum. Em resumo, a necessidade de *dominium* político é justificada pela esfera da natureza humana: são as ações e os comportamentos humanos que necessitam de um ordenamento instituído por um governante e por um sistema de leis. A ideia de *dominium* político como forma de controle da natureza humana nos aproxima da leitura Ciceroniana sobre a *civitas* apresentada por Nederman. Sabemos que Tomás teve contato com algumas obras de Cícero, o que nos leva a afirmar que o Aquinate era partidário desse entendimento sobre a comunidade política. Todavia, não podemos esquecer também de Aristóteles e das inúmeras menções de Tomás à ideia de virtude e bem relacionadas à *civitas* e às leis. Isso tudo nos coloca ao menos duas questões: 1- como Bertelloni entende a necessidade do *dominium* como uma forma de controle face à tradição que postula o fim da *civitas* como responsável pela realização da natureza humana? 2- Entender a *civitas*, o *dominium* e as leis como fonte de controle não colocaria Tomás em um lugar da modernidade política do qual ele não faz parte?

A primeira pergunta pode ser respondida considerando-se o fato de que, segundo Bertelloni, a mudança estrutural e teórica que a interpretação medieval provocou sobre o conceito de *natura* humana se estendeu também para a finalidade da cidade. As teorias políticas clássicas, como Platão e Aristóteles, defendem que o fim político se encontra com o fim da própria natureza humana, isto é, a finalidade da comunidade política é conduzir a natureza humana, por meio da moralidade e da racionalidade, para a sua plena realização. No entanto, apesar da recepção dessas teorias no medievo, a *civitas*, segundo Bertelloni (2005, p.344), já não tem mais como fim o aperfeiçoamento da natureza humana, ao menos não como ele é entendido na antiguidade. Isso é resultado da mudança sofrida pelo conceito de natureza. Com efeito, o fim da cidade, em Tomás de Aquino, e, conseqüentemente, das leis ali instituídas³⁷⁴, passou a estar ligado à ideia de *conservativo sui*, isto é, de conservação da natureza em relação às suas necessidades, e não propriamente à realização racional e moral do homem, como mostra Tomás no *De Regno*:

³⁷⁴ “Et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.95, a.4, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.171).

“agora o bem-estar e a segurança de uma multidão formada em uma sociedade residem na preservação de sua unidade, que é chamada de paz”³⁷⁵.

Como vimos anteriormente, Bertelloni defende que a recepção da teoria política aristotélica pelo medievo foi acompanhada de uma profunda reinterpretação e modificação dos preceitos defendidos na antiguidade por Aristóteles. O caráter natural da cidade e a consideração da natureza política do homem são dois dos preceitos que, reinterpretados, ocuparam grande parte das reflexões da política produzidas na Idade Média. Segundo Bertelloni, o naturalismo e a teleologia aristotélica foram a base para a construção de dois modelos argumentativos que dividiram as teorias políticas. O primeiro modelo é essencialmente aristotélico e postula que o homem, sendo um animal político por natureza, encontra na *pólis* o “lugar” da realização plena da sua natureza. Em outras palavras, a finalidade da cidade é oferecer ao homem um ambiente apto à realização de seu próprio fim: “do uso e aplicação deste modelo resultam as teorias políticas medievais que afirmam que a *civitas* ou *regnum*, ou seja, o Estado, é o espaço de realização da *virtus* natural e da perfeição do homem”³⁷⁶. O segundo modelo, apesar de se dizer aristotélico, para Bertelloni, não o é; na verdade, ele trata de reinterpretar as premissas aristotélicas inserindo-lhes algumas características que serão firmadas pela política na modernidade. Esse é o modelo que Nederman caracterizou como sendo fundamentado principalmente na leitura dos textos de Cícero. De acordo com este, a cidade é fruto das necessidades dos seres humanos, principalmente no que toca a sua própria sobrevivência, pois a *pólis*, ou a *civitas*, é um espaço de controle dos conflitos existentes entre os indivíduos. Segundo Bertelloni, esse modelo muda drasticamente a noção aristotélica de *pólis*, devido a duas principais características: 1- a *pólis* já não é como em Aristóteles, um espaço no qual a natureza humana se realiza, mas é, agora, um espaço onde o conflito é controlado; 2- em Aristóteles, a *pólis* representava a supremacia do espaço público sobre o espaço privado, mas, nesse segundo modelo, a *civitas* passa a ser, de certo modo, o ambiente que garante, por intermédio das leis, os interesses privados.

³⁷⁵ “Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax” [...] (TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, I, 3; ed. Busa, 1954, np).

³⁷⁶ “De la utilización y aplicación de este modelo resultan las teorías políticas medievales que afirman que la *civitas* o *regnum*, es decir el Estado, es el espacio de realización de la *virtus* y perfección naturales del hombre”. (BERTELLONI, 2005, p. 344.)

A utilização e aplicação deste modelo na Idade Média resultou em um esvaziamento do caráter essencialmente ético e virtuoso da *pólis* aristotélica. Com isso, como a *pólis* se torna uma esfera na qual os homens encontram refúgio procurando satisfazer apenas as necessidades da vida, o princípio da *conservatio sui* e a predominância do privado sobre o público começa a ser introduzido na teoria política³⁷⁷.

Dois discursos distintos podem ser encontrados ao abrirmos a *Política*, de Aristóteles. Bertelloni chama o primeiro de histórico-genético, porque explica a origem da *pólis* a partir de um processo que começa com as comunidades menores, como a casa, a família e a aldeia e, avança para a última comunidade, a mais perfeita, no caso, a cidade. O segundo discurso Bertelloni chama de lógico-ontológico, porque explica a *pólis* não como a última na ordem das comunidades, mas como a primeira, pois ela tem supremacia sobre todas as outras e representa a causa final para a qual todas as demais comunidades se dirigem³⁷⁸. Bertelloni destaca três aspectos da *pólis* entendida a partir desse segundo discurso. Primeiramente, a *pólis* não é entendida apenas como um espaço social, mas, de fato, como um ambiente político com todas as suas regras e implicações; o homem é, então, definido como político por natureza³⁷⁹, de modo que as outras comunidades, apesar de importantes no processo, representam um aspecto gregário, comum tanto a homens quanto a animais, ao contrário da comunidade política, na qual somente o homem participa. Em segundo lugar, a explicação do surgimento da *pólis* a partir das comunidades anteriores indica que a *pólis* não satisfaz apenas as necessidades cotidianas da vida, pois elas já estariam sob o âmbito das comunidades menores; a *pólis*, na verdade, com seu caráter autossuficiente, ocupa-se do que Aristóteles chama de “bem viver”³⁸⁰. A boa vida, em sentido aristotélico, é alcançada com a realização da natureza humana mediante seus aspectos racionais e morais; em outras palavras, a *pólis* é o espaço no qual a racionalidade e a moralidade humana, por meio das ações virtuosas, realizam-se de modo pleno para que o homem alcance seu fim último. Por fim, em terceiro lugar, as

³⁷⁷ “De la utilización y aplicación medieval de este modelo resulta un vaciamiento del carácter esencialmente ético y virtuoso de la *pólis* aristotélica. Con ello, puesto que la *pólis* se transforma en un ámbito en el que los hombres encuentran refugio buscando satisfacer sólo las necesidades de la vida, comienza a introducirse en la teoría política el principio de la *conservatio sui* y el predominio de lo privado sobre lo público”. (BERTELLONI, 2005, p. 345).

³⁷⁸ “É por isso que toda a cidade existe por natureza se as comunidades primeiras assim o foram. A cidade é o fim destas” (ARISTÓTELES. *Política*, I, 1252b 32; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 53).

³⁷⁹ *Ibid*, 1253a 5; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 53.

³⁸⁰ “A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de autossuficiência”. (ARISTÓTELES. *Política*, I, 1, 1252b 27; trad. Amaral e Gomes 1998, p. 53. Cf. também *Política*, III, 9, 1280a 30-36; 1280b 29-1281a 4, p.221).

relações na *pólis* são distintas das relações no âmbito privado. Na *pólis*, os indivíduos se relacionam como cidadãos, figuras livres e públicas, apoiando-se nos critérios de domínio (*dominium*) impostos pela razão e manifestados nas leis e no direito. Nas comunidades menores, que ainda fazem parte do ambiente privado, as relações se dão por intermédio do domínio baseado na força sobre os indivíduos, que podem ser o senhor e o escravo, o pai e o filho etc.

Para Bertelloni (2005, p.358), Tomás rompe com o modelo ético-político aristotélico, na medida em que, para o Aquinate, o nascimento da *civitas* não se deve especificamente à realização plena da natureza humana, mas a uma necessidade do *dominium* político sobre os indivíduos:

se, então, é natural que o homem viva na sociedade de muitos, é necessário que exista entre os homens algum meio pelo qual o grupo possa ser governado. Pois onde há muitos homens juntos e cada um cuida de seu próprio interesse, a multidão seria dividida e dispersa, a menos que houvesse também uma agência que cuidasse do que pertence ao bem comum. Da mesma forma, o corpo de um homem ou de qualquer outro animal se desintegraria, a menos que houvesse uma força governante geral dentro do corpo que cuidasse do bem comum de todos os membros³⁸¹.

Para provar sua tese, Bertelloni dá dois argumentos. O primeiro deles versa sobre a distinção da natureza humana. Todos os animais detêm o instinto para satisfazerem suas necessidades; o homem, ao contrário, dispõe da razão, que possibilita sua vida em comunidade. Entretanto, ali vivendo, cada homem utiliza a razão a seu modo, mesmo que tenham todos um mesmo fim, e, por isso, segundo Bertelloni, Tomás segue a premissa de que, se há muitos, é melhor que estes sejam dirigidos por um. O segundo argumento se associa com a característica egoísta da natureza humana, pois o homem se preocupa apenas com o seu próprio bem, e não com o bem de todos. Todavia, não há *civitas* se não houver um fim comum; em outras palavras, é em virtude do bem comum que os homens se tornam uma espécie de unidade. Com efeito, para garantir a existência da sociedade com vistas a esse aspecto unificador do bem comum é necessário que exista um governo

³⁸¹ “Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet”. (TOMÁS DE AQUINO, *De Regno* I, 1; ed. Busa, 1954, np).

(*dominium*) e, por conseguinte, as suas leis: “a lei se nomeia maximamente segundo a ordenação ao bem comum”³⁸².

Segundo Bertelloni (2005, p.359), Tomás insere duas características em sua teoria política que o distanciam de Aristóteles. A primeira é a distinção entre *societas* e *civitas*. Posterior a *societas*, a *civitas* é o lugar da política, mas não representa essencialmente o lugar do aperfeiçoamento do homem, como considera Aristóteles, e, por isso, é anterior em si mesma em relação às outras comunidades. A segunda característica é que a comunidade política não é fonte do ou para o aperfeiçoamento da natureza humana no sentido aristotélico, mas representa, por outro lado, a resolução ou o controle de conflitos que existiam nas sociedades anteriores. O *dominium* político manifestado pelo governo e pelas leis trata de conduzir os homens em direção a um bem comum e, assim, unificá-los, garantindo a conservação de sua natureza e a satisfação de suas necessidades: “portanto, foi necessário para a paz e virtude dos homens, que as leis fossem impostas³⁸³”.

Com relação à segunda pergunta que questionava o lugar de Tomás junto aos conceitos da modernidade, é preciso esclarecer que a necessidade do *dominium* político não interfere no caráter natural da formação da *civitas*, tampouco essa necessidade pode ser entendida nos termos da modernidade, como em Hobbes, cuja necessidade do poder político impõe o caráter artificial na formação do Estado. O professor Alfredo Storck (1995, p. 542) nos esclarece essa questão explicando que, em Hobbes, o trânsito entre o Estado de Natureza humano e a Sociedade Política se dá por meio da renúncia que os homens fazem de seus direitos naturais e da transferência de um poder geral para uma figura de autoridade³⁸⁴. Essa figura é instituída como soberana tendo por objeto a garantia da vida dos súditos, já que no estado de natureza ela corria perigo. Como resultado, o Leviatã concentra em si toda força e poder coercitivo para manter a paz entre os

³⁸² “cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 90, a.2, res.; ed. Leonina t.7, 1892, p. 150. Cf. também TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*. q. 95, a. 3, res; ed. Leonina, 1882, p. 177).

³⁸³ “Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur”. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.95, a. 1, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.174).

³⁸⁴ “Considera-se que uma república tenha sido instituída quando uma multidão de homens concorda e pactua, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles [...], todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem os seus próprios atos e decisões (HOBBS, *Leviatã*, 2003, p. 148.)

homens³⁸⁵. Em Tomás, ao contrário, não encontramos essa figura com poder ilimitado e força coercitiva. A *civitas* não se constrói por meio da renúncia de direitos, na realidade, poderíamos dizer que ela acontece com o objetivo de afirmá-los, pelas regras e leis ali instituídas, carregando, assim, como destaca Storck (1994, p.543), um certo aspecto utilitarista. Mesmo o trânsito do homem do estado de sociabilidade para o de politicidade não tem por objeto uma contenção coercitiva do homem, a natureza humana perpassa esses estados de modo natural, como afirmou Bertelloni. É claro que mesmo Tomás reconhecia os aspectos conflituosos da natureza e das ações humanas³⁸⁶, mas estas não são imutáveis, e, por isso, o Aquinate constrói um conjunto de leis que entende a lei como uma regra que rege e mede as ações dos homens. A lei não tem um papel apenas punitivo, mas acima de tudo, instrutivo e ordenador da natureza humana. Diferentemente disso, para Hobbes, a lei tem caráter coercitivo a fim de manter o próprio Estado. Em síntese, apesar de Tomás, por vezes nos apontar a modernidade com alguns conceitos de sua teoria política, as diferenças em relação aos autores modernos ainda são muitas. No caso de Hobbes, as diferenças se estabelecem desde a concepção de natureza humana até a estrutura da comunidade política.

Em resumo, podemos dizer que há ao menos dois discursos presentes no que concerne à definição do conceito de natureza humana em Tomás de Aquino: Agostinho e Aristóteles. Ambos são reinterpretados e entendidos em conformidade com outros autores, como Cícero e os juristas romanos, e com a estrutura geral da teoria moral e política do Aquinate. A *natura* humana é apresentada por Tomás como o conceito fundamental no que toca à lei natural, o direito em sua concepção geral e o *dominium* político. Tomás se mantém fiel à tradição Cristã e às sagradas escrituras, que explicam a natureza humana pré e pós-pecado, mas não concorda com a quebra ontológica que isso representa na visão de Agostinho, a qual tem como consequência a afirmação da não conaturalidade do aspecto político em relação à natureza humana.

³⁸⁵“É confiado ao soberano o direito de recompensar com riquezas e honras e o de punir, com castigos corporais ou pecuniários, ou com a ignomínia, qualquer súdito, de acordo com a lei que previamente estabeleceu. Caso não haja lei estabelecida, de acordo com o que considerar mais capaz de incentivar os homens a servir a república, ou de desestimular a prática de desserviços a ela” (HOBBS, *Leviatã*, 2003, p. 154).

³⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO. *De Regno* I, 1; ed. Busa, 1954, np.

Frente a isso, Tomás acolhe conceitos básicos do naturalismo aristotélico, como o de *zoon politikon*, e postula, como sugere Bertelloni, uma natureza humana que perpassa dois estados: o de sociabilidade e o de politicidade. Essa natureza, que se manifesta por meio do discurso e das ações, exige a existência de um *dominium* político. A *civitas*, lugar do *dominium*, assume, em Tomás, uma finalidade que a distancia da proposta antiga de uma *pólis* para a plena realização humana. Agora e em primeiro lugar, ela é responsável, por intermédio do governo e das leis, pela conservação da natureza e pela contenção dos conflitos naturalmente existentes entre os homens em vista da unidade e do bem comum. Apesar disso, mantém-se, ainda que intrinsecamente, ligada à noção de lei e de direito e à finalidade moral da comunidade em relação ao homem.

Posta sob o conceito de lei natural, a interpretação de Bertelloni acerca do trânsito da natureza humana, possibilita-nos afirmar que a lei natural também perpassa dois momentos que resultam na distinção entre o *ius naturale*, o *ius gentium* e o direito civil. A lei da natureza não se divide em duas leis relativas a cada tipo de direito, mas, na realidade, perpassa dois estados: um pré-político e um político. No primeiro, a lei natural atua diretamente na garantia de um direito natural absoluto a todas as coisas, o qual, segundo Ulpiano, é comum tanto a homens quanto aos demais animais. No segundo, com a instituição do *dominium*, a lei natural ganha um status legal e atua em conjunto com a lei humana para garantir o *ius gentium* e o direito civil.

Conclusões

Ao longo deste trabalho, analisamos a estrutura conceitual envolvida na construção da lei natural de Tomás de Aquino. Por estrutura conceitual, entende-se não só a análise das fontes, o que pode ser caracterizado como nosso objetivo geral, mas também a análise de conceitos ligados à lei natural que perpassam o seu âmbito epistemológico, moral e político. O exame de termos como *sindérese*, *natura*, justiça, direito e *dominium* possibilitaram a compreensão de uma lei natural cujo objetivo não é o de ser entendida apenas como uma teoria. Suas características, como seu caráter universal e imutável, mostraram que ela pode atuar, por exemplo, como princípio e métrica para outras leis, o que demonstra, em última instância, que a lei da natureza atua de modo prático em conjunto com outras regras dentro da comunidade política, o lugar natural do homem, aquele do qual a lei se ocupa. Nesse sentido, o objetivo principal dessa tese foi o de demonstrar o caráter político que a lei natural assume em Tomás de Aquino.

A história da filosofia nos ofereceu um solo fértil e uma longa tradição no que diz respeito ao tema da lei natural. Desde os primórdios a busca, o reconhecimento e a aceitação de uma lei não escrita como regra para a ação, permeavam as sociedades Grega e Romana. O próprio problema entendido como fundador da reflexão filosófica, isto é, a natureza, identifica-se com aquilo que é o princípio da lei natural. A crise dos critérios normativos impostos à realidade pela tradição e pelo sobrenatural dá início a investigação sobre a natureza (*physis*), e o seu princípio causal (*arché*) e a normatividade de seus fenômenos passam a ser entendidos intrinsecamente à sua estrutura. Identifica-se, portanto, em primeiro lugar, uma lei da natureza em sentido físico. A partir daí, a reflexão passa à natureza humana, que, por meio de seus comportamentos e de suas ações, manifesta-se na sociedade. Apesar das particularidades e distinções entre os homens, a razão é entre eles o ponto comum. Por conseguinte, admite-se que ela funciona como uma lei que ordena os atos em conformidade com aquilo que é bom para a natureza humana. Analogamente aos fenômenos naturais, que são ordenados pelas leis da natureza física, a humanidade também requer regras que ordene e regule seus atos e comportamentos dentro da comunidade civil da qual faz parte.

Na filosofia antiga, a lei natural ganha força com a filosofia estoica e sua máxima: “viver conforme a natureza”. Com efeito, no caso do homem, agir conforme a natureza significava agir conforme a razão, isto é, pela lei natural. Esse ordenamento particular

caracterizava-se também como uma participação do homem na ordem Universal regida pela Razão Suprema. Em outras palavras, o homem como indivíduo e parte do Universo, agindo conforme sua natureza, agiria em conformidade com o ordenamento do Todo (*cosmos*). Cícero e Agostinho são os responsáveis pela reinterpretação da teoria estoica que chega até Tomás de Aquino. Cícero reinterpreta a Razão Suprema como *ratio naturalis* e Agostinho entende que o ordenamento Universal é fruto da lei eterna.

Tomás recebe as fontes da antiguidade, reinterpreta-as à luz do medievo e constrói, assim, o seu Tratado da Lei na *Suma Teológica*. A lei, em sentido geral, é definida como regra e medida para os atos humanos, promulgada por aquele que cuida da comunidade. Seu primeiro princípio é ordenar os homens ao bem e afastá-los do mal, isto é, ordenar a prática de atos virtuosos. Todos os tipos de lei partem dessa mesma definição e se distinguem, primeiro, quanto a quem os promulga: a própria razão no caso da lei natural, um legislador humano ou divino no caso da lei humana e da lei eterna, respectivamente. Distinguem-se também quanto ao lugar onde são promulgadas: no ordenamento do Universo ou da *civitas*.

O Tratado, como parte da teoria política de Tomás, é visto por alguns autores, como Ulmman e Villey, como um escrito que se equilibra entre a tradição e o novo. Apesar de fazer dos antigos sua fonte argumentativa e compactuar com as premissas de que as Sagradas Escrituras e a compreensão medieval da sociedade impõem, Tomás inaugura uma nova visão sobre a política e suas instituições, na qual o homem é a figura central. As questões do Tratado da lei, por exemplo, não se debruçam sobre temas como a relação do poder Divino ou eclesiástico para com as leis, pelo contrário, ocupam-se principalmente com o tratamento do modo como o homem se relaciona com cada tipo de lei e como essas regras operam em uma sociedade constituída por esses homens. A natureza humana é, portanto, o conceito central da argumentação moral e política desenvolvida por Tomás em seu Tratado da lei.

Em conformidade com a definição geral de lei, a lei natural é apresentada por Tomás como um conjunto de regras promulgadas pela própria natureza humana. Tal promulgação requer, em primeiro lugar, o conhecimento da lei. Como visto, apesar de universal e comum, a lei da natureza não é necessariamente conhecida por todos os homens, devido às falhas do próprio intelecto humano. Tomás, apesar de se ocupar muito pouco do problema epistemológico no Tratado, fato relativo à própria estrutura de seu

pensamento, apresenta-nos a *sindérese* como conceito fundamental no processo de conhecimento da lei natural. Análogo ao conhecimento dos princípios especulativos, o conhecimento dos princípios práticos acontece por meio de uma operação própria do intelecto agente, a partir da qual a razão prática e a vontade transformam tais princípios em preceitos da lei natural. A *sindérese* atua como intermediária nesse processo, na medida em que é a potência racional que guarda o conhecimento em hábito desses primeiros princípios.

Interpretações modernas sobre o processo epistemológico da lei nos são apresentadas por autores como Ralph McInerny e Jacques Maritain. Ambos propõem que o conhecimento dos preceitos da lei natural está atrelado à experiência do processo histórico-antropológico pelo qual perpassa a natureza humana. Com isso, a lei natural pode ser mais ou menos conhecida a depender de um momento, de uma geração, ou mesmo de um lugar. Se considerarmos as muitas mudanças das constituições, das leis e dos direitos na história da humanidade, essa forma de interpretação parece fazer bastante sentido ao real. Apesar de essas mudanças serem vistas comumente como sendo de caráter estritamente legal, é possível, por outro lado, que elas sejam entendidas também como mudanças na consciência moral humana relativas, portanto, ao conhecimento da lei natural.

O problema epistemológico relativo à lei nos conduz a um problema prático, visto que, se a lei natural não é conhecida, tampouco pode ser aplicada no ordenamento da ação. Diante dessa dificuldade, Tomás estabelece uma relação quase que necessária entre lei natural e lei humana. Apesar da aptidão natural que o homem tem para praticar atos virtuosos, isto é, em conformidade com a lei natural, é preciso disciplina no aprimoramento de tal capacidade, que é imposta pela lei humana. Fruto de uma derivação da lei natural, que pode acontecer pelo *modus determinatio* ou pelo *modus conclusiones*, a lei humana é justa e, portanto, adquire sua força para atuar na *civitas* porque é instituída pela razão daquele que ali governa com vistas à utilidade e ao bem comum. Por consequência, estabelece-se uma ligação entre essa argumentação acerca da lei humana com duas outras importantes discussões no que toca à lei: em primeiro lugar, a necessidade do *dominium* político para o ordenamento e estabelecimento das leis; em segundo lugar, a divisão das leis na garantia dos distintos tipos de direito. A relação entre esses dois pontos, combinada ao papel da *natura* humana dentro dessa estrutura, a saber,

lei, comunidade e direito, acaba por nos mostrar o caráter político que a lei natural assume dentro da *civitas*.

É possível dizer que dois discursos reinterpretados compõem a argumentação presente na *ST I*, q. 96, a.4, que apresenta a visão de Tomás sobre o conceito de *natura* humana em seu estado de inocência e a possibilidade de existência do *dominium* político. De um lado, temos Agostinho apresentando uma natureza dividida em dois estados: pré e pós-pecado. O *dominium* político não é compatível com o estado da natureza pleno, isto é, anterior à queda. Todavia, após o pecado, a natureza se corrompe e esse *dominium* por meio do governo se torna necessário e essencial para a vida humana. De outro lado, temos Aristóteles com uma visão contínua da natureza, cujo domínio político lhe é natural: o homem é um animal político por natureza. Tomás vê-se frente a um impasse: é preciso explicar a natureza pecadora, egoísta e má do homem em conformidade com a inclinação dada pela lei natural para a vida em comunidade. Mantendo o princípio teológico de uma natureza corrompida pelo pecado em conjunto com uma reinterpretação do naturalismo aristotélico, Tomás concilia as duas visões sobre a *natura* humana, descrevendo o homem como social e político por natureza. Ainda no estado de inocência, o Aquinate trata de admitir a possibilidade de existência de um *dominium*, isto é, do governo de um homem sobre outro. Segundo Francisco Bertelloni, essa possibilidade é afirmada por meio da própria estrutura ontológica da natureza humana, que transita dois momentos em Tomás: o da sociabilidade e o da politicidade.

Se no estado de inocência o *dominium* político era apenas uma possibilidade, após o pecado ele torna-se necessário. A passagem da natureza humana de seu aspecto social para o político, manifesta-se no trânsito da *societas* para a *civitas*. Apesar da queda, a natureza humana conserva sua característica gregária e sua racionalidade. No entanto, segundo Tomás, em grupo, os homens passam a manifestar seus comportamentos egoístas no emprego de sua razão e na prática de atos que não estão em conformidade com aquilo que caracteriza a comunidade política, a saber, a unidade com vistas ao bem comum. O *dominium* político é, portanto, necessário para a constituição de uma *civitas*, que assume, em Tomás, uma nova perspectiva no que toca a sua causalidade final. Considerando que o Aquinate aceita os aspectos conflituosos do homem, é possível dizer, como já havia afirmado o professor Francisco Bertelloni, que a *civitas* não tem mais um compromisso estritamente moral de realização da natureza humana, pois esta, vista por Tomás como

sendo a beatitude, não é alcançada nessa vida. Com efeito, a *civitas* assume a finalidade de conservar a natureza humana (*conservatio sui*), por meio do *dominium* e das leis ali instituídas. Por intermédio do ordenamento pela lei à prática de ações justas e boas, isto é, virtuosas, o governo mantém a paz entre os homens, possibilitando que eles alcancem uma boa vida (bem viver), tanto quanto ela é possível de ser alcançada na existência terrena; e, assim, garante-se também o bem comum.

O entendimento de um caráter duplo da *natura* humana, isto é, de um homem pré-político e de um homem político, não é algo que chega a Tomás somente via as reinterpretações de Agostinho e Aristóteles, principalmente se empregamos essa leitura ao Tratado da Lei. No que toca à definição de lei natural, Tomás faz claramente a opção pela noção de *natura* humana assumida pelo jurista romano Ulpiano, ao dizer que compete à lei natural legislar sobre todas as coisas que a natureza ensinou a todos os animais. Tomás assume, em primeiro lugar, um ponto comum entre a natureza racional e irracional dos animais e, em segundo lugar, uma posse comum sobre todas as coisas do mundo. Mais a frente, ao tratar sobre o direito, o qual, por meio da justiça, é objeto da lei, Tomás recorre novamente a Ulpiano para distinguir o direito natural do *ius gentium*: enquanto o primeiro é comum a todos os animais, o segundo é exclusivo dos homens. Essa exclusividade decorre da razão humana. O aspecto gregário e de vida comum compete a todos os animais, mas o aspecto da vida e das instituições políticas é exclusivo do homem. Ulpiano, como explica o professor Alfredo Storck, divide o *ius gentium* em direito civil e positivo. Tomás, por sua vez, assume claramente, no a.4 da q. 95, que, apesar de todos os direitos terem como fonte a lei natural, o direito positivo, fruto da lei humana feita na *civitas*, divide-se em *ius gentium* e direito civil. Esse conjunto de proposições nos leva a concluir que Tomás assumia um estado pré-político da natureza humana caracterizado por um momento no qual todos os seres vivos viviam socialmente sob a esfera da lei natural, que garantia um direito natural absoluto. No entanto, dada a estrutura ontológica da natureza humana e a necessidade intrínseca de instituições políticas (*dominium*), os homens transitam para um estado político e passam a viver, portanto, sob lei humanas que garantem um direito positivo que divide-se em *ius gentium* e direito civil.

Tomás entrelaça os conceitos de lei, justiça e direito a partir de seu entendimento sobre a natureza humana na composição da *civitas*. Lei e direito não são uma e mesma

coisa, porém, tampouco estão de lados opostos daquilo com o qual se ocupam, já que ambos têm como ponto comum a justiça: a lei justa se ocupa em direcionar o homem à prática de ações boas na *civitas*; o direito, por sua vez, se ocupa da divisão justa dos bens que fazem parte da *civitas*. A lei e o direito estão sobre aquilo que toca ao homem, o bem referente a ele, suas ações, relações e seu meio. O direito natural garantido pela lei natural representa um conjunto de regras que legislam sobre a esfera da sociabilidade, um estado no qual as coisas que compõem o Universo são consideradas sob uma perspectiva comum a todos os seres. Com o trânsito da natureza humana da sociabilidade para a politicidade, o *dominium* na *civitas* estabelece leis e regras humanas que, derivadas da lei natural, positivam as espécies de direito em conformidade com as necessidades do homem político e do regime estabelecido em cada *civitas*.

Tomás assume, na questão 94 do Tratado, que os preceitos gerais da lei natural não atendem as particularidades das comunidades e do próprio comportamento humano, sendo necessário o estabelecimento de um conjunto de regras convencionais, acordadas e positivas. Assim como a natureza humana, a lei natural perpassa dois momentos distintos em seu próprio fundamento ontológico. Em um primeiro momento, temos uma lei natural normativa-moral legislando sobre uma natureza social e, em um segundo momento, temos uma lei natural normativa-legal compondo a esfera política. Ao contrário do que o leitor pode vir a pensar, não estamos propondo que são as instituições legais e jurídicas da *civitas* que agregam extrinsecamente um novo *status* à lei natural. Na verdade, trata-se de afirmar que é a própria *natura* humana que, intrinsecamente, leva a lei natural da *societas* para a *civitas*. Dessa maneira, assim como é preceito da lei natural ordenar que a natureza humana viva em sociedade, faz-se necessária a essa natureza um *dominium* político que garanta a unidade da vida entre muitos. Portanto, é o trânsito da natureza humana do meio social para o meio político que torna a lei natural uma lei política e legal em conformidade com as necessidades e acordos do sistema de regras instituído.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias

AURELLI AUGUSTINI HIPPONENSIS episcopi Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri. Post Lovaniensium theologorum recensionem... Accurante J.-P. Migne, *Patrologiæ cursus completus, Series Latina*, t. 32-47. Lutetiae Parisiorum, excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, 1841-1849.

AGOSTINHO, *A cidade de Deus*. 5ª ed. (3 vols). Tr., pref., nota biográfica e transcrições de J. D. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2016.

ARISTOTLE. *Analytica Posteriora*. Trad. G.R. Mure. The Works of Aristotle, vol.I, ed. David Ross. London: Oxford Clarendon Press, 1928.

_____. *Ethica Nicomachea*. Trad. e ed. David Ross. London: Oxford Clarendon Press, 1925.

_____. *Metaphysica*. 2ª ed. Trad. e ed. David Ross. The Works of Aristotle, vol. VIII. London: Oxford Clarendon Press, 1928.

_____. *Physica*. Trad. R.P. Hardie and R.K. Gaye. The Works of Aristotle, vol. II, ed. David Ross. London: Oxford Clarendon Press, 1947.

ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue (português-grego). Traduzido por António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* (with an English translation by H. Rackham). London: William Heinemann; Macmillan Company: New York, 1914.

_____. *De Inventione; De Optimo Genere Oratorum; Topica*. Loeb Classical Library. Latin text and English translation by Harry Mortimer Hubbell. Cambridge: Harvard University Press, 1949.

_____. *Les Devoirs*. Collection des universités de France. Texte établi et traduit par Maurice Testard. Paris: Belles Lettres, 2 volumes: 1 (1965); 2 (1970).

_____. *On the Republic, On the Laws*. Oxford World's Classics. Translated by Niall Rudd. With an introduction and notes by Jonathan Powell and Niall Rudd. New York: Oxford University Press, 1998.

_____. *On the Commonwealth and On the laws*. Ed. James E. G. Zetzel. New York: Cambridge University Press, 1999.

M. TULLI CICERONIS. *De Legibus libri Tres*. Editit C.F.W. Mueller. Lipsiae: Teubner, 1915.

_____. *Scripta quae manserunt omnia*. fasc. 43. *De finibus bonorum et malorum*. Recognovit T. Schiche. Leipzig: Teubner, 1915.

_____. Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 39. *De Re Publica* – Librorum sex quae manserunt septimum recognovit. K. Ziegler. Leipzig: Teubner, 1969.

_____. Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 2. *Rhetorici libri duo. De Inventione*. Recognovit E. Stroebel. Leipzig: Teubner, 1965.

_____. Scripta quae manserunt omnia. Partis IV, vol. II. *Libros de Natura Deorum, De Divinatione, De Fato, De Re publica, De legibus*. Recognovit C.F.W. Mueller. Lipsae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1898.

_____. Scripta quae manserunt omnia. Partis IV, vol. III. *Libros de Officiis, Catonem Maiorem de Senectute, Laelium de Amicitia, Paradoxa, Timaeum, Fragmenta*. Recognovit C.F.W. Mueller. Lipsae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1898.

SANCTI THOMAE DE AQUINO. *De regno ad regem Cypri*. Textum Taurini 1954 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

_____. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 2: *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis* (Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae, 1884) XX, 480 pp.

_____. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, t. 1: *Commentaria in Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum* cum synopsis et annotationibus Fr. Thomae Mariae Zigliara (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1882) [10], CCCXLVI, 438 pp.

_____. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 23: *Quaestiones disputatae de malo* (Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1982).

_____. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita ..., t. 22/1.2: *Quaestiones disputatae de veritate*. Quaestiones 1-7 (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1970) XVI, 213 pp.

_____. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita ..., t. 22/2.1: *Quaestiones disputatae de veritate*. Quaestiones 8-12 (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1970) VII, 215-414 pp.

_____. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita ..., t. 22/2.2: *Quaestiones disputatae de veritate*. Quaestiones 13-20 (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1972) II, 415-589 pp.

_____. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita ..., t. 47/1: Praefatio. *Sententia libri Ethicorum*. Libri I-III (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969) XI, 275, 193 pp.

_____. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita ..., t. 47/2: *Sententia libri Ethicorum*. Libri IV-X. Indices (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969) 201-683 pp.

_____. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita et Summo Pontifici Benedicto XV dicata ..., t. 13: *Summa contra Gentiles* ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographis exacta, cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis (Typis Riccardi Garroni, Romae, 1918) LIX, 602, 67 pp.

_____. Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M. ..., t. 14: *Summa contra Gentiles* ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographis exacta. Liber tertius cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis (Typis Riccardi Garroni, Romae, 1926) LI, 475, 55 pp.

_____. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 4: Pars prima *Summae Theologiae* a quaestione I ad quaestionem XLIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888) XV, 509 pp.

_____. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 5: Pars prima *Summae Theologiae* a quaestione L ad quaestionem CXIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1889) 584 pp.

_____. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 6: Prima secundae *Summae Theologiae* a quaestione I ad quaestionem LXX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891) 470 pp.

_____. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 7: Prima secundae *Summae Theologiae* a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1892) 361 pp.

_____. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 8: Secunda secundae *Summae Theologiae* a quaestione I ad quaestionem LVI ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis» (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1895) XLI, 412 pp.

_____. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 9: Secunda secundae *Summae Theologiae* a quaestione LVII ad quaestionem CXXII ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1897) XXV, 494 pp.

_____. *Sententia libri Politicorum*. Textum adaequatum Leonino 1971 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

_____. *Sententia libri Metaphysicae*. Textum Taurini 1950 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

TOMÁS DE AQUINO. A Sindérese e a Consciência. *Questões Disputadas sobre a verdade*. Questões 16 e 17. Edição e Tradução Paulo Faintain e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015.

_____. *Do governo dos príncipes ao Rei de Cipro*. Tradução de Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: Edipro, 2013.

_____. *Suma Contra os Gentios*. D. Odilon Moura e D. Ludgero Jaspers (trad.), Luis Alberto de Boni (rev.). Porto Alegre: Escola Superior de Teologia de Brindes: Sulina. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

_____. *Suma Teológica*. 2ª ed. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira OP (coord.), Aldo Vannuchi *et al* (trad.). São Paulo: Edições Loyola: 2010.

Fontes Secundárias

ALBERTUNI, Carlos. Sindérese, o *intellectus principiorum* da razão prática Segundo Tomás de Aquino. *Veritas*, Porto Alegre, vol. 56, no. 2, p. 141-164, maio-ago, 2011. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/>. Acesso em: 10/01/2020.

_____. *O conceito de sindérese na moral de Tomás de Aquino*. 2006. 260f. Tese de doutorado. (Doutorado em Filosofia) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/>. Acesso em: 10/01/2020.

ALONSO, F. H. L. Cicero and Natural Law. *ARSP: Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, [S.l.] vol. 98, no. 2, p. 157-168, 2012. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso em: 02/12/2020.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Œuvres philosophiques de Descartes*. Tome II. Paris: Édition Garnier Frères, 1938-1642.

ASMIS, Elizabeth. Cicero on Natural Law and the Laws of the State. *Classical Antiquity*, Califórnia, vol. 27, no. 1, p.1-33, 2008. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso: 02/12/2020.

BAUR, Michael. “Law and Natural Law”. In: *The Oxford handbook of Aquinas*. Brian Davies e Eleonore Stump (ed). New York: Oxford University Press, 2012.

BERNARDO, Isadora P. *O De Re Publica, de Cícero: natureza, política e história*. 2012. 208 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP: São Paulo. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/>. Acesso em: 03/12/2020.

BERTELLONI, Francisco. “El tránsito de la sociedad a la politicidad en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino” In: *Sociedade Civil – Entre miragem e oportunidade*. Coimbra: Faculdade de Letras, 2003.

_____. Natura Multipliciter dicitur. Variantes em el uso del concepto de natura em la teoría política medieval a partir de la segunda mitad del siglo XIII. *Scripta*, Mendonza, vol. 4, no 2, p. 11- 30, 2011. Disponível em: <http://revistas.uncu.edu.ar/>. Acesso em: 02/12/2020.

_____. “La desaparición del fin virtuoso del orden político en la teoría política de la primera modernidad”. In: *Naturaleza y Teoría Política en el Pensamiento Medieval y Renacentista*. De Iustitia et Iure 2019. Karen González Fernández (ed.). México: Universidade Panamericana, 2020.

_____. “Sociabilidad y politicidad (dominium) en la Summa Theologiae de Tomás de Aquino sobre la recepción tomista de la Política de Aristóteles”. In: de BONI, L. A., e PICH, R., (orgs.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

BOERI, Marcelo D. “Natural Law and World Order in Stoicism”. In: *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*. G. Rossi (ed.). Hildesheim–Zürich–New York: G. Olms, 2013.

BOCAYUVA, Izabel. Parmênides e Heráclito: diferença e sintonia. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, vol. 51, no. 122, julho-dez., 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/>. Acesso em: 02/12/2020.

BURNS, Tony. Aristotle and Natural Law. *History of Political Thought*. [S.l], vol. 19, no. 2, p. 142-166, summer 1998. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso em: 02/12/2020.

BUSHLACK, J. *Justice in the Theology of Thomas Aquinas: Rediscovering Civic Virtue*. 2011. 224f. Tese de Doutorado. (Doutorado em Filosofia) — College of Arts and Letters. University of Notre Dame, USA. Disponível em: <https://curate.nd.edu/>. Acesso em: 13/10/2020.

BYWATER, Ingram. *The Fragments of the Work of Heraclitus of Ephesus on Nature*; translated from the Greek Text of Bywater, with an Introduction Historical and Critical, by GTW Patrick. Baltimore: N. Murray, 1889.

CABANILLAS, Renato Rabbi-Baldi. *La filosofía jurídica de Michel Villey*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1990.

CHALMETA, Gabriel. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, trad. J.J. García Norro, Pamplona, EUNSA, 2002.

CHROUST, A.H. St. Augustine's Philosophical Theory of Law. *Notre Dame Law Review*, vol. 25, p. 265-315, 1950. Disponível: <https://scholarship.law.nd.edu/>. Acesso em: 03/12/2020.

COLISH, Marcia L. “Synderesis and conscience: stoicism and its medieval transformations”. In: *From Knowledge to Beatitude: St. Victor, Twelfth-Century Scholars, and Beyond*. Essays in Honor of Grover A. Zinn, Jr., E. Ann Matter and Lesley Smith (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013.

DABIN, J. La Notion Du Droit Naturel et la pensée Juridique Contemporaine. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, n. 20, p. 418-461, 1928. Disponível em: <https://www.persee.fr/>. Acesso em: 03/12/2020.

ELDERS, Leo J. “Law in General: The Eternal Law, Natural Law, Human Law”. In: *The Ethics of St. Thomas Aquinas: Happiness, Natural Law, and the Virtues*. Frankfurt am Main: Peterlang, 2005.

_____. *La vie Morale Selon Saint Thomas D’ Aquin: une éthique des vertus*. Paris: Les Presses Universitaires de l’IPC, 2011.

FARRELL, Patrick, O.P. *Sources of St. Thomas’ Concept of Natural Law*. Melbourne, 1957.

FERREIRO, Jazmín. *La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimiento del orden político en la Edad Media*. 2010. 281f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Facultad de Filosofía y Letras, Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires. Disponível em: <http://repositorio.filo.uba.ar/>. Acesso em: 05/09/2020.

FINNIS, John. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* (Founders of Modern Political and Social Thought). New York, Oxford, 1998.

FONSECA, P. J. *Aprensão dos primeiros princípios da lei natural em Tomás de Aquino*. 2013. 145f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/>. Acesso em: 10/01/2020.

GAGARIN, Michael (*et al.*). “Early Greek Legal Thought”. In: G. JR, Miller Júnior; BIONDI, Carrie-Ann (eds.). *A Treatise of a Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Vol. 6. A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics. Netherlands: Springer, 2007.

GOYETTE, John, *et al* (ed.). *ST. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*. Washington, D.C: The Catholic University of Press, 2004.

HADOT, Pierre. *O Véu de Ísis: Ensaio sobre a história da ideia da natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HIERONYMUS. *Commentariorum In Ezechielem Prophetam Libri Quatuordecim*. J.P. Migne ed. *Patrologiæ cursus completus*, vol. 25, col. 22.

HOBBS. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Daniel Moreira Miranda (trad.), São Paulo: Edipro, 2015.

HUIDOBRO, J. G. *Razon Practica e Derecho Natural: El Inaturalismo de Tomás de Aquino*. Valparaíso: Edeval, 1993.

ISIDORI HISPALENSIS episcopi *Etymologiarum sive originum* libri XX. recognovit brevis adnotatione critica instruxit W.M. Lindsay. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1911. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.)

KALINOWSKI, Georges. *Lex et Ius*. À propos d'une définition du droit de Michel Villey. *Archives de philosophie du droit*, Paris, n. 5, p. 285-291, 1963.

KOSSEL, Clifford G., S.J. "Natural Law and Human Law (Ia IIa, qq.90-97)". In: *The Ethics of Aquinas*. Stephen J. Poper (ed.). Washington, D.C: Georgetown University Press, 2002.

KURY, Mário da Gama. *A Trilogia Tebana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

LANDIM, Raul F. A questão dos Universais segundo a teoria Tomista da abstração. *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, vol. 12, no. 2, p. 11-33, 2008. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/>. Acesso em: 03/12/2020.

LENSKI, A. *A Tragédia Grega*. 3ªed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

LEVITSKY, Steven. ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Trad. Renato Aguiar. São Paulo: ZAHAR, 2018.

LEVY, Ernst. Natural Law in the Roman Period. *Natural Law Proceedings*, [S.l.], vol. 2, no.43, 1949.

LOHR, C.H. "The medieval Interpretation of Aristotle". In: Norman Kretzmann, Anthony J. D Kenny, Jan Pinborg, eds. and E. Stump assoc. (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 2008.

LOTTIN, Odon. Les premiers linéaments du Traité de la Synderèse au moyen âge. *Revue néo-scholastique de philosophie*. Louvain, 28^e année, Deuxième série, n°12, p. 422-454, 1926. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/>. Acesso em: 10/01/2020.

LUSCOMBE, D.E. "The State of Nature and the Origin of the State". In: Norman Kretzmann, Anthony J. D Kenny, Jan Pinborg, eds. and E. Stump assoc. ed. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 2008.

MARITAIN, J. *Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle*. New York: De la Maison Française, 1942.

_____. *On the Philosophy of History*. Joseph Evans (ed.). New York: Scribners, 1957.

_____. *Christianisme et démocratie*. California: French & European Publications, Incorporated, 1945

MARTINS, J.A. Sobre as origens do vocabulário político Medieval. *Trans/Form/Ação*, Marília, vol.34, no.3, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/>. Acesso em: 02/08/2020.

MILLER JR, F. D. “Aristotle’s Philosophy of Law”. In: *A Treatise of a Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Vol. 6. A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics. Fred, Miller Jr. e D; BIONDI, Carrie-Ann (eds.). D; BIONDI, Carrie-Ann (eds.). Netherlands: Springer, 2007.

MCINERNY, R. M. “Are There Moral Truths that everyone Knows?” In: *Common Truths: New Perspectives on Natural Law 2*. Edward B. McLean (ed.). Wilmington: ISI BOOKS, 2000.

MULLIGAN, R. W. Ratio Inferior and Ratio Superior in St. Albert and St. Thomas. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, [S.l.], vol. 19, no. 3, p. 339-367, julho de 1956.

NASCIMENTO, C. A. R. A justiça Geral em Tomás de Aquino. *Veritas*, Porto Alegre, vol. 40, no.159, p. 475- 479, 1995. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/>. Acesso em: 03/12/2019.

_____. O Comentário de Tomás de Aquino à Política de Aristóteles e os inícios do uso do termo Estado para designar a forma do poder político. *Cadernos De Trabalho Cepame*, São Paulo, vol. 1, no. 1-2, p. 5-16, 1992. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ctcepame/>. Acesso em: 03/11/2018.

NEDERMAN, C. “Cicero in Political Philosophy”. In: *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*. LAGERLUD, Henrik (ed.). New York: Springer, 2011.

_____. The Meaning of “Aristotelianism” in Medieval Moral and Political Thought. *Journal of the History of Ideas*, (S.l.), vol. 57, no. 4, p. 563-585, oct., 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3654082?seq=1>. Acesso em: 03/10/2019.

_____. “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought”. *Journal of the History of Ideas*. Pennsylvania, vol. 49, no. 1, pp. 3-26, Jan. - Mar., 1988. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2709701?seq=1>. Acesso em: 05/11/2019.

STEIN, P. “The Roman Jurists’ Conception of Law”. In: PADOVANI, Andrea e STEIN, Peter G. in (ed.). *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Vol. 7. The Jurists’ Philosophy of Law from Rome to the Seventeenth Century. Netherlands: Springer, 2007.

PLATÃO. *República*. 9ª ed. Trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATONIS *Opera*. Tetralogias IV continens. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, in Universitate Andream litterarum graecarum professor collegii Mertonensis olim docius. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. — Oxford classical texts. Oxonii, e typographeo Clarendoniano 1900.

REALE, Miguel. Concreção de fato, valor e norma no Direito romano clássico. In: *Horizontes do Direito e da História*, 3ªed. São Paulo, Saraiva, 2000.

_____. Concurso de filosofia do direito. O conceito de *ratio naturalis* entre os juriconsultos romanos e Santo Tomás de Aquino. *Revista Da Faculdade De Direito, Universidade De São Paulo*, São Paulo, vol. 38, p.107-117, 1942. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/>. Acesso em: 06/07/2020.

REILLY, J. P. “Saint Thomas on Law” In: *The Gilson Lectures on Thomas Aquinas*. Canadá: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2008.

REIS, Andréa Teixeira. *La Justice Chez Thomas D’Aquin*. 2015. 321f. Tese (Doutorado em Filosofia) — EPHE, Paris.

SCHULZ, Fritz. *History of Roman Legal Science*. Oxford: Clarendon Press, 1946.

SIGMUND, P. E. “Law and Politics”. In: *The Cambridge Companion to Aquinas*. New York: Cambridge University Press, 1993.

SILVA FILHO, Luiz Marcos da. Desnaturalização da política n'A cidade de Deus, de Agostinho. 2012. 154f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/>. Acesso em: 10/12/2020.

STORCK, Alfredo. Natureza e Direito nas Institutas de Gaio. *PHILÓSHOPOS: revista de filosofia*. Goiânia, vol. 16, no. 1, p. 13-33, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/164878>. Acesso: 03/10/2020.

_____. O Indivíduo e a Ordem Política na Dimensão da *Civitas*. *Veritas*. Porto Alegre, v.40, no. 159, p. 539-544, setembro de 1995.

STRAUSS, L. *Direito Natural e História*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

STRIKER, G. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ULLMANN, Walter. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. 3ªed New York: Routledge Revivals, 2010.

VACCAREZZA, Maria Silva. Beyond a Dichotomy. Aquinas's Theory of Natural Law as a Form of Autonomous Theonomy. *Dialegethai*. Rivista telematica di filosofia [in line], [S.l.], vol. 18, 2017. Disponível em: <https://mondodmani.org/>. Acesso: 10/01/2020.

VAN DYKE, Christina. Perfect Happiness and the Limits of Human Nature. In; Jonathan Kvanvig (ed), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, v. 6. USA: Oxford Scholarship Online, 2015.

VENDEMIATTI, Leandro Abel. *Sobre a natureza dos deuses de Cícero*. 2003. 148p. Dissertação (Mestrado em linguística) — Instituto de Estudo da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/> Acesso em: 09/12/2020.

VILLEY Michel. *Questões de Tomás de Aquino sobre Direito e Política*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. O Direito e os Direitos Humanos. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

_____. Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi. In: L'interprétation dans le droit. *Archive Philosophie du Droit*. Paris, Sirey, no.17, p. 427- 431, 1972.

VIOLA, Francesco. *Félicité, béatitude et désir naturel de voir Dieu*. Trad. par G. et C. Brazzola. NOVA ET VETERA, França, no. 55, p. 90-101, 1980/2. Disponível em: <http://www1.unipa.it/>. Acesso em: 03/12/2020.

VOGT, Katja M. *Law, Reason, and the Cosmic City*. New York: Oxford Press, 2008.

WATSON, G. “The Natural Law and Stoicism”. In: *Problems in Stoicism*. A. A. Long (ed.). London: Athlone Press, 1971.

WEITEITHMAN. Paul. Augustine’s political philosophy. In: E. Stump & N. Kretzmann (Eds.), *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge: Cambridge, 2001.