



Universidade
de
Coimbra

**FACULDADE DE DIREITO
DOUTORAMENTO EM DIREITO**

**UMA REFLEXÃO CONCEITUAL-JURÍDICO-CRISTÃ DE JUSTIÇA EM TOMÁS
DE AQUINO**

Claudio Pedrosa Nunes

Coimbra, Abril de 2011

**UMA REFLEXÃO CONCEITUAL-JURÍDICO-CRISTÃ DE JUSTIÇA EM TOMÁS
DE AQUINO**

Claudio Pedrosa Nunes

**Dissertação apresentada ao Curso de
Doutoramento em Ciências Jurídico-Filosóficas
como requisito para acesso às provas de obtenção
do grau de Doutor.**

**Orientador: Professor-Doutor Mário Alberto
Pedrosa dos Reis Marques**

JURI CONSTITUÍDO

Professor-Doutor

Professor-Doutor

Professor-Doutor

Professor-Doutor

Professor-Doutor

Coimbra, Abril de 2011

DEDICATÓRIA

Dedico este estudo à minha querida mãe CREUSA PEDROSA NUNES, exemplo singular de dignidade, honradez e aguçado senso de Justiça. Sua elevada envergadura ético-moral me renova e inspira a convicção de que, na cidade dos homens, nem tudo está perdido.

AGRADECIMENTOS

A Deus Criador, a Nossa Senhora de Fátima (Portugal) e a Santo Tomás de Aquino, razões de vida, inestimáveis na devoção, fonte de sabedoria e de inspiração no meu espinhoso ministério de julgar.

Ao digno e culto Professor MÁRIO ALBERTO PEDROSA DOS REIS MARQUES, cuja firmeza de concepções e admirável saber jusfilosófico elevaram sobremaneira meu aprendizado e a qualidade da pesquisa, inserindo-me, com incomensurável proveito, no fascinante mundo do saber jurídico-filosófico.

RESUMO

O presente estudo objetiva oferecer uma reflexão originária do mundo medieval capaz de demonstrar a singular significância, importância e conceituação da virtude da Justiça a partir do pensamento jurídico-filosófico de Santo Tomás de Aquino. Volta-se o estudo para uma época ímpar da história da humanidade, capitaneada pelo pensamento cristão, mas, também, envolta em um espaço e tempo de grandes transformações geradas pelo saber acadêmico-formal e pelo desenvolvimento das ciências, particularmente das ciências humanas. Nessa dimensão, eclode o surgimento e apogeu das universidades, onde a escolástica tomista triunfa soberana, inaugurando e firmando os fundamentos da universalização do conhecimento. Junto a isso, categorias jurídico-filosóficas como a lei e o Direito auferem nova dinâmica, designadamente por conduto do novel sistema jurídico-religioso tomista, dotando a virtude da Justiça de instrumentais que a elevam a categoria central promotora da legitimidade e estabilidade das relações humanas. A Justiça em Tomás de Aquino salta, destarte, de um domínio puramente abstrato para avançar como padrão ético-moral de sensível e palpável aplicação no mundo empírico dos homens, sempre sob orientação e ordenação filosófica e jurídico-cristã. Embora complexa, a ideia de Justiça em Tomás de Aquino é coesa, sistemática, científica e, diante disso, utilizável para o bem e a felicidade dos homens, conferindo o devido e necessário norte para alcance da pacificação social. A divisão didática da Justiça segundo Tomás deriva do cuidado do preclaro medieval em conferir-lhe uma configuração de aplicação concreta no ambiente da razão, munindo-a de densidade ético-jurídica sugestiva de sua assimilação pelos homens no mundo real que o circunda. É dizer que a Justiça geral e a especial refletem um dualismo peculiar de legitimação para as variações das relações humanas, públicas e particulares, com potencial para socorrer os protagonistas dos mais elevados e dos mais simplórios pactos, numa dosagem de igualdade que nem sempre expurga os extremos. Por fim, entendemos admissível uma reflexão conceitual e jurídico-cristã da Justiça tomista como elemento de inserção interpretativa que pode auxiliar na compreensão e aplicação do Direito do nosso tempo, especialmente pelo mérito de conferir a ele, o Direito, a condição de objeto da Justiça, e, com isso, consumando-o como categoria indissociável do ideal de dar a cada um o que é seu. **Palavras-chave:** Conceituação. Justiça. Jurídico-cristã. Santo Tomás de Aquino. Escolástica tomista. Direito natural. Direito medieval.

ABSTRACT

This study seeks to offer an originating reflection about the medieval world able to demonstrate the particular significance, importance and concept of the virtue of Justice from the legal-philosophical thought of St. Thomas Aquinas. It turns to the study of a unique era in human history, led by Christian thought, but also wrapped in a space and time of huge transformations generated by the formal-academic knowledge and the development of science, particularly the humanities. In this dimension, the rise and heyday of the universities hatch, where the Thomist scholasticism triumphs sovereign, opening and digging the foundations of universal knowledge. Besides this, the legal-philosophical categories such as law and Law Studies receive new impetus, particularly because of the new legal and religious Thomist system, giving the virtue of Justice the instruments which elevate it to the central category promoter of legitimacy and stability of human relationships. Justice in Aquinas jumps, thus, from a purely abstract field to an advance one as an ethical and moral standard of sensitive and tangible application in the empirical world of men, always under the philosophical and legal-Christian guidance and ordering. Although the idea of Justice in Thomas Aquinas is complex, it is cohesive, systematic, scientific and, before that, usable for the welfare and happiness of men, giving necessary and due north to reach the social pacification. The didactic division of Justice according to Thomas Aquinas comes from the illustrious medieval care to give it a setting of concrete application on the environment of reason, arming it of legal and ethical density suggestive of its assimilation by men in the real world that surrounds them. It is said that the general and particular justice reflect a peculiar dualism of legitimation for the variations of human, public and private relationships, with a potential to help the protagonists of the highest and the most simplistic pacts, with a dose of equality which does not always purge the extremes. Finally, we consider that it is acceptable a conceptual and legal-Christian reflection of Thomist Justice as an element of interpretative insertion that can assist in understanding and applying the Law of our time, especially in the merit of giving it, the Law, the condition of object of Justice and, with it, consuming it as inseparable category from the ideal category to give each person what is his/her own.

Keywords: Conceptualization. Justice. Legal-Christian. St. Thomas Aquinas. Thomist scholasticism. Natural right. Medieval Law.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
-------------------------	----

CAPÍTULO 1. APROXIMAÇÃO AO PERSONAGEM EM ESTUDO: SANTO TOMÁS DE AQUINO	27
---	----

1.1. Lugar de nascimento, família e vocação	27
1.2. Atraído pela vida religiosa	31
1.3. Oposição da família e sequestro	35
1.4. Fuga para dedicação a Deus	39
1.5. Formação acadêmica e produção científica	45
1.5.1. Paris e Colônia	48
1.5.2. Iniciação à docência	56
1.5.3. Os mestres seculares	58
1.6. Enfermidade, últimos dias e canonização	60
1.7. Um instigante ressurgimento	65

CAPÍTULO 2. AVATARES DO SABER JUSFILOSÓFICO CRISTÃO: A ESCOLÁSTICA TOMISTA	73
---	----

2.1. Surgimento e apogeu das universidades	73
2.2. Escolástica tomista e suas características	99
2.3. Resgate de Aristóteles e o racionalismo teológico-filosófico medieval	108
2.4. Ainda sobre a metafísica aristotélica: alma e corpo; fé e razão	130
2.5. Ciência teórica e ciência prática	142
2.6. Fé e razão na <i>Summa Contra Gentiles</i>	146
2.7. A verdade	153
2.8. O intelecto	158
2.9. Fé, razão e virtude da Justiça em Santo Tomás: um ícone da escolástica	160

2.10. O classicismo, eletismo e formalismo de Santo Tomás	164
2.11. Os novos rumos do tomismo	174

CAPÍTULO 3. PERFIL DA FILOSOFIA JUSPOLÍTICA TOMISTA 181

3.1. Estado, virtudes e ideais políticos: entre Aristóteles e Tomás de Aquino	181
3.2. Uma fonte juspolítica de excelência: Aristóteles	189
3.3. Uma fonte juspolítica de autoridade: Santo Agostinho	207
3.4. O direito-lei sob a ótica juspolítica tomista	229
3.5. Precedente aristotélico da Justiça tomista: a Ética a Nicômaco	241

CAPÍTULO 4. A LEI NA SUMA TEOLÓGICA E SUA RELAÇÃO COM A JUSTIÇA 253

4.1. O sistema jurídico-religioso tomista	253
4.2. O Direito Natural no sistema jurídico-religioso tomista	291
4.3. Importância do sistema jurídico-religioso tomista na atualidade	307
4.4. O sistema ético-jurídico tomista	313
4.5. Metodologia positivista e a ética tomista dos valores	324
4.6. Inspiração tomista da lei moderna	335
4.7. O racionalismo jurídico medieval-tomista como elemento hermenêutico	341

CAPÍTULO 5. CONCEITUAÇÃO DE JUSTIÇA NA SUMA TEOLÓGICA 351

5.1. Intróito	351
5.2. A Justiça e suas características fundamentais	353
5.2.1. A Justiça e o bem comum	355
5.2.2. Justiça como virtude mais elevada	361
5.2.3. Justiça como inverso de injustiça	368
5.3. A Justiça e os juízes	376
5.4. Divisão da Justiça	394
5.4.1. Prolegômenos	394

5.4.2. Perfil divisório da Justiça tomista na Suma Teológica	395
5.4.3. Uma síntese	429
CAPÍTULO 6. COMPLEXO CONCEITUAL TOMISTA DE JUSTIÇA	435
6.1. Excelência da Justiça	435
6.2. Justiça e ciência	448
6.3. Justiça na atual tradição filosófica ocidental	458
6.4. Justiça é Direito Natural	467
6.5. Justiça é virtude moral	488
6.6. Justiça é habito e vontade	501
6.7. Justiça é igualdade (moderação)	505
6.8. Justiça é Deus	519
6.8.1. Deus como qualificação da conceituação tomista de Justiça	524
6.8.2. Concepções tomistas acerca da existência de Deus	530
6.8.3. Provas racionais da existência de Deus	538
6.9. Justiça é consequência da razão prática	545
6.10. Justiça é o objeto da jurisdição	555
6.11. Justiça é evitar ou desfazer injustiças	566
6.12. Justiça é promover o bem comum	571
CONCLUSÕES	583
BIBLIOGRAFIA	595
ANEXOS	613

INTRODUÇÃO

O estudo do pensamento filosófico-cristão de Tomás de Aquino constitui o marco exuberante de toda a Filosofia Medieval. Até o advento da Alta Idade Média nenhum teólogo havia realizado um estudo tão apurado, sistemático e útil das Sagradas Escrituras como o fez Tomás de Aquino, com o emprego de conceitos, categorias, características e institutos da Filosofia e do Direito.

A doutrina tomista consistente na congeminação da fé com a razão representou, por outro lado, a essência da evolução, desenvolvimento e enriquecimento da doutrina da Igreja Católica. A propriedade, organização e sistematicidade científica da doutrina de Santo Tomás permitiram uma espécie de reedição de seus ensinamentos por sucessivas encíclicas papais, especificamente a partir da *Rerum Novarum* de Leão XIII.

Os padrões religiosos católicos que entornavam a ideia da existência e da essência de Deus deixaram de constituir algo precipuamente poético, transcendental e inalcançável para transformar-se em categorias palpáveis, sensíveis e “humanas”, características do enfoque lógico-racional que informa toda a doutrina científica do Santo Doutor.

O ensino e o desenvolvimento de categorias jurídicas como a lei e a Justiça não se divorciaram dessa perspectiva. Significa que os institutos jurídicos mereceram de Tomás de Aquino um cuidado especial, de modo a revelar grande utilidade para a realidade empírica, ultrapassando a concepção abstrata alheia ao dia a dia da convivência social. Trata-se de conceber o Direito (em que se inclui a lei humana) como objeto da Justiça e de devotar à virtude da Justiça uma dimensão de elevada envergadura moral, incorporando-a a todos os atos interpessoais, especialmente às relações jurídicas, com vista ao bem-estar comum dos homens.

A amplitude do ou dos conceitos de Justiça, segundo o pensamento filosófico-cristão de Santo Tomás de Aquino, confere a ela (Justiça) uma espécie de espectro sensível da presença e da vontade de Deus sobre as ações humanas, particularmente sobre as autoridades incumbidas de governar, legislar e de julgar.

Por estas considerações, é sensível a constatação de que a concepção de Justiça em Santo Tomás é multiforme e complexa, não obstante possa ser devidamente compreendida

diante de sua história de vida e de suas obras, sem, contudo, desmerecer o emprego de outras fontes dogmáticas e epistemológicas.

A formação acadêmica e religiosa do Santo Doutor já nos permite perceber que todas as suas ações são voltadas para o estabelecimento do equilíbrio das coisas. Ao verificarmos que Santo Tomás não se furta a quaisquer *questiones disputatio*, temos nisso a certeza de que o equilíbrio de seu pensamento e de sua doutrina filosófico-cristã perpassa pela atenção acentuada que conferiu às ideias de seus opositores. Em outras palavras, quando Aquino adota posição inequívoca de extrair de seus opositores ideias que poderão ser aproveitadas para confirmação da verdade de sua doutrina, está a indicar claramente que o fundamental para encontro da Justiça e do bem é o anseio de busca incessante do equilíbrio que deve mover as ações e as concepções do homem, como a operar um meio-termo entre posições extremadas.

O radicalismo e a intolerância definitivamente não encontram qualquer utilidade e proveito na conceituação tomista de Justiça, senão na medida em que concentram a convicção de que devem ser desprezados. Nessa dimensão, é mister concluir, num primeiro momento, que a moderação é um marco substancial na doutrina tomista de Justiça, consequência não menos cintilante de seu comportamento pessoal e particular como homem de bem. A serenidade e a resignação integram o perfil do grande estudioso medieval, gerando impacto quase automático no conteúdo de suas obras filosóficas, entre as quais a concepção de Justiça. Com efeito, tais qualidades intrínsecas ao Santo Doutor permitem observar que mesmo entre os adversários o respeito de suas construções ostenta a devida reverência.

No transcorrer do Século XX, especialmente após a eclosão da Segunda Grande Guerra, procurou-se resgatar a doutrina do Direito Natural, idealizando-a inclusive sob novas denominações (jusnaturalismo, questão social, direitos humanos, direitos sociais etc.), numa evidente confissão de sua propriedade em tudo o que se refere à natureza humana. Viu-se, assim, uma tentativa vociferante, senão desesperada, de superar e corrigir os flagrantes equívocos que se cometeram a partir da admissão da hipertrofia do direito positivo ou direito fundado na norma pura, infenso de valores, na forma preconizada sobretudo pelos aderentes do então nacional-socialismo alemão, não obstante inadvertidamente em muitos casos. Porém, aqui ou acolá é sensível o desconhecimento dos postulados fundamentais da doutrina do Direito Natural, especialmente porque a um número notável de estudiosos contemporâneos sucede a insuficiência de domínio da filosofia cristã e a adequada compreensão humanística

do jusnaturalismo resultante em grande monta dos ensinamentos de Tomás de Aquino. Noutra dizer, é de fundamental importância que as diversas concepções dogmáticas, epistemológicas, axiológicas e principiológicas do Direito Natural também observem e sucedam do cotejo, ainda que apenas básico, dos postulados filosóficos construídos no auge da escolástica tomista. Em tema de Direito Natural, destarte, a doutrina tomista tem especial e obrigatório assento.

A assimilação cognoscitiva relativa ao Direito Natural, construída e difundida no Medievo tomista, é a premissa básica que norteia todo e qualquer estudo do Direito Natural que se pretenda digno de autoridade. Não estamos a dizer com isso ser impossível aplicar-se uma doutrina do Direito Natural adaptável aos tempos modernos. Não. Mas não podemos reputar suficiente e proveitosa qualquer iniciativa deste ou daquele estudioso que despreze os princípios e ensinamentos tomistas básicos nesse particular. Faltarão, no caso, a necessária autoridade dogmática para definir e caracterizar com inteireza, mesmo na modernidade, o que seja Direito Natural e, a partir dele, a compreensão adequada de Justiça segundo Tomás de Aquino.

A conceituação tomista de Justiça não se limita somente a concepções teológico-filosóficas, embora nelas tenha sua fonte primordial de inspiração. É perfeitamente possível vislumbrar certas projeções de natureza marcadamente jurídica, com inegável proveito para o Direito do nosso tempo. A importância da igualdade, claramente adotada pelo aquinatense como norte de sua concepção de Justiça, é o ponto central que projeta essa mesma concepção de Justiça também para a seara jurídica, dando a entender que é em razão dela que o Direito se destaca como objeto fundamental da Justiça.

É sob essas premissas básicas que procuramos desenvolver uma reflexão conceitual-jurídico-cristã de Justiça segundo o pensamento tomista. Para isso, utilizamo-nos principalmente das prescrições de suas obras mais conhecidas e destacadas: a *Summa Teológica* e a *Summa Contra os Infiéis*, esta última mais conhecida como *Summa Contra Gentiles*. O propósito é demonstrar, sob uma específica reflexão, que o Direito e a Justiça não são categorias ou institutos visceralmente alheios aos valores do Direito Natural, bem como a valores de índole filosófica e mesmo teológico-cristã, cujas premissas básicas foram há muito elaboradas com grande maestria pelo Santo Doutor. Nesse contexto, pensamos ser conveniente esclarecer o porquê dessa reflexão conceitual-jurídico-cristã de Justiça em Tomás

de Aquino, isto é, em que consiste ou o que consubstancia tal reflexão, de modo a facilitar, como esperamos, o entendimento do leitor.

De início, nossas observações permitem concluir que Santo Tomás utiliza a teologia como fator de aperfeiçoamento da filosofia, esta encerrada em seu preparo acadêmico puro. Distingue-se, pois, a filosofia como ramo específico e com qualidades próprias, no que o pensamento cristão-católico (teologia) irá depurá-la no melhor sentido dogmático. É dizer que a filosofia, por si só, é bastante como segmento do conhecimento apto a conferir uma conceituação aceitável de Justiça, cuja base é a lógica emergente do sistema de exposição e explicação dos institutos e categorias do conhecimento adotados pelo aquinatense. Porém, embora técnica e cientificamente correta uma conceituação de Justiça por conduto do conhecimento filosófico, esta não se mostra ideal e idônea sem o concurso da doutrina e do conhecimento teológico-cristão, especialmente porque, no sentimento do Santo Doutor, o teológico é superior ao filosófico. Sendo, pois, a teologia o segmento do conhecimento que confere perfeição a tudo o quanto se pretenda estudar ou descobrir, não se poderia deixar de refletir a filosofia sob a orbe teológica, designadamente porque esta é necessária para conferir idoneidade e inteireza àquela.

É certo que a filosofia tem sua configuração e sua autonomia como ciência e segmento indispensável do conhecimento e intelecto humanos. Contudo, não é capaz de exaurir tudo o que se pode dizer, assimilar, executar e construir a respeito da Justiça, no que reclama o auxílio da teologia. Assim, é preciso integrar o pensamento filosófico acerca da virtude da Justiça aos dogmas e tradições da sacra doutrina de Deus, então enraizadas à doutrina da Igreja Católica Apostólica Romana. Afinal, ao que se deduz do pensar do Santo Doutor, a virtude da Justiça sugere um ideal de perfeição que só é alcançável com o concurso das premissas teológico-cristãs.

A diferença entre a teologia e a filosofia não está no fato de que uma trata das coisas de Deus e a outra das coisas do homem e do mundo; ambas tratam de Deus, do homem e do mundo. A diferença essencial está em que a filosofia oferece um conhecimento imperfeito das coisas de Deus, do homem e do mundo, não obstante corretas sob o ponto de vista empírico. Cabe à teologia, nesse aspecto da imperfeição da filosofia, dar o suporte necessário para corrigir todos os eventuais defeitos, equívocos, incompletudes e incompatibilidades daquela ciência, dotando-a de qualidades suficientes para a construção de uma reflexão um tanto mais perfeita de Justiça. Significa dizer que a teologia oferece as

qualidades indispensáveis ao aperfeiçoamento do conhecimento filosófico, cuja base fundamental é, segundo Aquino, a sacra doutrina cristã católica, e, em última análise, Deus. Portanto, a conciliação entre a fé e a razão é conveniente (senão necessária) porque a fé melhora a razão, assim como a teologia melhora a filosofia. A graça divina aperfeiçoa a Natureza, o homem e as suas ações e descobertas. A teologia, assim, retifica a filosofia, embora não a substitua ou a desautorize; antes, confirma-a. A fé orienta, ordena e integra a razão e, com isso, torna-a mais perfeita, com efeitos sempre positivos e benfazejos. São estas as justificativas primárias que nos conduzem a realizar uma reflexão conceitual-jurídico-cristã de Justiça, unindo em Santo Tomás esses dois segmentos do conhecimento que constituíram a motivação inarredável de toda a sua vida, obra e crença. Fé e razão, portanto, formam o bálsamo que aperfeiçoa e confere autoridade à filosofia medieval-tomista.

A ideia de Justiça, na reflexão que propomos neste estudo, encerra uma via de mão dupla. Vemos que em Santo Tomás a concepção de Justiça não pode deixar de ostentar segmentos de natureza puramente racional, isto é, visível, palpável e sensível ao homem. O empírico não pode nem deve abstrair-se da conceituação tomista de Justiça. Isto quer significar que a compreensão de Justiça há de partir de verdades racionais, conquanto a razão seja o elemento de interseção entre todos os homens que habitam este mundo. É necessário que nos condicionemos por uma razão constituída pelo assentimento de todos os homens em relação a determinada coisa. É sob tal concepção que podemos obter os primeiros resultados acerca de uma verdade, ou seja, da verdade aceita e pronta a ser praticada por todos. Disso deflui que a única fé em Deus, o amparo que se nos é dado pela teologia, também não é suficiente e conveniente para chegarmos à compreensão ideal de Justiça. O sentido da razão é característica inarredável entre os homens, razão esta que não é senão resultado da vontade de Deus ao criar o homem. Deixar de utilizar o racional por conta da concepção de uma luz superior que a tudo ordena em perfeição seria renegar uma exigência primordial e natural imanente ao homem enquanto criatura de Deus. Por isso, a Justiça em Santo Tomás é resultado de sua convicção de que o homem e o mundo gozam de indispensável autonomia, possuem suas próprias singularidades, não obstante reconheça e proclame uma conveniente dependência disso em relação a Deus.

O homem possui potencial, preparo e capacidade cognoscitivos para responder à sua vocação de criatura destinada a conhecer e dominar o mundo, conforme se deduz do livro do Gênesis, 1, 27- 28: “Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus o

criou. Homem e mulher Ele os criou. E Deus os abençoou e lhes disse: Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a! Dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que se movem pelo chão”. O saber teológico-cristão, portanto, não suplanta o saber filosófico, assim com a fé não suplanta a razão. Os elementos teológico e filosófico são, assim, necessários e interdependentes para se chegar a uma adequada conceituação de Justiça segundo o pensamento de Santo Tomás de Aquino, conquanto suas propriedades específicas concentrem os ingredientes e os instrumentos racionais e transcendentais que a consolidam adequadamente. Tais observações preliminares e justificativas perfazem a sensação que possuímos e que reputamos importante no sentido de nos permitir formular uma reflexão conceitual-jurídico-cristã de Justiça segundo o pensamento de Santo Tomás de Aquino.

Cumprir registrar, doutra parte, a significativa importância da Filosofia Medieval para o estudo do Direito e da Justiça desde aquela época (Idade Média) até os dias que correm. Não há razão, portanto, para que as escolas jurídicas, designadamente universidades, olvidem de dar o devido lugar de destaque que ela merece. Não é por outra razão que *Bryan Magee* denuncia, com muita propriedade, a injustiça que se tem feito com a Filosofia Medieval; acusa os estudiosos de tê-la relegado a plano secundário como se não tivesse contribuído para o desenvolvimento da Filosofia e da teoria geral do Direito (vide *Los grandes filósofos*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1990, trad. de Amaia Bárcena, p. 62). É correto e justo o protesto do nominado autor, especialmente se considerarmos que a filosofia medieval reúne mais de mil anos de efervescência intelectual. Com efeito, o Medievo culto tem sido vítima de uma negligência descabida durante muitos anos pelas gerações recentes, mais pelo apego inadvertido destas a um enganoso progresso das fórmulas científicas (que ofusca, propositadamente, os alvissareiros valores da religião cristã e da Igreja Romana), que propriamente pela constatação efetiva de um suposto obscurantismo medieval. Os grandes filósofos medievais foram, em verdade, gigantes maestros do saber teológico-filosófico; fizeram verdadeira filosofia tal e qual entendemos nos dias que correm. Verão seus críticos, se se dispensarem de preconceções parciais, que a cultura medieval tem muito ainda a ensinar.

Talvez em razão da propalação enganosa do indevidamente chamado obscurantismo medieval é que se observa atualmente uma espécie de divórcio declarado do direito medieval e da filosofia medieval nas escolas de humanidades. Nesse sentido, é sensível a deficiência que hoje se verifica nas escolas jurídicas quanto a uma adequada formação jurídico-filosófica,

o que interfere negativamente na excelência do ensino da teoria geral do direito e/ou da ética jurídica, designadamente porque omite aquilo que lhe é mais caro e natural: o desígnio de fazer Justiça. A filosofia de Santo Tomás, por sua notória propriedade dogmática e acadêmica, seria, como é, de grande contribuição para a complementação eficiente do ensino do Direito, da Ética e da Moral. Afinal, não se pode divorciar o Direito da Justiça nem se pode conceber um autêntico Direito sem o ideal da Justiça. E, em matéria de compreensão da Justiça, Tomás de Aquino revelou-se inolvidável, desde quando conduziu a filosofia aristotélica da Justiça ao desejável aperfeiçoamento, tornando-a uma virtude inseparável de todos os que pretendem utilizar o Direito como instrumento de pacificação social e realização do homem no justo e em Deus.

Na verdade, a filosofia da Idade Média, destacando-se nela o pensamento de Tomás de Aquino, revela grande diversidade de discussões sobre os mais variados temas. É certo que todos ou quase todos os embates são caracterizados pela influência do pensamento religioso, seja cristão, seja, secundariamente, judaico ou islâmico. Essas características, entretanto, não desautorizam o reconhecimento da contribuição ao estudo da filosofia, mesmo arraigada à teologia, porque elas são reveladoras de um modo de agir e pensar peculiar, onde as escolas e as universidades constituíram-se na arena por excelência da intelectualidade de então. Por isso, não se pode subtrair da filosofia medieval o caráter científico que lhe estava afeto, designadamente em razão do domínio universitário em que as questões, religiosas ou não, aportavam. Já ao tempo do Medievo, como hoje, a filosofia não é apenas um modo de pensar por pensar. Ela é uma ciência do pensar. Esta peculiaridade da filosofia medieval tem em Santo Tomás de Aquino seu cientista fundamental, o qual, mais que qualquer outro teólogo ou filósofo da época, deu fisionomia e conteúdo científico à sua doutrina, consequência de uma vida inteira dedicada ao estudo do Cristianismo.

Da mesma forma que a filosofia moderna e a contemporânea conservaram suas características de desapego a teorias metafísicas (excetuando uma minoria diletta, como *Giorgio del Vecchio*), e, nem por isso, se lhas negaram a condição de filosofia, também o pensamento medieval primou pela filosofia cristã. Diga-se, em acréscimo, que é inegável a contribuição da filosofia de Santo Tomás para as doutrinas sociais e políticas dos nossos tempos. Especialmente no tocante aos desdobramentos sócio-político-jurídicos consequentes à sua formulação conceitual de Justiça, a filosofia tomista não deixa de estar presente em discussões correlatas nos tempos que correm. Os sentidos de ética, igualdade, hierarquia de

normas, noção de bem comum e responsabilidade de autoridades públicas, indubitavelmente presentes em debates envolvendo Direito Constitucional e Administrativo (organização de poderes, competências, atribuições e responsabilidades de autoridades, conceito, características, requisitos e efeitos de atos administrativos de autoridades etc.), não escapam às preleções pertinentes do Santo Doutor.

O pensamento filosófico-cristão medieval, portanto, teve o condão de elevar alguns temas até então informados por índole precipuamente metafísica para ambiente de notório cotejo científico. E foi em consequência da indubitosa influência da razão e dos conceitos dela emergentes que tal evolução foi possível. Veja-se, como anota *Paul Vignaux*, os tratados de lógica que sói aparecer nas discussões e estudos filosóficos das academias e universidades de hoje (vide *El pensamiento en la edad media*, trad. de Tomas Segovia, México: Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 10), exemplo singular, segundo entendemos, da evolução e bom proveito do pensamento filosófico-cristão de Santo Tomás de Aquino.

É na Idade Média que se trata o homem em função de Deus e é precisamente nisso que está sua singular nobreza cognoscitiva e intelectual. Deus não é o fardo do homem e da filosofia medieval; antes, o pensar filosófico-cristão medieval é apanágio de que talvez a cultura moderna ainda não se apercebera integralmente. Na Idade Média tem início o alvorecer do conhecimento científico-formal consubstanciado na *universitas* e é nesse cenário profundamente acadêmico-científico que exsurgem os principais dogmas religiosos e jurídicos, muitos dos quais persistem como verdades relativas ou absolutas até os dias de hoje. A Idade Média representa, assim, um universo de conhecimento acadêmico-científico, cuja propriedade é comprovada com a acentuação desse cenário cultural pelo Renascimento. O Renascimento, destarte, não é senão uma espécie de continuidade do conhecimento acadêmico-científico desenvolvido durante a Idade Média, especialmente nos Séculos XIII e XIV, com a influência decisiva da escolástica. Por isso mesmo é que o termo “Renascimento” talvez mereça reparo, por impróprio. Não se trata propriamente de “renascimento” da cultura e/ou do saber, mas é sensível tão-só uma espécie de aprofundamento do saber e do conhecer. É engano (senão preconceito) desestimar a descoberta do saber e da cultura formal ocorrida durante o Medievo. Nessa perspectiva, o Direito e a noção de Justiça se desenvolvem como categorias ontológicas mas não comunicáveis. A difusão cultural e a dinâmica científica permitem especular um sem-número de fontes dessas categorias, tais como o Estado, a Igreja, os súditos, Deus etc.

Coube ao Santo Doutor dar estrutura, sistematicidade e logicidade ao Direito e à Justiça, utilizando as fabulosas Sumas, ou seja, “resumos” de determinadas abordagens de caráter acadêmico-científico. Com isso, logrou o Doutor de Aquino criar um método tanto formal-conceitual quanto extremamente didático de abordagem de temas filosófico-cristãos controvertidos. Isto não quer significar desprezo à multiplicidade de fontes conceituais do Direito e da Justiça. Eclético e clássico que era, Tomás de Aquino reúne o melhor de todas as outras categorias para formular seus conceitos e demonstrar a verdade de suas ilações. Não é por outra razão que sua obra máxima, a Suma Teológica, concentra verdadeiro conhecimento enciclopédico.

Não obstante, dentre as múltiplas fontes do Direito e da Justiça segundo o pensamento tomista, uma emerge com indubitosa autoridade: Deus. Em Deus está o fundamento último da compreensão e mesmo conceituação do Direito e da Justiça. E o é também em Santo Tomás – como não poderia deixar de ser – porque em Deus está a verdade absoluta. Não se pode chegar à verdade absoluta de Deus, é certo. As limitações da criatura humana impedem chegar-se à essência da verdade divina. Não obstante, é possível aproximar-se dela (da verdade divina) e é nesse trilho que o Doutor de Aquino fustiga a propriedade do intelecto de Deus no atinente ao Direito e à Justiça.

Fonte importante de compreensão da Justiça em Santo Tomás é a lei, que se ombreia, segundo pensamos, ao Direito. Desde a definição do Direito-lei, já é possível identificar algo de justo. Sendo a lei o mecanismo sobre o qual se deve promover o bem comum, conforme a Questão 90, Artigo 2, da Suma, *prima secundae*, não há como negar-lhe um prognóstico de Justiça. A concepção da divisão da lei (ou Direito) em eterna (ou divina), natural e positiva ou humana compõe, assim, a base da teoria ético-jurídico-religiosa tomista da lei. Como bem iremos retratar no Capítulo 4, a lei natural, porque segmento do direito divino aplicável ao homem, revela o sentido verdadeiro (ou mais próximo do verdadeiro) a partir do qual se deve conceber a ideia do Direito.

Nos tratados da lei e da Justiça é possível identificar também o comportamento clássico e eclético de Tomás. Não se trata de um comportamento enraizado à época da edição da Suma. Tal proceder do aquinatense tem permeado toda ação considerada correta e legítima para o homem das ciências em todos os tempos. Isto porque é a partir da propriedade dos argumentos das antíteses que o cientista constrói mais adequadamente suas teses. Ao mesmo tempo, é a propriedade das refutações às antíteses que o cientista melhor convence ou

desautoriza seus opositores. Em tema de Direito-lei e Justiça, tal conjuntura, bem assimilada e aplicada pelo aquinatense, é a base da propriedade de qualquer teoria jusfilosófica.

Quando Santo Tomás considera o Direito como objeto da Justiça está a indicar certamente o Direito Natural, de um modo geral. Se dentro dele está o direito positivo ou direito humano, deduz-se que o Direito Natural já contempla o direito positivo numa relação de criador e criatura e, portanto, de superior para inferior. Demonstramos, assim, que o objeto da Justiça é o Direito Natural, sendo que entre tais categorias há, ainda que parcialmente, uma unidade. O Direito Natural integra a compreensão da Justiça porque aquele é o objeto desta. Afinal, não se pode oferecer a compreensão de uma determinada categoria jurídico-filosófica sem atentar para o seu objeto.

A divisão do Direito idealizada por Santo Tomás não conduz à negação da sua unidade. Trata-se de mais uma estruturação construída pelo Angélico com finalidade acentuadamente didática. Nesse sentido, o aquinatense não deixa de revelar sua vocação assaz acadêmica mais que propriamente religiosa. O Direito é um só e, embora podendo ocupar determinadas fisionomias, não se desintegra como o objeto por excelência da Justiça. O Direito medieval, diante de suas inúmeras fontes, não se confunde com o Direito do Estado ou Direito oficial. Mais que isso, incorpora princípios autônomos e é informado por práticas particulares de inegável origem germânico-romana. Por esses pormenores, o Direito como objeto da Justiça tomista é complexo, reunindo elementos de natureza ético-jurídica e moral-religiosa. Disso deflui que é complexa também a concepção da Justiça segundo o aquinatense, porque integrada na exigência de uma compreensão filosófico-cristã, sem, entretanto, desprezar elementos de natureza jurídica.

Ao mencionarmos que as elaborações tomistas a respeito da Justiça incorporam elementos e institutos teológicos, filosóficos e jurídicos, não olvidamos de apresentar os problemas e embates daí emergentes. Com efeito, a formulação de uma reflexão dogmática e axiológica de Justiça na forma que estamos a propor exige a exibição de problemas de pluralismo social e político e de evolução histórica que muitas vezes invadem as discussões jurídico-filosóficas. Nesse contexto, as reinvenções do tomismo elaboradas por autores como *John Finnis* (vide *Lei natural e direitos naturais*, trad. Leila Mendes, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006) e *Alasdair MacIntyre* (*Justiça de quem? Qual racionalidade?*, trad. de Marcelo P. Marques, São Paulo: Edições Loyola, 1991), certamente contribuem para o debate que relaciona a doutrina tomista do Direito e da Justiça com os avanços e retrocessos jurídico-

legais e jurídico-morais do nosso tempo. Entretanto, não é nosso propósito central oferecer um conceito fechado de Direito e de Justiça a partir da autoridade da filosofia jurídico-cristã do Santo Doutor. Pretendemos apenas fincar uma reflexão que encerre uma contribuição adicional de auxílio à interpretação de casos e normas jurídicos em voga na atualidade, cujo apego a premissas filosófico-cristãs medievais converge mais como um elemento de autoridade teórica que propriamente como uma definida fonte hermenêutica.

Perfilhamos, assim, as diversas premissas filosófico-cristãs medievais e as invocamos como um adicional elemento de auxílio para compreensão e solução de problemas do nosso tempo, a exemplo do que escrevemos nos Capítulos 3, 4, 5 e 6, sem pretender elevar essas premissas a uma fonte metodológica por excelência do Direito ou do pensamento jurídico contemporâneo. Não se pode, portanto, segundo pensamos, olvidar das utilidades de uma *conceituação* tomista de Justiça nessa perspectiva, sobretudo por conduto da sistematicidade, organização e didática que bem podem auxiliar até como elementos de organização teórica dos problemas (vide a sistematização constante na Suma Teológica, muito útil para organizar as diversas faces dos problemas jurídicos e iniciar uma seleção de respostas as mais adequadas). A vocação acentuadamente acadêmica do Santo Doutor não deixa de revelar uma sua intensa preocupação com a boa didática de suas preleções, o que nos é inegavelmente proveitoso.

A leitura que se extrai dos escritos e ensinamentos do Doutor de Aquino nos conduz à constatação, senão certeza, de que estamos diante de um cientista, de um puro acadêmico, mais que de um teólogo. O apego a conceitos, alegorias, sistematicidade, didática e comprovação racional de suas teses revela, claramente, o viés marcadamente acadêmico-científico de Santo Tomás. Ao mesmo tempo, mas em nível secundário, o aquinatense não poderia renegar ou olvidar sua origem religiosa. Santo Tomás não deixa de revelar sua gratidão pela Igreja Católica Romana e pela Ordem que o abraçou no início de sua meteórica carreira acadêmico-científica.

A vida e a obra de Tomás dão-nos exatamente a convicção de que se trata mais de um acadêmico que de teólogo, não obstante a condição de teólogo tenha influenciado não só a doutrina mas também o próprio comportamento do Doutor de Aquino. Os tratados da lei e da Justiça – repita-se – revelam a veracidade do que estamos a afirmar. Cuidando dos fatos e coisas reais ocorrentes no panorama complexo das relações sociais, aí o aquinatense parece haver dedicado esforço adicional, ocupando toda uma parte da Suma Teológica, qual seja, a

secunda secundae. Certo que o âmago dos fundamentos jurídico-legais empregados na *secunda secundae* têm origem teológico-filosófica; porém, temos verificado que tal conjuntura representa mais uma qualidade, um *plus*, da obra científica de Santo Tomás que propriamente uma concepção puramente teológica. Isto não quer significar – reiteramos – que o sentido teológico-cristão não tenha permeado as construções científicas do aquinatense. Na verdade, Tomás de Aquino jamais olvidou de sua formação e educação sacras. Queremos indicar apenas que a própria evolução da doutrina acadêmica do Angélico conduziu-o naturalmente à adesão aos elementos e instrumentos reveladamente científicos. Tal fisionomia é encontrável, decididamente, nas teorias tomistas da Justiça, tudo caminhando para o que imaginamos ser uma compreensão teórica de Justiça. As características da igualdade e comunicabilidade da propriedade da terra, por exemplo, retrata certamente essa conjugação do teológico ao acadêmico-científico, na medida em que, sob premissa divina, a terra deve possuir relevante função social.

A constatação da evolução da doutrina do aquinatense, no sentido de caminhar de concepções teológicas para teorias e temas acentuadamente acadêmicos, pode ser extraída também da percepção da doutrina contida na *Summa Contra Gentiles* em relação à da *Suma Teológica*. Aquela consubstancia a propagação da doutrina cristã católica entre os muçulmanos, gregos e judeus, considerados “infieis”, no que se elevam as construções e fundamentos puramente teológico-cristãos. Esta, por outro lado, vem caracterizada pela conjugação da fé à razão, onde o teológico-cristão dá lugar, de certa forma, ao que se conhece na Idade Média por filosófico e/ou científico. A concepção de Justiça de Santo Tomás mergulha profundamente nessa dinâmica. E tal performance acabou por conferir não só perfeição ao tratado da Justiça lastreado na *Suma Teológica*, mas ofereceu um dado filosófico-religioso que preserva sua integridade, propriedade e utilidade até os dias de hoje. Com efeito, quando falamos ou tratamos da Justiça no seu cerne, nas suas entranhas e nas suas consequências, não nos distanciamos da ideia de inteireza, de uma configuração transcendental e dotada de grande bondade, numa perspectiva comparável ao divino. Este perfil é perfeitamente identificável na obra máxima de Aquino, irradiando-se sobre o tratado da lei e da Justiça. Decisivamente, a Justiça tomista não poderia estar fincada em melhor alicerce.

Ao que percebemos de sua personalidade e comportamento, bem retratados no Capítulo 1 deste estudo, Santo Tomás sente-se no dever moral de consolidar, com emprego de

conceitos e preceitos racionais, as propriedades, verdades e benemerência da fé cristã católica. Fá-lo não só para cumprir seu dever de cristão católico para com a Igreja, mas sobretudo por acreditar na bondade e perfeição divinas, razão de tudo e de todos. Nesse particular, é sintomática a pronta aceitação em escrever a *Summa Contra Gentiles*, em atendimento a pedido, senão convocação, de São Raimundo de Penaforte para lançar substancial estudo da sabedoria da fé cristã católica em revide às heresias dos averroístas latinos. A *Summa Contra Gentiles* é, por assim dizer, uma nítida manifestação de Santo Tomás em defesa da fé cristã católica como forma de, a um só tempo, demonstrar seu esforço de gratidão à Igreja e realizar a comprovação do que acreditava ser a verdade racional dos dogmas cristãos.

É possível mesmo especular uma certa parcimônia de Santo Tomás em relação aos chefes da Igreja. Próximo aos Papas e Gerais da Ordem Dominicana que estava, é lícito antever sua vinculação ideológico-religiosa com o Pontificado e Priores. Não se trata, entretanto, de submissão ou prevaricação. Longe disso. Em verdade, o comportamento do aquinatense revela, como dito, um misto de gratidão e crença na religião de seu tempo. E sua insurreição contra certos atos e práticas levados a efeito durante a Inquisição comprova a sua concepção na bondade e benemerência que permeia toda a doutrina cristã católica. Todas essas observações a respeito da vocação acadêmico-científica de Santo Tomás e seu compromisso com a verdade da fé cristã católica vêm dissecadas no Capítulo 1 deste estudo. A vida, obra e canonização de Tomás de Aquino não são senão o espectro de sua personalidade e temperamento já predestinados ao saber e à santificação.

Importa realçar, ainda, o momento em que Santo Tomás atua como cientista e teólogo. O Século XIII é marcado por espinhosas disputas no campo da ciência e da religião. O movimento efervescente redundante no surgimento das universidades intensificou a responsabilidade e exigibilidade de rigor e apuro na demonstração do saber e das construções teológico-filosóficas. O intenso ambiente de controvérsia entre os filósofos, doutores e autoridades da Igreja impõe um esforço hercúleo de elaboração de soluções concentradoras de inequívoco poder de convencimento e conversão. E, nesse particular, em toda a Idade Média, talvez Santo Tomás não tenha sido superado por qualquer de seus pares ou algozes. Categorias como o Estado, o Direito e a Justiça, substrato de uma teoria política de Santo Tomás, não deixaram de merecer atenção redobrada do aquinatense, cômico de que o reconhecimento de sua doutrina estava a depender diretamente da autoridade filosófico-cristã de suas construções.

No contexto de sua teoria política, em face do que travou memoráveis disputas com os mestres de seu tempo, Santo Tomás elaborou substancial estudo sobre o Estado, a Igreja e a monarquia. Nomeadamente no tocante à monarquia, que considera a forma adequada de governar, Tomás de Aquino revela uma de suas poucas divergências com Aristóteles. A monarquia, ao tempo de Aquino, não tinha o perfil nem trilhava o modelo autoritário preconizado pelo estagirita. Ao monarca incumbia promover o bem comum do povo, seja no âmbito do processo de elaboração da lei, seja na distribuição dos bens sociais, condição mesma de sua legitimidade e obediência. Assim, a monarquia, no Medievo, não estava contaminada por concepções predominantemente absolutistas. A adesão à monarquia, para Santo Tomás, representou também o oferecimento de subsídios à elaboração de uma concepção filosófica (racional) de Justiça. Vemos, assim, que a preocupação do Angélico com a divisão da Justiça (comutativa e distributiva) não é senão efeito do modo monárquico de governar, com as devidas adaptações.

A questão do Estado e de sua configuração teórica não estão desalinhadas do âmago das concepções tomistas a respeito da monarquia. Trilhando integralmente os ensinamentos de Aristóteles, Santo Tomás via no Estado uma necessidade para o desenvolvimento do homem e concretização da Justiça. Exceto por uma peculiaridade: o Estado deve solicitar e vassalagem à Igreja, porquanto o poder temporal não pode prevalecer sobre o poder espiritual. O Estado sem norte na Igreja é Estado defeituoso e, portanto, inexistente para os súditos. Nesse particular, sobressai o apego do aquinatense à hierarquia das coisas e a uma fonte de autoridade concentrada na obra de Santo Agostinho. Nesse aspecto, o Estado e suas normas, enquanto dispostos em composições hierárquicas, também integram, na devida medida, a Justiça tomista, designadamente quando se trata de efetivação da distribuição proporcional de bens e méritos entre autoridades e súditos.

Exibidas todas essas nossas manifestações, concluímos que é a conjugação de fenômenos e categorias cognoscitivos como a Escolástica, o Direito, o Estado e a Suma Teológica, dentre outros, que amalgamam os elementos substanciais e fundamentais da compreensão da Justiça segundo o pensamento jurídico-filosófico-cristão de Santo Tomás de Aquino. Inspira-nos dizer, com isso, que tal reflexão de Justiça por nós proposta exsurge de uma ótica resultante da concepção do amplo saber dogmático e epistemológico (e, portanto, científico), de Tomás de Aquino, com construções, certificações e sugestões que se mostram assaz úteis ao menos em termos de *plus* ao pensamento jurídico contemporâneo.

Por fim, não é nossa intenção desautorizar o entendimento de outros autores, teólogos, filósofos e juristas a respeito das concepções da doutrina juspolítica e social (incluindo as noções de Direito e Justiça) de Tomás de Aquino, mormente de tomistas e neotomistas. Nossa proposta é dirigida, ressaltamos, a acrescentar um novo olhar reflexivo à doutrina tomista de Justiça, com preocupações voltadas essencialmente a conceber o Direito como categoria ético-jurídico-filosófica, tornando-o um instrumento moral que conduza ao mais próximo do ideal de dar a cada um o que é seu.

CAPÍTULO 1

APROXIMAÇÃO AO PERSONAGEM EM ESTUDO: SANTO TOMÁS DE AQUINO

1.1. Lugar de nascimento, família e vocação

Santo Tomás de Aquino nasceu no antigo Reino da Sicília, na fortaleza de Roccasecca, situada no pequeno condado (e não cidade) de Aquino, província de Nápoles, hoje Itália¹. Não há registro da data precisa de seu nascimento. Estima-se que tenha nascido alguns anos depois da coroação de Frederico II, Rei da Sicília, entre os finais do Ano Santo de 1224 e princípios de 1225. Tal imprecisão não deixa de ser um pecado para a história da Cristandade.

O local de nascimento de Santo Tomás só o separava de Roma por uns 125 quilômetros. A proximidade com Roma permitiria Santo Tomás aceder àquela cidade muito breve para ingressar na ordem dos mendicantes (tecnicamente chamada ordem dos predicadores) e iniciar sua trajetória teológico-filosófica e intelectual.

Santo Tomás nasceu de família nobre. Por determinação desta, estava predestinado a investir-se de Abade da Abadia de Montecassino, integrando a ordem dos beneditinos, símbolo da nobreza. Relata *Gabriel Chalmeta* que Santo Tomás, já na juventude, demonstrava personalidade que o situava como pensador além de seu tempo². Porém, Tomás de Aquino viu-se atraído pela ordem de Domingo de Guzmán (ordem dos mendicantes dominicanos),

¹ JEAN-PIERRE TORRELL escreve que “*Quanto ao lugar de nascimento de Tomás, se outrora suscitou algumas dificuldades – diversas localidades disputando a honra – hoje os historiadores concordam em se referir ao castelo familiar de Roccasecca, na Itália meridional. Então situado no condado de Aquino e no Reino das Duas-Sicílias, encontra-se nos confins do Lácio e da Campânia, aproximadamente a meio caminho de Roma a Nápoles, a igual distância de Frosinone (ao Norte) e de Cassino (ao Sul), um pouco a leste da estrada do interior (antiga via Latina), que conduz de Roma a Nápoles*” (Cf. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, trad. de Luiz Paulo Rouanet, 2ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 2).

² CHALMETA, Gabriel. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien comun político*, Pamplona: EUNSA, 2002, p. 67. Assim escreve o autor: “*Tomás de Aquino ha sido presentado (por lo general, con buena intención!) como un pensador fuera del mundo y del tiempo. De acuerdo con este estereotipo nos encontramos, por tanto, ante una especie de ‘meteorito intelectual’, caído del cielo en uno de los periodos más oscuros de la cultura occidental*”.

esta que se devotava à pobreza e, por isso, tinha a resistência da Igreja nos seus primórdios, assim como da família de Tomás de Aquino, como relata *Hermann Pesch*³.

Seus pais, Landolfo de Aquino e Dona Teodora de Teate, constituíram uma família numerosa de doze filhos, sendo Tomás de Aquino o mais jovem dos homens do segundo matrimônio de Landolfo. Seus irmãos eram Santiago, Felipo e Adenolfo (primeiro casamento de Landolfo de Aquino) e Aimón, Reinaldo, Landulfo, Marotta, Maria, Teodora, Adelásia e uma outra irmã cujo nome é desconhecido e que morreu em tenra idade⁴.

De origem normanda, Teodora de Teate era a segunda esposa de Landolfo, este descendente de lombardos. Portanto, como realça *Pedro Santidrián*, Tomás de Aquino tinha sangue conjugado de guerreiros e cavaleiros⁵. O mesmo *Santidrián*, entretanto, duvida que o pai de Santo Tomás fosse conde, como se especulava, não obstante reconheça que o foram seus antepassados. Sustenta que apenas tenha utilizado o título informalmente até 1130. Assim, Tomás de Aquino era italiano pelo pai e normando pelo lado da mãe. Teve sua educação primária na Abadia de Montecassino, para onde foi levado na esperança de que contribuísse para a preservação da autoridade e do prestígio do nome da família. Com efeito, o abade de Montecassino era um poderoso feudatário, o que obviamente estimulava a cobiça dos Aquino. Porém, em razão das contínuas guerras entre o Papa e o Imperador, a Abadia foi reduzida ao abandono e desprezo, obrigando Tomás, por iniciativa do pai, a tomar novo rumo para a sua educação. Os pais de Aquino, partidários que eram do Imperador, compunham o “partido” dos gibelinos, contrapondo-se aos “guelfos” alinhados ao Papado. Entretanto, não se empenharam na contenda entre os partidários de Frederico II e de Gregório IX. A proximidade com o Papa posteriormente, aceitando o ingresso de Aquino entre os dominicanos, amenizaram-lhes as inimizades. Ao ser conduzido à Abadia de Montecassino, Aquino ficou sob os cuidados dos monges beneditinos, que lhe ministraram os primeiros ensinamentos de teologia, especialmente a leitura.

³ HERMANN PESCH, Otto. *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona: Editorial Herder, 1992, p. 55. Tecendo observações sobre a inovação promovida pela ordem dos dominicanos em meio à tradição da Igreja, o estudioso escreve que “*el que estaba destinado a llegar a ser abad de Monte Cassino, contra la oposición de su muy noble familia, entró en la orden de los predicadores de Domingo de Guzmán, que era una orden antifeudalista e nada burguesa, salida del movimiento de pobreza, mal visto en la Iglesia de aquel tiempo tanto como hoy, orden que en este año no contaba más de 28 años de edad, y si lo contamos con más precisión, a decir verdad no tenía más de 22*”.

⁴ Cf. TORRELL, in *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, op. cit., p. 4.

⁵ SANTIDRIÁN, Pedro. *Tomás de Aquino*, Madrid: Editorial Labor, 1991, p. 28. Sobre a ascendência do aquinatense, escreve o autor: “*Por su madre, Teodora de Teate, descendía de los condes de Chieti, de origen normando. Por su padre, Landolfo de Aquino, señor de Roccasecca, de los Aquinos de Lombardía. En su sangre se mezclaban los guerreros y los caballeros*”.

Dotado de espírito e estilo metódico, não foi difícil ao aquinatense enveredar pelos estudos de seu tempo, especialmente teologia e filosofia. Não obstante, o aquinatense não dominava o hebraico, o grego ou o árabe. Assim, as traduções de obras e autores orientais eram de grande necessidade para Tomás, o que efetivamente ocorreu a partir de sua convivência com Alberto Magno e, posteriormente, com Guilherme de Moerbeke.

Mesmo adotando, por convicção, a crença cristã católica, Aquino não deixara de consultar autores considerados pagãos. Afora o mais influente deles, Aristóteles, utilizou-se em suas pesquisas de obras de autores judeus e árabes como Al Farabi, Avempace, Al Ghazali, Avicenna, Averróis e Israeli. Também estudou Ptolomeu, Euclides, Eudócio, Hipócrates e Galeno. Certamente que aí o aquinatense já exibia sua vocação acadêmica e sua agudeza filosófica, confrontando autores não religiosos para formação de sua convicção a respeito da verdade e da inverdade das coisas.

Pelos seus avós paternos, Tomás era sobrinho de Frederico Barbarroja ou Frederico II. Pelos avós maternos, ligava-se aos chefes normandos tornados ilustres pelos Guiscard, os Tancredos, os Bohemond⁶. Em Nápoles, dos dez aos dezoito anos, inicia seus primeiros estudos de dialética, metafísica e moral. É nessa fase de seus estudos em Nápoles que o aquinatense sente-se atraído pela ordem dos irmãos pregadores, tomando, em 1244, o hábito dominicano⁷.

Com cinco anos de idade, Tomás foi conduzido aos estudos primários em Montecassino, custando a seus pais cerca de trinta libras de ouro⁸. Sua educação inicial ficou a cargo de Landolfo de Sinibaldi, então abade de Montecassino. Tomás de Aquino permaneceu na Abadia de Montecassino por cerca de nove anos. Nesse período aprendeu latim elementar, sua língua pátria. Estudou ainda música e poesia, disciplinas estas integrantes do programa escolar das abadias. A formação moral e religiosa tinha a preferência dos programas escolares das abadias. Não foi difícil para o aquinatense adaptar-se a tal formação. Era menino calmo, recolhido e, como não poderia deixar de ser, muito estudioso, cuja aguçada curiosidade lhe estimulavam freqüentes indagações. Viam-se-o sempre com suas

⁶ F. J. THONNARD assim define o perfil comportamental de Tomás de Aquino: “...encontrava-se nele a paciência e a tenacidade germânicas, o ardor cavalheiresco dos franceses do norte; a facilidade do espírito latino e, para completar as riquezas de seu temperamento, também a sua educação foi latina no Monte Cassino, alemã em Colônia e francesa em Paris” (Cf. *Compêndio de história da filosofia*, trad. de Valente Pombo, 1º vol., São Paulo: Editora Helder, 1968, p. 323).

⁷ THONNARD comenta: “Assim, desde o início de sua formação, pelo seu zelo para o estudo e pela fidelidade à sua vocação, se prepara para o seu papel doutrinário e religioso” (Cf. *Compêndio de história da filosofia*, op. cit., p. 324).

cartilhas e em leitura silenciosa. Como registra *Santidrián*, logo assimilava as lições, sendo que suas principais ocupações eram a oração e a leitura⁹.

A família de Tomás de Aquino não se opunha a que ele se tornasse eclesiástico. Aliás, no Século XIII, era comum e até uma espécie de privilégio para as famílias nobres destinar seus filhos à vida religiosa, o que demonstra a grande importância da religião católica naquele tempo¹⁰. A ferrenha oposição da família de Tomás de Aquino surgiu em razão de sua intenção em ingressar na ordem dos mendicantes dominicanos, que escolheu seja por absoluta vocação, seja por humildade de espírito, ordem essa alheia a privilégios e devotada ao sacrifício.

Tomás de Aquino era homem imenso, sólido, gordo, lento e de comportamento moderado. Era também bondoso e magnânimo. Não era, porém, sociável. Sua vida de clausura e recolhimento talvez tenha sido essencial para possibilitar o grandioso acervo de obras que escreveu. É possível especular que o Angélico era tão compenetrado que seus pares, professores ou alunos, não raro o julgavam tolo. Este contraste entre sua personalidade e seu perfil exterior alcança quase todas as atividades de que se dedicou. O que havia de comum entre suas faces interna e externa era, entretanto, a leitura e os estudos.

Tomás de Aquino era, definitivamente, um homem predestinado ao saber. Mas não qualquer saber. O rigor dogmático e o interesse pelas revelações racionais eram uma sua marca inolvidável, o que talvez explique a cumplicidade com a filosofia de Aristóteles. Conta-se que certa vez lhe perguntaram o que mais tinha a agradecer a Deus, ao que respondera ser a graça de compreender as lições do estagirita¹¹.

Santo Tomás dedicou toda a sua vida a formular o que entendemos como sistemas inteiros de literatura teológico-filosófica, inclusive pagã. Nas horas vagas (se é possível admitir tal eventualidade), escrevia até hinos, o que não é de estranhar diante de sua conhecida simpatia por homilias. Tinha o dom ímpar de conseguir ver um mesmo problema por ângulos diferentes, não sem certa sutileza, mas com a necessária seriedade. Tomás não se furtava ao exame de todo tipo de distinção e dedução, considerando o absoluto e o acidental,

⁸ Cf. SANTIDRIÁN, *Tomás de Aquino*, op. cit., p. 30.

⁹ Assim escreve o autor: “*Santo Tomás fue un niño piadoso, recogido, muy estudioso. Se le veía siempre con su cartilla y en silencio. No participaba en los juegos de sus compañeros. Tenía una curiosidad inmensa, que le llevaba a preguntar con frecuencia a su maestro: Quid est Deus?*” (Cf. *Tomás de Aquino*, op. cit., p. 30).

¹⁰ Cf. TORRELL, in *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, op. cit., p. 5.

¹¹ “*Entendi todas as páginas que li*” (Cf. GILBERT KEITH CHESTERTON, in *São Tomás de Aquino e São Francisco de Assis*, trad. de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves, Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 192).

cujo intuito não era senão a descoberta da verdade. Sua personalidade, portanto, segundo podemos pressentir, concentrava um homem para o qual o estudo e a investigação das verdades teológico-filosóficas têm muito da placidez do saber e do concurso do lazer. A dedicação ostensiva ao trabalho contrasta com a ausência de pressa, sendo a própria *Suma Teológica* exemplo cintilante¹².

Ao que se percebe da obra teológico-filosófica de Tomás de Aquino, seu trabalho foi desenvolvido para esgotar toda a doutrina da Igreja, com o compromisso de revelar a verdade da doutrina cristã católica independentemente dos interesses imediatos dos Pontífices, designadamente a partir da investigação do conteúdo das Sagradas Escrituras e do conhecimento da filosofia pagã extraída sobretudo das obras de Aristóteles. Porém, avançando em seus ensinamentos, seguramente em razão de sua índole de estudioso acadêmico e cientista social, o aquinatense produziu não só um tratado de teologia, como, nele inclusive, tratou de questões de filosofia política e Direito, revelando sua elevada vocação jusfilosófica.

1.2. Atraído pela vida religiosa

Como ressaltamos em linhas precedentes, Santo Tomás sentiu-se atraído pelo modo de vida de resignação, contemplação e estudo dos dominicanos, bem como pelos respectivos procedimentos e rituais religiosos, já na altura em que iniciou seus estudos na Universidade de Nápoles.

A investidura de Tomás de Aquino na vida religiosa não se deu ao acaso. Conforme sugere *Otto Pesch*, tratou-se de uma empatia natural e de intensa vocação resultante da constatação de que os monges predadores se dedicavam com apuro à ensinância e à pregação¹³. Portanto, vemos que o que efetivamente seduziu o aquinatense foi a congeminção de dois aspectos que caracterizavam sua personalidade: a) a consagração a Deus; b) a dedicação ao ensino e ao saber. E isso, na ocasião, estava assaz identificado com a doutrina da recente ordem dos predadores dominicanos.

¹² Bom mencionar que a *Suma Teológica*, obra prima de Tomás de Aquino, não foi concluída até a sua morte em 1274 (Cf. SANTIDRIÁN, in *Tomás de Aquino*, op. cit., p. 78).

¹³ Ressaltando, por um lado, que o aquinatense “halló en Aristóteles al autor de su vida que ya no abandonaría más” e que “se ha convertido en un intelectual, o autor acrescenta que o jovem Aquino “se vio todavía atrapado en otra esfera totalmente distinta: trabajó conocimiento con los hermanos predadores y su relación con ellos se fue haciendo con el tiempo cada vez más intensa” (Cf. *Tomás de Aquino. Limite y grandeza de una teología medieval*, op. cit., p. 85).

A ordem dos dominicanos (1217) era uma das duas ordens de mendicantes que surgiram ao tempo da eclosão das universidades. A outra ordem, a dos franciscanos (1214), tinha sido fundada pelos seguidores de São Francisco de Assis. Em fins do Século XIII, o estudo da filosofia era desenvolvido sobretudo nas escolas episcopais, de onde surgiram os mestres das futuras universidades, ou seja, os mestres seculares. Até o primeiro quarto do Século XIII somente esses professores lecionavam nas universidades. As ordens mendicantes então passaram a interessar-se pelos estudos formais de teologia e filosofia, logo se adaptando às inovações intelectuais da época. Com a evolução desses estudos pelos mendicantes, passaram a tomar assento nos principais temas teológicos e filosóficos da época, aguçando a inveja, segundo *Thonnard*, dos seculares¹⁴.

É nesse ambiente de embates que Santo Tomás se inicia na ordem dos dominicanos, o que talvez lhe tenha estimulado o apego aos estudos teológico-filosóficos. Entre os estudos realizados, a leitura e comentários às Sagradas Escrituras (teologia) eram obrigatórios, sendo facultativo o estudo de outras disciplinas. Havia recrutamento de estudantes e até de professores para a ordem, no que os dominicanos avançaram de forma notável, a ponto de fundar escolas próprias¹⁵. Eram, portanto, os dominicanos, religiosos apegados aos estudos de teologia e filosofia, o que representava uma inovação, de certo modo, eis que até então não havia preocupação com a formação intelectual de religiosos.

Seguindo aos dominicanos, também os franciscanos ingressaram nessa filosofia de estudos, com as bênçãos do Pontificado. Com a evolução dessas escolas, passaram elas a integrar as universidades, sendo a Universidade de Paris, a mais conceituada da época, um exemplo substancial, daí gerando os principais embates entre religiosos e seculares¹⁶.

A Ordem dos Mendicantes (que abrangia dominicanos e franciscanos) representou uma novidade em termos de atuação da Igreja Católica. Destinava-se à pregação do

¹⁴ Assim se manifesta: “Vê-las-emos dentro em pouco tomar a dianteira do movimento teológico e filosófico, atacadas pela inveja dos mestres seculares, mas eficazmente defendidas pelas intervenções pontifícias” (Cf. *Compêndio de história da filosofia*, op. cit., p. 306).

¹⁵ THONNARD expõe que as escolas dos dominicanos distinguiam-se entre: “o ‘*studium ordinarium*’, com um mestre e alguns auxiliares; o ‘*studium solemne*’ para uma província com um mestre e um ou dois bacharéis, interpretando a Bíblia e as Sentenças e mantendo disputas públicas; enfim, nos grandes centros o ‘*studium generale*’, com um mestre e dois bacharéis; mantinha os mesmos exercícios que os precedentes mas recrutava os seus mestres e os seus alunos em todas as províncias” (Cf. *Compêndio de história da filosofia*, op. cit., p. 307).

¹⁶ THONNARD conta: “O exemplo das duas grandes ordens arrastou as outras congregações que, por sua vez, abriram escolas em Paris: os Cistercienses em 1256, os Eremitas de Santo Agostinho em 1287, os Carmelitas em 1295. Os próprios seculares, imitando os conventos, reuniram-se em colégios onde os alunos em teologia se exercitavam nas disputas e na pregação” (Cf. *Compêndio de história da filosofia*, op. cit., p. 307).

Evangelho (ofício divino) depois de estudo cuidadoso das escrituras, além de sua difusão em público e nas universidades, inclusive com aulas oficiais. A inovação consistira em que até então essa missão de ensinância e pregação competia exclusivamente aos membros do chamado “episcopado” (Alto Clero). Além disso, nenhuma ordem religiosa anterior se tinha destinado à pregação em público nem feito estudo sistemático e diário da Bíblia. Os votos de pobreza da ordem de Santo Domingo também se destacaram como inovação das práticas religiosas.

A Ordem dos Dominicanos se distinguia sobretudo em razão da indumentária que ostentava. Seus membros vestiam uma túnica branca, com escapulário, capucha e uma capa negra exterior feita de lã. As vestes e os símbolos na Idade Média constituíam um ritual identificável nas instituições, inclusive as religiosas. As universidades, por exemplo, passaram a adotar e ser identificadas por brasões, ritual que se conserva até hoje. Os votos de pobreza dos dominicanos incluía pedidos de esmolas nas ruas das cidades medievais para o próprio sustento de seus aderentes. Rezavam em coro no próprio convento e tinham o objetivo central de converter as almas humanas, especialmente por meio da prática da vida em pobreza. Entre os princípios reinantes na ordem dos dominicanos estava a obrigação de dedicação aos estudos. A abertura e difusão dos chamados *estudios generalis* por diversos países da Europa Ocidental eram o indicativo da formação de uma espécie de infraestrutura para cumprimento desse dogma dos dominicanos¹⁷. Isto talvez tenha sido um motivo importante para adesão de Santo Tomás à referida ordem religiosa.

A escolha de Tomás pela ordem dos dominicanos não poderia ter ocorrido em ocasião mais adequada. Com ela, o aquinatense obteve a grande oportunidade de elevar-se nos estudos de filosofia e teologia, enveredando por estudos dogmáticos e conducentes à obtenção de graus universitários. Assim, a religião e a vida acadêmica, conjugadas, permitiram ao Santo Doutor explorar da melhor forma seu instinto acadêmico, transformando-o em um dos grandes expoentes do saber enciclopédico de todos os tempos. A ordem dominicana

¹⁷ A propósito, anota LOUIS DE RAEYMAEKER: “*Las órdenes religiosas fundadas al principio del siglo XIII han desempeñado un papel de los más importantes en el movimiento intelectual de la Edad Media. Este es el caso de la orden de los frailes menores, fundada por San Francisco de Asis (1209) y de la de predicadores, fundada por Santo Domingo (1215). Uno de los artículos fundacionales de la constitución de los dominicos impone a los frailes la obligación de dedicarse al estudio. Los predicadores abrieron ‘studia’, escuela para los estudios teológicos*” (Cf. *Introducción a la filosofía*, trad. de Salvador Caballero, Madrid: Editorial Gredos, 1956, p. 120).

constituiu-se ainda num segmento propício à agudeza literária do aquinatense, instigando-o a escrever diversas e magistrais obras¹⁸.

Sem dúvida, o ingresso de Tomás de Aquino na Ordem de Santo Domingo decorreu muito mais de que uma repentina atração. Razões de natureza intelectual certamente firmaram a convicção do Santo Doutor. Sem as investidas literárias, didáticas, acadêmicas e intelectuais dos dominicanos não encontraria o aquinatense atmosfera adequada à sua vida. Mais filósofo que teólogo como era (e continua sendo de certo modo), Tomás de Aquino encontrou na ordem dominicana o *habitat* fundamental que o conduziria à elaboração de sua doutrina de conciliação entre a fé e a razão, entre a teologia e a filosofia. Não se trata de uma plêiade de coincidências; trata-se efetivamente de obra da Providência Divina.

Doutra parte, parece perfeitamente admissível que a inserção de Tomás entre os dominicanos fomentou-lhe o interesse de conciliar a razão com a fé. Com efeito, auxiliando a Alberto Magno, também dominicano, Tomás de Aquino entrou em contato com o saber racional aristotélico da época, movido pela dinâmica intelectualista da Ordem de Santo Domingo¹⁹. É lícito acrescentar que os estudos de teologia desenvolvidos por meio dos *studium* inauguraram um intenso ambiente de produção científica e de ensino teológico cristão, formando poderosas correntes de ideias. Isto comprova a seriedade e grande importância das consequências desses estudos científicos.

As ordens religiosas contavam, muitas vezes, com grande número de membros, e seu modelo de ensino caracterizava-se pela profunda organização e pelo apego (até autoritário segundo alguns) à autoridade dos doutores. É dizer que as lições dos mestres eram muitas vezes convertidas em dogmas de elevado valor científico, sendo consideradas verdades incontestáveis²⁰. Porém, como é sensível em toda época de intenso desenvolvimento cultural,

¹⁸ THONNARD escreve: “*Os seus ouvintes, maravilhados da limpidez e da precisão das suas teses metafísicas, pediram-lhe, sem dúvida, que delas redigisse um resumo e Santo Tomás escreveu o seu primeiro opúsculo: De ente et essentia. Já ali mostra as suas qualidades mestras: brevidade, precisão, clareza, profundidade; e ali afirma a maior parte das suas doutrinas características: passividade completa da matéria primeira, identidade da unidade individual e da unidade específica nos anjos e ausência neles de matéria, distinção real entre essência e existência nas criaturas, de modo a poder dizer-se que, desde o início, a síntese filosófica está completa no espírito de Santo Tomás*” (Cf. *Compêndio de história da filosofia*, op. cit., p. 325).

¹⁹ MICHELE FEDERICO SCIACCA escreve que “*En esta obra gigantesca, Alberto prepara el vasto material con paráfrasis y comentarios de Aristóteles con el objeto de restituir el pensamiento genuino del Estagirita y de hacerlo accesible al mundo latino. Santo Tomás, en cambio, dotado de genio especulativo, hace una elaboración original del aristotelismo construyendo uno de los más grandes sistemas filosóficos de la humanidad, la síntesis más harmónica entre el pensamiento antiguo y la doctrina cristiana*” (Cf. *Historia de la filosofía*, trad. de Adolfo Muñoz Alonzo, Barcelona: Editora Luis Miracle, 1950, p. 225).

²⁰ O mesmo LOUIS DE RAEYMAEKER considera que a obediência aos dogmas emergentes das lições dos doutores escolásticos representava um risco à evolução do conhecimento, o que, felizmente, acabou não se

os embates públicos envolvendo lições e ideias dos doutos (cientistas, professores e religiosos) ofereciam a dimensão das controvérsias e o confronto dos dogmas das várias correntes acadêmico-científicas.

É nesse ambiente efervescente que Santo Tomás teve oportunidade de desenvolver suas obras, pautadas que foram numa espécie de síntese das principais correntes de ideias, com apresentação das soluções (científicas) dos confrontos, sem olvidar do respeito que devotava a todos os opositores e suas concepções. Por isso, entendemos que uma conceituação de Justiça segundo o pensamento filosófico-cristão de Santo Tomás de Aquino é dotado de ímpar e indúvidosa propriedade científica, senão perfeição, conquanto consequência da síntese de ideias antagônicas a respeito do tema envolvendo a virtude da Justiça.

Toda essa ordem de comportamentos fora o diferencial que conduziu Santo Tomás de Aquino a optar pelo ingresso na Ordem de Domingo de Guzmán. Manifestou essa intenção à sua família, durante um período de férias em que esteve junto dela, sentindo, desde logo, forte oposição.

1.3. Oposição da família e sequestro

Em 1244, quando contava entre dezenove e vinte anos de idade, Tomás é admitido no convento dos dominicanos, sediado na cidade de Nápoles. Iniciou seu noviciado como simples e resignado frei dominicano, não obstante seu elevado preparo intelectual. Não tardou, entretanto, em desenvolver naturalmente suas habilidades intelectuais.

Após Tomás de Aquino formalizar seu ingresso na ordem dos dominicanos, na condição de simples frei, seus superiores, especialmente o grande prior Juan o Teutônico, decidiram transferi-lo de Nápoles para Roma e, logo em seguida, de Roma para Bolonha. Temiam ações violentas dos seus familiares nobres, os quais já haviam manifestado grande oposição ao seu escolhido ofício de frei mendicante. Tal atitude não logrou êxito. Na ocasião em que Tomás de Aquino se deslocava já de Roma para Bolonha, seus irmãos, cumprindo ordens de sua mãe, o interceptaram, conforme relata *Weisheipl*²¹. Tomás de Aquino estava na

confirmando. Sua avaliação é no sentido de que “*seguramente esta situación garantizaba la colaboración y la continuidad del trabajo científico; pero no representaba sólo ventajas, pues implicaba un riesgo para el espíritu de iniciativa y la originalidad del pensamiento*” (Cf. *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 121).

²¹ WEISHEIPL, James Atanasius. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, tradução para o espanhol de Frank Hevia, Pamplona: Eunsa, 1994, p. 41. O autor comenta que o mais provável parece ser que Juan o

companhia de mais três membros dominicanos e do próprio Juan o Teutônico, os quais, apesar dos protestos que fizeram, viram Tomás de Aquino ser levado à força. A intenção da família de Tomás era demovê-lo da ideia de tornar-se religioso pobre, ainda que para tal devessem utilizar a força e medidas como sequestro. No momento do sequestro não houve resistência de Tomás de Aquino, salvo quando tentaram retirar-lhe a indumentária de frei dominicano. Consta que Tomás de Aquino, ante sua volumosa estatura física e força, deixou ao chão seus irmãos ao resistir ao intento destes em subtrair-lhe as vestes de dominicano.

A ordem de sequestro emanada de sua própria mãe, Teodora de Teate, ocorrera muito provavelmente por instinto de preservação de sua família, já que Teodora via em Tomás de Aquino qualidades suficientes para que se tornasse Abade de Montecassino, aderindo ao mesmo tempo à ordem religiosa dos beneditinos²². Nossas convicções permitem observar que o ato de sequestro e clausura forçada de Santo Tomás, por iniciativa de sua família, não se constituiu necessariamente em uma conduta deplorável. As críticas que alguns autores desferem sobre Teodora de Teate nesse particular talvez não reflitam corretamente o ambiente no qual se desenrolaram os fatos. Na verdade, conforme sugere o próprio *Weisheipl*, tratou-se de lícita tentativa da mãe de Tomás de Aquino em preservar a unidade e o conforto da família Aquino, prestando honra ao chefe da família recém falecido (Landolfo de Aquino). É ato envolto em desespero de qualquer mãe responsável, honrada e fiel à segurança e bem-estar da família. A confiança, no sentido de esperança depositada na carreira promissora de um filho preclaro (Tomás de Aquino), viu-se frustrada com a resistência deste em atender aos apelos de sua família. Santo Tomás queria e estava devotado ao caminho vocacional que

Teutônico tenha decidido viajar em companhia de Tomás de Aquino até Paris, para evitar confronto dele (Tomás) com sua família, ante a decisão de ingressar na ordem dos mendicantes dominicanos. Nesta viagem, Juan o Teutônico planejava passar por Roma e Bolonha. No trecho Roma-Bolonha, numa localidade cerca de Acquapendente (um acampamento onde Tomás parou para descansar), Reinaldo, irmão de Santo Tomás, alcançou e interceptou o grupo de mendicantes, cumprindo ordens de Teodora de Teate. Conta ainda o estudioso canadense que Juan o Teutônico tentou junto ao então rei Federico II a punição dos sequestradores, sendo ignorado.

²² Segundo ainda WEISHEIPL, ao traduzir a intenção de dona Teodora ao determinar o sequestro de Tomás de Aquino, “*La verdad del asunto es que doña Teodora y su esposo Landulfo habían hecho planes muy cuidadosos para el futuro de la familia, y Tomás tenía que desempeñar un papel importante en su realización. Según Mandonnet, el padre de Tomás murió el 24 de diciembre de 1243. La evidencia suministrada por Mandonnet es un documento que señala la muerte de Landulfo, indicando el mes y el día, pero no el año. En todo caso, es muy posible que Landulfo muriese en 1243. De ahí que doña Teodora sintiese el deber de procurar que se cumpliera el plan más ventajoso por el bien de la fortuna familiar. No cabe duda alguna de que doña Teodora quería desesperadamente ver a Tomás y tratar el asunto con él. Ella no se oponía a que siguiese una vocación religiosa, pero estaba firmemente en contra de que se hiciera fraile mendicante. Es natural que una madre tan fuertemente motivada quisiera discutir el bien de su hijo así como el futuro de la familia. En este momento el emperador Federico aún no había sido depuesto por el concilio de Lyon y la fortuna de la familia de Aquino*

escolheu. Talvez o aquinatense tenha uma parcela de culpa no episódio relatado, talvez não. Não está ao nosso alcance julgar com precisão. Certo é que com tal resistência de Tomás de Aquino, sua família enfrentara privações. É de se indagar se tal contexto demanda ou não críticas ao Doutor de Aquino.

Após ser subtraído à força da convivência da ordem dominicana, diante do sequestro executado pelo irmão Ricardo, Tomás de Aquino é mantido encarcerado em uma torre do castelo de Montesangiovanni, propriedade de sua família. A seguir registram-se os episódios que sucederam em Montesangiovanni.

No castelo de Montesangiovanni, Tomás de Aquino enfrenta tentativa de sedução por parte de uma jovem atraente, de reduzidas prendas de vestir, intencionalmente investida por seus irmãos em seu quarto de cárcere com o escopo de fazer desviar os desígnios religiosos do recalcitrante caçula²³. Tal episódio é considerado pelos estudiosos como um dos poucos momentos em que Tomás de Aquino perdera o equilíbrio²⁴. Tomás, entretanto, resiste aos encantos da jovem sedutora que, com “escassas prendas de vestir”, como dito, adentra certa vez em seu cárcere disposta a levar a termo o ato de sedução. Tomás de Aquino, atordoado, corre em direção à mulher e, com uma tocha de fogo às mãos, consegue expulsá-la de seu cárcere, cerrando, em seguida, fortemente, a porta. Após isso, o aquinatense desenha o sinal da cruz na parte interna da porta de seu cárcere, utilizando a mesma tocha de fogo. Cai, em seguida, em profundo sono junto ao solo daquele ambiente de cárcere, talvez movido por súbita e tempestuosa perplexidade. Recebe, durante o sono, a visita de dois anjos que, segundo relatos de seus biógrafos, predestinaram-lhe a castidade e os votos de fé²⁵. Foi a partir desse episódio que Tomás de Aquino passou a ser alcunhado também de “Doutor Angélico”, conforme lembra *Hermann Pesch*²⁶. Também a partir daí a família de Tomás de

dependía de él. Después de la deposición de Federico, en junio de 1245, la situación de la familia cambió, teniendo que pensar en nuevos planes” (Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina , op. cit., p. 51-52).

²³ Cf. G. K. CHESTERTON, in *Santo Tomás de Aquino*, Navarra: Ediciones Universitarias, 1999, p. 202-203.

²⁴ Assim escreve CHESTERTON: “una sola vez, la primera y la última de toda su vida, Tomás de Aquino estuvo realmente fuera de sí, deshaciendo una tempestad fuera de aquella torre del entendimiento y de la contemplación en que él vivía de ordinario” (Cf. *Santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 203).

²⁵ Segundo MANUEL CORREIA DE BARROS, citando JOÃO AMEAL e MANDONNET, “S. Tomás, comprendendo que os irmãos o querem fechar na sala grande do castelo com uma camponesa dos arredores, a quem, com promessas e ameaças, convenceram a desempenhar tão triste papel, e justamente indignado com o insulto, brande uma grande acha parcialmente inflamada que tirou do fogão, e expulsa todos da sala. Depois, com a ponta carbonizada da acha, traça uma grande cruz na pedra da parede; e, caindo de joelhos, fica perdido em oração” (Cf. *Lições de filosofia tomista: vida de Santo Tomás*. Disponível em www.micribookstudio.com/eboo.htm).

²⁶ Veja-se a narrativa do autor: “El joven fraile coge un tizón encendido del hogar – en aquel día ya se había acumulado bastante agresividad – y con él amunhyenta a la pobre muchacha de la habitación. La leyenda

Aquino teve a consciência de que nenhum esforço seria suficiente para retirá-lo do caminho que idealizara.

Após a frustrada tentativa de sedução, Tomás de Aquino é conduzido à presença de sua mãe, no castelo de Roccasecca, local em que ela o esperava deste a ordem de sequestro. Aí permanece sequestrado por pelo menos um ano (provavelmente 1245), tempo em que é submetido a constantes interrogatórios por parte de sua mãe e de suas irmãs. O objetivo dos interrogatórios era saber precisamente os motivos da opção de Santo Tomás e, ao mesmo tempo, tentar convencê-lo do contrário. Destaca-se nesse episódio a conversa de Tomás de Aquino com sua irmã Marotta, em que revela a esta que renunciara ao mundo para ser monge. Sua mãe, apesar das tentativas em contrário, já se mostrava resignada com a opção vocacional de seu filho²⁷.

No interregno temporal do sequestro, Santo Tomás dedicou-se à leitura e estudo da Bíblia e das sentenças de Pedro Lombardo²⁸. Ao que nos parece, as sentenças de Pedro Lombardo eram de uma importância tal que representavam o manual básico para o equivalente à graduação e mesmo à pós-graduação em teologia. Porém, percebe-se que somente os mestres de reconhecida experiência docente poderiam comentá-las e ensiná-las. Para a leitura e compreensão das sentenças de Pedro Lombardo, Tomás de Aquino contava com a ajuda de um companheiro de escola de Nápoles, frei Juan de San Julian, que lhe entregava os livros para os estudos. Registra-se que neste mesmo ano de confinamento, Tomás de Aquino escreveu ainda alguns tratados de lógica. Os relatos dos biógrafos levam a

empieza al menos en el episodio que sigue: Tomás se postra al suelo en una oración de acción de gracias, queda sumido en sueños, un ángel se le aparece y le asegura que de ahora en adelante será casto para siempre y con señal le ciñe un cingulo. Con esta leyenda se relaciona el título de 'Doctor Angelicus', esto es, parecido a los ángeles por su castidad" (Cf. **Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval**, op. cit., p. 88).

²⁷ Cf. HERMANN PESCH, in **Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval**, op. cit., p. 89.

²⁸ Segundo se depreende dos escritos de WEISHEIPL, as sentenças de Pedro Lombardo eram comentários sistematizados sobre questões de fé. Constituíam um meio-termo entre o racionalismo exagerado de Pedro Abelardo e o positivismo dos monges tradicionais. Acompanhem-se suas palavras: "*Se denominan «sentencias» las colecciones sistemáticas de textos patrísticos destinadas a ahondar más profundamente en los misterios de la fe. Semejantes colecciones eran el desarrollo lógico de las glosas bíblicas. Las glosas bíblicas seguían el orden de la bíblia. Pero las «sentencias» eran un reordenamiento de los puntos de vista patrísticos (sententiae patrum), que tocaban las principales enseñanzas cristianas siguiendo el orden del credo: la trinidad, la creación y criaturas, Cristo e las virtudes y, finalmente, los sacramentos e las cuatro postrimerías (...). El éxito de esta colección debe poco al hecho de que Pedro Lombardo haya sido Obispo de Paris (1159-60); más bien, se debe al carácter de la obra misma. Sigue un curso intermedio entre el excesivo racionalismo urgido por la escuela de Pedro Abelardo y el extremo positivismo seguido por las teologías más tradicionales de los monges. Es una feliz combinación de las autoridades patrísticas y bíblicas (más tarde llamada teología 'positiva') con un racionalismo especulativo apadrinado por la nueva generación de teólogos escolásticos"* (Cf. **Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina**, op. cit., p. 94).

crer que Tomás de Aquino tinha compulsão pelos estudos. A instigação pelos estudos e para escrever estava na alma do aquinatense. Era, antes de tudo, um intelectual por natureza.

1.4. Fuga para dedicação a Deus

Após os episódios ocorridos no castelo de Roccasecca, Tomás de Aquino empreende fuga com o auxílio de frei Juan de San Julian, sob as vistas grossas de sua resignada mãe. *Joseph Rassin* conta que a fuga deu-se em 1245 também com a cumplicidade das irmãs de Aquino. *Chesterton* e *Weisheipl* divergem das circunstâncias da fuga. O primeiro conta ter havido fuga espetacular por meio de uma corda assaz resistente estendida deste a janela do quarto de cárcere, localizada no alto de uma torre do castelo de Roccasecca, até o solo do lado de fora do castelo. Assim, teria havido burla à vigilância empreendida pela família de Tomás de Aquino. O segundo duvida dessa narração e sustenta que a própria Teodora de Teate deliberadamente permitiu a saída regular de Tomás de Aquino, mesmo que tenha havido um certo ambiente de fuga²⁹.

Em fins de 1245, retornando à ordem dos dominicanos, Tomás de Aquino é encaminhado para Paris para continuar seus estudos. Ainda é estudante. Em Paris, torna-se aluno do grande intelectual alemão Alberto Magno (cujo nome de origem era Albert von Bollstädt), este que se dedicara ao estudo da obra de Aristóteles. Os estudos de Alberto Magno, entretanto, estão movidos ainda por forte influência neoplatônica. Isto será corrigido depois por Tomás de Aquino.

Nessa época, Tomás de Aquino é apelidado por seus condiscípulos universitários de “boi mudo da Sicília”. A referência parece resultante da notável estatura física de Santo Tomás aliado ao fato de que seu constante silêncio durante as aulas causava a impressão de que nada entendia. Cita-se que um certo seu colega se ofereceu para explicar-lhe as lições, considerando a suposta ignorância do aquinatense. Tomás aceitou a gentileza. Ocorre que,

²⁹ Para WEISHEIPL, “*Es inconcebible que doña Teodora, mujer fuerte e inteligente, tolerase una fuga por medio de una soga descolgada de la habitación. Cuando no pudo convencer a Tomás de que cambiase sus planes, y una vez depuesto Federico II, el 17 de julio de 1215, por el concilio de Lyon, cambiando de este modo la fortuna de los Aquino, ella, naturalmente, permitiría a Tomás abandonar la casa familiar honorablemente, con su bendición. No hay necesidad de dramatizar el incidente imaginando una fuga paulatina del cautiverio. La secuencia más probable de los acontecimientos es que cuando llegó el momento oportuno – después de la destitución de Federico II – Teodora permitió que Tomás avisara a sus hermanos de San Domenico de su partida (probablemente se marchó en compañía de fray Juan de San Giuliano), y que regresara a Nápoles para esperar nuevas órdenes del prior. Esto ocurrió en el verano de 1245*”. (Cf. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, op. cit., p. 58).

durante a explicação, o solícito colega anônimo atrapalhou-se demasiado. Tomás de Aquino, então, tomou seu lugar e explicou tudo de forma tão clara e precisa que o pretense professor acabou por lhe pedir que doravante passasse a ensinar-lhe as lições³⁰. Ainda no curso das aulas em Paris, Tomás de Aquino, certa vez, quebrou surpreendentemente o costumeiro silêncio. Sentiu-se atraído a contestar uma determinada *disputatio* provocada por Alberto Magno, o *doctor universalis*. Sua explicação foi tão brilhante e bem sucedida que o mestre Alberto sugeriu que o “boi mudo” da Sicília iria fazer sacudir o mundo quando começasse a falar³¹.

Como descrito em linhas precedentes, Tomás de Aquino tinha volumosa estatura física. Era alto e forte. Além disso, seu comportamento em geral era de isolamento e silêncio. Não raro se o encontravam em profunda meditação. Há, todavia, relatos sobre outros aspectos de seu modo de proceder e sobre seu físico³².

Após superadas as dificuldades da educação primária de Tomás, designadamente quando de sua ida para completar os estudos em Paris, passou o aquinatense, como visto, aos cuidados de Alberto Magno, então um dos homens mais cultos do mundo. Tal proximidade com Alberto será fundamental para demonstração da vocação acadêmica do Santo Doutor. Docente de reconhecida sapiência e erudição, Alberto dedicou-se às ciências naturais, entre as quais química e botânica. Nesse contexto, Santo Tomás não poderia estar melhor

³⁰ O episódio é relatado por PEDRO SANTIDRIÁN, conforme original em espanhol: “*Por otra parte, las enseñanzas que impartía el maestro Alberto exigían un cuidadoso estudio y minucioso examen. Se basaban en ‘De los nombres divinos’, de Dionisio. Esta concentración en los estudios le hacía aparecer ante sus compañeros con un aire ausente y bobalición, dando la triste impresión de que no había entendido nada. – ‘Hermano Tomás – le dije un día un compañero – estoy a vuestra disposición para repetir las lecciones’. – ‘Gracias, podéis comenzar cuando gustéis’. Apenas había iniciado la repetición del maestro, el espontáneo se dio cuenta de su incapacidad. Se encontraba ante un gigante. Fue Tomás quien le repitió a él la lección. Y tan clara y concisamente la expuso – puntualizando allí donde el maestro no lo había hecho – que el espontáneo suplicó a Tomás que tuviera a bien explicársela en adelante. Este aceptó encantado, rogándole, sin embargo, que no se lo dijera a nadie*” (Cf. *Tomás de Aquino*, op. cit., p. 50-51).

³¹ É ainda PEDRO SANTIDRIÁN que registra o fato, com as seguintes palavras: “*Llegado el momento, hizo ante el propio maestro y ante sus compañeros una exposición con tanta claridad, hondura y maestría que obligó a exclamar el maestro: ‘Fray Tomás – le contestó el maestro Alberto – en vez de ser un estudiante que conteste, parecís un maestro que define. – Ni sé, ni veo otra manera de resolver el problema’ – contestó con humildad el alumno. – ‘Entonces – le replicó el maestro -, debéis contestar , conservando la distinción que habéis hecho a estos argumentos’. Y el maestro ensartó cuatro silogismos. – El alumno contestó inmutable los cuatro silogismos, partiendo de la distinción que hiciera al principio. - ‘Le llamáis ‘buey mudo’ – terminó sentenciando el maestro -, pero yo os aseguro que este buey dará tales mugidos con su ciencia, que resonarán en el mundo entero’” (Cf. *Tomás de Aquino*, op., cit., p. 51-52).*

³² Importante registrar, uma vez mais, o relato de PEDRO SANTIDRIÁN a respeito do comportamento do Santo Doutor: “*Entre los estudiantes que se apiñaban en las clases había uno, conspicuo por su alta y corpulenta figura, que rehusaba o al menos se abstenía de hacerse conspicuo por ninguna otra cosa. Era tan taciturno que los compañeros le empezaron a llamar ‘el buey mudo de Sicilia’. No era tan objeto de burla cuanto de compasión*” (Cf. *Tomás de Aquino*, op., cit., p. 50).

acompanhado, de maneira que sua educação na Universidade de Paris logrou grande impulso de qualidade com a tutela de Alberto Magno. A fundação dos *studium generalis* em Colônia, por iniciativa de Alberto, também contribuiu significativamente para a formação intelectual inicial do aquinatense. Acompanhando o sábio alemão naquela empreitada, Tomás de Aquino tornou-se seu principal colaborador e discípulo, não por acaso, permanecendo como tal até por volta de 1252. Não é despidendo especular que a empatia e o trabalho conjunto desenvolvido por Alberto e Tomás haveriam de dar grande impulso de qualidade ao ensino escolástico medieval.

Foi desde os seus primórdios na Universidade de Paris que Tomás de Aquino foi apelidado de “boi mudo”, diante de sua conduta de pouco falar, constante meditação, aliado ao seu avantajado corpo. Após saber do apelido, Alberto Magno exclamou: “Boi mudo, sim. Porém, quando começar a falar fará estremecer a Europa”. Uma profecia que se tornaria realidade. Em Colônia, tendo-se destacado durante as aulas, Santo Tomás torna-se assistente bíblico de Alberto Magno, este que se mostrava admirado com o preparo acadêmico de seu discípulo. Destina-lhe a condução da leitura e eventual explicação de algumas passagens das Sagradas Escrituras³³.

Tomás de Aquino era daqueles que contém em si a distinção das pessoas que trabalham sem precisar, pois a origem nobre o dispensava do esforço laborativo. Não obstante, o trabalho tornou-se um hábito mais que um impulso para o aquinatense, talvez em decorrência de sua invulgar cortesia, serenidade e paciência. Não se olvida que todo Santo é homem antes da santificação. Mas a santificação é qualidade intrínseca da singularidade de certos homens. É no contexto dessa singularidade que emerge a santidade preclara de Tomás de Aquino. Intelectualidade e religiosidade envolvem tal singularidade do aquinatense.

Tomás de Aquino teve o privilégio ainda de nascer no século mais brilhante da Idade Média, ou seja, o Século XIII. Diríamos que a Igreja Romana firmou-se não só como instituição político-religiosa mas também ascendeu em termos de aproximação com a eclosão do saber universitário naquele século. Com o auxílio do saber teológico-filosófico de Tomás, a Igreja Romana certamente deu um salto gigantesco de qualidade no tocante à demonstração

³³ A estada de Tomás em Colônia, na companhia de Alberto, é registrada por TORRELL como “*jamais posta em dúvida, pois é bem atestada pelas fontes*”. E acrescenta que “*Durante esses quatro anos, com idade entre 23 e 27 anos, Tomás pôde impregnar-se profundamente do pensamento de Alberto, para quem continuou os trabalhos iniciados em Paris. Foi então que passou a limpo suas notas de curso sobre os nomes divinos de Dionísio, e sobre a Ética a Nicômaco de Aristóteles*” (Cf. ***Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra***, op. cit., p. 30-31).

racional de seus dogmas. Talvez toda essa conjuntura tenha também contribuído para a afinação da vocação acadêmica e científica do Santo Doutor. Com efeito, é sempre mais adequado desenvolver-se os saberes e as vocações quando há atmosfera nesse sentido. Diríamos, assim, que Tomás de Aquino e a Igreja Romana tiveram, no Século XIII, uma singular oportunidade de desenvolver e sedimentar suas habilidades e vocações e as aproveitaram da melhor forma. Não significa isso que tanto Tomás como a Igreja foram apenas aproveitadores de um possível sortilégio. Não. Quer dizer sim que aproveitar todo o material que se põe à disposição para o desenvolvimento de uma cultura, pensamento, saber e vocação é qualidade de preclaros e inteligências superiores. Se é certo que o ambiente universitário medieval foi fundamental para a evolução e solidificação da doutrina tomista e dos dogmas da Igreja Romana, não é menos certo que este ambiente teria sido de pouca utilidade se não bem explorado na devida medida. Enfim, a cultura medieval em efervescência não passou despercebida pela agudeza intelectual de Tomás de Aquino. É nessa dimensão que aflora a certeza de que o saber ínsito à vocação de Santo Tomás tomou os rumos dos bons ventos medievais para afirmação de sua doutrina teológico-filosófica, superdimensionando o que já era natural e gigantesco de nascença: o saber e a clarividência teológico-filosófica do aquinatense.

O ambiente de ensino e de pesquisa universitária emergente no Século XIII surgiu especialmente a partir da reconquista da Europa Ocidental do domínio crescente dos árabes. Nessa reconquista, as Cruzadas também tiveram seu papel de destaque. Com utilização sobretudo da cavalaria, tornada instituição oficial da Igreja³⁴, conseguiu-se vencer alguns costumes extravagantes adotados pela cultura bárbara. Disso resultou um extenso período de paz e estabilidade social que perdurou por todo o Século XIII, proporcionando um ambiente favorável de prosperidade em muitos aspectos, sobretudo da educação universitária. Com efeito, o Século XIII não se ressentiu de conflitos que ofuscaram a cultura dos séculos seguintes, sendo um dos exemplos mais notáveis a Guerra dos Cem Anos.

O feudalismo, entretanto, talvez tenha sido um óbice que atrasou o desenvolvimento da cultura universitária então emergente. Fundado na vassalagem e utilizado sobretudo na economia agrícola, o feudalismo certamente não era ponto positivo no contexto

³⁴ Durante as Cruzadas, destacou-se a Ordem dos Cavaleiros Templários, que era uma ordem militar criada em 1119 com o objetivo de participação em combates que pretendiam reprimir o avanço dos muçulmanos no Ocidente. A Ordem dos Cavaleiros Templários foi aprovada pela Igreja Católica em 1129 (Cf. *As cruzadas na idade média*. Disponível em <http://www.tg3.com.br/cruzadas/>. Acesso em 14.10.2009).

da educação universitária que surgia. Era, ao contrário, um dos únicos fatores de discórdia da época, que punha em conflito famílias, vilas, cidades e facções. Tais conflitos, embora de caráter restrito, alcançaram os Reis e o Papado, auxiliando no surgimento de enfrentamentos entre eles. Foi nesse panorama que nasceu Tomás de Aquino.

O pai de Tomás, o conde de Aquino, era primo do Imperador Frederico II (Frederico de Hohenstaufen ou Frederico *Barbarroja*) que se envolveu em conflito com o Papa, o que lhe causou alguma dificuldade em encaminhar o filho caçula à Abadia de Montecassino, uma das mais destacadas da ordem beneditina. Mas, como visto, o intento de Landolfo e Teodora em tornar Tomás abade de Montecassino não vingou, em parte por causa desses conflitos entre Frederico II e o Pontífice. Foi, entretanto, a deliberada convicção do aquinatense em se tornar religioso mendicante (dominicano) que pôs por terra os planos dos Aquino. Viram-se os pais de Tomás, assim, frustrados em conjugar honra e fortuna, além de reforçar seus laços de aliança tanto com o Imperador como com o Papa. Em Montecassino, como oblato, Tomás foi educado dos cinco aos quatorze anos. Teve que interromper sua educação nessa Abadia quando, rompendo definitivamente com o Papa, Frederico II expulsou os monges de Montecassino. Diante do episódio, os pais de Tomás o encaminharam a Nápoles, aproximadamente em 1239, para que pudesse completar sua educação³⁵. A escolha de Nápoles não foi por acaso. O Imperador Frederico II tinha acabado de fundar a Universidade de Nápoles, no que, até por lealdade, haviam os Aquino de encaminhar Tomás para aquela escola. O curioso disso é que em Nápoles houve o contato de Tomás com os frades da Ordem de São Domingos, fundada pouco tempo antes, o que foi decisivo para a aproximação de Tomás de Aquino com a Ordem dos Dominicanos. Esse primeiro contato evoluíra rapidamente para atrair fortemente a adesão de Tomás à doutrina daquela ordem religiosa.

Em 1244, Tomás vestiu o hábito dominicano. Nessa altura, Landolfo de Aquino já falecera. Teodora de Teate preservava os projetos celebrados com Landolfo no tocante à educação e ascensão de Tomás à Abadia de Montecassino. Tais projetos, entretanto, como ressaltado antes, restaram frustrados. Sobre a admissão de crianças em abadias, como ocorreu com Santo Tomás aos cinco anos, há artigo na *Suma Teológica*³⁶.

³⁵ Cf. TORRELL, in *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, op. cit., p. 5.

³⁶ Trata-se do Artigo 5 da Questão 189, assim redigido: “*Podem admitir-se crianças na vida religiosa?*” (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 544.

É sensível dos escritos de Santo Tomás que a teologia e a filosofia eram perfeitamente conciliáveis, senão interdependentes. Ao imiscuir-se nos domínios da razão, o aquinatense assumia as qualidades de invulgar filósofo, embora talvez inadvertidamente. E o viés filosófico de Aquino é demonstrado pelo interesse e crédito que conferia aos silogismos, ou seja, aos raciocínios válidos. Assim, sem renegar a autonomia e princípios próprios da filosofia, de que aliás se utilizava para demonstração da lógica de suas asserções, Tomás de Aquino não a considerava isolada do saber teológico. Ao contrário, a congeminção da filosofia (como ciência autônoma) com a teologia acabara por proporcionar ao Santo Doutor a concepção do que hoje comumente se denomina filosofia cristã, de que a própria filosofia medieval é ao mesmo tempo remetente e destinatária.

Santo Tomás foi, portanto, segundo entendemos, um inovador em termos de conjugação da filosofia clássica com a teologia cristã católica, criando, designadamente no Século XIII, um novo estágio de viés racional no âmbito dos ensinamentos da Igreja. A Igreja, com isso, transformou-se de categoria puramente transcendental em instituição real e promotora do bem social. Sem dúvida, com Tomás de Aquino o Século XIII passa a representar uma época de renovações e aportes substanciais. As chamadas escolas de tradutores reuniam os doutos das três culturas religiosas (judaica, cristã e maometana), cujo objetivo consistia em traduzir de um idioma para outro as principais obras filosóficas e de outras ciências. Como bem anota *Domingo Casanovas*, estas escolas constituíram poderoso instrumento para conhecimento e interação de culturas, entre diversas e antagônicas civilizações³⁷. Graças a essas escolas de tradutores, Alberto Magno teve a oportunidade de apresentar as primeiras traduções das obras de Aristóteles, missão esta que acabou sendo concluída por Santo Tomás. Assim, o aquinatense teve incrementada a sua educação em níveis os mais elevados, inclusive amparando-se na excelência intelectual e acadêmica de Alberto Magno. Embora conduzida com os percalços já referidos, a educação do aquinatense foi das mais sólidas e teve a grande vantagem de alcançar uma completitude que o estimulou a desenvolvê-la para novos e variados horizontes.

Não é à toa, segundo pensamos, que Tomás de Aquino enveredou pelos caminhos do Direito e da Justiça moral. O intenso acervo de bons e sólidos conhecimentos que alcançou permitiu-lhe avançar para além dos limites da teologia cristã e fez dele um acadêmico de

³⁷ CASANOVAS, Domingo. *La duda peregrina. Una breve historia de la filosofía*, Caracas-Barcelona, 1953, p. 85. Assim escreve: “Como se comprenderá, estas Escuelas resultaron un instrumento maravilloso para el intercambio cultural, aún en medio a las guerras y de las disputas”.

envergadura. A sólida educação do Doutor de Aquino concedeu-lhe a aptidão necessária de completar o esforço de Alberto no sentido de bem traduzir as obras de Aristóteles. Como bem registra *Casanovas*, coube a Tomás a complementação das traduções, tornando-se ao mesmo tempo discípulo e sucessor do mestre alemão³⁸. Notamos também que a preocupação de Tomás com a didática de suas demonstrações é reflexo da educação fortemente dogmática e, portanto, didática, que recebera de Alberto Magno. Aliás, esta característica da formação e educação do aquinatense repercutiu em toda a edição da *Suma Teológica*, como sugere *Ernst Hoffmann*³⁹.

Em todo esse panorama, é lícito afirmar que a obra teológico-filosófica do Doutor de Aquino é consequência da conjugação de sua criação, da evolução de sua vida, da educação que recebera e, sobretudo, da vocação acadêmica que jamais abandonaria, resultando numa autoridade intelectual de jaez. Dotado, ainda, de notável santidade, o aquinatense certamente não olvidara do compromisso assumido de defender e exhibir as verdades da doutrina cristã católica, que acreditava fortemente, munido de um novo aparato argumentativo técnico-dogmático fundado na autoridade da razão. Foi o aquinatense, assim, dirigido a abraçar o empirismo como ícone da demonstração da verdade das coisas, o que admitiu com grande resignação e motivação⁴⁰.

1.5. Formação acadêmica e produção científica

Até aproximadamente os cinco anos de idade Santo Tomás não recebeu qualquer educação formal (escola). A instrução primária de Tomás de Aquino iniciou-se por volta de seus seis anos, provavelmente em 1230. Fora encaminhado por seu pai Landolfo de Aquino

³⁸ São suas as palavras: “*Sin embargo, no será el maestro, sino el discípulo el que lleve a feliz término la ardua y denodada empresa: nos referimos, claro está, a Santo Tomás de Aquino. Los que imaginan que la filosofía tomista fue desde sus comienzos un remanso de paz y un dogmatismo cómodo, se equivocan por completo*” (Cf. *La duda peregrina. Una breve historia de la filosofía*, op. cit., p. 87).

³⁹ HOFFMANN, Ernst. *Platonismo e filosofia cristiana*, Bologna: Il Mulino, 1967, p. 311-312. “*Bisogna innanzitutto spiegare che il método filosofico a cui Tommaso conferi forma poi divenuta classica, consiste in un singolare mosaico di pensieri, che dapprima è solo una forma litteraria esteriore; questa forma però, per il contenuto, è tanto caratteristica quanto il fatto che Platone scrivo la sua filosofia in forma dialógica o Eraclito in aforismi. Si deve dire poi che l’intera filosofia dall’alta Scolastica è enciclopédica. Quando si dire che Tommaso acrive delle ‘summae’, si adopera un’espressione che si adatta ad una tendenza profondamente radicata nella filosofia Del tempo. Deve esistire una ragione per cui questi sistemi sono fundamentalmente orientati a ordinare, registrare, sono in breve orientati all’enciclopedismo*”.

⁴⁰ Nesse sentido, escreve CASANOVAS: “*Santo Tomás vuelve al empirismo. Así, no será extraño que no le agrade el argumento ontológico de San Anselmo y prefiera, para razonar la existencia de Dios, los argumentos*

aos oblatos de Montecassino onde se dedicou principalmente aos estudos da moral e da religião, tradição na Idade Média.

Convém lembrar que Landolfo de Aquino, pai de Santo Tomás, era nobre aliado do Imperador Frederico II (ou *Frederico Barbarroja*), este que travou até 1230 ferrenha disputa de autoridade com o Papa Gregório IX. Em 1230 fez-se a paz entre o Papa e o Imperador, diante do que Landolfo de Aquino decidiu encaminhar Tomás de Aquino aos estudos nos oblatos de Montecassino, oblatos estes pertencentes à ordem católica dos beneditinos.

Sugere *Joseph Rassin* que o procedimento de Landolfo, no sentido de entregar Tomás de Aquino aos oblatos de Montecassino, unia o útil ao agradável. Por um lado, representava uma manifestação de firmeza entre a união do Papa com o Imperador; por outro lado, inicia as ações tendentes a fazer de Tomás de Aquino abade da conceituada abadia de Montecassino⁴¹.

Tomás de Aquino permaneceria em Montecassino até completar catorze anos, ocasião em que viria a concluir seus estudos primários. Posteriormente, foi encomendado para ingressar na Universidade de Nápoles, esta que veio a ser fundada em 1224 por conduto de Frederico II. A transferência de Tomás de Aquino para a Universidade de Nápoles deu-se em razão de novas hostilidades político-religiosas que pairavam sobre a abadia beneditina de Montecassino, motivadas, como dito, pelas disputas de autoridade entre Frederico II e o Papa Gregório IX.

Na Universidade de Nápoles, Tomás estudou principalmente teologia e, em plano secundário, música, poesia, vernáculo, latim, gramática, além de exercitar a leitura. O conjunto dessas matérias secundárias era denominado Artes. Já nesta época consta que Santo Tomás vivia perguntando a seus mestres: “Que coisa é Deus?”⁴². Ainda em seus estudos preliminares na Universidade de Nápoles, Santo Tomás teve lições de filosofia,

cosmológicos, es decir, aquellos que parten de la existencia del mundo exterior o de su ordenamiento según leyes” (Cf. *La duda peregrina. Una breve história de la filosofía*, op. cit., p. 89).

⁴¹ RASSAN, Joseph. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, tradução para o espanhol de Julián Urbistondo, Madrid: Rialp, 1980, p. 18. São suas as palavras: “*Su padre, conde de la pequeña ciudad de Aquino, patria de Juvenal, estaba emparentado con Federico Barbarroja, a la sazón en lucha contra el papado. En 1230 se concluye la paz entre el papa y el emperador. Y como prenda de paz, pero también con la secreta esperanza de que llegue a ser abad, el pequeño Tomás, apenas de cinco años, es ofrecido por sus padres como oblato de la abadía benedictina de Montecasino, próxima al castillo familiar y considerado como la fortaleza del partido de los papas. Tomás permanece allí hasta los catorce años*”.

⁴² SANTIDRIÁN conta: “*Tenía una curiosidad inmensa, que le llevaba a preguntar con frecuencia a su maestro: Quid est Deus? Que cosa es Dios?*” (Cf. *Tomás de Aquino*, op. cit., p. 30).

nomeadamente por intermédio de Pedro de Hibernia, natural da Irlanda. Teve excelentes professores e desde logo se devotou à filosofia de Aristóteles, esta que o seguiria para sempre.

Foi por ocasião de seu ingresso na Universidade de Nápoles que Tomás teve o primeiro contato com a então ainda recente ordem dos predicadores (que compreendia a ordem religiosa de São Domingo), sentindo-se atraído pelos seus rituais mendicantes e de oração. Alguns dominicanos, na época, eram professores na Universidade de Nápoles, que, nos primeiros tempos, ostentava o nome oficial de *Studium Generale*⁴³.

Tomás de Aquino tornou-se intelectual muito cedo, especialmente sob os auspícios da filosofia de Aristóteles. Continuava perguntando sempre sobre o que era Deus; que Ele significava. Era muito estudioso, calado; estava sempre em profunda meditação. Não participava de eventos, jogos ou brincadeiras com seus amigos de escola. Já era afeito a um comportamento de clausura e isolamento próprio dos pensadores. Esse comportamento pouco convencional foi comparado por *Gilbert Keith Chesterton*, um de seus biógrafos, com o comportamento de Napoleão na escola, também isolado, estranho e compenetrado. Têm em comum, entretanto, somente o fato de se terem tornado verdadeiros gênios em seus ofícios⁴⁴.

As dúvidas e a curiosidade próprias dos intelectuais, estudiosos e cientistas constituíram o bálsamo fundamental que iria atrair Tomás de Aquino para o caminho da devoção cristã e para a ensinância teológico-filosófica. Tal o conduziu a tornar-se o mais respeitado filósofo da Idade Média. Nessa época, os dominicanos se haviam instalado em Nápoles para que seus aderentes pudessem estudar. A vida dominicana, dedicada à oração, ao estudo e à pregação do Evangelho, seduziu fortemente Santo Tomás. Os votos de pobreza fizeram com que os dominicanos se dispusessem a pedir esmolas nas ruas de Nápoles, cujo resultado era destinado ao seu sustento. De lembrar que os dominicanos integravam a ordem geral dos frades mendicantes (também conhecidos por frades predicadores), ordem religiosa esta que se compunha também dos franciscanos, isto é, os seguidores de São Francisco de Assis. Havia, entretanto, diferenças de algumas liturgias e comportamentos entre dominicanos e franciscanos.

A filosofia dominicana era pautada nos ideais do espanhol Domingo de Guzmán, este que tinha simpatia pela doutrina agostiniana. A doutrina de Santo Agostinho era baseada, por sua vez, na filosofia de Platão, aderente do sentimento e da vontade, mais que da razão. Santo Tomás, ao aderir à filosofia aristotélica, voltou-se ao estudo da razão como

⁴³ Cf. TORRELL, in *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, op. cit., p. 7.

consequência da conquista e da justificativa da fé. Nisso divergiu da doutrina agostiniana propriamente dita, embora tenha considerado Santo Agostinho como um de seus inspiradores⁴⁵.

Na Universidade de Nápoles, Tomás de Aquino permaneceu até 1245. Dedicou-se à observação do modo de vida dos frades membros da ordem dos predicadores. Como ressaltado em linhas precedentes, a vida de estudos e pregação da palavra divina (que era recitada em coro) atraiu grandemente Tomás de Aquino, aflorando sua vocação a caminho do ensino teológico-filosófico⁴⁶. Veremos a questão com mais profundidade no Capítulo 2.

1.5.1. Paris e Colônia

Conforme mencionamos precedentemente em linhas introdutórias, após sua saída de Roccasecca (findo o sequestro), Tomás de Aquino se dirige a Paris. Era 1245. Passa a acompanhar os ensinamentos de Alberto Magno, que se dedica à tradução e ensino do pensamento de Aristóteles. Far-se-á grande aluno de Alberto Magno, de quem se tornaria assistente na Universidade de Colônia.

Em Paris, o aquinatense permaneceu estudando até 1248. Neste período de aproximadamente três anos, estudou teologia, ao lado das artes, sob orientação de Alberto Magno, seu mestre alemão alcunhado de *Doctor Universalis*, ante seu reconhecido domínio e saber teológico-filosófico.

Depois de seus estudos em Paris, sob companhia e orientação de Alberto Magno, Tomás de Aquino deslocou-se junto com este a Colônia (Alemanha) para auxiliar na fundação do chamado *Studium Generalis*. Nesta ocasião, Santo Tomás havia sido nomeado assistente de Alberto Magno, ante sua destacada atuação nas aulas em Paris.

Curioso disso é que ainda hoje se mantém o ritual de indicar-se um assistente de professor nos estudos universitários. É razoável conceber que as chamadas “monitorias” tenham sido remanescentes desse ritual, cujo objetivo é exatamente permitir que o professor tenha a seu dispor um auxiliar discente. Assim, as monitorias não são senão uma forma de assistência acadêmica realizada por um estudante a determinado ou determinados mestres.

⁴⁴ Cf. *São Tomás de Aquino e São Francisco de Assis*, op. cit., p. 200.

⁴⁵ Na Suma Teológica, são inúmeras as citações de Santo Agostinho, a exemplo das Questões 16, 20, 22, 23, 31, entre muitas outras da *prima pars*.

⁴⁶ Cf. WEISHEIPL, in *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, op. cit., p. 41-43.

Algumas faculdades atualmente não conservam mais tal tradição; outras, porém, mantêm-na, como é o exemplo comum das faculdades de Direito.

Em Paris, Tomás de Aquino concluiu seus “estudos preliminares”, talvez o equivalente à graduação universitária (bacharelado ou licenciatura). O preparo e a vocação acadêmica de Santo Tomás nessa época já o indicavam como um promissor mestre em matérias como a teologia e a filosofia, como já registramos antes.

Impõe destacar que os conhecimentos de Tomás de Aquino a respeito da filosofia de Aristóteles devem-se fundamentalmente aos ensinamentos e orientação de Alberto Magno. *Weisheipl* chega mesmo a sugerir que o saber de Alberto Magno estava muito além do preparo de seu discípulo⁴⁷. É Alberto Magno que inaugura, de certa forma, a relação entre teologia e filosofia. Segundo *Raeymaeker*, Alberto considera que teologia e filosofia possuem inequívoco caráter científico, mas não se confundem (em verdade estão separadas) porque encerram princípios e métodos próprios⁴⁸. A aproximação da teologia à filosofia foi, sem dúvida, o grande feito de Alberto Magno. Porém, como sugerimos alhures, esse trabalho, não obstante inovador, carecia de sistematicidade e coesão, especialmente em razão da deficiência das traduções do grego e do árabe para o latim. Talvez a predileção de Alberto *O Grande* por Tomás de Aquino fosse o anúncio de que caberia a este último o aperfeiçoamento de seu trabalho. Era como que o próprio Alberto Magno reconhecesse a necessidade de complementação de sua missão de aproximar a teologia da filosofia, tendo despertado em Aquino esta auspiciosa missão.

Tomás de Aquino iria tempos depois aperfeiçoar os comentários de Alberto a respeito da filosofia aristotélica, explicando com mais clareza e precisão a doutrina do estagirita. Isto porque a deficiente tradução levada a cabo por Alberto Magno (tradução do grego para o árabe e, depois, do árabe para o latim), revelou erros significativos no tocante ao pensamento correto de Aristóteles em torno da razão, conforme ressalta *Paul Vignaux*⁴⁹.

⁴⁷ Registra o estudioso que o preparo de Alberto Magno era “*de una amplitud de conocimientos y una minuciosidad que don mucho sobrepasan al discípulo*” (Cf. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, op. cit., p. 62).

⁴⁸ Assim retrata o pensamento de Alberto Magno no tocante à distinção científica entre teologia e filosofia: “*Ambas tienen carácter científico, pero están separadas por una distinción fundamental, ya que una y otra responden a principios y a métodos propios. La ciencia profana no se halla desprovista, de manera alguna, de valor y merece ser estudiada por sí misma; lejos de menospreciarla, es necesario aplicarse a ella*” (Cf. *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 128).

⁴⁹ VIGNAUX, Paul. *El pensamiento en la edad media*, trad. de Tomas Segovia, México: Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 111. Assinala o autor que “*el pensamiento de Alberto El Grande parece menos organizado, pero más amplio que el de su gran discípulo, rico en posibilidades diferentes de las del tomismo. Parece, sin*

A afirmação de *Vignaux* reforça a natural vocação de Santo Tomás para o saber filosófico, que, naquela época, era a mais importante das “ciências” ao lado da teologia. A aproximação entre os dois grandes mestres medievais não foi obra do acaso, mas decorre de sintonia de pensamento teológico-filosófico inovador e voltado para a concepção do pensamento ou método lógico-racional para confirmação da autoridade da fé.

Os méritos de Alberto Magno e Tomás de Aquino talvez tenham sido no sentido de ousar estudar a Aristóteles numa época em que a filosofia aristotélica era considerada pela Igreja como perigosa⁵⁰, ante o destaque que Aristóteles conferia à razão. Para a Igreja, a razão aristotélica poderia confrontar os seus dogmas no que respeita à fé religiosa, dogmas estes então considerados uma espécie de requisitos para a salvação das almas.

Tomás de Aquino teve clarividência suficiente para unir fé e razão, iniciando uma nova doutrina da Igreja Católica. Pergunta-se, todavia, se a dedicação de Santo Tomás de Aquino à filosofia de Aristóteles teve ou não influência decisiva de sua proximidade com o saber intelectual de Alberto Magno. Até aqui a resposta parece ser afirmativa.

Em sua primeira estância em Paris, Santo Tomás iniciou não só estudos de filosofia e teologia, embora estes fossem o centro de suas atenções. Como bem realça *Gabriel Chalmeta*, o aquinatese passara a ter os primeiros contatos com lições e obras de filosofia política e organização institucional da Igreja⁵¹. Para que possamos compreender mais detidamente o pensar do aquinatense nesse segmento, mister fazer um breve relato dos fatos e causas que culminaram na elaboração sobretudo da *Suma Contra Gentiles* e do *De Regimine Principum*, estes que se constituíram em importantes escritos do Santo Doutor no tocante à Igreja e sua posição frente ao Estado.

A primeira data importante da vida acadêmica e do trabalho de investigação de Tomás de Aquino foi 1245, ano em que foi deposto o Imperador Frederico II. A partir desse ano (1245) até 1248 Tomás de Aquino fixa residência em Paris, onde completa seus estudos de graduação. Alberto Magno, já atento ao preparo e intelecto aguçado do Angélico, toma-o por secretário e, em 1248, pede-lhe para retornar a Colônia para dirigir o *Studium Generalis* ali instalado pelos dominicanos. É nessa época que Tomás de Aquino intensifica seus estudos

embargo, anticiparse al tomismo en un punto capital: la experiencia de la filosofía, con sus principios e sus procedimientos”.

⁵⁰ CLARENCE MORRIS registra que Alberto Magno “introduziu Tomás nos estudos furtivos de Aristóteles, cujas obras eram julgadas subversivas porque à época eram conhecidas apenas em versões muçulmanas com inclinação para o maometismo” (Cf. *Os grandes filósofos do direito*, trad. Reinaldo Guarany, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 49).

e outros trabalhos de investigação, especialmente a *Summa Contra Gentiles* e *De Regimine Principum*. Também nessa época, o aquinatense empreende vários deslocamentos entre importantes cidades da Europa, seja porque era solicitado cada vez mais para lecionar em escolas superiores, seja porque era instado a participar de reuniões onde se discutiam importantes questões da Igreja ou de sua ordem religiosa. Nos quatro anos em que permaneceu em Colônia, Santo Tomás teve contato mais intenso com as obras de Aristóteles, concluídas que estavam muitas traduções do grego para o latim. Após este período em Colônia, Santo Tomás retorna a Paris, em 1252, para iniciar seu magistério como bacharel sentenciário.

Na primavera de 1256 Tomás obtém o título de Mestre em Teologia, em que pese a oposição dos mestres seculares. A oposição dos mestres seculares é tão açada que o aquinatense é impedido de compor o quadro oficial de professores até agosto de 1257⁵². Mas Tomás de Aquino não ficara inerte nesse interregno. Assim é que aproveita o tempo para escrever seus comentários aos quatro livros das sentenças de Pedro Lombardo, escritos estes que contêm valiosas indicações a respeito de seu propedêutico pensamento político.

Em outubro de 1259, o aquinatense inicia uma estância na Itália, permanecendo aí até 1268. Nesse período, segundo *Chalmeta*, Santo Tomás desenvolve seu trabalho acadêmico com grande tranqüilidade, o que lhe permitiu estudar com mais precisão as obras de Aristóteles, ante as traduções mais completas e corretas procedidas por Guilherme de Moerbeke, com quem o aquinatense encontrou-se diversas vezes⁵³. Foi exatamente neste período de estadia e tranqüilidade na Itália que Santo Tomás redigiu a *Summa Contra Gentiles*, sua segunda principal obra teológico-filosófica. A *Summa Contra Gentiles*, como veremos mais adiante, destinou-se num primeiro momento a difundir a verdade da religião cristã com o objetivo de converter os pagãos e muçulmanos. Entretanto, *Chalmeta* sugere que, junto a isso, a *Summa Contra Gentiles* teve também a finalidade de tentar expandir a filosofia de Aristóteles, não sem a conciliação com a doutrina cristã⁵⁴. Embora não se trate de

⁵¹ Cf. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 71.

⁵² A época precisa da aula inaugural de Tomás como *magister in sacra pagina* é incerta. TORRELL, por exemplo afirma que o aquinatense “*pôs então mãos à obra e preparou sua aula inaugural, proferida numa data incerta entre 3 de março e 17 de junho de 1256*” (Cf. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, op. cit., p. 60-61).

⁵³ Cf. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 72.

⁵⁴ São suas as palavras: “*Durante los primeros años de esta estancia italiana, Tomás redactó la Summa Contra Gentiles, cuyo fin – de acuerdo con algunos intérpretes actuales – no habría sido tanto el apologético (como se creyó en el pasado), sino el de presentar la verdad aristotélica como una realidad viviente, purificada*

obra puramente enciclopédica, a *Contra Gentiles* não deixa de reunir características didáticas em termos de religião cristã. O livro III desta obra ocupa-se da providência e do governo de Deus e contém preciosas indicações sobre o modo pelo qual o homem pode realizar seu fim específico e sobre como pode ser ajudado nessa tarefa, tanto pelas autoridades do Estado como através das relações sociais⁵⁵.

Já os últimos anos de estadia de Santo Tomás na Itália foram destinados a escrever *De Regimine Principum*, opúsculo dirigido a Hugo II, Rei de Chipre. Segundo *Chalmeta*, trata-se de obra incompleta, já que a parte originariamente escrita por Tomás sofreu interrupção a partir da metade do Capítulo 8 do Livro II⁵⁶.

Em fins de 1268, Santo Tomás inicia seu retorno a Paris, por ordem do Papa, para dar continuidade ao seu magistério teológico-filosófico, o que se estendeu até 1272. Este período de magistério em Paris foi dos mais agitados de toda a vida de Tomás de Aquino, ao contrário do que sucedera no período imediatamente anterior na Itália⁵⁷. Trata-se do período em que se travaram diversas dissidências e embates acalorados entre os dominicanos e os mestres seculares, especialmente em razão do avanço dos averroístas na faculdade de Artes, além da refutação da doutrina de Aristóteles, tudo sob condenação do bispo de Paris, Estefano Tempier⁵⁸.

Não obstante esse ambiente de inquietações e entraves, Tomás de Aquino não se esquivou de dar regular continuidade aos seus estudos e escritos acadêmicos, concluindo os comentários à *Política* de Aristóteles (*Sententia Libri Politicorum*), os quais também restaram

en el horizonte de la visión cristiana” (Cf. *La Justicia Política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit. p. 73).

⁵⁵ TORRELL expõe que “a *Summa contra gentiles* é a segunda grande obra de Tomás, que a releu, modificou e corrigiu em diversas ocasiões (...). Os três primeiros livros são consagrados às verdades acessíveis à razão humana: o que a razão pode conhecer de Deus (I), do ato criador e de seus efeitos (II), da providência e do governo divino (III); as verdades da fé cristã que ultrapassam o domínio do conhecimento natural constituem a matéria do quarto livro (mistério da Trindade e da Encarnação, sacramentos, fins últimos)” (Cf. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, op. cit., p. 388).

⁵⁶ Assim expõe: “En cambio, pertenece a los últimos años de este período italiano el opúsculo *De regno ad regem Cypri*, conocido también como *De Regimine Principum*, quizá dirigido a Hugo II. Quedó incompleto: la parte original de Tomás se interrumpe a mitad del capítulo 8 del libro II” (Cf. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 73).

⁵⁷ Segundo SANTIDRIÁN, os constantes embates entre seculares e religiosos culminou em uma extensa greve que durou todo o período letivo de 1272. Assim discorre: “Sin embargo, el segundo trienio de Paris fue todo menos una balsa de aceite. Las cosas habían llegado hasta tal punto que en 1272 toda la Universidad se enfrentó con el obispo, declarando la huelga general. Las clases se suspendieron desde Cuaresma hasta finales de curso” (Cf. *Tomás de Aquino*, op. cit., p. 72).

⁵⁸ Cf. TORRELL, in *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, op. cit., p. 223.

incompletos, talvez em razão da desilusão experimentada pelo aquinatense sobre o conteúdo desses comentários, como sugere *Chalmeta*⁵⁹.

Outros escritos políticos do aquinatense podem ser citados neste período de disputas em Paris e antes de retornar à Itália, a exemplo dos comentários à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (*Sententia Libri Ethicorum*) (1271-1272), a segunda parte da Suma Teológica, além da epístola *ad duassam Brabantiae* (1271), consistente em carta dirigida à duquesa de Brabante, também conhecida como *De Regimine Iudeorum*⁶⁰. Esta breve obra é interessante na medida em que constitui um conjunto de respostas a questões de administração financeira dos subalternos de um Rei. Segundo *Chalmeta*, trata-se de um roteiro que confere legitimidade de cobrança de impostos extraordinários em caso de necessidade do governante⁶¹.

De 1272 até 1274, ano da morte de Santo Tomás, não há registro de qualquer escrito importante do aquinatense no tocante à sua doutrina política. Os escritos políticos de Santo Tomás, especialmente os contidos na Suma Teológica e na *Summa Contra Gentiles*, expressam, em nosso juízo, um critério hermenêutico próprio, considerando o conjunto de todas as suas obras e sua própria personalidade como homem de academia. O critério hermenêutico em referência reside fundamentalmente no compromisso assumido com seus superiores de sedimentação da doutrina religiosa cristã, seja porque acredita concretamente na verdade da doutrina da Igreja, seja porque, como homem das ciências, conseguira edificar uma concepção teológico-filosófica das Sagradas Escrituras através da conciliação entre fé e razão.

Outro aspecto hermenêutico identificável na doutrina do aquinatense está no valor ou juízo crítico que estabelece ao enfrentar as questões postas pelos estudiosos e adversários. Não é difícil verificar que a própria estrutura da Suma Teológica favorece o desenvolvimento

⁵⁹ O autor escreve que “A pesar de todas estas dificultades, los años de la segunda estancia parisina son también los más fecundos por lo que respecta a la producción literaria de Tomás. Entre los escritos ‘políticos’ redactados en este período, se deen indicar los siguientes: el comentario a la Política de Aristóteles, titulado *Sententia Libri Politicorum*, que quedó incompleto (la parte auténtica se termina en el Libro III, cap. 6), quizá a causa de la desilusión experimentada por Tomás según se iba adentrando en esta obra más de ciencia política que de filosofía...” (Cf. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 74).

⁶⁰ Cf. CHALMETA, in *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 75).

⁶¹ Assim leciona o autor: “Se trata, esencialmente, de una respuesta a las cuestiones que conciernen a la administración financiera de los subalternos de un príncipe; en ella Tomás funda la legitimidad del cobro de los impuestos en el principio de la utilidad pública” (Cf. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 75).

das exposições críticas de Santo Tomás, não obstante muitas vezes aproveite ou corrija o que as objeções dos adversários têm de proveitoso.

Por fim, todas as formulações de Santo Tomás são informadas pelo enfrentamento minucioso de todos os aspectos que envolvem as questões postas em discussão, não se furtando de esgotar, sob o ponto de vista teológico-filosófico, todas as possíveis vertentes e reflexões que as discussões possuem.

Uma observação que talvez devêssemos fazer a respeito do pensamento político-jurídico do aquinatense é que ele se encontra espalhado em várias obras (*Suma Teológica*, *Summa Contra Gentiles*, *De Regimine Principum*, *De Regimine Iudeorum* etc.). Talvez fosse melhor ou mais conveniente tivesse reunido toda a sua doutrina político-jurídica em outra de suas sumas. Mas vai aqui um honesto contraponto. A urgência e precariedade a que era compelido a escrever, explicar, especificar, refutar e, especialmente, convencer seus opositores, em obediência à súplica (com viés de determinação) de seus superiores da Igreja, não permitiria conduta diferente. Como sugere *Chalmeta*, o volume dos escritos de Santo Tomás durante as viagens que realizou entre França e Itália justifica a dispersão e demonstra que estava comprometido com diversos problemas e/ou questões para os quais foi instado a resolver, o que obviamente esclarece a difusão de sua doutrina político-jurídica em várias obras⁶². Exemplo da dispersão em comento é a própria *Suma Teológica*, a principal obra de Santo Tomás. Em dois momentos distintos desta mesma obra são encontradas exposições sobre questões político-jurídicas, ou seja, na primeira da segunda parte (Questões 90 a 97) e na segunda da segunda parte (Questões 58 a 61), estas concernentes aos tratados da lei e da Justiça. O mesmo processo se dá na *Summa Contra Gentiles*, cujo Livro III é, em geral, o que concentra os mais importantes apontamentos sobre questões políticas. Se, entretanto, quisermos eleger uma obra-base contemplando o mérito essencial do pensamento político de Santo Tomás de Aquino esta deverá ser, sem dúvida, *De Regimine Principum*, ou, para alguns, *De Regno ad Regem Cypri*⁶³.

⁶² Expõe o autor que “*Fue durante la segunda estancia parinina de Tomás (unos 1253 días) cuando redactó la mayor parte de los ‘escritos políticos’ y suponiendo que haya podido trabajar 350 días al año, tendría que haber compuesto, cada día, el equivalente a 12,5 páginas de las hoy habituales (formato A4) en apretada caligrafía que contiene cada una alrededor de 350 palabras*” (Cf. ***La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político***, op. cit., p. 76).

⁶³ Não obstante, GABRIEL CHALMETA questiona, não sem certa contradição, seja esta a obra que retrataria fielmente a filosofia política de Santo Tomás. Assim escreve: “*No obstante, ni siquiera en este caso se puede hablar de un verdadero y auténtico compendio de la filosofía política de Tomás: primero, porque sólo en pequeña parte es obra suya y, segundo, porque tiene como objetivo la educación de un rey y, por tanto, el punto de partida del autor no es el más apto para una exposición objetiva del propio pensamiento sobre los*

No tocante aos comentários que o aquinatense realizou às obras de Aristóteles (Ética a Nicômaco e Política) não temos dúvida de reiterar o objetivo de extrair dessas obras “pagãs” o melhor da filosofia do estagirita para formulação de sua doutrina de conciliação entre fé e razão. Nesses comentários, Santo Tomás dispôs-se a proceder a uma instrumentação lógica e conceitual dos escritos de Aristóteles para em seguida elaborar sua própria reflexão teológico-filosófica. Sem dúvida, o estudo que o aquinatense realizou às citadas obras do Filósofo, através da *Sententia Libri Ethicorum* e da *Sententia Libri Politicorum*, constituiu poderosa fonte de sua doutrina de conciliação entre fé e razão. Com isso, Santo Tomás inaugurou, com inegável autoridade dogmática, uma nova perspectiva em termos de fixação da moral religiosa da Igreja cristã, aspecto fundamental concernente às virtudes morais lastreadas na Suma Teológica, em especial a virtude da Justiça.

Bom lembrar, no tocante ao histórico acadêmico de Aquino, que é em 1248 que ele inicia efetivamente sua experiência em atividade docente, não porém como professor. Tal aconteceu, como visto, após sua transferência para Colônia, onde passou a atuar como assistente de Alberto Magno. Passara então à condição de *Cursor Bíblico*. Segundo *Joseph Rassin*, a transferência de Paris para Colônia deu-se sob determinação de Alberto Magno com o objetivo de que Tomás de Aquino o auxiliasse a organizar um centro de estudos teológicos na Alemanha que, como visto, era chamado *Studium Generalis*. Pelo que se depreende dos relatos dos estudiosos, tratava-se da ideia de formação de uma espécie de centro universitário teológico-filosófico na Alemanha. Nesta fase, Tomás de Aquino é encarregado de promover a leitura rápida da Bíblia e dar explicações pouco profundas⁶⁴.

As explicações mais profundas dos livros da Bíblia eram realizadas fundamentalmente pelos titulares da cátedra de Teologia. Relata *Weisheipl* não haver registro de que Alberto Magno conhecesse com profundidade a inteligência de Tomás de Aquino; contudo, revela que não o teria nomeado assistente sem lhe devotar suficiente preparo acadêmico⁶⁵. Em verdade, esta fase da atuação de Tomás de Aquino como assistente assemelha-se a um curso de introdução à Bíblia. A fase mais profunda de ensino e explicação da Bíblia é conferida somente aos Mestres (Magister). Tomás de Aquino evoluiria como assistente até chegar a comentar as sentenças de Pedro Lombardo, similar à dogmática.

problemas sociales, sino que está condicionado por la naturaleza didáctica del escrito. Pese a estos límites, el De Regno sigue siendo, sin embargo, un instrumento esencial para conocer la concepción política del Aquinate” (Cf. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 78-79).

⁶⁴ Cf. RASSAN, in *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 32.

⁶⁵ Cf. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, op. cit., p. 68

1.5.2. Iniciação à docência

Após seus três anos de experiência em Colônia (entre 1248 e 1252), Tomás de Aquino retorna para Paris, onde efetivamente começa sua atividade docente no convento de Santiago de Paris⁶⁶. Tal aconteceu em 1252. Ensina inicialmente como “Bacharel Bíblico”, isto é, orientando a leitura rápida e fazendo pequenos comentários sobre capítulos da Bíblia⁶⁷.

Noutro estágio mais avançado Tomás passa a comentar as sentenças de Pedro Lombardo, agora na condição de “Bacharel Sentenciário”. Tinha apenas 27 anos. O aquinatense, entretanto, demonstra grande preparo em sua atividade de comentar e explicar as sentenças de Pedro Lombardo. Adotara estilo próprio em sua maneira de dar aulas, embora, no geral, estivesse vinculado de certa forma às explicações iniciadas por seu mestre Alberto Magno.

Segundo *Martin Grabman* foi na Universidade de Paris, em 1252, que Santo Tomás efetivamente iniciou sua carreira acadêmica, com vista à obtenção do grau de professor em teologia⁶⁸. Até 1258, o aquinatense permaneceu com seus estudos em Paris até efetivamente sagrar-se professor. Depois, já formado professor em Teologia, Tomás de Aquino, entre 1259 e 1268, esteve na Itália, ensinando nos reinados pontifícios de Orvieto e Viterbo. No mesmo ano de 1268 voltou a ensinar em Paris, não obstante a ferrenha resistência dos chamados “mestres seculares”. Nesse período, segundo *Grabman*, Santo Tomás desenvolveu um grande

⁶⁶ ETIENNE GILSON considera que quando Tomás de Aquino retorna do *Studium Generalis* de Colônia para Paris, será “para preparar seu mestrado em Teologia”, fato que se deu em 1252. E acrescenta o autor que “Tomás obtém a licença em Teologia em 1256, começa seu ensino a fim de conquistar o mestrado e prossegue-o durante três anos, de Setembro de 1256 a Junho de 1259” (Cf. *A filosofia na idade média*, trad. de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 653).

⁶⁷ Segundo HUMBERTO PADOVANI e LUIS CASTAGNOLA, a Universidade de Paris era “a mais ilustre universidade da Idade Média, desenvolvendo especialmente a filosofia e a teologia, inspirando-se na mentalidade aristotélica (...). Nessas universidades recém organizadas, bem cedo, contra a vontade dos leigos e por desejo dos Papas, entraram e tiveram predominância professores pertencentes a duas ordens religiosas surgidas no século XIII: os dominicanos, fundados por São Domingos de Gusmão, espanhol, e os franciscanos, fundados por São Francisco de Assis, italiano. A característica nova e comum destas duas ordens religiosas foi a pobreza individual e coletiva, donde o nome de ‘medicantes’ a elas atribuído, e também certa liberdade a respeito das obrigações conventuais, era para melhor facultar o cultivo do estudo e a pregação apostólica entre o povo. Os dominicanos dedicaram-se mais ao estudo, à ciência, inspirando-se no pensamento aristotélico, exercendo, destarte, sua maior influência sobre as classes sociais elevadas; os franciscanos, ao contrário, propuseram-se como finalidade principal à caridade ativa e tiveram uma enorme influência sobre o povo, inspirando-se na mentalidade agostiniana” (Cf. *História da filosofia*, 5ª ed., São Paulo: Edições Melhoramentos, 1962, p. 177).

⁶⁸ GRABMAN, Martín. *Filosofía medieval*, trad. de Salvador Mingjón, Barcelona: Editorial Labor, 1949, p. 92.

acervo de escritos e questões até o ano de 1272, após o que se transferiu como professor para a Universidade de Nápoles⁶⁹.

Talvez tenha sido em razão dos acontecimentos desta época que *Chesterton* tenha indicado que as aulas de Tomás de Aquino passaram a atrair grande número de alunos e curiosos, lotando as classes⁷⁰. Tal feito é considerado por *Weisheipl* e por *Bernardo Gui* como comprovação sólida do preparo (até prematuro) e da sabedoria invulgar de Santo Tomás⁷¹. É nesta mesma época que escreve seu primeiro livro: *In IV Libros Sententiarum*.

As obras de Santo Tomás se diluem fundamentalmente em quatro (04) fases: a) os Comentários (à Lógica, à Física, à Metafísica, à Ética de Aristóteles, à Sagrada Escritura, a Pseudo-Dionísio, ao Livro IV das Sentenças de Pedro Lombardo); b) as Sumas (*Summa Contra Gentiles*, Suma Teológica); c) as Questões (Questões Disputadas: Da Verdade, Da Alma, Do Mal etc.); d) os Opúsculos (Da Unidade do Intelecto Contra os Averroístas, Da Eternidade do Mundo etc.).

No tocante às explicações a respeito das sentenças de Pedro Lombardo, Tomás de Aquino escreveu ainda um manual, intitulado *Scriptum Super Sententias*. *Weisheipl* chama tal manual de uma “moderna tese doutoral”, ante as inovações acadêmicas que continha⁷². Ressalta, todavia, que este manual não reunia o pensamento teológico-filosófico definitivo de Santo Tomás, pensamento definitivo este que aparece sobretudo em suas obras de referência: *Summa Contra Gentiles* e *Summa Theologiae*.

Nossa noção pessoal, emergente da leitura despreziosa e imparcial das obras de seus biógrafos e estudiosos, especialmente *Weisheipl* (o mais imparcial e até certo ponto crítico de Santo Tomás), é de que Tomás de Aquino era um preclaro, um gênio da teologia e da filosofia, sem necessariamente o saber. Parece correto dessumir que a inteligência e a

⁶⁹ Realça o autor que Aquino “desarrolló una gran actividad en escritos y controversias hasta el año de 1272, en el cual marchó como profesor a la Universidad de Nápoles”. Citando, outrossim, FRANCISCO BRENTANO, o mesmo autor considera o Doutor de Aquino como “el más grande conocedor de Aristóteles y su mayor comentarista de la Edad Media” (Cf. *Filosofía medieval*, op. cit., p. 92-95).

⁷⁰ Cf. CHESTERTON, in *Santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 223.

⁷¹ Assim se manifesta: “La concisión, precisión y veracidad de las clases de Tomás como maestro, observada por sus tempranos biógrafos, son ya evidentes en sus lecciones sobre las sentencias. Aunque Tomás se apoya mucho en los cursos de su antiguo maestro Alberto Magno, su propio estilo de enseñar muestra claridad de pensamiento, brevedad de expresión y un saber ir al núcleo mismo de la cuestión”. E os comentários de BERNARDO GUI, citado pelo mesmo WEISHEIPL: “Dios agracio su enseñanza tan abundantemente que empezó a causar una impresión maravillosa en los estudiantes. Porque todo parecía tan nuevo: nueva ordenación de la materia, nuevos métodos de prueba, nuevos argumentos aducidos para las conclusiones; en pocas palabras, nadie que le escuchara podía dudar de que en su mente estaba llena de una nueva luz procedente de Dios” (Cf. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, op. cit., p. 96).

⁷² Cf. *Tomás de Aquino, Vida, obras y doctrina*, op. cit., p. 95.

sabedoria de Santo Tomás tinham mesmo inspiração divina. Poder-se-ia mesmo admitir que era algo como um milagre vivo.

1.5.3. Os mestres seculares

Como visto, ao retornar a Paris, agora na condição de docente, Tomás de Aquino será contemporâneo e vítima da oposição dos chamados “mestres seculares”. Os mestres seculares eram professores tradicionais da Universidade de Paris que se opunham à ensinância dos religiosos, em especial dos dominicanos. Guilherme de Saint Amour, canônico de Beauvais, foi a maior expressão desses opositores conservadores.

Saint Amour publicou em 1255 um panfleto intitulado *De Novissimorum Temporum Periculis*, em que combatia diretamente o magistério de Tomás de Aquino. Este, provavelmente movido pelo modo de ensino da escolástica (cuja *disputatio* se destacava), refutou a investida de Guilherme através de sua *Contra Impugnantes Dei Cultum Et Religionem*.

Jean-Marie Aubert sugere que o cuidado que tomou Santo Tomás para bem estruturar suas obras (especialmente a Suma Teológica, segundo nos parece) teve início a partir da necessidade, naquele momento, de formular segura e bem elaborada defesa da vida religiosa dominicana, contra o que se insurgiram muitos doutos, como o citado Guilherme de Saint Amour. Tal constatação se revela mais plausível em razão da repulsa em admitir-se membros das ordens mendicantes no ensino universitário, cujo maior alvo fora o próprio Tomás de Aquino, entendendo-se que a devoção a que estavam submetidos os mendicantes era incompatível com a nobreza do magistério⁷³.

Segundo nos parece, havia como que uma necessidade de dar resposta, em termos de demonstração de preparo acadêmico, àqueles que julgavam os religiosos como inaptos para o magistério. Trata-se de desafio que só alguém com legítima vocação, como Tomás de Aquino, poderia enfrentar com pleno êxito.

⁷³ AUBERT, Jean-Marie. *Le droit romain dans l'œuvre de Saint Thomas*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955, p. 51. As impressões do autor são as registradas a seguir: “*Saint Thomas a eu beaucoup à combattre pour défendre la nouvelle forme de vie religieuse que constituaient les Ordres Mendicants. Aussi les écrits sur ces questions sont-ils pleins de vie (pour ne pas dire de vivacité). L'effort du Docteur Angélique a revêtu deux formes: une négative, réfutation des objections, polémiques; l'autre, positive, la constitution d'une doctrine rationnelle sur la nature de la vie religieuse, c'est-à-dire des vœux*”.

Merece destaque o fato de que Santo Tomás esteve ensinando em Paris especialmente em duas ocasiões (1252 e 1268), o que gerou protestos dos doutores tradicionais. Isto porque o costume reinante naquela universidade não permitia que um mesmo mestre ensinasse mais de um período.

Na verdade, segundo se depreende dos comentários de *Nestor Martínez*, o retorno de Tomás de Aquino a Paris deu-se como medida de necessidade e utilidade, para fins de combate aos “averroístas” latinos, já que as investidas destes representavam grande perigo para a fé católica⁷⁴. Além disso, era visível o ataque empreendido pelos seguidores de Guilherme de Saint Amour aos professores dominicanos e franciscanos. Santo Tomás fora convocado para desautorizar tais investidas perniciosas à doutrina cristã católica, como realça *Pedro Santidrián*⁷⁵.

É no ano de 1269 que se dá o episódio da famosa disputa de Santo Tomás com um agostiniano chamado John Peckham sobre a unicidade da forma substancial no homem. Apesar de Peckham ter sido considerado um adversário da doutrina tomista, conforme conta *Weisheipl*, parece que não se tratava de disputa entre inimigos, ao contrário do que havia sugerido *Bartolomeu de Capua*⁷⁶. A disputa entre Aquino e Peckham servira não só de demonstração do preparo singular do aquinatense, mas também de reforço de sua autoridade acadêmica entre os próprios dominicanos. Seria, como efetivamente foi, a redenção dos mestres seculares à capacidade docente e científica dos religiosos católicos, cuja expressão máxima foi o próprio Santo Tomás.

⁷⁴ MARTÍNEZ, Nestor. *Fe y razón*. Disponível em www.feyrazón.org/NesTomas. Acesso em 24.06.2004.

⁷⁵ Sugere o autor que somente o concurso de Tomás de Aquino, com seu aguçado saber teológico-filosófico, era capaz de deter o avanço dos averroístas liderados pelos mestres seculares. Assim escreve, conforme original em espanhol: “*Le encontramos de nuevo en París, de 1969 a 1272. Es un caso extraño esta segunda llegada a París de un profesor. Según las costumbres de la época, un profesor no podía enseñar más que una vez en París. En este caso parece haber habido graves razones para la vuelta. En primer lugar, el titular de la cátedra de extranjeros, G. van Eyden, no era de altura suficiente para hacer frente a la situación de la Universidad. Esta situación estaba agravada fundamentalmente, desde que Tomás la dejó en 1259, por la lucha contra los mendicantes y por las doctrinas de los llamados averroístas. Los maestros seculares, azuzados desde el destierro por Guillermo de Saint-Amour, tenían ahora sus jefes de fila en la persona de Gerardo de Abdeville y Nicolás de Lisieux. El tiempo parecía haber recrudecido la lucha contra los mendicantes. El temperamento y la capacidad intelectual de Tomás, junto con su prestigio en la Universidad, le hacían idóneo para esta tarea*” (Cf. *Tomás de Aquino*, op. cit., p. 67-68).

⁷⁶ Nesse sentido é NESTOR MARTÍNEZ, conforme comentário a seguir: “*En esta época suele situar el famoso incidente de la disputa sobre la unicidad de la forma sustancial en el hombre, a la que según Bartolomé de Capua Santo Tomás fue atacado verbalmente por el franciscano agustiniano John Peckham con palabras pomposas y arrogantes, a las que Tomás habría respondido con humildad y cortesía. La versión del propio Peckham es diferente: él habría defendido a Tomás que estaba sólo ante todos sus adversarios. Weisheipl concede que puede haber exageración de parte de Bartolomé, pero recuerda que efectivamente Peckham fue uno de los adversarios más constantes de la doctrina tomista, especialmente en este punto*” (Cf. *Fe y razón*, op. cit.).

1.6. Enfermidade, últimos dias e canonização

Em fins de 1270 a controvérsia antimendicante surgida em oposição à ensinância de Santo Tomás (por ocasião de sua segunda ensinância em Paris) se havia amenizado. Diante disso, Santo Tomás entendeu haver cumprido sua missão em Paris e preparou-se para retornar à Itália. Antes disso, entretanto, defendeu ainda publicamente seu *Quodlibeto* de Quaresma (*Quodlibet VI*), isto é, uma parte de suas questões disputadas. Em seguida, acompanhou a graduação (formação doutoral) daquele que seria seu sucessor, Romano Orsini de Roma. Parece, segundo se extrai das observações de *Weisheipl*, que Tomás não poderia ausentar-se de Paris sem deixar oficialmente um sucessor⁷⁷. Naquele mesmo ano de 1270 as teses averroístas foram definitivamente condenadas pelo Papa, entrando em notável crise em Paris. Este fato permitiu a ascensão do prestígio de Santo Tomás e seus ensinamentos, além do surgimento de muitos mestres seus amigos e seguidores.

Por ocasião do capítulo provincial de Santa Maria Novella, em 1272, Tomás de Aquino foi indicado para escolher o local onde seria instalado um novo *studium* (centro de estudos da ordem dos dominicanos), que poderia ser na Espanha, conforme sugerido; porém, o Santo Doutor escolheu a cidade de Nápoles. Em sua viagem de Santa Maria Novella a Nápoles, Tomás, junto com Reginaldo de Piperno, desviou-se até Roma para visitar sua irmã Teodora, o que efetivamente logrou fazer. Fez também visita a um amigo, cardeal Ricardo de Annibaldi, no Castelo de Molar, ao sul da cidade de Rocca di Papa. Nesta viagem Tomás e Reginaldo foram acompanhados pelo jovem frei Ptolomeu de Lucca, que seria um dos discípulos do Santo Doutor em Nápoles. Em Rocca di Papa, Tomás e Reginaldo caíram enfermos, vitimados por febre. Tomás de Aquino se recuperou normalmente ao cabo de três dias; Reginaldo, entretanto, não se recuperou, tendo seu estado se agravado de tal forma que os médicos do cardeal Annibaldi o desenganaram. Ptolomeu de Lucca conta que após as orações de Santo Tomás a Santa Inês, cujas relíquias tinha em sua posse, pedindo pela recuperação de Reginaldo, este resultou curado, não obstante o diagnóstico médico⁷⁸. Santo

⁷⁷ Assim comenta: “Aquino no podía marcharse de Paris sin dejar un sucesor; pero una vez que esta se solucionó, no había ninguna necesidad de demora, pues ya había cumplido su misión en Francia”. (Cf. **Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina**, op. cit., p. 337).

⁷⁸ PTOLOMEU DE LUCCA foi uma das principais testemunhas do processo de canonização de Santo Tomás de Aquino. O fato relatado obviamente que é verídico, haja vista que acompanhara Tomás e Reginaldo na visita até o castelo do cardeal Annibaldi. Foi, portanto, contemporâneo do episódio.

Tomás e sua comitiva chegaram, enfim, a Nápoles (Convento de Santo Domingo)⁷⁹, em princípios de setembro de 1272, tendo o ano acadêmico iniciado no dia 14 daquele mês.

Guilhermo de Tocco foi aluno de Tomás em Nápoles, quando da fundação da escola de teologia (*studium*) pelo Santo Doutor⁸⁰. Tocco esteve sob ensinância de Aquino durante um ano e meio, provavelmente de 1272 a 1273. Ao que tudo indica, conforme sugere *Weisheipl*, nesse período o magistério de Tomás de Aquino sucedia tanto em relação aos estudos dominicanos de teologia, para o que havia ido a Nápoles, quanto em relação à universidade, dado o prestígio acadêmico do Doutor Angélico⁸¹. Sua ensinância, portanto, abrangia universidade e ordem dominicana, para o que recebia pagamento por sua missão de magistério, conforme determinação de Carlos II de Sicília, que devotava respeito e admiração pelo aquinatense⁸². Alie-se a isso o fato de que o convento dos dominicanos era contíguo à Universidade de Nápoles.

Foi durante o magistério de Santo Tomás em Nápoles que ele escreveu a última parte da *Suma Teológica: Jesus Cristo e a Encarnação (tercia pars)*. Também se destacam nesse período os comentários aos Salmos 1 até 54, tendo tal obra “acadêmica” sido regularmente concluída. A *Suma*, ao contrário, restara inacabada.

As atividades de Aquino até 1273 foram demasiado intensas, apesar de não enfrentar, como em Paris, questões disputadas. Mas gozava de boa saúde⁸³. O ritmo de trabalho intenso desde Paris indicava sua disposição para o trabalho, em que pese a fadiga que certamente o consumia. Consta que, nessa época, o aquinatense dedicava o menor tempo possível para comer e dormir.

⁷⁹ O convento de Santo Domingo permanece em atividade ainda hoje na cidade de Nápoles. Fizemos visita àquele convento, onde tivemos oportunidade de ver os aposentos de Santo Tomás, a capela onde fazia suas orações diárias, a sala onde ministrava suas aulas e o refeitório. Visitamos ainda a própria Universidade de Nápoles (vide **anexos** 1 a 10).

⁸⁰ GUILHERMO DE TOCCO foi posteriormente designado “promotor” da causa da canonização de Tomás de Aquino pelo Papa João XXII, apesar de ter sido inquisidor para Nápoles por concessão do imperador Carlos II. Talvez tenha sido por tal motivo que *Weisheipl* considera que o processo de canonização começara efetivamente em Nápoles, ao mesmo tempo em que atribui a Tocco a maior confiança como biógrafo do aquinatense.

⁸¹ Comenta o autor que “*el planteamiento académico es claro: Tomás enseñó en el convento de San Domenico como maestro regente tanto del estudio provincial como de la universidad de Nápoles*” (Cf. **Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina**, op. cit., p. 344)

⁸² Ainda hoje está erguida uma placa indicativa da remuneração de Santo Tomás por seu magistério em Nápoles de 1272 a 1274, por determinação de Carlos II. Referido registro encontra-se na entrada da antiga sala de aula do Santo Doutor.

⁸³ Comenta WEISHEIPL que “*antes de cumplir cuarenta e nueve años de edad, había escrito más de cuarenta densos volúmenes en beneficio de la Iglesia e de la humanidad. A juzgar por los documentos disponibles, podemos decir que la salud de Tomás había sido excelente durante toda su vida; su resistencia e vigor, considerables. Sin embargo, algo le ocurrió el 6 de diciembre de 1273 que cambió toda su vida; tres meses más tarde moría, el 7 de marzo de 1274*” (Cf. **Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina**, op. cit., p. 265).

A partir de 06 de dezembro de 1273 Santo Tomás foi vitimado por algo que alteraria radicalmente sua vida. Desde essa data, a rotina de trabalho intenso do aquinatense deu lugar à sua recusa de terminar a Suma Teológica e de continuar ensinando em Nápoles. Morreria três meses depois, em 07 de março de 1274, aos quarenta e nove anos de idade. A rotina de Santo Tomás compreendia orações, confissões, celebrações de missas e ensino no convento dos dominicanos⁸⁴. Tal rotina, até o dia 06 de dezembro de 1273, era assim detalhadamente cumprida pelo Santo Doutor: despertava muito cedo todos os dias para confessar-se com Reginaldo, seu *socius*; em seguida, encaminhava-se à celebração da missa na capela de São Nicolau, no que contava com a ajuda de Reginaldo; em seguida, fazia ações de graça (atos misericordiosos, talvez) enquanto assistia a outra missa, provavelmente celebrada por Reginaldo; depois disso, começava suas aulas, após cujo término iniciava seus ditados para os secretários, à vista da continuação de suas obras, especialmente os comentários à *Metafísica*, de Aristóteles, e a terceira parte da Suma Teológica (Jesus Cristo; Tratado da Penitência). Fazia refeições regulares (provavelmente almoço), após o que retornava ao seu quarto para rezar; depois disso, continuava escrevendo ou ditando até o início da noite, voltando, logo depois, à capela de São Nicolau para continuar a rezar; ato contínuo, ainda acompanhava as orações conjuntas com os demais freis. Finalmente, noite adentro, ia acostar-se. Rotina por demais fatigante, conhecida por seus irmãos dominicanos e até pela comunidade de laicos da cidade.

O dia 06 de dezembro de 1273, dedicado à festa de São Nicolau, foi o marco que transformou radicalmente a vida de Tomás de Aquino. As especulações mais lógicas (e plenamente verossímeis) são de que neste dia o Santo Doutor tenha sido vítima de profundo

⁸⁴ Estivemos na capela de São Nicolau, onde se deu a conversa de Santo Tomás com o crucifixo que ainda hoje se encontra naquela capela. No bojo do crucifixo há a figura de Jesus Cristo. WEISHEIPL, citando GUILHERMO DE TOCCO, este que esteve junto a Tomás e seu “socius” Reginaldo nos últimos dias do aquinatense em Nápoles, relata que o mesmo Tocco conta o seguinte episódio ocorrido na capela de São Nicolau (interior do convento de São Domingo): “*Guilhermo de Tocco narra una anécdota que oyó a fray Domingo de Caserta, sacristán del Convento de San Domenico, ‘quien en ocasiones tuvo también visiones milagrosas’.* Fray Domingo estaba intrigado por las frecuentes visitas de Tomás a la capilla de San Nicolás, en San Domenico, antes de los maitines. Una noche fray Domingo se escondió para observar al Angélico en su oración. Vio el aquinate elevado ‘casi dos codosen el aire’, y le escuchó rezar fervientemente, llorando. Entonces oyó que el crucifijo de la pared de la capilla hablaba a Tomás e le decía: ‘Tomás, has escrito bien de Mi. Qué recompensa quieres?’ A lo que Tomás replicó: ‘Señor nada más que a Ti mismo’. Tocco añade que en esa época Aquino redactaba la tercera parte de la Summa sobre la pasión y la resurrección de Cristo. Pero, muy bien pudo haber estado trabajando en el tratado de la Eucaristía. Todavía hoy, los frailes de San Domenico muestran el crucifijo que le habló en la capilla de San Nicolás. Cualquiera que sea el crédito que deba darse al testimonio de fray Domingo de Caserta hay que admitir que es verosímil, y que expresa perfectamente la preocupación de Tomás por la tercera parte de la Summa”. (Cf. **Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina**, op. cit., p. 360-361).

esgotamento físico e mental, cuja elevada intensidade o levava à prostração⁸⁵. No citado dia, o aquinatense despertou normalmente, bem cedo, e iniciou a celebração regular de sua missa matinal. Durante a celebração, sentiu-se subitamente comovido, caindo em lágrimas e ao mesmo tempo em estado de transe. Estes são os únicos detalhes que se tem a respeito da súbita mudança de comportamento do Santo Doutor⁸⁶. Depois desse episódio, nada mais escreveu ou ditou; não ensinou nem predicou mais; apenas rezava. Seus movimentos físicos também se quedaram limitados. Às indagações do porquê de sua radical mudança, especialmente diante da insistência de Reginaldo de Piperno, respondia: “Não posso, porque tudo o que escrevi me parece desprezível, insignificante, sem valor”⁸⁷. Tal resposta repetiria sempre todas as vezes que se lhe perguntassem a respeito de seu comportamento. Todos os biógrafos, cuja fonte principal é o próprio Reginaldo de Piperno, confirmam as citadas palavras de Santo Tomás. E nunca mais escreveria, ensinaria, ditaria ou predicaria. Posteriormente, ao visitar sua irmã Teodora, na localidade de San Severino, logo após o ocorrido, mostrou-se sempre atordoado e calado. O fato causou estranheza e preocupação em Teodora que, surpreendida, perguntara a Reginaldo – que acompanhara Tomás de Aquino nessa visita – o que havia admoestado o irmão. O fiel *socius* apenas disse que Aquino passou a conduzir-se daquela maneira desde o dia da festa de São Nicolau. Após os episódios acima narrados, pouco tempo houve até o falecimento de Santo Tomás.

Um outro episódio ocorrido com o aquinatense pode ter contribuído, segundo *Weisheipl*, para aceleração de sua morte. Chamado para integrar o Concílio de Lyon, por ordem do Papa Gregório X, Santo Tomás, mesmo doente, preparou-se para a longa viagem (de Nápoles para Lyon). O início dos atos do concílio estava previsto para o dia 07 de maio de 1274. Aquino, infelizmente, não participaria daquele conclave católico. O Concílio de Lyon, chamado também XIV Concílio Ecumênico, tinha o objetivo central de promover a reconciliação dos gregos com a Igreja latina. Por ocasião do convite enviado a Santo Tomás, pediu-se também que apresentasse uma cópia de uma sua obra intitulada *contra errores graecorum*, escrita pelo Santo Doutor a pedido do Papa Urbano IV em 1263. Santo Tomás, junto com Reginaldo de Piperno e outros aderentes, partiu para Lyon em fevereiro daquele

⁸⁵ Cf. WEISHEIPL, in *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, op. cit., p. 362.

⁸⁶ Cf. WEISHEIPL, in *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, op. cit., p. 362-363.

⁸⁷ Segundo TORRELL, “A um Reinaldo estupefato, que não compreende por que ele abandona sua obra, o mestre responde simplesmente: ‘Não posso mais’. Voltando a questioná-lo um pouco depois, Reinaldo recebe a mesma resposta: “Não posso mais. Tudo o que escrevi me parece palha perto do que vi” (Cf. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, op., cit., p. 339).

ano de 1274. Durante a viagem, realizada nos ombros de asnos, Tomás de Aquino foi vítima de um acidente na localidade de Borgonuevo que pode ter sido a causa de sua morte. O acidente consistiu em um golpe sofrido por Tomás de Aquino ao bater a cabeça em um ramo de árvore que atravessava a estrada naquele momento⁸⁸. *Weisheipl* sugere que referido golpe poderia ter causado um hematoma no cérebro do Santo Doutor, provocando-lhe doravante a morte⁸⁹. Seguindo a longa viagem rumo a Lyon, Santo Tomás sentiu-se exausto ao que solicitou descanso no castelo de Maenza. Em verdade, o aquinatense encontrava-se gravemente enfermo, e piorava a cada dia. O castelo de Maenza era a residência de uma sua sobrinha de nome Francesca e ficava próximo da abadia cisterciense de Fossanova. Sentindo que seu estado de saúde piorava progressivamente rumo a morte, Santo Tomás solicitou fosse transportado para Fossanova, porque ali havia a casa religiosa Monastério de Santa Maria de Fossanova. Em que pese a grande atenção de todos com o Santo Doutor, seu estado de saúde não melhorou. Três dias antes de sua morte, Tomás fez confissão com Reginaldo de Piperno e recebeu a Eucaristia. Consumido pela enfermidade, o aquinatense agonizava lentamente. Na manhã de 07 de março de 1274, faleceu, estando presente em seu leito de morte muitos dominicanos e pessoas da comunidade.

Santo Tomás de Aquino foi canonizado em 18 de julho de 1323, durante o pontificado do Papa João XXII. O processo de canonização, iniciado em Nápoles, indica a ocorrência de muitos milagres depois da morte do Santo Doutor. Guilherme de Tocco, seu contemporâneo, já ancião, foi nomeado pelo Papa João XXII promotor oficial do processo de canonização. Não se sabe, outrossim, o nome nem a origem do “advogado do diabo”⁹⁰.

O corpo de Santo Tomás houve de ser trasladado diversas vezes, porque passou a ser objeto de cobiça e disputa entre muitos segmentos religiosos. Inicialmente, permanecera

⁸⁸ TORRELL conta: “*Já em fins de janeiro ou no início de fevereiro, devem novamente se por a caminho para o concílio que Gregório X convocou para o 1º de maio de 1274, em Lião, tendo em vista um entendimento com os gregos. Tomás então leva consigo o Contra errores graecorum, que compusera a pedido de Urbano IV. Pouco depois de Teano, absorto em seus pensamentos, não percebe uma árvore tombada no meio do caminho e bate a cabeça num galho. Encontra-se estonteado pelo choque (fere stupefactus), correm para ajudá-lo, mas ele afirma que está apenas levemente ferido. Continua a caminhar conversando com Reginaldo, que procura distraí-lo falando-lhe do cardinalato que certamente receberá no concílio, assim como o irmão Boaventura. Tomás aprecia tal perspectiva de forma apenas moderada e impõe silêncio ao seu companheiro*” (Cf. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra**, op., cit., p. 340).

⁸⁹ Relata WEISHEIPL que “*este golpe pudo haber provocado un hematoma subdural en el cerebro; su creciente torpeza física se desprende de los acontecimientos en la siguiente semana. En todo caso, Reginaldo y el resto se abalanzaran hacia Tomás después del golpe en la cabeza, y le preguntaron se estaba herido. Él respondió: ‘un poco’*” (Cf. **Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina**, op. cit. p. 370).

⁹⁰ Denomina-se “advogado do diabo” o encarregado de promover a contestação e negação da canonização de Santos, no processo oficial pertinente da Igreja Católica.

entre os cistercienses durante mais de noventa e cinco anos (1274-1369). Posteriormente, foi entregue aos dominicanos por ordem do Papa Urbano V.

Hoje, os restos mortais (ossos) do corpo do Santo Doutor permanecem em Toulouse (França), onde foi erguido um convento dominicano a ele dedicado. O dia dedicado a Santo Tomás de Aquino é 07 de março, dia de sua morte. Há também oração própria dedicada ao Santo Doutor⁹¹.

1.7. Um instigante ressurgimento

Por tudo quanto se mencionou a respeito da vida, formação e morte de Santo Tomás, não é à toa que tenha ressurgido recentemente. Na atual cultura das faculdades e salões é inequívoco o retorno da Idade Média e, especialmente, da escolástica tomista, talvez ainda despercebida de certa forma, como sugere *Umberto Eco*⁹². Tal atmosfera não é surpreendente. Aquilo que se constitui em verdade racional é apanágio do Direito Natural cultivado especialmente na Idade Média, e, nessa dimensão, será equívoco relegá-lo (o Direito Natural) ao puro ostracismo, não obstante seja marginalizado aqui ou acolá. É que a verdade racional, cedo ou tarde, reaparece e reconfirma sua autoridade irretorquível. Não é correto, mesmo para os céticos, enveredar pela estranha ignorância de olvidar os bons ventos racionalistas do Medievo. A partir do racionalismo medieval-tomista é possível redescobrir categorias e institutos jurídicos, sociais e econômicos com largo alcance dogmático,

⁹¹ Segue-se a oração de Santo Tomás de Aquino, em italiano, extraída da capela de São Nicolau, Convento de São Domingos, em Nápoles: “*Orazione do S. Tommaso D’Aquino. Concedimi, o Dio Misericordioso, che io ardentemente brami, prudentemente ricerchi, veramente conosca e perfettamente compla quel che a Te piace. Disponi lo stato mio a lode e gloria del Tuo nome e fa’ che io sappia quel che Tu vuoi che io faccia e concedimi di eseguirlo come conviene e come è giovevole all’anima mia. Signore mio Dio, concedimi di non venir meno sai tra le prospere che tra le avverse cose, si che né in quelle insuperbisca né in queste mi accasci. Che io di altro non goda o mi dolga se non di quello che a Ti conduce o da Te mi allontani. E non desidero di piacere e non tema di dispiacere se non a Te solo. Che io abbia per vili, o, Signore, tutte le cose caduche e mi siano care tutte le cose Tue: ma Tu, Dio, sopra tutto. Mi annoiogni gioia che è senza di Te e nulla desidero al di fuori di Te. Me torne per te gradita, o Signore, la fatica e tedioso mi sia ogni riposo che è senza di Te, Tu che vivi e regni nei secoli dei secoli. Così sia*”.

⁹² ECO, Umberto. *La nueva edad media*, trad. Carlos Manzano, Madrid: Editorial Alianza, 2004, p. 9. São suas as palavras: “*Recientemente, y desde muchas y diferentes posiciones, se ha empezado a hablar de nuestra época como de una nueva Edad Media. El problema reside en saber si se trata de una profecía o de una comprobación. Em otras palabras: hemos entrado ya en La Nueva Edad Media? O bien, tal como se ha expresado Roberto Vacca en un libro inquietante, se producirá una ‘Edad Media em um futuro próximo’? La tesis de Vacca se refiere a la degradación de los grandes sistemas típicos de la era tecnológica; éstos, por ser demasiado vastos y complejos como para que una autoridad central pueda controlarlos e incluso para que pueda hacerlo individualmente un aparato de administradores eficaz, están destinados al colapso y, a consecuencia de su interdependencia recíproca, a producir un retroceso de toda la civilización industrial*”.

epistemológico e axiológico e, assim, revisitar o sentido técnico, em contato com o sentido natural, de palavras como desenvolvimento, progresso, modernidade e mesmo ciência.

Os críticos da filosofia jurídico-cristã talvez não se apercebam de que essas categorias e institutos não prescindem de uma constante adaptação, sem supressão, com doutrinas tradicionais que historicamente elevam em importância a condição humana, de modo que o homem e suas tradições, inclusive religiosas, devem constituir o próprio norte da evolução e desenvolvimento jurídico, social e econômico. Na Idade Média, portanto, desenvolvimento tinha um sentido muito apurado. Quando dizemos, em alegoria, que uma criança é bem desenvolvida, queremos dizer que ela se tornou maior e mais forte por suas próprias forças, não que esteja equipada com travesseiros emprestados, empilhados ou anda sobre pernas-de-pau para dar a impressão de que está maior. De igual modo, quando dizemos que um filhote de cão se desenvolve, cresce, aperfeiçoa-se, não queremos dizer que seu crescimento é um gradual compromisso com um gato; queremos dizer que ele fica mais “canino”, isto é, ampliou-se como cão em seu próprio desenvolvimento.

Desenvolvimento é, pois, uma espécie de expansão de todas as possibilidades ou consequências de uma doutrina envolta em tradições que se sucedem no tempo, sem desmerecimento das precedentes ou sucedidas, porque estas são a própria condição ou razão de aparecimento das posteriores. Diante disso, a filosofia cristã tomista é inegavelmente necessária para a plena compreensão desse desenvolvimento. É fundamental entender a base desse fato e a concomitante inserção de Tomás de Aquino em seus domínios. É nesse segmento que a prosa racionalista do aquinatense transparece fortalecida no transcorrer do Medievo, mantendo-se prestigiada no tempo pela fortaleza de sua autoridade dogmática. Em outras palavras, o desenvolvimento da doutrina teológico-filosófica e do Direito Natural do aquinatense pressupõe sua natural transformação no tempo, embora, como diria *MacIntyre*, continue a ser o que é tradicionalmente em essência, em fundamento, sendo o transcorrer do tempo sua confirmação, mesmo mitigada aqui ou acolá, mas jamais sua negação⁹³.

Tomás de Aquino, por exemplo, não conciliou Deus com Aristóteles; conciliou Aristóteles com Deus, Este que é sempre o mesmo em Sua Magnitude; aquele é objeto sobre o qual o Criador incide, não obstante com as devidas adaptações, de modo a conservar as coisas no lugar devido, isto é, condensando a tradição do direito-justo divino com as engenharias do

⁹³ MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, trad. de Marcelo Pimenta Marques, 4ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 22. Segundo o autor, “Ser adepto de uma tradição é sempre encenar algum estágio posterior do desenvolvimento de sua própria tradição”.

novo e, assim, redimensionando, para melhor, o âmbito do justo, equilibrado e retilíneo. Tudo isso é, enfim, a medida eticamente correta de busca e de promoção do justo racional que, em qualquer estágio da existência humana, sempre lhe será essencial. E tal conjuntura é fundamental para compreensão de Justiça segundo Santo Tomás. Tomás de Aquino foi, por assim dizer, uma espécie de libertador do intelecto humano na Idade Média, sem renegar as tradições greco-romanas e corrigindo, para melhor compreensão e aceitação, o viés místico do Catolicismo que perdurou (com proveito, diga-se de passagem) nos primeiros séculos com Santo Agostinho.

Muitos autores dos Séculos XVII e XVIII conduziram-se com certo sectarismo ao proclamar uma pretensa “lenda obscurantista” atribuível ao trabalho dos escolásticos (especialmente os escolásticos tomistas)⁹⁴. O mito avançou indevidamente com a alcunha representada pela suposta “Idade das Trevas”, pouco a pouco superada diante da manifesta revelação de sua impropriedade. Hoje, qualquer um que se debruce sobre a verdadeira história da filosofia e da teologia tomistas não dará crédito a essa falácia dos obscurantistas. A nós nos parece que toda a irresignação dos obscurantistas deriva de um fato central: a conciliação que Tomás de Aquino promoveu, quase isoladamente, entre fé e razão. A conciliação entre fé e razão, nesse contexto, representou o marco a partir do qual se estabeleceu, mais intensamente que à época de Agostinho, as verdades da Igreja, agora com o diferencial fundamental da propriedade acadêmica, intelectual, científica enfim, do Santo Doutor, como sugere *Chesterton*⁹⁵. É fato, pois, que o aquinatense lutou em favor de tudo o que é iluminado e liberal, em comparação com seus rivais e, nesse sentido, com os que o sucederam. Aqueles que se automeiam precursores da reforma protestante não são senão continuadores das iniciativas de Santo Tomás por uma Igreja culta, justa e verdadeira.

Os “reformadores” que vieram depois da escolástica bem formularam e comprovaram a verdade racional de suas teses, imersos ora em contratualismos modernos, ora em fórmulas jurídico-políticas e jurídico-legais de inegável utilidade nas relações

⁹⁴ Talvez sob os auspícios de um emergente contratualismo puramente “técnico” e não natural, como sugere HUGO GRÓCIO. Afinal, como escreve o autor, “*a Natureza é a Avó do Direito Civil*” (Cf. *Sobre os direitos da guerra e da paz*. Apud CLARENCE MORRIS, in *Os grandes filósofos do direito*, op. cit., p. 77).

⁹⁵ Nesse sentido o autor explica que “*é inegável que São Tomás foi um grande homem que conciliou religião e razão, que fez com que ela se ampliasse até se aproximar da ciência experimental, que insistiu que os sentidos são as janelas da alma e que a razão tem o direito divino de se alimentar com fatos, e que a tarefa da fé é digerir a carne forte da mais dura e mais prática filosofia pagã. Não seria falso acrescentar que Tomás de Aquino foi responsável pela correção dos próprios dogmas da Igreja, a partir dessa investida epifânica de conciliação entre fé e razão, antecipando-se à Reforma dita protestante. O combate aos ofícios da Inquisição é apenas um exemplo desse processo*” (Cf. *São Tomás de Aquino e São Francisco de Assis*, op. cit. p. 202-203).

institucionais e sociais (vide *Hobbes* e outros contratualistas que o sucederam). Mas não vemos nessa iniciativa uma medida capaz de obscurecer a obra jurídico-cristã e jurídico-filosófica do aquinatense, cuja clarividência já permitia inferir a antevisão de categorias e institutos de emprego para além do Medievo (já nos referimos às questões da propriedade privada, dos julgamentos judiciais, do avanço em temas como a usura etc., questões essas que vêm melhor problematizadas e dissecadas nos Capítulos 3, 4, 5 e 6 deste estudo).

Santo Tomás insistiu no dever sociopolítico das obras, cuja base é a devoção e a fé, mas sem sectarismos. A essência do ensinamento tomista é que a razão é confiável e a fé seu bálsamo tradicional e espiritual. E este foi o “motor” fundamental que pautou toda a caminhada devocional do Angélico desde os primeiros anos de sua vida e da escolha firme pela carreira sacerdotal e docente, amando com paixão o culto católico antes de descobrir que o havia de corrigir e proteger.

Tomás de Aquino era também, sem dúvida, um humanista convicto⁹⁶. Insistia na enorme importância do ser humano porque este ocupa, invariavelmente e tradicionalmente, o lugar central da criação, compondo um sistema teológico que o elege como ser vivo superior a tudo que existe no universo da terra. Tal humanismo do Santo Doutor, por suas características teológico-filosóficas, não percorria nem percorre o caminho que conduz a um modernismo ou ceticismo em geral permeado pelo obscurantismo científico mais puro. Nisso, Tomás de Aquino tornou-se mais ortodoxo quanto mais se orientava pelo racional e pelo natural, pois, assim, dava sensibilidade às suas obras. Por outras palavras, a fé em Tomás de Aquino tanto mais ganhava exuberância quanto mais se confirmava pela razão. Essa concepção especial de Santo Tomás reclamava o estudo do homem em toda a sua humanidade, incluindo alma e fé, não somente o corpo, a mente, e respectivo funcionamento. Ora, um cadáver não é um homem, assim como um fantasma também não é. Ambos, porém, não se alheiam de forma absoluta do humanismo do homem. A escola de Santo Agostinho e mesmo a de Santo Anselmo recusara tal premissa, tratando a alma como único tesouro necessário e base da correta avaliação axiológica do homem. Nesse particular, o aquinatense tornou-se ousado ao defender que o corpo de um homem é seu corpo do mesmo modo que a mente desse homem é sua mente e que a alma desse homem é sua alma. Em outras palavras, ele, homem, em seu humanismo, só pode ser o resultado da conjugação de tudo isso, não somente de um ou outro isoladamente. Nada mais natural ou moderno; nada de puro materialismo. Assim, os

⁹⁶ SANTIDRIÁN o via como “*una gran humanidad*” (Cf. *Tomás de Aquino*, op cit., p. 98).

argumentos de Santo Tomás em favor da Revelação são bastante racionais, ou, por outro dizer, são assaz democráticos e experimentais. Não há temor pelo material em si, mas este é o primeiro contato que conduz à razão de ser da Revelação.

Parece imperioso perceber, destarte, que o aquinatense está inclinado a admitir, como base da verdade das coisas, que todo o conhecimento está fundado em processos racionais, de modo que, aliados à fé, todos os homens seriam sensíveis e reverentes à voz da razão⁹⁷. Noutro dizer, Santo Tomás sempre supôs que os homens vão ouvir a voz da razão, no que acredita que podem ser convencidos por meio da propriedade das argumentações. Aqui se revela inequivocamente cientista, ou seja, acadêmico no mais expressivo sentido da palavra. Não nos ocorre, entretanto, que o aquinatense se contente com o sensibilizar os outros, com seus sólidos e verdadeiros argumentos. Ele pretende convencer-se a si próprio, sem o que não avança na verdade a ser difundida. Trata-se da pureza e da honestidade própria dos filósofos, mais que de teólogos. Por isso, as argumentações não encontram limite ou fim, porque a cada reprodução delas surgem novas razões resultantes da convicção que se renova na consciência do estudioso como verdade. Embora única (a verdade), não há limite de argumentos, naturais ou transcendentais, que possam ser utilizados com autoridade teológico-filosófica na busca dessa verdade. Não é por outra razão que o aquinatense julga que a alma de todas as pessoas comuns dedicadas ao trabalho braçal e pouco instruídas é tão importante como a alma dos pensadores e estudiosos da busca da verdade. Cada uma dessas pessoas pode ser convencida da verdade pelas inúmeras e infinitas argumentações que se destinem à demonstração da mesma verdade. Nesse panorama, Santo Tomás nos revela apreço e respeito tanto pelo homem das ciências, isto é, o homem culto, quanto pelos homens comuns movidos sobretudo pela fé ou por crenças pessoais, eis que tanto num caso como noutro vê a possibilidade de equilíbrio conducente à verdade. A conclusão que naturalmente daí se retira é que o Angélico vê a descoberta da verdade das coisas a partir do estudo das verdades parciais concebidas pelas diferentes classes de homens, movendo-se, pois, como ressaltado precedentemente, pelo racional e pelo natural.

Por outro lado, é certo que Santo Tomás, em pontuais ocasiões, inclina-se mais para umas coisas que para outras, distanciando-se do normal equilíbrio ou igualdade que norteia acentuadamente sua doutrina filosófico-cristã. Tal ocorre, entretanto, quando o aquinatense

⁹⁷ Comentando a doutrina de Tomás, GILSON escreve: “*Nem a razão, quando fazemos um uso correto dela, nem a revelação, pois ela tem Deus por origem, seriam capazes de nos enganar*” (Cf. *A filosofia na idade média*, op. cit., p. 656).

elege as soberanias ou autonomias. Deus, por exemplo, é uma soberania que não pode ser considerada um meio-termo entre dois extremos. Ele é o próprio Extremo e em face desse Extremo não cabe qualquer argumentação desautorizadora⁹⁸. O milagre é outro extremo que salta do equilíbrio e da normalidade das coisas, sendo a verdade por si só, sem comportar discussões⁹⁹.

O atual ambiente das ciências e de seus experimentos reclama atenção e cuidados quando confrontado com uma doutrina teológico-filosófico-humanista que só enobrece o saber científico, qualificando-o a partir do prestígio da humanidade do homem. Quase ninguém além de Tomás de Aquino advertiu precisamente para essa verdade fundamental. Assim, o soerguimento do Direito Natural cultivado sobretudo na escolástica do Século XIII não é senão o reconhecimento da propriedade e da autoridade da doutrina tomista no particular, não obstante a contragosto de alguns. Certo é que olvidar da doutrina tomista em tema de preservação do homem e de sua dignidade, que ainda desafia as ciências contemporâneas, é tão equivocado e pernicioso quanto conceber o homem como meio e não como fim de tudo o que há no mundo terreno.

Eis, pois, alguns dos motivos que reputamos inspiradores do ressurgimento do tomismo nos últimos tempos. Mesmo sob múltiplas concepções e diante dos diversos tipos de racionalismos construídos na modernidade, a doutrina de Tomás de Aquino é recorrente em tema de ciências humanas e tem substancial emprego em temáticas pontuais jurídicas e tribunalícias (vide a problemática do aborto em caso de feto anencéfalo – item 4.1. do Capítulo 4 deste estudo). Tal conjuntura está a demonstrar que o estudo da história da filosofia medieval e das obras de seus autores tem muito a contribuir para o pensamento jurídico moderno e contemporâneo. Não se trata de ignorar os avanços do nosso tempo em tema de direitos subjetivos, pluralismos democráticos e mesmo do neopositivismo. Trata-se de enveredar por reflexões que remontam a doutrinas ético-morais e que conferem qualidade e conteúdo moral aos institutos jurídicos da atualidade, no intento de oferecer um elemento adicional que auxilie no alcance das soluções mais justas e humanas no ambiente das cada vez

⁹⁸ Na Questão 4, Artigo 2, da Suma, Santo Tomás escreve: “*As perfeições de todas as coisas estão em Deus (...). Assim, as coisas diversas e opostas entre si preexistem em Deus na unidade, sem prejuízo de sua simplicidade*” (Cf. *Suma teológica, prima pars*, op. cit., p. 189).

⁹⁹ Sobre o milagre, ensina o aquinatense: “*Chama-se, pois, milagre o que é cheio de admiração, no sentido de que a causa fica absolutamente oculta para todos. Esta causa é Deus. Portanto, as coisas feitas por Deus fora das causas por nós conhecidas são chamadas de milagre*” (Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 105, artigo 7, op. cit., p. 744).

mais complexas relações jurídicas e sociais. Para isso, é fundamental a apresentação de casos concretos e de outras discussões que encerram uma problematização desejável das temáticas expostas, o que logramos fazer ao longo desta pesquisa, cujo objetivo não é senão sugerir e/ou apresentar ideias e concepções que possam conduzir ao alcance do mais próximo do ideal de Justiça.

CAPÍTULO 2

AVATARES DO SABER JUSFILOSÓFICO CRISTÃO: A ESCOLÁSTICA TOMISTA

2.1. Surgimento e apogeu das universidades

O Século XIII notabilizou-se como o tempo do surgimento e apogeu das universidades e da sedimentação do cristianismo católico. Segundo *Jean Pépin*, a causa da eclosão das universidades no Século XIII fora especialmente o desejo dos letrados de defender interesses e ideologias comuns, através de associações corporativas¹⁰⁰. O autor menciona a Universidade de Bolonha como a pioneira (onde predominavam os juristas), sendo logo depois criadas as Universidades de Paris e Oxford.

Na Idade Média, a cultura e a civilização européias passaram por significativa transformação, tendo como base a doutrina cristã católica. A partir do Medievo, as descobertas científicas decorreram da efervescência da cultura e da necessidade de organização das cidades. Um novo mundo espiritual e cultural passara a constituir o dia a dia da comunidade. *Aloysio Ullmann*, com acuidade, indica as características mais relevantes dessa nova cultura: a) teocentrismo; b) unidade da fé, embora vulnerada por heresias; c) filosofia e teologia escolástica; d) hipertrofia do Pontificado e do Império; e) feudalismo, corporações e cruzadas; f) ordens mendicantes; inquisição; g) resgate da cultura clássica romana e grega¹⁰¹.

Para bem compreender o surgimento das universidades é fundamental rememorar os diversos tipos de escolas medievais que lhe antecederam. Bom registrar, de logo, que coube especialmente ao cristianismo católico romano o apanágio de organizar e estruturar o ensino naquela época. Aliás, ainda hoje certos segmentos do ensino cristão católico e outros de índole dogmático-científica são reconhecidos como de indubitosa qualidade,

¹⁰⁰ PÉPIN, Jean. *São Tomás de Aquino e a filosofia do século XIII. História da filosofia. De Platão a São Tomás de Aquino*, vol. I, trad. de Afonso Casais Ribeiro, Linda Xavier e Manuel L. Agostinho, Lisboa: Dom Quixote, 1995, p. 257.

¹⁰¹ ULLMANN, Reinhold Aloysio. *A universidade medieval*, 2ª ed., Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 31. O citado autor bem identifica o ambiente cultural de então com a seguinte e oportuna indagação: “*Não é, sob este aspecto, a Idade Média, um contínuo Renascimento?*”.

especialmente em universidades católicas, sendo as mais destacadas as PUC's¹⁰², hoje instaladas em cidades como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Porto Alegre e Curitiba. Não hesitamos dizer que essa realidade atual não é senão consequência da evolução e da qualidade indiscutíveis do ensino patrocinado pela Igreja Católica.

As escolas medievais mais conhecidas antes da formação oficial das universidades eram as monásticas, presbiterais, episcopais e palatinas¹⁰³. As escolas monásticas eram voltadas ao ensino e vida puramente religiosos, estando destinadas sobretudo à formação de religiosos e sacerdotes. Foram edificadas tanto no Oriente quanto no Ocidente. No Oriente, os principais núcleos monacais foram conduzidos por padres do deserto egípcio, no Século IV, que acolhiam meninos e adolescentes para educação moral e cívica sob a direção de um padre ancião. Como era característico das escolas monacais, o ensino e a educação eram dirigidos à formação espiritual mais que à intelectual. *Ullmann* menciona como “exímios educadores”, nesse estágio, São Pacômio (292-342) e Santo Antônio de Tebas (251-356), contrários ao ensino dos gnósticos¹⁰⁴. A Bíblia era recitada de cor e entendida como fonte de alimento espiritual. Entre os anos 330 e 379, ainda no Oriente, São Basílio organizou o cenobitismo, admitindo nos mosteiros meninos de pouca idade, assim apresentados pelos pais. Um monge idoso ensinava a ler e escrever, com objetivo de ministrar a leitura da Bíblia. Também entre 347 e 419, São Jerônimo igualmente se dedicou ao ensino ascético, isto é, aquele voltado para práticas virtuosas aos rapazes, sendo excluído o estudo das chamadas artes profanas, ou seja, aquelas alheias ao ensino religioso. Nesse estágio, a Bíblia e os Santos Padres constituíam o centro dos estudos. Posteriormente, o ensino passou a abranger a gramática, a poesia latina e a história romana¹⁰⁵. Como se pode perceber, as escolas monacais do Oriente preocupavam-se especialmente com a formação espiritual dos jovens, no que se empenharam São Basílio e São João Crisóstomo. Os jovens leigos, que eram inicialmente admitidos, foram excluídos do ensino monástico pelo Concílio de Calcedônia (451), em razão de haver-se constatado que a convivência entre os meninos “seculares” e os jovens noviços era inconveniente senão inconciliável¹⁰⁶.

As escolas monacais do Ocidente, ao contrário do que sucedia com suas congêneres orientais, preocuparam-se, além da formação em ascética, com a formação cultural em geral.

¹⁰² Abreviatura de *Pontifícia Universidade Católica*.

¹⁰³ Cf. ULLMANN, in *A universidade medieval*, op. cit., p. 32

¹⁰⁴ Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 32.

¹⁰⁵ Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 33.

¹⁰⁶ Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 33.

Destacam-se entre os principais mestres religiosos Santo Agostinho, São Martinho, São Patrício e, especialmente, São Bento. Santo Agostinho (354-430) foi o precursor do ensino monacal na África, organizando um pequeno seminário para formação de sacerdotes; na Gália, situada no norte da Itália, os jovens frades dedicavam-se a copiar manuscritos, por conduto de São Martinho e seus seguidores. Na Europa insular, São Patrício (465) construiu o Mosteiro de Armagh (Irlanda), convertido posteriormente em centro de cultura e difusão religiosa. Por fim, o ensino monástico desenvolveu-se sobretudo com os religiosos beneditinos, destacando-se São Bento, sendo estabelecido em centros como Itália, França e Irlanda¹⁰⁷.

Segundo *Ullmann*, as atividades dos fundadores e precursores das escolas monacais tinham objetivo não só religioso, mas também político. Tinham intenção de despertar no povo a consciência de integração no Império então em ascensão. Em que pese o número reduzido de alunos, coube aos estudiosos monacais o desenvolvimento e difusão do ensino cristão, ultrapassando uma fase quase mitológica. Sugere ainda o mesmo autor que a formação dos impérios europeus teve raiz também na consciência de emancipação adquirida nas escolas monacais¹⁰⁸. Para se ter uma ideia das escolas dos beneditinos, cada uma possuía uma biblioteca e uma sala de escrita, onde os monges reproduziam textos antigos. Era o *ora et labora* a que alude *Ullmann*¹⁰⁹.

No Século IX, as escolas monacais ocidentais ganharam nova dinâmica, seguindo-se os Séculos XII e XIII com os cistercienses, ocasião em que se edificaram grandes mosteiros na Europa central, com atividades voltadas para educação literária e religiosa de jovens. As escolas monacais beneditinas se destacaram entre as demais, desdobrando-se no preparo de meninos destinados à vida religiosa, a cargo dos monges (oblatos) e no ensino para leigos (*schola exterior*), recrutados das proximidades, especialmente se revelassem alguma vocação religiosa, ensino este dirigido por mestres não monges.

Embora as escolas monacais ocidentais estivessem localizadas em locais afastados, não viviam no isolamento, como anota *Ullmann*. Havia intercâmbio de notícias e estudos, garantindo a fluência das humanidades¹¹⁰. Nesse trabalho, os monges não se limitavam a

¹⁰⁷ Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 34.

¹⁰⁸ Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 35.

¹⁰⁹ Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 36.

¹¹⁰ O autor escreve que “As escolas monacais e os mosteiros não viviam isolados. Além da troca epistolar, mantinham intercâmbio de códices, os quais eram copiados, para enriquecer os tesouros das bibliotecas.

copiar mecanicamente os textos. As cópias eram seguidas da separação de palavras e expressões, o que demandava conhecimento técnico (filosófico para a época) capaz de registrar fielmente o pensamento ou entendimento exposto. Os textos copiados, porém, possuíam glosas marginais não pertencentes ao texto original, o que revelava certa imprecisão do conhecimento exposto. Mesmo com tais defeitos, possuir livros e bibliotecas significava *status* e, queremos crer, ainda que por via reflexa, tal cultura não deixa de representar uma primeira etapa da difusão do ensino e da educação formais aos povos da Europa central e ocidental da Idade Média.

As escolas presbiterais ou paroquiais tiveram sua importância reconhecida no II Concílio de Vaison, datado de 529, quando passou a ser exigido que todos os curas rurais recebessem meninos na casa paroquial com objetivo de lhes ministrar a doutrina cristã, através do estudo dos Salmos e demais escrituras, de forma a encaminhá-los ao trabalho paroquial¹¹¹. O ensino nessas escolas avançou para jovens sem vocação sacerdotal, podendo então ser aproveitados como servidores úteis para o Estado. Tal ambiente paroquial tem origem visível na Itália, sendo da simpatia dos nobres que desejavam a educação formal de seus filhos. A prática presbiteral consistia em ler, contar, escrever e conhecer passagens da Bíblia, aprender os Salmos, além de preparar discursos bíblicos, se possível. Não havia estudo da cultura clássica, sendo a Bíblia o único livro destinado à leitura e estudo. Como visto, tratava-se de estudo paroquial das escrituras, talvez um pouco mais que os atuais “catecismos”¹¹², tudo sob a iniciativa e a direção de um pároco.

As escolas episcopais, por sua vez, destacaram-se sobretudo diante da perda de prestígio das escolas monacais. Segundo *Ullmann*, as escolas episcopais foram criadas por Santo Crodegango, por volta do ano 750 d.C¹¹³. Essas escolas eram destinadas especialmente à formação de sacerdotes, não obstante tivessem permitido o ingresso de leigos, com a *schola*

Salvaram-se, assim, muitas obras, que, sem o labor persistente dos monges, para sempre teriam desaparecido. Graças a eles, sobreviveram as humanidades clássicas” (Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 37).

¹¹¹ Segundo FELIPE AQUINO, “No séc. VI São Cesário de Arles já expunha no Concílio de Vaison (529) a necessidade imperiosa de criar escolas no campo; e os bispos se dedicaram a isto” (Cf. *A igreja e o ensino na idade média*. Disponível em <http://www.pastoralis.com.br/pastoralis/html/modules/smartsection/item.php?itemid=286>. Acesso em 10.09.2009).

¹¹² Os catecismos da Igreja Católica não são senão uma doutrina elementar de introdução religiosa. Contam, porém, com uma estrutura formal que vai desde a profissão da fé (primeira parte) até a oração cristã (quarta parte) (Cf. *Catecismo da igreja católica: compêndio*. Disponível em http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html. Acesso em 10.09.2009).

¹¹³ Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 41.

exterior, segundo Ullmann¹¹⁴. A formação de presbíteros, entretanto, não era das melhores, conjugando-se às imprecisões próprias dessas escolas pré-universitárias. Apesar disso, as escolas episcopais evoluíram sobretudo no Século XII e eram coordenadas por um escolástico, sob a supervisão e autoridade superior de um bispo.

As escolas episcopais difundiram-se sobretudo na França e na Itália, e em menor intensidade na Alemanha, Inglaterra e Espanha. Uma das inovações decorrentes das escolas episcopais foi o acréscimo formal de disciplinas como filosofia e teologia entre as artes liberais, isto é, espécie de ciclo básico do ensino universitário, correspondente ao primeiro ano ou semestre dos atuais cursos universitários. As escolas episcopais eram estruturadas e financiadas pelos bispos, inclusive no tocante ao pagamento (remuneração) dos professores (escolásticos), embora houvesse gratuidade de ensino para os alunos¹¹⁵. A tradição da gratuidade do ensino decorria da cultura vigente na comunidade grega, onde Aristóteles e outros filósofos entendiam o ensino como manifestação de amizade¹¹⁶. Tal tradição renegava a conduta dos sofistas, os quais exigiam “honorários” previamente fixados e pagos, tornando o ensino quase uma negociação mercadológica. Contudo, como bem anota Ullmann, não se censurava eventual donativo ou recompensa que o discente desejasse oferecer ao mestre escolástico, tal representando consequência de gratidão ou reconhecimento pelo esforço e dedicação do professor durante o curso¹¹⁷. As escolas episcopais tiveram acréscimo de novas disciplinas, elevando o ensino e o alunado, o que permitiu a ascensão dos estudantes inclusive à condição de professores. A prerrogativa de ensinar, entretanto, dependia da concessão da *licentia docendi* e se restringia inicialmente à diocese a que pertencia o docente, conforme

¹¹⁴ Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 41.

¹¹⁵ Lembra ULLMANN que “Posteriormente, a gratuidade de ensino, nas escolas episcopais, voltou a ser reafirmada no III Concílio de Latrão, em 1179, conforme este texto: ‘O mestre, que ensina os clérigos pobres e os alunos de qualquer escola catedral, devem receber um benefício condizente (*competens aliquod beneficium praebeatur*), a fim de lhe aliviar os cuidados e de pôr a doutrina à disposição dos que querem aprender (*discentibus via pateat ad doctrinam*)’”. (Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 43).

¹¹⁶ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livros VIII-IX. *Os pensadores*, trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, vol. II, São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 111 e ss.

¹¹⁷ Acompanhem-se as precisas palavras do autor nesse particular: “É preciso observar, no entanto, que a aceitação de uma recompensa, ainda que material, entendida como sinal de reconhecimento ou como retribuição de preço não preestabelecido ou como forma de doação, não era objeto de censura dos filósofos gregos. Afinal, de que viveria o ‘sophós’? Sem a ‘scholé’, como teria condições de consagrar-se à ‘theoría’? Jamais, porém, devia pretender ganhar além do que lhe fosse mister para viver. Nunca o filósofo devia aceitar a recompensa como honorários, mas como penhor de gratidão, cômico de haver dado muito mais do que recebia do discente. Subjaz a essa idéia o fato de ser impossível comparar a filosofia com bens materiais” (Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 46).

estabelecido no III Concílio Lateranense¹¹⁸. A partir daí, para avançar na atividade docente, especialmente nas futuras universidades, somente os Pontífices poderiam ordenar, através da *licentia ubique docendi*¹¹⁹.

As escolas palatinas, por derradeiro, eram aquelas conjugadas aos palácios dos reis, destinadas ao ensino dos filhos dos nobres. Coube a Carlos Magno imprimir dinâmica a essas escolas, tendo, por isso, recebido reconhecimento com o epíteto de “restaurador das belas artes clássicas”, inaugurando o chamado renascimento carolíngio¹²⁰. Não era incomum que os próprios pais acompanhassem os filhos nas aulas, inclusive os reis, até porque muitos destes tinham pouca ou quase nenhuma instrução. As escolas palatinas podiam-se deslocar constantemente, de modo a acompanhar as constantes transferências das cortes. Tal ocorria sobretudo na França, que não tinha capital fixa na época, exigindo o deslocamento dos docentes e discentes conforme a conveniência da alteração da corte. O conteúdo das aulas dessas escolas palacianas envolvia o *trivium* e o *quadrivium*, admitindo-se padres e leigos no seu desenvolvimento. Predominava o uso do latim, que já se destacava como expressão linguística cultural, facilitando o ensino nas escolas medievais de todos os reinos e, ao mesmo tempo, permitindo afinidades culturais entre a Igreja e o Estado.

Ao lado dessas escolas pré-universitárias, merecem referência as escolas denominadas “Irmãos da Vida Comum”, constituídas em associações mistas de padres, leigos e mulheres que viviam em comunidade, sem votos religiosos, dirigidas por um reitor. Os irmãos da vida comum tinham o ideal de vida similar aos dos primeiros cristãos, dedicando-se à oração, trabalho manual, cópia de manuscritos etc.¹²¹. Tinham bens em comum e viviam em recolhimento, preferindo a conduta afetiva e a humildade interior. Nessas escolas, os irmãos da vida comum procuravam a formação moral da juventude, já naquela época envolta em corrupção e maus costumes. Em Deventer, Holanda, essas escolas acolhiam estudantes pobres de áreas rurais, davam-lhes instrução religiosa e abrigo para suas famílias, inclusive refeições. O aprimoramento intelectual era estágio secundário em relação à formação moral, ante a depravação dos costumes. Outras cidades medievais tinham esse tipo de escola, a exemplo de

¹¹⁸ Convocado em 1179 pelo Papa Alexandre III. Teve como objetivo central regulamentar a eleição papal (Cf. *Doutrina católica*. Disponível em http://br.geocities.com/worth_2001/latrao.html. Acesso em 10.09.2009).

¹¹⁹ Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 45.

¹²⁰ A referência é de ULLMANN, in *A universidade medieval*, op. cit., p. 45.

¹²¹ Também chamados “jeronimianos”, os Irmãos da Vida Comum “*dedicaram-se ao ensino, espalhando-se pela Holanda, Bélgica e Alemanha*” (Cf. SAMIRA SAAD PULCHÉRIO LANCILLOTTI, in *A influência dos irmãos da vida comum na ‘Obra Didáctica Magna de Comenius’*. Disponível em http://www.histedbr.fae.unicamp.br/art6_13.pdf. Acesso em 10.09.2009).

Zwolle, na Alemanha, Salamanca e Coimbra, que permaneceram até o tempo da oficialização das universidades¹²².

Todas essas escolas medievais reuniam um programa semelhante de estudos, não obstante se verificassem algumas diferenças pontuais. É sensível a preocupação da Igreja com a formação moral de seus discípulos, ao mesmo tempo em que pretendia a divulgação e a universalização da doutrina cristã. Para isso, a Igreja necessitava sedimentar a base de uma cultura que a identificava. Nesse contexto, o ensino era de grande importância e utilidade para a Igreja, eis que representava a afirmação de sua doutrina em nível universal e a fortalecia como instituição mais respeitada e reconhecida em termos de civilização ocidental.

No programa de ensino de responsabilidade da Igreja, destacaram-se as chamadas artes liberais e as artes principais ou iliberais. As artes liberais eram consideradas propedêuticas, isto é, uma iniciação ao estudo formal conducente à preparação necessária para ingresso no estudo das cadeiras essenciais. As artes liberais subdividiam-se em *trivium* e *quadrivium*. O *trivium* compreendia a gramática, a retórica e a dialética ou lógica; o *quadrivium*, por sua vez, compreendia a aritmética, a música, a astronomia e a geometria. Assim se tem o programa básico de ensino proporcionado pela Igreja Católica. Este programa básico de ensino de iniciativa da Igreja informou com grande proveito a ação dos docentes e representou o marco fundamental de rompimento do estado de ignorância e depravação dos costumes de então no Ocidente civilizado.

No tocante ao *trivium*, destacava-se uma modalidade peculiar de discussões, inserida na retórica, que era a tópica. A tópica consistia fundamentalmente na problematização do discurso, investigando-o à exaustão até se alcançar o mais próximo de uma afirmação segura. Não se confunde, entretanto, com a *quaestio* e com a *disputatio* (segmentos do método escolástico de ensino) porque se destina a corrigir antagonismos do próprio discurso ou de dois ou mais discursos, como sugere Viehweg¹²³. Para o notável

¹²² A constante itinerância da sede da Universidade de Coimbra entre Lisboa e Coimbra (até o século XVI) talvez tenha ofuscado a fixação dos *Irmãos da Vida Comum* naquelas comunas.

¹²³ VIEHWEG, Theodor. *Tópica y jurisprudencia*, trad. de Luis Díez Picazo, Madrid: Taurus, 1986, p. 100-101. São suas as palavras: “*La Edad Media se vio colocada, en primer lugar, ante la difícil tarea de tomar consciencia de una literatura tradicional, en parte extraña, y, además, de hacerla utilizable para su propia vida. Es por una parte juvenilmente falta de crítica, porque otorga a los libros toda su confianza, y, por otra parte, está llena de pretensiones, porque refiere, inmediatamente, al contenido de estos libros a sí misma y a su propia situación. Resulta de ello que hay dos problemas que tienen una importancia muy especial en la literatura científica de la Edad Media, aunque no últimamente en la jurídica. El primero pregunta qué hay que hacer cuando los textos se contradicen; el segundo se dirige, mas o menos conscientemente, a determinar cómo puede establecerse una adecuada correlación de situaciones: en ambos casos, el ‘ars inveniendi’, y, por tanto, la tópica, tiene que servir como medios auxiliares*”.

jurisconsulto germânico, a tópica representara um desafio para a então jovem cultura medieval diante de dois aspectos fundamentais: a) como resolver a questão da contradição entre dois textos estudados nas escolas e universidades medievais; b) como correlacionar assuntos ou teses coerentes de discursos diferentes.

Para *Viehweg*, o emprego da tópica é fundamental para a correta interpretação de textos e discursos, assim como de leis e pronunciamentos judiciais¹²⁴. Com efeito, a problematização dos discursos reclama uma solução e esta só pode ser obtida a partir das concordâncias que se extraem do exame tópico (problematização) desses discursos¹²⁵. Uma das mais prestigiadas soluções em meio à tópica (que conduz ao encontro das concordâncias) é a chamada hierarquia de autoridades, uma prática bem conhecida em todo o Medievo. Assim, a autoridade docente ou científica é o norte das concordâncias, não porém sem um exame das ideias expostas nos textos em debate¹²⁶. Numa esquematização da tópica, *Viehweg* faz menção à forma clássica adotada por Tomás de Aquino, conforme se demonstra:

- (1) *utrum ...* (fixação do problema);
- (2) *videtur quod ...* (pontos de vista coincidentes);
- (3) *sed contra ...* (dissensos);
- (4) *respondeo dicendum ...* (solução).

Sem dúvida, a tópica representa um modelo metodológico que conduz ao exercício da hermenêutica de forma a avançar em uma investigação mais precisa do sentido dos textos jurídicos ou científicos em geral, o que já ocorria nos primórdios do ensino escolástico, não obstante de forma embrionária (*trivium*). O emprego da tópica, entretanto, reclama um procedimento nem sempre simples, conquanto exija sucessivas leituras de textos colidentes ou aparentemente colidentes. Assim, a formação das escolas interpretativas da atualidade (escola exegética, escola histórico-evolutiva, escola teleológica, escola da livre investigação científica, escola do direito livre, entre outras) parece ter o propósito de simplificar o procedimento tópico, com uma síntese de ideias em torno dos sentidos dos textos. Não obstante, vemos que, na atualidade, a imensurada importância que não poucas vezes se

¹²⁴ Na escolástica medieval muitas vezes as leis e os pronunciamentos judiciais eram entendidos como sinônimos de direito romano (Cf. *Tópica y jurisprudencia*, op. cit., p. 104).

¹²⁵ Segundo VIEHWEG, “*En el caso de falta de acuerdo entre los textos, las cosas ocurren así. Las contradicciones (contrariedades) de las fuentes dan lugar a dudas (dubitaciones, dubietatis) y a una discusión científica (controversia, disensus, ambiguitas) que exigen una solución (solutio). Esta solución tiene que consistir en la usualmente llamada elaboración de concordancias, para la que existen diferentes medios*” (Cf. *Tópica y jurisprudencia*, op. cit., p. 101).

¹²⁶ VIEHWEG denomina “*subordinación de autoridades*” (Cf. *Tópica y jurisprudencia*, op. cit., p. 101).

conferem à interpretação gramatical ou teleológica (sob inspiração de um positivismo cético) culmina com a perversão dos fins sociais e do bem comum a que toda norma naturalmente deve perseguir e preservar. Com isso, parece-nos que o retorno ao método tópico de investigação do sentido da lei e das demais normas jurídicas é medida correta e destinada a resgatar as luzes naturais do Direito consubstanciadas no sentido do justo e com mira à pacificação social. Temos aqui um indicativo seguro da utilidade do método escolástico de investigação científica que auxilia enormemente no enfrentamento dos desafios da ciência jurídica da contemporaneidade. E tal método tivera sua gênese exatamente no alvorecer das escolas e universidades da Idade Média, cujo aperfeiçoamento ocorrera sobretudo com o desenvolvimento da escolástica tomista.

Não se pode olvidar que é à Igreja Católica que se deve creditar a iniciação da cultura da educação formal e da legitimação da investigação científica especialmente na Europa central e ocidental. Não podemos deixar de ressaltar, com isso, que a Igreja Católica Romana foi a grande responsável pela instrução dos povos tanto na Europa como na América, iniciativa que perdura até os dias de hoje, tendo evoluído para alcançar mesmo a conquista do que hoje chamamos direitos sociais¹²⁷, de que a educação é parte integrante. Fica comprovado, assim, o sucesso inolvidável das ações dos padres e religiosos católicos nesse particular.

A gramática, no *trivium*, não se limitava à leitura pura e simples. Compreendia também o estudo dos gramáticos e dos autores clássicos, o conhecimento do latim e noções de direito romano. A retórica abrangia o cultivo da oratória, tendo como ícone Cícero e Quintiliano. A dialética ou lógica tinha como objetivo e desenvolvimento do raciocínio, com vista à habilitação para solução de sofismas.

As disciplinas do *quadrivium* eram bem mais difíceis de ensinar, sobretudo em razão do pouco avanço tecnológico do Medievo. A aritmética limitava-se à contagem de unidades com utilização do ábaco. A geometria tinha Euclides como referência principal. O ensino da astronomia tinha Ptolomeu como mestre fundamental. A astronomia ganhara relevo em razão da crença medieval de que os céus influenciavam na cura de doenças e que os astros

¹²⁷ Nesse aspecto escrevemos: “A Igreja Católica se destaca de forma inequívoca como a instituição religiosa que inaugurou um conjunto significativo de ações e buscas da criação e solidificação de direitos sociais. Sua atuação de natureza político-social remonta, nos tempos mais modernos, aos séculos XIX e XX, firmando-se como voz autorizada de pressão entre os dirigentes políticos de então no sentido de reconhecer direitos da personalidade humana, de dignidade, de liberdade, de igualdade, de propriedade, tudo envolto nas qualidades

poderiam auxiliar na descoberta das enfermidades através da observação dos seus movimentos. A música destinava-se sobretudo às cerimônias dos cultos da Igreja.

Os métodos de ensino adotados nas escolas medievais pré-universitárias compreendiam a *lectio* e a *quaestio*, somente. A *lectio* limitava-se mais à leitura de um texto, alcançando eventualmente a interpretação, esta promovida fundamentalmente pelo docente. A *quaestio* era bem rudimentar e correspondia precipuamente a um exercício de aplicação a cargo do mestre, com poucas discussões. Era, entretanto, um método mais avançado em relação à *lectio*, abrangendo interpretação de textos de forma mais rotineira e conseqüentes exercícios de aplicação¹²⁸. Tais métodos evidentemente constituíram um primeiro momento do regime didático a ser seguido pelos professores, tendo evoluído substancialmente a partir do surgimento oficial das universidades, com acréscimo inclusive da *disputatio* e da *determinatio* como estágios qualificados do método medieval de ensino¹²⁹.

Nas escolas monacais, episcopais e palacianas o ensino era encarado de forma séria e comprometida, com constante busca da eficiência e efetivo aprendizado. A *lectio*, como visto, consistia na leitura e eventual comentário, ainda que superficial, de um texto de autor clássico, a exemplo de Cícero, Quintiliano etc. ou de parte das Sagradas Escrituras. A leitura compreendia ainda a análise das palavras, comparações entre expressões e autores e destaque de ideias consideradas relevantes. Nas escolas de Direito, a *lectio* avançava um pouco para abranger a elaboração de sumário de um texto legal, leitura com voz alta, explicação e crítica, especialmente diante da apresentação de outro texto legal (*distinctiones*). Eram comum ainda as *reportationes*, ou seja, as necessárias anotações dos alunos diante das explicações do mestre. Não raro utilizavam-se os processos de memorização (resumos e sínteses mnemônicas) para assimilação e fixação das leituras¹³⁰. Todo esse processo, vigente em grande parte ainda nos tempos atuais, são de muita eficiência para enriquecimento do vocabulário e da oratória.

Nas *questiones* ou *quaestio* era natural o emprego e desenvolvimento da dialética, provocada pelo “embate” entre o professor e os *scholars*. Tratava-se do prenúncio ou fase

fundamentais da vida” (Cf. *Apontamentos sobre o trabalho realizado no meio religioso*, Campina Grande: Agenda, 2007, p. 24).

¹²⁸ É o que sugere ULLMANN, in *A universidade medieval*, op. cit., p. 48.

¹²⁹ Em seminário de ciências humanas promovido pelo Centro de Ciências Humanas, *campus III*, da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), ocorrido de 06 a 10 de novembro de 2006, fizemos exposição sobre o tema, com o título *A Importância do Método Escolástico de Ensino no Desenvolvimento da Formação Universitária*, destacando a utilidade desse método de ensino ainda nos tempos atuais.

¹³⁰ Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 57.

embrionária dos grandes debates que iriam, tempos depois, integrar as *disputationes* ou *disputatio* nas universidades. Em Bolonha, por exemplo, o ensino se diluía basicamente em duas fases: a *lectio* e a *disputatio*. A disputa previamente elaborada era denominada *questiones disputatae* (controvérsias a serem enfrentadas); por sua vez, as questões improvisadas eram chamadas *questiones quodlibeta*. Esses dois métodos de ensino das escolas medievais eram tão bem explorados que se estendiam para além das salas de aula. Nos intervalos de almoço ou mesmo ao fim da tarde, com o encerramento da aula diária, havia revisão e tarefas de aprendizagem a vencer (*reparationes*). Tais rituais contribuíram para a formulação das glosas, muito comuns no Medievo.

Que eram as glosas? Consistiam, basicamente, em copiar um texto no centro de uma folha de pergaminho ou papel, com grandes espaços entre as linhas e amplas margens. Entre as linhas (*glosas interlinearis*), o mestre colocava o sentido das palavras de difícil interpretação; nas margens (*glosas marginalis*), anotavam-se citações extensas de autores antigos, concernentes ao texto glosado¹³¹. Tradição dessas escolas era ainda o apego aos exercícios como complemento das teorias. Talvez referida tradição consistira numa espécie de reforço dos estudos e revisões que os *scholars* faziam nos intervalos das aulas.

Por fim, as escolas pré-universitárias cultuavam em cada aula o que havia sido ministrado, exposto e explorado na aula anterior, numa espécie de prestação de contas. A recapitulação dos assuntos e abordagens das aulas anteriores era uma constante na fase pré-universitária. As recapitulações das aulas pretéritas revelaram-se de grande utilidade para assimilação adequada dos assuntos ministrados, tendo-se estendido ao ensino universitário propriamente dito, mostrando-se indispensáveis para a sólida educação e aprendizado dos estudantes, sobretudo pela aplicação dos métodos em seu conjunto.

Em tema de conteúdo e processamento das aulas nas escolas medievais, *Manlio Bellomo* anota que as chamadas ocorriam mediante as batidas de um sino já ao raiar do dia¹³². Uma das dificuldades do ensino escolástico era a escassez de livros, quase todos de custo muito elevado. Em geral, é o professor que dispõe dos livros que são utilizados para leitura e comentário nas aulas. Porém, já no Século XIII a circulação de obras começa a evoluir,

¹³¹ Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 59.

¹³² BELLOMO, Manlio. *Società e istituzioni in Italia dal medioevo agli inizi dell'età moderna*, Roma: Ed. Roma, 1997, p. 427. Segundo o autor, “*Le lezioni hanno inizio alle prime luci del giorno, annunciate dal suono di una campana che si chiama ‘la scholarà’, e ciascuna di esse dura all’incirca due ore. Alla sera (‘de sera’) altri professori tengono corsi meno importanti, quali la lettura dei Tres libri (gli ultimi tre del Codex), delle ‘Istituzioni’ e delle Autentiche, o delle Clementine, e si tratta di lezioni tenute ‘extraordinarie’*”.

destacando-se o surgimento das primeiras livrarias (botteghe), as quais ofereciam obras em pergaminho de boa qualidade. Sem dúvida, os inúmeros percalços com que se deparavam estudantes e professores não foram suficientes para inibir o interesse e os esforços dos escolásticos para um bom aprendizado e futura formação em artes ou em teologia. Como bem registra *Bellomo*, mesmo os estudantes estrangeiros não se furtavam ao esforço de ir e vir de seus países para frequência regular às aulas, esforço igualmente adotado para aquisição e condução de volumosos e pesados livros¹³³.

No campo do estudo do Direito, as aulas compreendiam: a) leitura direta de textos legislativos do Código de Justiniano; b) apreciação de comentários de autoridades doutrinárias. No primeiro módulo (leitura do Código de Justiniano), destacava-se a leitura de leis romanas e normas canônicas. *Bellomo* sustenta, nesse aspecto, que nem sempre era fácil a compreensão e atenção dessa leitura¹³⁴. Junto a isso, seguiam-se as anotações em face dos textos lidos, numa espécie de registro do que foi assimilado e compreendido. Pensamos que tal prática era uma reprodução do que sucedia com as glosas marginais ou interlineares. Mais que isso, pensamos que a prática da escrita concomitante à leitura de textos é excelente opção de segura assimilação e compreensão de textos, refletindo positivamente no efetivo aprendizado. Trata-se de mais um segmento do método escolástico de ensino que o qualifica como tal, conferindo substância ao aprendizado, com significativo proveito em especial para o estudo do Direito, onde não só a leitura mas também a boa e costumeira prática da redação escrita são imperativos para formação do bom jurista.

No segundo módulo (importância dos comentários das autoridades doutrinárias), destacam-se as glosas elaboradas por juristas de nomeada, a exemplo de Accursio e sua *Magna Glossa*, cuja consequência foi a edição de um conjunto de estudo do *Corpus Iuris Civilis* ou Código de Justiniano. Nas palavras de *Bellomo*, a importância dos comentários dos preclaros derivou da necessidade de uma interpretação doutrinária que consolidava o entendimento dos textos abordados em aula¹³⁵.

¹³³ Assim discorre: “*Gli studenti forestieri e stranieri che tornano nella loro patria portano con sé, il più delle volte, nel loro bagaglio, uno o più di questi libri*” (Cf. *Società e istituzioni in Italia dal medioevo agli inizi dell’età moderna*, op. cit., p. 428).

¹³⁴ Nesse segmento do conteúdo e processamento do ensino medieval, o autor sugere uma certa dificuldade dos estudantes no contato com obras de caráter mais científico, a exemplo do próprio Direito, em que “*non tutti i passi sono fatti oggetto della stessa attenzione*” (Cf. *Società e istituzioni in Italia dal medioevo agli inizi dell’età moderna*, op. cit., p. 429).

¹³⁵ Para o multicitado autor, “*La lezioni ha ora due obiettivi fondamentali: chiarire il senso delle norme, ma chiarirlo con l’aiuto di un’interpretazione dottrinarica consolidata che diventa anch’essa oggetto di analisi e di studio. Rispetto alla trattazione fatta in sede di lectura quella che si svolge nelle forme della repetitio è molto*

Grande importância tinham os exames de avaliação dos discentes. O desenho do método escolástico de ensino sugere que havia uma avaliação permanente do alunado, considerando a realização da *lectio* e das *repetitiones*, não se dispensando tal tratamento na *quaestio*, *disputatio* e *determinatio*. Os exames em forma de provas ocorriam com mais frequência nos dois últimos anos do curso de Direito, o que, segundo *Bellomo*, realizava-se nos sétimo e oitavo períodos letivos (Direito Civil) e nos quinto e sexto períodos (Direito Canônico)¹³⁶. Os exames dos anos finais envolviam avaliação do desempenho do estudante na leitura e em disputas, além de arguições sobre seu preparo geral pelos professores. Se demonstrado o preparo do arguido, este passava a outro exame, mais rigoroso, perante um colegiado de notáveis¹³⁷. Finalmente, para alcançar o bacharelado, o estudante era submetido ao exame público (*pubblico esame*). O exame público acontecia geralmente numa catedral, com a apresentação do aluno por um professor que, após proferir sermão, submetia-o a uma comissão, onde se discutia determinado tema. Conclui-se o exame, no caso de aprovação, com uma declaração formal feita pela autoridade eclesiástica da aptidão do arguido, seguindo-se a entrega do anel de formatura, da beca e do chapéu de formatura (*berretto*). Seguiam-se ainda os cumprimentos ao novo bacharel¹³⁸.

Os procedimentos adotados nas escolas medievais pré-universitárias e, à continuação, nas universidades, constituíram-se em verdadeiros manuais de aprendizado e ensino, com notável compromisso do conjunto dos estudiosos com a formação educativa plena, incluindo-se professores, estudantes e outros servidores. Tal cultura escolástica proporcionou acentuada qualidade ao ensino e ao aprendizado, de modo que, como dito, estendeu-se significativamente ao ensino universitário medieval propriamente dito. Parece não haver dúvida de que os estudiosos do Medievo bem devem ter observado que o método escolástico de ensino consubstanciava uma conquista sem volta para a cultura e a educação dos povos.

più ampia ed è più dettagliata e approfondita” (Cf. *Società e istituzioni in Italia dal medioevo agli inizi dell’età moderna*, op. cit., p. 436).

¹³⁶ Assim leciona: “*Fra il secolo XIII e il secolo XIV la fase conclusiva degli studi è regolata già abbastanza stabilmente. Se nei primi anni lo studente non deve sostenere esami, giunto però agli ultimi due anni (settimo e ottavo a Bologna per il diritto civile, o quinto e sesto per il diritto canonico; a Padova due anni prima) ha alcuni obblighi e comincia ad affrontare prove impegnative*” (Cf. *Società e istituzioni in Italia dal medioevo agli inizi dell’età moderna*, op. cit., p. 438).

¹³⁷ Trata-se da “*privata*”, ou exame privado, na voz de BELLOMO (Cf. *Società e istituzioni in Italia dal medioevo agli inizi dell’età moderna*, op. cit., p. 438).

¹³⁸ Cf. BELLOMO, in *Società e istituzioni in Italia dal medioevo agli inizi dell’età moderna*, op. cit., p. 439).

A eficiência do método escolástico de ensino é assaz sensível, bem constatado que o ensino da atualidade o tem adotado, em que pese com algumas mitigações. Seja nas escolas primárias, secundárias, no nível científico ou nas universidades em geral, enfim, o método escolástico era, como é, garantia de êxito para os verdadeiramente comprometidos com o aprendizado. Prova maior da eficiência, proveito e utilidade dos métodos medievais de ensino está no fracasso do que atualmente se tem denominado ensino à distância, tão decantado e idealizado como alternativa aos métodos tradicionais advindos desde a escolástica medieval, e que se destacam pela ausência de participação física e presencial nos auditórios e salas de aula¹³⁹. Podemos afirmar, sem receio de censura, que nenhum outro método de ensino e de educação formal terá autoridade bastante para superar esses métodos adotados pelos estudiosos medievais. Mesmo podendo admitir-se mitigações, o método escolástico ora focalizado jamais poderá ser inteiramente esquecido em qualquer tema sério de ensino e educação, em qualquer nível.

O ensino na atualidade tem-se revelado ineficiente e evasivo exatamente porque se busca, em vão, o emprego de métodos ditos “modernos” e “alternativos” de ensino, olvidando-se inadvertida ou intencionalmente dos insuperáveis bons resultados que o ensino tradicional presencial e participativo angariou desde o Medievo¹⁴⁰. O exemplo não é a melhor forma de convencer; é a única. E isso pressupõe admitir que a Idade Média é alvissareira em tema de ensino nas academias e universidades.

O método escolástico de ensino constituiu, destarte, o apogeu das políticas eficientes de ensino adotadas na Idade Média. Diríamos que significou a fonte de inspiração e irradiação que fez nascer e prosperar o próprio Renascimento. Partira da *lectio* e das *questiones* ou *quaestio* bem desenvolvidas nas escolas monacais, episcopais e palacianas para, aperfeiçoando o ensino e o aprendizado, acrescentar a *disputatio* e a *determinatio*. A *lectio* e a *quaestio* desenvolviam-se da mesma forma do que sucedia naquelas escolas pré-universitárias, cujo diferencial não era senão o aprofundamento e a evolução da interpretação e comentários aos textos de filosofia, teologia, direito e medicina. As glosas ainda subsistiam

¹³⁹ Em interessante monografia, TAMARA BENAKOUCHE relata os problemas do atual ensino à distância no Brasil, embora revele otimismo em relação a essa alternativa da educação universitária (Cf. **Educação a distância: uma solução ou um problema?** In *XXIV Encontro Anual da ANPOCS*, 2000, Petropolis. Anais do XXIV Encontro Anual da ANPOCS - GT 02 - Educação e Sociedade, 2000).

¹⁴⁰ A propósito do desgaste do atual sistema de ensino jurídico universitário no Brasil, ressaltamos como uma das suas principais causas a carência e pouca importância que se atribui a disciplinas como ética e filosofia (Cf. **Ética e ensino jurídico**. *Revista do tribunal regional do trabalho da 13ª região*, v. 11, João Pessoa, 2003, p. 26).

diante de sua importância e necessidade da leitura e crítica dos textos. As explicações e comentários do mestre eram seguidos da formulação de questões para fomentar o debate (*quaestio*). Ato contínuo, as argumentações eram postas em discussão em que os alunos expunham seu entendimento e críticas ao professor, assemelhando-se, segundo *Ullmann*, à maiêutica desenvolvida por Sócrates na filosofia grega¹⁴¹.

Em Paris, com o avançar da *disputatio*, o ensino universitário dividiu-se em ordinário e extraordinário. O ensino ordinário era ministrado sobretudo pela manhã, pelo mestre, com destaque para apresentação do que hoje podemos considerar uma teoria geral de cada disciplina. Já o ensino extraordinário ocorria no turno vespertino, sendo ministrado por bacharéis, cuja base era a revisão e aprofundamento dos assuntos expostos pela manhã. As disputas ou discussões também se distinguiam em ordinárias e extraordinárias, a depender da importância que ostentavam. As disputas ou discussões ordinárias realizavam-se semanalmente e serviam também como reforço ou fixação do aprendizado; as extraordinárias ocorriam em ocasiões solenes, ligadas a um ou outro evento anual importante e digno de grande celebração, a exemplo do Natal, Ano Novo e Páscoa.

As disputas ordinárias desenvolviam-se sobre assuntos previamente escolhidos pelo professor, que também indicava um ou mais alunos que deveriam atuar¹⁴². Tais disputas ordinárias tinham hora marcada e eram divulgadas para conhecimento do público em geral. *Sertillanges* expõe que havia significativa adesão do povo, o qual acompanhava atento todo o desenrolar das discussões¹⁴³. Contra os *defendentes* estavam os *opponentes*, cuja missão era opor-se aos argumentos dos *defendentes* com objetivo de desautorizar-lhes nas invocações. Tanto a defesa dos assuntos quanto as oposições decorriam em latim, idioma tradicional no Medievo, sob a forma de silogismos. Aliás, a *Suma Teológica* é excelente demonstração da propriedade desses silogismos e do grau de riqueza e precisão dos debates. As disputas extraordinárias, não obstante seguissem o mesmo ritual das ordinárias, contavam sempre com

¹⁴¹ A maiêutica correspondia a uma forma pedagógica usada por Sócrates consistente na formulação de perguntas com objetivo de obter, por indução, um conceito geral do assunto em estudo (Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 64). JACQUES VERGER, citado por ULLMANN, acrescenta que “para o mestre, era um meio de aprofundar as questões mais livremente do que o comentário do texto; para o aluno, ocasião de por em prática o princípio da dialética (lógica), de provar a vivacidade de seu espírito e a justeza de seu raciocínio” (Cf. *Les universités au moyen âge*, Paris: Press Universitaires de France, 1973, p. 61).

¹⁴² Tais alunos eram os “defendentes” ou “respondentes”, segundo ULLMANN (Cf. *A universidade medieval*, op., cit., p. 65).

¹⁴³ SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *Santo Tomás de Aquino*, trad. de José Luiz de Izquierdo Hernández, vol. 1, Buenos Ayres: Desclée, 1946, p 80.

a presença de grandes mestres e autoridades acadêmicas, que se debruçavam sobre questões palpitantes da atualidade de então.

Santo Tomás não se furtou a essas instigantes disputas, no que sempre demonstrava a propriedade e acerto de suas elucubrações¹⁴⁴. As disputas nem sempre ocorriam de forma ordeira, isto é, não raro as discussões se faziam ao mesmo tempo, com “defendentes” e *oppositores* argumentando ao mesmo tempo.

A *determinatio*, estágio seguinte do método de ensino universitário medieval, servira não só para ordenar as discussões nas *questiones disputatis*, mas, especialmente, para determinar qual a tese vencedora, por expressar com mais propriedade acadêmico-dogmática e precisão silogística os argumentos estabelecidos. Ao termo das *questiones disputatis*, o professor, ao firmar a *determinatio* ou *solutio*, punha a “verdade” a ser acolhida e respeitada, considerando a segurança dos argumentos vencedores. Tal *determinatio magistri* era convertida em obras dispersas denominadas *questiones disputatae*.

Ao lado das *questiones disputatis* seguidas da *determinatio*, havia ainda as questões travadas entre professores na presença de seus alunos. Ao contrário do que se possa imaginar a princípio, esses eventos não se destinavam a descobrir ou verificar qual o professor mais qualificado nas questões em debate, mas para aprofundamento do aprendizado dos *scholars* através do embate entre diferentes professores.

Os estudos se estendiam até em períodos de recesso das universidades, logo após a conclusão das lições dos mestres em determinados períodos. A iniciativa era adotada sobretudo para os estudantes mais adiantados e para aqueles que desejavam alcançar formação em teologia.

No âmbito do ensino do direito, a *lectio* e as *questiones disputatio* eram acrescidas das *harengas* (arengas), cujo objetivo era explorar discursos capazes de preparar os futuros bacharéis para o bem falar e para construir silogismos de defesa ou acusação em determinada matéria. Era comum, nos cursos de direito, produzir-se comentários às leis, no que se formaram os glosadores e os pós-glosadores, ou seja, os versados nessa arte. Ainda hoje é

¹⁴⁴ ULLMANN faz a seguinte referência às *questiones disputatis*: “À diferença dos debates modernos, os da Idade Média tinham três cortes de apelação: 1) a autoridade da Revelação, isto é, o direito de a sabedoria divina ser escutada pela mente humana; 2) o direito da razão de guiar a sua especulação individual; 3) o argumento oriundo da tradição, com a certeza de que, num pensamento trabalhado, examinado e criticado por várias gerações, o erro, em grande parte, estava excluído. Esta convicção expressaram-na os medievais com o axioma: ‘*securus iudicat orbis terrarum*’ (o mundo inteiro julga com segurança). Por outras palavras, consideravam o consenso universal como fonte certa de conhecimento” (Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 65).

induvidosa a autoridade e a utilidade dos comentários aos códigos jurídicos, tornando a interpretação de textos legais o resultado de trabalho de investigação promovido por autoridades jurídicas de renome. A própria Suma Teológica não refoge visceralmente de tal sistemática, debruçando-se Tomás de Aquino sobre questões e passagens importantes das Sagradas Escrituras, resultando em conclusões adequadas e solucionadoras de muitos problemas jurídicos e sociais que eclodiram naquela época de significativas transformações.

A autoridade acadêmica do aquinatense representou, sem dúvida, importante diferencial para o inegável sucesso do trabalho hermenêutico dos comentadores. Sequenciando essa prática de comentários de textos de leis, os glosadores, a partir do Código de Justiniano, voltavam-se a explicar a exegese de cada palavra ou expressões dos textos jurídico-legais¹⁴⁵. O objetivo logicamente era explorar o sentido que encerravam e penetrar a intenção dos legisladores, do que resultaram as glosas interlineares e as glosas marginais. Juan, o Teutônico, revelou-se como um dos mais conhecidos e famosos glosadores, tendo lecionado sobretudo na Itália.

Francesco Accursio talvez tenha sido o mais famoso entre os glosadores (1182 a 1260), já que fora o responsável pelas glosas apostas junto ao *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano, como realça Francisco Carpintero¹⁴⁶. Entre as principais obras subjacentes ao ensino universitário medieval, destacaram-se obviamente as de filosofia e teologia. Entre tais obras, estavam as chamadas *Quodlibetalia*, que, como sugere a denominação, resultaram de compilado das *questiones quodlibetatis*. Referidas obras eram consequência de exercício de fixação doutrinária das lições de filosofia ou teologia, especialmente as desenvolvidas durante o período do Natal e da Páscoa. Daí emergiram outras tantas obras literárias, destacando-se *De Veritate*, *Summa Contra Gentiles* e a própria Suma Teológica, todas de Tomás de Aquino. Roberto Grosseteste (1168 a 1253) editou a *Summa Philosophica*, exemplar estudioso e

¹⁴⁵ Os glosadores eram estudiosos que escreviam comentários (glosas) ao longo dos textos estudados. Destacaram-se os comentadores (glosadores) do *Corpus Iuris Civilis* (corpo de direito civil), também chamado Código de Justiniano, obra jurídica fundamental, publicada entre os anos 529 e 534 por ordem do Imperador bizantino Justiniano I.

¹⁴⁶ CARPINTERO, Francisco. *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, Madrid: Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, 2004, p. 11. Nesse sentido, o autor expõe que “*Accursius redactó una Summa de las glosas que él consideró más relevantes, completando unas con otras y limitando las antinomias. Su obra tuvo tal éxito que fue conocida como la Glossa ordinária, y eclipsó el trabajo de los que le habían precedido, a los que normalmente sólo conocemos en la medida en que sus estudios quedaron recogidos en la Glossa de Accursio*”.

responsável pela tradução mais perfeita da *Ética* a Nicômaco de Aristóteles, já que dominava bem o grego¹⁴⁷.

Os métodos de ensino medievais, pautados especialmente na escolástica medieval, é indubitavelmente um marco singular na história da cultura humana de todos os tempos. A exposição exata e analítica dos problemas e discussões, o esforço pela clareza e tecnicidade dos conceitos e definições, a propriedade dos silogismos e o emprego universal do latim são aspectos ímpares daquele regime didático-pedagógico jamais superado.

Não é de confundir as glosas e silogismos escolásticos com sofismas. Estes ocuparam lugar na escolástica unicamente para basear a distinção entre falácias e heresias e a verdade teológico-filosófica da escolástica tomista¹⁴⁸. Assim, não é lícito vislumbrar defeitos no ensino universitário informado pela escolástica medieval nesse aspecto. Como sugere *Ullmann*, qualquer eventual defeito nesse sentido talvez não passe de confusão cometida entre os métodos e discussões empreendidos no ensino escolástico e os sofismas que resultaram superados pelas verdades cientificamente alcançadas pelos mestres medievais, especialmente por Santo Tomás¹⁴⁹.

Na Idade Média, por outro lado, o termo “universidade” não se revestia da estrutura que hoje ostenta. Para sua formação e constituição, a *universitas* concentrava a formalização de mero curso ou faculdade de linguagem moderna (para a época) que conseguisse reunir um grupo de alunos e professores. Assim, os *studium* e os *collegia* também gozavam do *status* de universidade. O merecimento da condição de universidade intensificava-se com a presença de mestres ilustres, alguns dos quais tiveram seus nomes vinculados diretamente a escolas que se transformaram rapidamente em universidades. Exemplo clássico é o de Alberto Magno, cujo nome foi suficiente para a fundação do *studium* de Colônia. Outros mestres também se destacaram no particular, a exemplo de Pedro Abelardo, em Paris e Bolonha, e Irnerius, mestre em Direito.

¹⁴⁷ Cf. CHALMETA, in *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, p. 70.

¹⁴⁸ Os sofistas se compunham de grupos de mestres que viajavam de cidade em cidade realizando aparições públicas (discursos, etc.) para atrair estudantes, de quem cobravam taxas para oferecer-lhes educação. O foco central de seus ensinamentos concentrava-se no logos ou discurso, com foco em estratégias de argumentação. Os mestres sofistas alegavam que podiam "melhorar" seus discípulos, ou, em outras palavras, que a "virtude" seria passível de ser ensinada. Protágoras (481 a.C.), Górgias (483 a.C.), e Isócrates (436 a.C.) estão entre os primeiros sofistas conhecidos (Cf. *Escola sofista*. Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Escola_sof%C3%ADstica. Acesso em 08.09.2009).

¹⁴⁹ Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 65.

De todas as escolas pré-universitárias precedentemente estudadas, foram as escolas catedralícias ou palacianas as que ofereceram as melhores condições para tornar-se universidades. Contavam elas com o diferencial da localização em área urbana, além da reconhecida eficiência didática. As escolas palacianas possuíam, portanto, estrutura física e didática de referência, obviamente porque se encontravam mais próximas da corte real, logrando proveito nesse aspecto.

Mas qual teria sido a causa central e essencial para a formação e constituição das universidades medievais? Na verdade, não há uma causa específica e fundamental que, por si só, tenha sido considerada o marco essencial e preciso da formação das universidades no Medievo. Afirmamos que a conjugação de várias concausas contribuiu decisivamente nesse particular. Destacamos a seguir as principais concausas.

Um primeiro aspecto corresponde ao surgimento das cidades ou conglomerados urbanos, influenciados pelo comércio marítimo no Mediterrâneo¹⁵⁰. Nesse contexto, viram-se os comerciantes estimulados a estabelecer-se em pontos sensíveis e estratégicos de circulação de mercadorias, cuja população se concentrava e também se constituía de estudantes. A formação de uma burguesia incipiente, assim, parece-nos um marco importante contributivo da constituição da universidade no Medievo.

As investidas das Cruzadas também podem ser mencionadas como fato importante ensejador da origem das universidades medievais. Isto porque as Cruzadas proporcionaram contato mais aproximado entre as culturas da Europa e do Oriente, despertando a curiosidade e estudo científico dessas culturas numa espécie de universalização do conhecimento das variadas culturas¹⁵¹.

A necessidade de Papas e Imperadores cercar-se de homens sábios e cientistas é também interessante aspecto a ser abordado no tocante à formação das universidades medievais. Premidos pela limitação do saber, precisavam ter em contato permanente estudiosos que lhes orientassem na arte da guerra e no domínio das letras, já que em evidência o surgimento do Renascimento. Assim, as escolas pré-universitárias passaram a receber estímulos dos Papas, Imperadores e Reis, transformando-se em instituições clericais e estatais, com estruturação de gastos e organização didática. O *trivium* e o *quadrivium* restaram

¹⁵⁰ No Século XIII, o regime de economia feudal encontrava-se em franco declínio, sendo substituído pelas novas corporações de ofício, fazendo dos centros urbanos os principais núcleos de comércio. SANTIDRIÁN resume: “Dentro de este crecimiento demográfico, el fenómeno más visible es el urbano. La ciudad es el símbolo de una manera nueva de vivir. Representa un nuevo orden social” (Cf. **Tomás de Aquino**, op., cit., p. 15).

¹⁵¹ Cf. ULLMANN, in *A universidade medieval*, op. cit., p. 112.

insuficientes no domínio do saber em razão do surgimento e desenvolvimento de novas “ciências” como a Filosofia, a Teologia, o Direito e a Medicina, o que demandava o fortalecimento e a ampliação das escolas.

Fervilhava, concomitantemente, a criação de grêmios de estudantes, corporações de trabalhadores com objetivo de defesa e conquista de direitos, o que reclamava emprego de técnicas de dialética e formulação de silogismos. Havia ainda a necessidade de congregar-se diversas pessoas de todas as origens e ofícios, tais como padres, frades e leigos que procuravam instrução¹⁵². Tal ambiente serviu inclusive de importante iniciativa de mitigação dos rigores das distintas classes sociais, muito em voga na Idade Média, proporcionando, ao menos em nível de ensino universitário, oportunidades iguais e convivência amistosa entre ricos e pobres, alunos e mestres.

As universidades medievais inspiraram-se também na conveniência de reunir-se os sábios de então, dando-lhes oportunidade de ingressar formalmente no corpo docente dessas instituições e difundir seus conhecimentos com grau de oficialidade, isto é, como mestres oficiais do saber.

É sensível, destarte, que cada um desses fatos-aspectos da cultura da época foi indispensável, talvez em grau de igualdade, à formação e constituição oficial das universidades medievais. Foi o conjunto desses fatos-aspectos que garantiu a rápida e oportuna construção da cultura e do saber universitário. E isto sem dúvida instigou as autoridades a enveredar com urgência nesse domínio, até como forma de preservar sua autoridade de governante através do desenvolvimento e da oficialização das instituições do Império por conduto e com auxílio da Igreja Católica Romana.

Importa ainda ter em consideração a forma em que se deu a formação e a estruturação das universidades medievais, tendo em vista o ato, formal ou informal, deflagrador desse processo. A formação das universidades medievais ocorreu diante de fenômenos que resultaram na necessidade de seu reconhecimento como instituição oficial. É dizer que, verificada a conjugação das concausas ora estudadas, resulta importante consignar a natureza dos fatos e/ou atos formais que conduziram diretamente à formação, fundação, constituição e oficialização das universidades medievais como instituições permanentes do Estado e da Igreja.

¹⁵² Sugere ULLMANN que a conjugação de interesses de diversos segmentos de pessoas, desde as chamadas “*escolas pré-universitárias*”, perfaziam grupos coesos cujos membros às vezes se alternavam na posição de mestre e aluno (Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 112-113).

Em primeiro lugar, algumas universidades medievais surgiram espontaneamente, isto é, como resultado da evolução e desenvolvimento das escolas pré-universitárias. A transformação dessas escolas em universidades advinha de permissão sobretudo do Papa diante do reconhecimento da autoridade didática dos professores nelas inseridos. Exemplo desse tipo é a Universidade de Paris e outras que se tinham formado até 1290, tais como Bolonha, Oxford, Salamanca, Coimbra¹⁵³ etc.

Um segundo grupo de universidades medievais surgiu não da evolução de escolas pré-universitárias, mas de ato formal do Papa e/ou do Imperador, geralmente por motivos predominantemente político-religiosos (*auctoritate*). Por este meio formal, não se olvida que a universidade era resultado da conscientização da importância que ostentava para a formação de pessoal de apoio ou de assessores intelectualmente preparados. Exemplo típico desse tipo de universidade é a Universidade de Nápoles, conforme registrado no Capítulo 1 desta obra.

Uma curiosidade digna de registro quanto à criação *ex privilegio* da Universidade de Nápoles é que esta foi idealizada para superar a Universidade de Bolonha, que acolhia vários estudantes da antiga e esfacelada Itália¹⁵⁴. Para desprestigiar e esvaziar a Universidade de Bolonha, Frederico II proibiu a transferência de professores e alunos da Universidade de Nápoles para aquela outra universidade, o que causou dificuldades para a própria escola de Nápoles. Outra universidade *ex privilegio* foi a de Toulouse, originária de iniciativa dos Papas Honório III e Gregório IX, cujo objetivo era combater a heresia dos cátaros no começo do Século XIII.

Durante toda a Idade Média, especialmente nos Séculos XII e XIII, viu-se o surgimento de diversas universidades, seja *ex consuetudine*, seja *ex privilegio*, muitas das quais conservam até hoje a mesma excelência didática. Assim, como bem anota *Ullmann*, a pretensa “Idade das Trevas” não é senão alcunha maliciosa daqueles contaminados por indisfarçável preconceito ou ignorância intelectual, muitas vezes rotulados de “modernistas” e “democráticos”, e que não passam de intelectualistas corrompidos pela parcialidade¹⁵⁵.

¹⁵³ Segundo o guia da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (2001-2002, p. 11), “*Os estudos jurídicos remontam, em Portugal, à fundação da Universidade, durante o reinado de D. Diniz. A data exacta de sua criação situa-se, com certeza, entre 1288 e 1290. É tradicional, embora não isento de controvérsia, o ponto de vista que reconhece a instituição do Studium Generale na carta dionisiana de 1 de Março de 1290*”.

¹⁵⁴ Segundo TORRELL, a Universidade de Nápoles foi fundada em 1224 por Frederico II “*com o intuito de formar homens para o serviço imperial; destinava-se também a se contrapor à Universidade de Bolonha, e os súditos do imperador não eram autorizados a estudar em outro lugar*” (Cf. ***Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra***, op. cit., p. 7).

¹⁵⁵ Assim se manifesta o multicitado autor: “*Ao estigmatizarem a Idade Média como 'longo período de trevas', muitos humanistas da Renascença, enciclopedistas e historiadores do século XIX passaram de largo,*

No tocante ainda às universidades medievais, importa fazer referência especial à Universidade de Coimbra. Fundada em 1290, por Dom Diniz, também se insere como consequência da efervescência cultural da Europa Medieval. Mais que isso, entretanto, a Escola de Coimbra representou um divisor de águas entre a letargia cultural que predominava em Portugal no Século XIII e o salto de ensino que ali promoveram os escolásticos. Certo que nos seus primórdios, os *studium conimbricensis* ainda se ressentiam da letargia cultural. Ao tempo de sua criação, as escolas que havia em Portugal eram, praticamente, as escolas monacais e as escolas episcopais. Ao contrário do que sucedia na Europa central, Portugal encontrava-se em franco isolamento cultural até a reformulação e incremento dos *studium conimbricensis*, como anota Antônio José Saraiva¹⁵⁶. Somente em 13 de agosto de 1290 efetivamente surgiu, *ex privilegio* do Papa Nicolau IV¹⁵⁷, a Universidade de Coimbra, antecipando-se ao *studium universitatis* que seria instalado em Lisboa. A bula *De Statu Regni Portugaliae* autorizava expressamente o magistério em Direito Canônico e em Direito Romano.

Os graduados em Coimbra estavam autorizados a lecionar em qualquer lugar do mundo cristão. O *status* formal de universidade conferia aos então *studium conimbricensis* os privilégios das grandes universidades européias medievais: estrutura física e didática, quadro de professores universitários condignamente remunerados, além da missão de difundir a ciência e formar o clero à altura de sua missão a serviço de Deus. Não obstante, a Universidade de Coimbra não era muito conhecida do resto da Europa, até que, por iniciativa de Dom Diniz, inauguraram-se alguns programas do sistema de Bolonha, conferindo a Coimbra a destinação de alguns estudantes estrangeiros, mormente italianos¹⁵⁸. Contudo, foi no Século XVI que a Universidade de Coimbra ganhou notoriedade mundial, não por acaso, mas diante do trabalho incessante e prestigioso de mestres escolásticos tomistas como Pedro da Fonseca (1528-1599), Manuel de Góis (1543-1597) e, principalmente, Francisco Suarez

preconcebidamente, a intensa efervescência intelectual nos studia. Cabe, pois, perguntar: quantas universidades contava o Medievo? Somos tomados de admiração com a resposta: até 1440 nada menos do que cinquenta e cinco universidades se espalhavam pela Europa, das quais, de fato, quarenta e seis tiveram diploma de fundação e realmente funcionaram. Tomando em conta a densidade demográfica da época, marcada pela peste negra, no Século XIV, que dizimou as cidades e os campos, a cifra é elevada (...). Se nos impressiona o número de universidades no Medievo, não menos deve ser nosso assombro pela busca do saber e pela difusão cultural, naqueles longínquos séculos” (Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 112-114).

¹⁵⁶ SARAIVA, José Antônio. *História da cultura em Portugal*, Lisboa: Editora Jornal do Foro, vol. I, 1950, p. 47.

¹⁵⁷ Ato oficial consubstanciado na Bula *De Statu Regni Portugaliae* (Cf. *Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, Lisboa: Editorial Verbo, 1964, p. 483).

¹⁵⁸ Cf. ULLMANN, in *A universidade medieval*, op. cit., p. 305.

(1548-1617). Durante todo o Século XIII, no entanto, em pleno alvorecer das universidades medievais, Coimbra permaneceu ofuscada como verdadeira escola universitária integrada ao restante da Europa culta, talvez pelo fato de suas constantes alterações de local, oscilando entre Lisboa e Coimbra, tornando-a de identidade indefinida até mesmo em Portugal¹⁵⁹.

Em que pese as turbulências enfrentadas, a Universidade de Coimbra tornou-se exuberante a partir sobretudo do reinado de Dom João III, tendo-se transformado em expoente da cultura do mundo civilizado. Não hesitamos asseverar que o embrião escolástico tomista que constituiu essa importante escola do saber certamente é o diferencial da excelência de sua tradição em estudos filosóficos.

As universidades da época, como visto, eram corporações que evoluíam também a partir da instalação dos *Studium Generalis*, onde havia a introdução de determinados cursos que serviam também para a formação de professores. Ainda hoje se conserva esse ritual de desenvolvimento do ensino universitário¹⁶⁰. Os *Studium Generalis* também eram instalados como extensões das universidades, com objetivo talvez de expansão internacional. Os *Studium* mais conhecidos e importantes eram aqueles instalados em Colônia (Alemanha), assim como no interior da França e da Itália. Como assinala *Monika Asztalos*, os *Studium* eram faculdades internacionais sobretudo de teologia e foram desenvolvidos sobretudo a partir das universidades de Paris, Oxford e Cambridge¹⁶¹. Era conveniente que cada ordem religiosa instalasse seu próprio *Studium*, conquanto fosse difícil imaginar alguma ordem sem relação de proximidade com o estudo da teologia.

Com o passar dos tempos, as faculdades dominicanas ganharam influência e importância, o que causara alvoroço entre os mestres seculares que, dispersos e com dissensos, favoreceram exatamente o desenvolvimento das escolas teológicas dos padres

¹⁵⁹ ULLMANN expõe a esse respeito que “em 247 anos de existência, desde a fundação até 1537, os *studium conimbricensis* permaneceram 194 anos em Lisboa e 53 anos em Coimbra. Trata-se de um acontecimento inédito na história das universidades” (Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 305). MARIA DA GRAÇA CAVALCANTE LISBOA escreve, outrossim, que “problemas políticos e financeiros acarretaram a mudança da sede da universidade por seis vezes, no decorrer de sua história” (Cf. *A ideia de universidade no Brasil*, Porto Alegre: Edições EST, 1993, 15).

¹⁶⁰ No Brasil, por exemplo, tem-se a instalação de faculdades isoladas, que podem evoluir para faculdades integradas, depois para centros universitários e, finalmente, para universidades propriamente ditas.

¹⁶¹ ASZTALOS, Monika. *A faculdade de teologia. Uma história da universidade na Europa*, coord. geral da edição Walter Rüegg, vol. I. *As universidades na idade média*, coord. de edição Hilde de Ridder-Syruoeus, Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1996, p. 416. Para a autora, “Até ao século XIV, Paris, Oxford e Cambridge eram as únicas universidades a deterem o direito de conferir graus de Teologia, mas a teologia não era, de forma alguma, ensino exclusivo dessas universidades. A alternativa mais importante às universidades era fornecida pelos ‘studia’ das ordens mendicantes, que desempenhavam o papel das faculdades internacionais de Teologia na Alemanha, na França e, sobretudo, na Itália”.

mendicantes. Foi dessa sucessão de fatos que São Boaventura firmou-se como mestre universitário, como sugere *Azstalos*¹⁶². A igualdade de cátegra em relação aos mestres seculares ampliou-se a partir do momento em que os predicadores passaram a recrutar entre os seus aqueles que se destacavam nos estudos e demonstravam vocação docente. Talvez tenha sido esse o marco fático fundamental que favoreceu o acirramento dos ânimos entre os seculares e os mestres mendicantes¹⁶³. Tal acirramento de ânimos acentuou-se pela confirmação da autoridade e preparo acadêmicos de muitos dominicanos, entre os quais se destaca Tomás de Aquino.

Um dos episódios mais marcantes que sedimentou o reconhecimento do preparo erudito dos mendicantes registrou-se nos enfrentamentos entre Tomás de Aquino e o secular Gerardo de Abbeville em 1272, cuja celeuma envolvia a possibilidade de admissão de rapazes nas ordens religiosas e na faculdade de artes. A tese tomista resultou vencedora. Discutia-se ainda com calor questões como a dignidade da pobreza e da resignação dos homens, além das virtudes da perfeição espiritual¹⁶⁴.

Importa ressaltar, ademais, a composição curricular dos mestres para fins de investidura na função de docente, o que foi motivo de grandes enfrentamentos entre predicadores e seculares. Havia costume sedimentado nas universidades segundo o qual o docente somente poderia tornar-se mestre em teologia se houvesse cursado a faculdade de artes. Era uma espécie de pré-requisito para a docência em teologia. Entretanto, Tomás de Aquino assumira a docência em teologia não só antes da idade adequada prevista estatutariamente como também sem se haver diplomado na faculdade de artes. Era uma inovação radical que veio a romper com uma tradição já incorporada oficialmente no ensino universitário de então.

Antes de tornar-se docente em teologia, o acadêmico deveria passar por fases docentes anteriores, quais sejam: a) *cursor biblico*; b) bacharel sentenciário; c) bacharel formado; d) *magister in sacre pagina* (mestre em teologia)¹⁶⁵. Os dominicanos, entretanto,

¹⁶² Assim discorre: “As *escolas dominicana e franciscana de Paris beneficiaram da dispersão dos mestres seculares e ganharam influência na universidade*” (Cf. **A faculdade de teologia. Uma história da universidade na Europa**, op. cit., p. 417).

¹⁶³ ASZTALOS comenta exatamente que “*os frades passaram a recrutar os professores entre os seus. Não só se encontravam em igualdade com os mestres seculares, como também produziam teólogos eminentes que atraíam os jovens estudantes para as ordens*” (Cf. **A faculdade de teologia. Uma história da universidade na Europa**, op. cit., p. 417).

¹⁶⁴ Cf. ASZTALOS, in **A faculdade de teologia. Uma história da universidade na Europa**, op. cit., p. 417.

¹⁶⁵ Cf. ASZTALOS, in **A faculdade de teologia. Uma história da universidade na Europa**, op. cit., p. 419-421.

nem sempre atuavam como *cursor bíblico* tendo em vista que sua atividade de pregação em público era de importância tal a autorizar dispensa daquela atividade especulativa. Assim, os dominicanos eram alçados mais cedo à docência, haja vista a formação diferenciada que tinham em termos de grade curricular. Não é difícil perceber que tal fato também constituía motivo de desavença com os seculares.

Na faculdade de teologia havia um método específico de ensino em relação àquele adotado no ensino escolástico em geral. Não havia fuga radical à *lectio, quaestio, disputatio* e *determinatio*, mas, dentro destas, eram acrescentados o que podemos considerar submétodos ou singularidades no ensino da teologia. Assim é que, como bem anota uma vez mais *Asztalos*, tinham-se: a) aulas; b) disputas; c) sermões. Esses submétodos oscilavam a depender da natureza das obras teológicas postas em estudo¹⁶⁶. Os submétodos em comento evidentemente estão mais afeitos à *lectio* e à *quaestio*, de modo que é possível concluir que se apresentavam como estágio inicial do ensino teológico.

Fato curioso em relação ao ensino da escolástica está relacionado com as artes, isto é, aquele ciclo básico de estudos que precede ao ensino da teologia propriamente dita. É que a faculdade das artes era destinada ao ensino das chamadas ciências naturais (medicina, direito, astronomia, geometria, gramática, retórica, lógica etc.). Porém, no método de ensino das artes avançava-se aqui ou acolá pelas questões religiosas e, portanto, teológicas. Tal prática acabava por questionar a autoridade dos dogmas teológicos, mormente quando as demonstrações das práticas punham em evidência verdades teológicas. Diante disso, a partir de 1272, por disposição estatutária, proibiu-se qualquer incursão teológica nas faculdades de artes, designadamente questões como a encarnação e a Trindade. Não há como olvidar que tal situação culminou com o acirramento dos ânimos em Paris entre mendicantes e seculares. Houve, pois, teses condenadas e proibidas oriundas das artes, não obstante se fizessem reuniões secretas para desenvolvimento dos debates nelas inseridos. Entre as teses condenadas uma das mais destacadas foi de autoria de Sigério de Brabante (1284) e Boécio de Dácia (1284), as quais proclamavam: a) eternidade do mundo; b) fatos naturais dependentes do movimento dos corpos celestes; c) a morte elimina a alma do homem. O ambiente de condenações de teses, refutações e enfrentamentos entre mendicantes e seculares não impediram Tomás de Aquino de alçar a teologia à categoria de ciência. Na escolástica

¹⁶⁶ Para a autora, os submétodos mencionados “*originaram gêneros diferentes de obras teológicas: comentários bíblicos, comentários sobre as Sentenças, questões disputadas e debatidas e sermões*” (Cf. **A faculdade de teologia. Uma história da universidade na Europa**, op. cit., p. 421).

tomista, a teologia passara à mais elevada categoria do ensino, ostentando a qualidade de disciplina científica¹⁶⁷.

Toda a atmosfera palpante proporcionada pelo surgimento e apogeu das Universidades não retirou do Século XIII as características de um tempo pautado pela tranquilidade da ordem social e estabilização política, não obstante a ocorrência de certos fatos culturais e científicos que causaram impacto no pensamento teológico-filosófico de então. Anota *Jacques Chevalier*, com acurada precisão, que o Século XIII também fora a época de iniciação da adesão da filosofia ocidental ao pensamento de Aristóteles, bem como do surgimento da filosofia da razão (*ratio*), tudo sob os auspícios da doutrina teológico-filosófica do Angélico¹⁶⁸. O mesmo autor destaca ainda a vida e a obra de Santo Tomás como um dos mais perfeitos momentos do pensamento humano e cristão. A fidelidade ao pensamento racional faz de Tomás de Aquino o doutor da ponderação, do equilíbrio e da coerência de pensamento que marca toda a história da Cristandade¹⁶⁹.

Cabral de Moncada, por sua vez, antecipa uma das características da conceituação de Justiça em Santo Tomás, ressaltando que é ela consequência da emergência do Cristianismo inserido no ensino universitário, consubstanciando uma vertente inovadora da relação entre o homem e Deus¹⁷⁰. *Michel Villey*, por outro lado, considera que o Direito

¹⁶⁷ Trata-se de sugestão de MONIKA ASZTALOS, conforme se depreende de suas palavras: “Ao definir a Teologia como uma ciência, uma scientia no sentido aristotélico (mesmo se não conseguisse preencher todos os requisitos de uma ciência), S. Tomás de Aquino rompeu com a tradição, que vinha desde S. Agostinho, de definir a sacra pagina ou Teologia como sabedoria, sapientia. Tal como as outras ciências possuem os seus princípios conhecidos per se, a Teologia, sustentava S. Tomás, possui os seus artigos de fé” (Cf. **A faculdade de teologia. Uma história da universidade na Europa**, op. cit., p. 424-425).

¹⁶⁸ CHEVALIER, Jacques. **Saint Thomas d’Aquin et son époque. Histoire de la pensée: la pensée chrétienne**, vol. II, Paris: Flammarion Éditeur, 1956, p. 286. Ao alcunhar o século XIII como o do “batismo da razão”, o autor sugere que a época de vida de Tomás de Aquino corresponde à “l’initiation philosophique de l’occident à la pensée d’Aristote et le baptême de la raison. Le XIII^e siècle philosophique, pour nos contemporains, se resume dans le grand nom de Saint Thomas d’Aquin. Et l’on ne saurait nier qu’en effet il domine tout son époque, en même temps qu’il en incarne les tendances, par sa passion de l’ordre, son équilibre et la sérénité”.

¹⁶⁹ Pautando-se nas palavras do Papa Leão XIII, o autor indica que “Elle recommande le Doctor communis avec une prédilection que justifient sa mesure, sa pondération, l’équilibre et la cohérence de sa pensée, son éloignement de toute vaine subtilité, sa confiance sereine en la raison et sa profonde humanité, son art d’accueillir et de concilier ou sein de la Vérité tout ce qu’il y a de bon dans les doctrines les plus diverses, voire les plus opposées n’apparence à la foi chrétienne. A tous ces titres, on peut dire de Saint Thomas qu’il a été l’expression la plus parfaite d’un de plus hauts moments de la pensée humaine et chrétienne” (Cf. **Saint Thomas d’Aquin et son époque. Histoire de la pensée: la pensée chrétienne**, op. cit., p. 288-289).

¹⁷⁰ CABRAL DE MONCADA, Luiz. **Filosofia do direito e do estado**, Coimbra: Coimbra Editora, 1995, p. 50-54. Para o renomado jusfilósofo lusitano “todas as grandes massas de ideias elaboradas através dos séculos pelo pensamento grego foram, através de sucessivas recepções, pouco a pouco, acolhidas ou assimiladas pelo Cristianismo e colocadas ao serviço de uma concepção religiosa do mundo e da vida”. Acrescenta que “A ideia da Justiça, por outro lado, tão intelectualizada pelos gregos, tão fria e exclusiva entre os judeus, completa-se com a do amor ou caridade, princípio da fé e da justificação nas relações entre Deus e os homens, ao mesmo

moderno recuperou a confiança nas forças da razão humana desenvolvidas especialmente durante a escolástica tomista¹⁷¹. Isto, segundo sugere, demonstra a propriedade científica, senão perfeição, da concepção tomista a respeito do Direito e da Justiça.

2.2. Escolástica tomista e suas características

A história do Século XIII se confunde com a própria história e vida de Tomás de Aquino. As artes, a cultura e as descobertas científicas, numa espécie de antecipação do Renascimento, também constituíram um bálsamo que motivou o interesse de Santo Tomás pelos estudos de teologia e filosofia da Cristandade. Ao mesmo tempo, é impossível falar do Século XIII e mesmo do apogeu dos acontecimentos emergentes em toda a Idade Média sem fazer longa, expressa e duradoura referência à sabedoria acadêmica e ao preparo teológico e jusfilosófico de Santo Tomás de Aquino.

A influência da escolástica em Santo Tomás emerge fundamentalmente de seu modo e de seu tempo de magistério em Paris. Quando das aulas, o aquinatense procedia à leitura de um trecho das sentenças (um dos livros das sentenças de Pedro Lombardo). Ou seja, procedia-se primeiro à chamada *lectio*, para, em seguida, formular-se as questões emergentes do entendimento do texto lido. A formulação dessas questões levava o nome de *quaestio*, unidade fundamental do método escolástico de ensino. Lembre-se que a *quaestio* era formulada após uma breve explicação do texto lido. Seguia-se a *disputatio* ou discussão e enfrentamento da *quaestio* e, finalmente, a *determinatio* ou a solução do problema pelo mestre. *Weisheipl* assinala que a formulação da *quaestio* tinha em consideração a necessidade científica de sua abordagem, bem como a importância do momento que tinha entre os teólogos. Isto porque a *quaestio* encerrava matéria ou assunto pontual sobre o qual se desejava discutir e encontrar possíveis soluções¹⁷².

O método de ensino medieval – próprio da escolástica – conduz necessariamente à exigência de que o estudo das questões em debate seja rigoroso e apurado, haja vista que,

tempo em que intimiza na forma de um apelo dirigido a cada homem, individualmente, para a sua salvação. A Justiça como que se despe assim dos seus elementos puramente intelectuais e formais, para se encher de conteúdo ético na consciência do indivíduo; deixa de ser apenas o princípio de uma relação meramente extrínseca dentro do Estado, para se tornar no de uma relação viva e existencial entre o homem e Deus, para além da lei e das obras, com repercussão na vida da comunidade”.

¹⁷¹ VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris: Les Éditions Montchrestein, 1968, p. 158. Assim se manifesta: “*Au thomisme le droit moderne paraît devoir son second caractère: de laïcité, sa confiance dans les forces de la raison humaine*”.

conforme sugere *Bryan Magee*, a autoridade da tese e de seu autor está exatamente no poder do convencimento¹⁷³. E o convencimento da verdade de uma tese no método escolástico, encerra dois pré-requisitos: a) uma apresentação lógica dos argumentos; b) base sólida de conhecimento científico através da menção de fontes de autoridade (designadamente Aristóteles e autores bíblicos). As perguntas básicas no entorno do ensino medieval escolástico são: a) “A quem tenho que convencer?”; b) “De que devo convencer?”; c) “Com que argumentos poderiam contestar-me?”.

O período da escolástica representou uma transformação das concepções do Direito e do Estado que vigoraram fortemente no período da patrística. Como é sensível, na patrística a doutrina cristã não se ocupava de assuntos jurídicos ou políticos, mas de assuntos exclusivamente morais. Os princípios cristãos de caridade, amor, fraternidade, perdão e misericórdia eram destinados substancialmente aos indivíduos numa perspectiva puramente moral e espiritual, sem qualquer vinculação ou conotação jurídico-política. O objetivo fundamental na patrística era de pregação de dogmas religiosos cristãos para salvação da alma, através da purificação das consciências. Já no período da escolástica, sob influência dos ensinamentos de Santo Tomás, alterou-se esse quadro para aproximar-se o Cristianismo dos assuntos políticos, jurídicos e científicos que dominaram a cultura grega. A escolástica, nesse aspecto, transformou a fisionomia inicial da patrística, sem necessariamente renegá-la.

Temos para nós que Santo Tomás pensava o engrandecimento do Cristianismo a partir de sua evolução rumo ao saber científico, o que não significa menoscabo, desautorização ou superação dos dogmas religiosos cristãos e da supremacia da autoridade de Deus e da Igreja. O Cristianismo tanto mais se enobrece quanto mais sensível estiver às coisas da convivência humana. A teologia é instituída nessa dimensão, ou seja, o estudo, a exploração e desenvolvimento da fé e das tradições religiosas cristãs, dando-se a ela caráter científico e autoridade de disciplina indispensável ao saber dos condutores do Estado.

Antes de Santo Tomás, a Igreja não era identificada substancialmente como uma instituição consolidada no sentido de orientar o comportamento empírico, essencialmente

¹⁷² Cf. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, op. cit., p. 97.

¹⁷³ MAGEE, Bryan. *Los grandes filósofos*, trad. de Amaia Bárcena, Madrid: Ediciones Cátedra, 1990, p. 64. O autor resume o ritual de discussão das questões, enfatizando o rigor das exigências de defesa de uma tese, com estas palavras, conforme tradução espanhola: “*El profesor sacaba a un grupo de alumnos – uno avanzado y uno o dos principiantes – a discutir. El alumno más avanzado debía defender una determinada tesis – por ejemplo, que el mundo no fue creado en el tiempo o lo contrario, que el mundo fue creado en el tiempo. Se procedía a debatir esta tesis, y los otros alumnos exponían la tesis contraria. Debían atenerse a unas determinadas reglas*”.

racional, dos homens em sociedade. A religião cristã era transmitida sem a interveniência de uma Igreja institucionalmente considerada, no que se dirigia unicamente sob os estímulos da espiritualidade interior do homem. Por isso, algumas questões de relevância social não eram objeto de discussão ou deliberação dos padres da Igreja, a exemplo da escravidão¹⁷⁴. Limitavam-se os padres a tentar inculcar no espírito e na consciência dos escravos e senhores a resignação dos primeiros e a atitude benevolente dos segundos, conformando-se com o estado “natural” que se desenvolvia naquelas condições. Coube à escolástica tomista a alteração desse estado de coisas. Não que a Igreja tenha conseguido suprimir toda ideia de utilidade da escravidão ou outros assuntos correlatos da época; dispôs-se, entretanto, a partir da filosofia da escolástica tomista, a exercitar a autoridade do Cristianismo de modo concreto, instigando o pensar acadêmico na discussão das grandes e relevantes matérias que demandavam explicação e solução. Assim, a doutrina cristã produziu consequências e influências significativas sobre a Política e o Direito, convertendo-se em disciplina comparável às então consideradas ciências. A Igreja incorporou concepções e comportamento institucionais, passando a reivindicar ascensão sobre o Estado.

Na antiguidade, a referência de instituições para o indivíduo era o Estado. E para o Estado eram destinadas as ações dos indivíduos. Com o Cristianismo e a escolástica, a busca da felicidade e da purificação do indivíduo passou a ser a Igreja, instituição que, no plano social e empírico, representava a vontade divina. A Igreja vem, assim, firmar-se como nova referência frente ao Estado, sendo antecedente e superior a este porque é a manifestação da concretização da lei de Deus na terra, sob o que deve gravitar tudo o mais. Não se renega a importância do Estado enquanto este oferecer solitudes à Igreja. Daí por que a escolástica, sobretudo a escolástica tomista, elevou o conhecimento humano (até então restrito, de certa forma, às ciências exatas), a crença e a fé advindas do Cristianismo clássico à dignidade de matérias acadêmicas, unindo religião e ciência para o bem-estar comum dos homens. Era o início da doutrina da conjugação da fé com a razão. O Estado em conjunto com a Igreja passaram a integrar o núcleo do conhecimento estimulado pela escolástica tomista. Tal

lógicas al debatir la cuestión que se trata. El profesor ponía fin a la discusión, tratando de señalar qué había de verdad en lo que había dicho el primero, y que había de cierto en las críticas hechas por los otros alumnos”.

¹⁷⁴ Nesse sentido, Santo Tomás concebera a escravidão como uma das deficiências do direito das gentes (ou direito internacional) cuja causa central era a sujeição dos povos dominados pela guerra. Vê-se, assim, que nesse aspecto o aquinatense não destoa visceralmente de Aristóteles, em que pese reconheça dignidade aos escravos, pois “o escravo enquanto escravo é algo do senhor. Cada um deles, porém, considerado como um homem, é algo por si subsistente e distinto dos outros. Por isso, enquanto um e outro são homens, há de certo modo Justiça para eles” (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 57, Artigo 4, op. cit., p. 52-54).

inovação assim oferecida pelas concepções tomistas conduziria a sociedade medieval a um novo alvorecer teológico-filosófico.

A escolástica tomista destacou-se ademais por ser indiscutivelmente um saber de origem literária. Relacionava-se com os doutores e estudiosos em geral, constituindo estes não apenas os mestres e professores, mas também todos aqueles que dedicavam tempo integral à leitura e estudo de grandes temas e obras. Não é à toa, portanto, que a escolástica tomista representou o início de uma cultura voltada para o prestígio do saber científico, da pesquisa e da investigação. Numa época em que havia o predomínio intenso da doutrina da fé cristã católica, é fácil entender o porquê dos enfrentamentos entre cientistas pagãos e doutrinadores religiosos.

A escolástica identificava-se naturalmente com a filosofia e a teologia porque concentrava um método de estudo voltado para a leitura de textos. Como bem assinala *Urbano Zilles*, não se conhecia o que se chama “culto dos laboratórios”, mas sim o “culto das bibliotecas”¹⁷⁵. Entre as obras mais lidas e estudadas, a Bíblia talvez fosse a principal, do que resulta natural que as grandes disputas científicas envolvessem ciência e religião. O mesmo *Urbano Zilles* confere três (03) características essenciais à escolástica: a) doutrina e método baseados no ambiente teológico e filosófico reinantes nas escolas medievais; b) conteúdo nuclear de sua doutrina baseado na revelação cristã; c) conteúdo (de seu método) fundado na exegese e na exposição lógico-silogístico (*disputatio*).

Embora a escolástica seja considerada um método originário sobretudo do pensamento cristão, é evidente que seu desenvolvimento é derivado também da influência das doutrinas judaicas e islâmicas, além da inequívoca influência do pensamento filosófico grego, destacando-se especialmente a filosofia de Platão e, posteriormente, de Aristóteles. Foi exatamente em razão das disputas entre as religiões que a Igreja Católica, dentre seus mestres, procurou sedimentar sua doutrina por meio da propagação do ensino religioso cristão. O desenvolvimento do ensino através do surgimento das escolas e universidades medievais serviu também para esse propósito. Santo Tomás foi um dos idealizadores e precursores dessa difusão cultural católica, tornando-se seu Doutor por excelência. Por isso é que nos referimos

¹⁷⁵ ZILLES, Urbano. *Fé e razão no pensamento medieval*, Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (EDIPUCRS), 1993, p. 53. Acompanhem-se seus escólios: “*O saber medieval consistia, sobretudo, em ler os ‘auctores’ (autores), que eram ‘auctoritas’ (autoridades). Liam-se os livros sagrados, a Bíblia (lectio divina), os padres da Igreja e os clássicos antigos (lectio profana). A Idade Média, como é natural, ainda desconhecia o culto dos laboratórios. Em compensação tinha o culto das bibliotecas. Os*

à escolástica tomista, frente a outras possíveis “escolásticas” emergentes principalmente do judaísmo e do islamismo¹⁷⁶.

A escolástica tomista representou a confluência entre teologia e filosofia. Esta confluência tornou-se nítida a partir da evolução da doutrina de conciliação entre fé e razão, preconizada por Tomás de Aquino. Com a escolástica tomista a teologia distanciou-se um pouco de sua natureza inicial eminentemente religiosa para, com auxílio da filosofia, aproximar-se de um conceito de ciência. Coube, pois, ao Doutor Angélico aglutinar teologia e filosofia, consequência direta de sua doutrina de conciliação e harmonização entre fé e razão, isto é, entre religião e ciência. Para isso, o método escolástico então vigente não somente facilitou a difusão da doutrina tomista, mas também lhe deu caráter científico e de aprendizado formal¹⁷⁷.

O método escolástico - altamente proveitoso para o aprendizado e desenvolvimento da oratória e da lógica – mantém-se em sua base fundamental até os dias de hoje nas universidades, sendo de grande utilidade nos cursos de Direito e mesmo das ciências sociais em geral. Sua influência se faz sentir mais precisamente no ensino contemporâneo da pós-graduação, em que o discente de cursos de especialização, mestrado ou doutorado nada discute ou escreve sem antes ter como norte um mínimo de leitura de livros, revistas e outras obras científicas sob prévia recomendação e orientação de um mestre. Também não se pode negar que o método escolástico-medieval de ensino repercute grandemente na seara dos debates e argumentos judiciais que hoje se adotam no Brasil e em outros países. Uma ou outra tese jurídica será tanto mais apta a ser acolhida quanto mais acentuado for seu poder de convencimento e sua base silogística adequada. Evidentemente que todos os debates terão

escolásticos trabalhavam à base de textos. Por isso, é compreensível que o pensamento escolástico fosse, fundamentalmente, filosófico, literário e teológico”.

¹⁷⁶ URBANO ZILLES, a pretexto do enfrentamento doutrinário entre Cristianismo, judaísmo e islamismo, considera ser “errado pensar que a escolástica é privilégio do cristianismo. Todos os elementos escolásticos também encontramos no pensamento judaico e islâmico (...). Na Idade Média não se encontra, pois, uma filosofia totalmente pura, independente de uma determinada fé religiosa. Por outro lado, há também uma influência mútua entre as três filosofias: cristã, judaica e islâmica. Esta influência chega à culminância no século XIII. Avicena influi Salomão Ibn Gabirol (o Avicena dos escolásticos latinos); Averróis em Maimônides, e todos eles nos grandes escolásticos cristãos: Alexandre de Males, Alberto Magno, Boaventura e Tomás de Aquino. Desta forma, a escolástica medieval constitui-se num fenômeno histórico cultural complexo” (Cf. **Fé e razão no pensamento medieval**, op. cit., p. 54).

¹⁷⁷ A propósito da confluência entre teologia e filosofia na Idade Média, escreve ainda URBANO ZILLES: “Em geral, pode-se dizer que a escolástica é, em primeiro lugar, teologia, ou seja, a ciência que se ocupa em explicar e fundamentar o saber revelado, os dogmas aceitos pela Igreja. Ora, para tal fundamentação é necessário recorrer à filosofia. Além disso, alguns problemas e temas teológicos também são filosóficos. Desta forma, a filosofia está presente na escolástica, sendo difícil ocupar-se da filosofia sem atender à teologia, embora haja limites bastante precisos entre ambas” (Cf. **Fé e razão no pensamento medieval**, op. cit., p. 56).

como norte um padrão que constitui sua finalidade, qual seja, a busca da verdade dos fatos com o objetivo de aplicação correta da lei com vista à pacificação social. Aliado a isto está a menção das fontes de autoridade, que seguramente dão suporte científico aos argumentos. Outrossim, nas audiências instrutórias dos processos, os depoimentos pessoais das partes e a veracidade dos testemunhos dependerão em grande medida da lógica e da segurança das declarações, algo que comporte a medida das limitações e das virtudes humanas numa perspectiva perfeitamente factível. Por isso, não é exagerado aduzir que o método escolástico-medieval de ensino – em que pese despercebido na atualidade – é a base dos sistemas contemporâneos de descobrimento das verdades jurídicas¹⁷⁸. Será mesmo difícil prever, a curto ou médio prazo, outro método que suplante o método lógico-escolástico de busca da verdade jurídica e mesmo real, ainda que se utilizando de todo o aparato tecnológico dos dias que correm. Não é exagerado especular, por processo lógico, que a estrutura atual do ensino da pós-graduação pode ter sido consequência direta da eficiência e êxito que a escolástica proporcionou ao ensino científico universitário, desde seu surgimento e apogeu no Século XIII, tendo como referencial especialíssimo o período de ouro do magistério de Tomás de Aquino.

Doutra parte, *Francisco Carpintero* ratifica que a hipertrofia e autoridade da razão foi uma das características mais marcantes da escolástica tomista¹⁷⁹. Expõe que o entendimento da razão estava baseado na dicotomia entre razão prática e razão teórica. A razão teórica consubstanciava uma faculdade que conduzia ao conhecimento cognoscitivo. Assim, os dados que extraímos das coisas observadas pelos nossos sentidos compõem a razão teórica que assimilamos. A razão prática, por sua vez, é a que reclama aquilo que havemos de fazer em vista dos dados que nos proporciona a razão teórica. Equivale dizer que a razão prática encerra o exercício das faculdades criadoras do homem.

¹⁷⁸ Sobre a verdade no Direito, ANTÔNIO CAVALCANTE DA COSTA NETO, em saborosa monografia, realça o mito que encerra quando considerada numa clausura ou pureza que culmina por isolar a própria ciência jurídica. Tal maneira de entender a verdade não é alheia ao método escolástico tomista que já considerava também verdade uma teoria que se aproxima ao máximo da certeza do correto, justo e bom. Assim se manifesta: “Como se vê, há diversos caminhos a se escolher, mas sem dúvida as verdades encontradas tanto por um caminho como por outro são relativas, como aliás são todas as verdades científicas, haja vista que ciência é uma incessante busca da exatidão e da certeza, uma aproximação da verdade. Não fosse assim, nem seria ciência. O que é preciso evitar, como já foi advertido alhures, é a separação do direito em corpo e alma, matéria e espírito. Só assim as verdades científicas do direito, mesmo relativas, poderão gerar em seu ventre a justiça e a virtude” (Cf. *Direito, mito e metáfora: os lírios não nascem da lei*, São Paulo: LTr, 1999, p. 94).

¹⁷⁹ Para o autor “La noción de razón que llega hasta el siglo XVII, esto es, la de la Antigüedad y Edad Media, estaba basada en el juego de la razón teórica y la razón práctica” (Cf. *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, op. cit., p. 45).

Na escolástica tomista vê-se o desenvolvimento da razão prática mais que da razão teórica. A vontade consequente à razão prática é, pois, resultado de uma potência inteligente do homem, potência esta que a própria natureza dirigiu ao homem para o sentido do bem e não do mal. Em outras palavras, a inteligência natural do homem é sempre dirigida à formulação e promoção do bem, de modo que o não-bem (ou, para alguns, o mal) é algo não-natural às faculdades cognoscitivas e ao fazer do homem. O “mal” supõe, assim, algo alheio à natureza em geral e, por conseguinte, à natureza do homem. A razão prática, pois, emerge das faculdades cognoscitivas potenciais do homem para conduzi-lo ao caminho da criação do que é (naturalmente) bom, correto e justo. É nesse sentido que a escolástica tomista rompe com o que podemos conceber como a estagnação contemplativa das coisas (razão teórica), alterando as coisas a partir da ação criadora do homem, ação criadora esta naturalmente voltada para o bem, o justo e o correto.

Carpintero sustenta ademais que o confronto da razão teórica com a razão prática é a base da teoria moral que vingou no Medievo tomista a partir de uma nova concepção do intelecto humano proporcionada pela escolástica¹⁸⁰. O intelecto humano passara, destarte, de um estágio inicial de mera assimilação para um estágio avançado de percepção com vista à ordenação das ações do homem.

Santo Tomás concebera ademais a ideia de que o bem e o mal não são senão definições emergentes de uma classificação menos qualificada que o homem conferiu ao justo e ao correto. Noutra dizer, havendo sempre algo de bom naquilo que não é bom, o homem retém em si (pensamentos, atos etc.) apenas o que é bom nesse particular e, assim, incorre em injustiças, pecado etc. O homem, assim, superdimensiona a “parte” boa do que efetivamente (no todo) é mal¹⁸¹. Essa explicação formulada por Santo Tomás acerca do bem e do mal também representou inovação em face do sentido pejorativo que se atribuía à dicotomia bem-mal, rompendo, de certa forma, com o rigor da doutrina voluntarista anterior à escolástica tomista.

¹⁸⁰ Segundo o citado professor, “*el acto moral se componía de dos momentos distintos: uno, cognoscitivo, por el que discernimos lo adecuado de lo inadecuado, o lo bueno de lo malo, y el outro ejecutivo, por el que la voluntad se decide a seguir lo que ha entendido que es bueno o apartarse de lo malo*” (Cf. ***Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos***, op. cit., p. 48) .

¹⁸¹ CARPINTERO anota que “*Todo esto se complica por nuestra relativa incapacidad para distinguir lo bueno y lo malo, pues Tomás entendía que en casi todo lo bueno hay algo de malo, y en casi todo lo malo hay algo de bueno; en tal caso el hombre tiende a lo que es malo ‘porque retiene algo de bueno’ y es que el pecador es una persona que actúa mal porque prefiere el bien de menos calidad*” (Cf. ***Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos***, op. cit., p. 48-49).

O período da escolástica tomista concentrou sobremais o estudo conjugado do Direito e da Moral, considerando, nesse contexto, as instituições e as categorias correspectivas, a exemplo da lei, do Estado e da Monarquia, conforme os conceitos e características que lhes são próprios (vide Capítulo 3, adiante). Tal estudo do Direito e da Moral foi levado a efeito sobretudo com a introdução de uma sistematização e organização didáticas jamais vistas. É dizer que a escolástica tomista cuidou de elevar os estudos de filosofia política e filosofia moral a um estágio proveitoso de dogmatização e sistematização. Com efeito, a própria Suma Teológica é exemplo adequado desse processo de organização do saber, como demonstramos alhures. Nisso verificamos também uma organização para a compreensão da Justiça, no que o aquinatense lhe atribuiu propriedades teológicas e filosóficas. Vejamos.

A Justiça em Tomás de Aquino concentra sensivelmente uma medição: é o meio-termo entre o excesso e a escassez¹⁸². A igualdade tanto aritmética quanto geométrica está na virtude da Justiça. Que é isto senão um critério matemático¹⁸³ (e, portanto, filosófico para a época) da conceituação da Justiça? Por outro lado, a Justiça é uma virtude e uma categoria cognoscitiva indissociável da lei natural ou do Direito Natural, este que, por sua vez, é um segmento da participação da lei eterna ou divina na consciência humana¹⁸⁴. Não se trata, pois, de aporções de natureza teológica? Evidente que sim. Vê-se, portanto, na crença e nas ações dos escolásticos, designadamente em Santo Tomás, a preocupação com o ensino e o aprendizado a partir de aporções dogmáticas que caracterizam o saber enciclopédico, isto é, o saber formal e sistematizado. Tal preocupação é sem dúvida uma característica notável da escolástica tomista.

Outra característica bastante sensível entre os escolásticos tomistas está no incipiente reconhecimento de necessidades e direitos sociais das comunidades. Assim, questões recorrentes em torno da propriedade e do trabalho não se alhearam à incursão dos ensinamentos dos escolásticos. Assim é que *Carpintero* sugere que o próprio entendimento do justo racional é correlato à identificação e superação das necessidades quotidianas das

¹⁸² Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 58, Artigo 10, op. cit., p. 72-73.

¹⁸³ A propósito do critério matemático existente no conceito tomista de Justiça, CARPINTERO escreve: “*Siguiendo las muy someras indicaciones aristotélicas, Tomás indicó que lo justo constituye, desde el punto de vista de su medición o cálculo, un medium rei (un ‘medio de la cosa’), porque aquello que hay de dar a otro ha de ser calculado al filo de alguna ‘cosa’ o relación que anda en juego y que es relevante para la vida humana*” (Cf. *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, op. cit., p. 120).

¹⁸⁴ Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 94, Artigo 2, op. cit., p. 561-562.

comunidades¹⁸⁵. Desta característica emerge outra que lhe está afeta, especialmente sob o ponto de vista do encontro de soluções adequadas: a problematização dos discursos. Com efeito, foi especialmente no curso da escolástica tomista que se verificou o enfrentamento de posições dos estudiosos em razão da problematização dos assuntos ou temas abordados. Um primeiro – e talvez principal – problema é bem sensível entre os contemporâneos da escolástica: o embate entre a autoridade da lei natural sobre a lei positiva ou humana. A pena de morte e a escravidão são exemplos que estão no centro da problematização envolta nessas categorias do Medievo tomista. Não iremos aqui e agora registrar todos os detalhes que cercam os enfrentamentos entre lei natural e lei humana, tal sendo substrato de capítulo próprio. A ideia é sobretudo demonstrar que a problematização dos assuntos político-jurídico-sociais discutidos¹⁸⁶ é um aspecto ou característica que, nascido na escolástica tomista, representou uma alvissareira oportunidade de encontrar soluções racionais e úteis sobre questões de economia diuturna das comunidades e indivíduos nelas inseridos¹⁸⁷. Com efeito, é a partir da escolástica da alta Idade Média que a razão prática caminhou para a abordagem e formulação de problemas que conduziram ao encontro (ou ao menos propugnação) de

¹⁸⁵ Assim escreve: “*Las necesidades individuales gozaron, igualmente, de una alta consideración, como se mostraba en el supuesto del ‘derecho de necesidad’ (jus necessitatis), en el que cada hombre podía tomar para sí lo que necesitara, ya que en la necesidad extrema revivía la ‘communis omnium possessio’ propia del derecho natural. En cualquier caso, la determinación del justo medio era asunto de necesidades: De la necesidad del próprio asunto según el criterio del medium rei, de la propia bondad o maldad que mostraba la ratio participata, o de las necesidades sociales según demandaba el bien común*” (Cf. **Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos**, op. cit., p. 137).

¹⁸⁶ JOSÉ JOAQUIM GOMES CANOTILHO, ao abordar o que chama “*método tópico-problemático no âmbito do direito constitucional*”, assevera que a “*concretização do texto constitucional a partir dos tópoi merece sérias reticências*”. Entende que a interpretação constitucional deve partir da norma para o problema e não do problema para a norma, pois a interpretação constitucional “*é uma actividade normativamente vinculada, constituindo a constitutio scripta um limite ineliminável (Hesse) que não admite o sacrifício da primazia da norma em prol da prioridade do problema (F. Müller)*” (Cf. **Direito constitucional e teoria da constituição**, 3ª ed., Coimbra: Almedina, 1999, p. 1137-1138). Imperioso ressaltar, porém, que a porosidade das normas jurídicas, inclusive constitucionais, permite, em dados momentos histórico-evolutivos, a adaptação da norma ao problema, o que não deixa de ser um desdobramento da tópica medieval.

¹⁸⁷ Em oportuno comentário, PAUL STRATHERN define assim as mudanças do paradigma político-jurídico-social proporcionadas pela escolástica tomista: “*O mundo medieval acordava do seu sono e os avanços tecnológicos começavam a aparecer (o advento do esgoto a céu aberto, por exemplo). A teologia cristã achava-se agora confrontada, pela primeira vez na história, com o problema colocado pelas explicações científicas do funcionamento do mundo. Onde antes reinava soberana a pura contemplação mística, começava agora a razão a levantar sua feia cabeça (...). Essa mudança de atitude foi acompanhada de uma transformação em outras esferas. Nos tribunais, o ressurgimento dos métodos do direito romano estava levando à adequada investigação dos crimes, em vez de tentativas de descobrir a ‘verdade’ submetendo-se os réus a provações como a cadeira de imersão (Caso confessassem, eram culpados e seriam enforcados; caso se afogassem sendo inocentes, suas almas iriam para o céu)*” (Cf. **São Tomás de Aquino em 90 minutos**, trad. de Marcus Penchel, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999, p. 25-26).

soluções capazes de tornar mais “humana” a vida das criaturas de Deus (os homens)¹⁸⁸. Rompe-se, assim, com a cultura de uma comodidade perniciosa ao viver individual e social em condições adversas, comodidade esta representada pela noção equivocada de que o espiritual deveria relevar ou ab-rogar toda e qualquer pretensa reversão da insalubridade da vida temporal. Ao lado da resignação com o ambiente político e social de então e do contentamento com sua condição social, o homem do Medieval, com a escolástica tomista, abre-se aos problemas de seu conviver e, com isso, avança como sujeito da razão prática. É, assim, que a escolástica tomista se constituiu num alvorecer de ideias que têm em mira o homem e suas faculdades do pensar e praticar.

2.3. Resgate de Aristóteles e o racionalismo teológico-filosófico medieval

Já mencionamos que o feito de Tomás de Aquino confunde-se com a própria história e fisionomia da escolástica, com a ascensão e apogeu do Cristianismo, o incremento da cultura acadêmica e com o surgimento e desenvolvimento das universidades em toda a Europa.

Notadamente no Século XIII, o pensamento e a obra do Doutor Angélico ganharam destaque a partir da inovação doutrinária concernente ao entendimento de fé, razão e ciência (intelecto) em relação ao que antes havia dominado a Europa com os ensinamentos de Santo Agostinho (fé segundo a vontade).

A obra de Santo Agostinho, por sua vez, destacou-se por apresentar inuidosa inspiração na filosofia platônica. *Martin Grabman* faz excelente comentário a respeito da fé em Santo Agostinho, que compara à mística, e o entendimento de fé preconizado por Santo Tomás, entendimento este que passou a ser decantado com propriedade por toda a época de apogeu da escolástica¹⁸⁹. Para o citado autor, a fé agostiniana busca o conhecimento de Deus através da intimidade do indivíduo consigo mesmo, considerando o que sente e o que concebe

¹⁸⁸ Assim é que SANTIDRIÁN reconhece na escolástica uma filosofia que “surge en función de la elaboración teológica y como resultado del cultivo de la dialéctica” (Cf. *Tomás de Aquino*, op. cit., p. 127).

¹⁸⁹ Para o autor “en su esencia más íntima, la escolástica y la mística acuerdan intelectualmente. Es cierto que la escolástica en todo su desarrollo se ha mantenido en el terreno del conocimiento teórico y especulativo y de la investigación de la verdad divina, mientras la mística persigue un conocimiento de Dios y de su presencia en la profundidad íntima de la alma, basado en una relación interior y sobrenatural con la divinidad, un conocimiento experimental de Dios. La escolástica es materia de enseñanza y de estudio. Su lugar es la cátedra; su forma es más racional e impersonal; sus elementos son, antes de todo, la lógica y la metafísica. La mística es coloquio de la alma de Dios; su lugar está en la celda silenciosa de un mostero; su forma tiene el atractivo del

como verdadeiro em sua alma. É, sem dúvida, um experimento da concepção do sobrenatural e do superior comparado a Deus¹⁹⁰.

A doutrina de Santo Agostinho é pautada na concepção da corrupção do homem e do Estado. Sua obra principal, a Cidade de Deus (*De Civitate Dei*), é o lugar ou estágio ideal em que o Estado será substituído pelo reino eterno de Deus, após a morte do homem e sua consequente salvação. É dizer que enquanto o homem permanece no mundo terreno, organizado no Estado, estará envolto em corrupção e pecado. Para Agostinho, o Estado é corrupto na origem, porque na origem do homem está o pecado (pecado original). Só com a chegada do homem ao reino de Deus (a Cidade de Deus) terá ele felicidade e purificação. Por isso, a missão do homem na terra é preparar-se para lograr o ingresso na Cidade de Deus, sendo o caminho o acolhimento dos ensinamentos da Igreja. Assim, a noção de Estado, Direito e Justiça é impregnada pela corrupção da vida terrena, sendo o destino ultra-humano do homem o lugar onde encontrará efetivamente aqueles valores.

Agostinho, doutra parte, não considera o Estado terreno de todo inútil. Deve este servir de instrumento para conduzir o homem à Igreja, com o que proporcionará o caminho do homem à Cidade de Deus. Portanto, o Estado terreno é temporário e deve estar voltado para garantir o encontro do homem com o reino de Deus, onde logrará vida plena. Quando o Estado encerrar esta sua missão transitória, desaparecerá, porque o homem encontrará um Estado perfeito, livre da corrupção e do pecado que naturalmente ocorrem ao homem na vida da terra. É dizer que o Estado terreno é servidor da passagem do homem do pecado para a redenção¹⁹¹.

original y del personal; su elemento es el camino de la alma a Dios, el 'itinerarium mentis ad Deum'" (Cf. *Filosofia medieval*, op. cit., p. 53).

¹⁹⁰ PAUL VIGNAUX assim resume o dissenso entre Santo Agostinho e Santo Tomás a respeito do conhecimento da fé: "*Mientras que Santo Tomás asimila el conocimiento a las operaciones naturales, los agustinianos encuentran en el acto de la razón una originalidad que explican por una presencia divina*" (Cf. *El pensamiento en la edad media*, op. cit., p. 127).

¹⁹¹ Ao comentar a filosofia de Santo Agostinho, GIORGIO DEL VECCHIO sustenta que "*esta concepção grandiosamente catastrófica das coisas humanas explica-se, pelo menos em parte, por experiências políticas do tempo de Santo Agostinho, que assistiu à invasão do Império pelos bárbaros. Ao nosso Santo se deve, por outro lado, a elaboração das partes mais severas da doutrina cristã: predestinação, condenação eterna da maior parte dos homens, etc. A Filosofia Política de Santo Agostinho representa o trunfo da ascética. Nesta concepção, que tende a depreciar o Estado, as aspirações ultramundanas são exaltadas à custa dos valores da vida terrena. Notamos ainda que a obra 'Civitas Dei' pode considerar-se o primeiro ensaio da filosofia da história, sob o ponto de vista cristão. Santo Agostinho vê na história a realização dos desígnios da providência divina. Ele indica, por exemplo, a conquista de Roma pelos bárbaros como um preâmbulo do juízo universal*" (Cf. *Lições de filosofia do direito*, trad. de António José Brandão, 5a ed., Coimbra: Armênio Amado, 1979, p. 64).

A fé tomista é objeto não do experimento pessimista e advindo unicamente da alma humana ou do íntimo do indivíduo¹⁹², mas, sem renegar totalmente essa concepção, concentra um sentido formal consistente no estudo de coisas e fatos sensíveis à percepção humana, de modo que se pode construir mesmo um sistema científico que conduza à prova da racionalidade da fé. Esta concepção é partilhada, com contextualizações semelhantes, por *Cabral de Moncada*¹⁹³. Assim, depois de vários séculos marcados por uma filosofia voltada para a resignação, a intuição e a revelação divina segundo concepções puramente sentimentais (que vai até o Século XII, aproximadamente), a Idade Média cristã chegou a um ponto de tensão ideológica que alterou sensivelmente tal concepção. E o precursor por excelência dessa transformação foi exatamente Santo Tomás de Aquino, o qual privilegiava a atividade, a razão e a vontade humanas em relação às coisas concretas do mundo exterior. É dizer que Tomás de Aquino elaborou uma doutrina eclética que unia preceitos teológicos e científicos.

O aquinatense foi responsável pela formação de um novo movimento teológico-filosófico que conciliava a fé cristã com o pensamento grego, em especial a filosofia de Aristóteles, desafiando a tradição católica então sedimentada na orientação e sustentação doutrinária de Santo Agostinho. Este, como visto, desprezava as coisas materiais em rol do prestígio da vida puramente espiritual, inclusive após a morte. Entretanto, o pensamento tomista não estava voltado a desprestigiar os dogmas da Igreja nem depreciar as virtudes da fé. Sua doutrina destinou-se a conciliar esses dogmas cristãos católicos com a realidade empírica do mundo visível e sensível e que poderia ser utilizada, através do intelecto, para explicação das coisas de Deus. Para o Doutor de Aquino, Deus não é somente o que concebemos interior e espiritualmente, mas sua existência e ensinamentos emergem da observação, assimilação e conhecimento das coisas da natureza e do mundo exterior, de modo que a

¹⁹² RAEYMAEKER, reportando-se à filosofia agostiniana, acentua que “*en esta época, el mundo cristiano y en particular en la Europa occidental, había una única concepción del mundo y de la vida, una ‘weltanschauung’, inspirada en la fe cristiana sobrenatural. Desde el punto de vista científico, dicha concepción prolongaba el pensamiento agustiniano*” (Cf. **Introducción a la filosofía**, op. cit., p. 122).

¹⁹³ O renomado jusfilósofo lusitano resume bem a diferença entre a ideia da fé preconizada por Santo Agostinho e aquela lecionada por Tomás de Aquino, com estas palavras: “*Enquanto em S. AGOSTINHO, como vimos, Deus é essencialmente vontade, não sendo o bem senão a simples manifestação do seu querer indeterminista (da quod jubes et jube quod vis), em S. TOMÁS predomina uma orientação oposta: Deus é, antes de tudo, um ser de natureza intelectual, não sendo o bem, essencialmente, senão a manifestação da sua vontade, harmónica com essa natureza; em vez de ser o bem aquilo que Deus quer, só porque o quer, segue-se que Deus não pode deixar de querer o bem, só porque este é já o bem. À primeira orientação chama-se, como já vimos também, voluntarismo; à segunda, intelectualismo*”. E arremata: “*Pode dizer-se que assim como ARISTÓTELES, com todos os seus pluralismos harmónicos e estratificados, domina o pensamento de TOMÁS, assim PLATÃO, com o seu dualismo metafísico extremo, domina o pensamento de AGOSTINHO*” (Cf. **Filosofia do direito e do estado**, op. cit., p. 50-51 e 79).

própria natureza oferece os contornos de Deus¹⁹⁴. Mas a porção mais influente da obra de Aristóteles havia desaparecido das bibliotecas da Europa, embora tivesse sido preservada no Oriente Médio. O ressurgimento do estudo da doutrina de Aristóteles só ocorreu a partir dos fins do Século XII, através da tradução das obras dos comentadores árabes, o que paulatinamente foi conquistando crescente repercussão nos círculos intelectuais. Felizmente, tal ressurgimento chegou a Santo Tomás. Com isso, a doutrina de Aristóteles superou a tradição platônica, esta que amparou durante séculos a obra de Santo Agostinho. Essa transformação ocorreu numa época de transição do comportamento social, ou seja, a sociedade deixava de ser eminentemente agrária e do interior para buscar novos desafios e ordenar-se nas cidades, especialmente na exploração de atividades comerciais. Avanços tecnológicos começavam a influir na vida das pessoas comuns e os trabalhadores urbanos se organizavam em corporações (guildas)¹⁹⁵. A obra de Aristóteles difundiu-se sob tal ambiente, caracterizando-se por prestigiar a razão e a investigação intelectual.

Aristóteles notabilizou-se por investigar as utilidades superiores da ciência, considerando que ela se ocupa dos elementos universais que há nas coisas, ou seja, as semelhanças específicas das coisas. O científico, enquanto tal, importa a partir da investigação do essencial das coisas¹⁹⁶. Em outras palavras, o estagirita ensina que a ciência se ocupa da substância das coisas. O indivíduo, por sua vez, constitui a substância primária da ciência, sendo de superior qualidade e objeto verdadeiro da ciência. Nesse sentido, Aristóteles sugere que o indivíduo, e só o indivíduo, é em verdade substância, no sentido de que concentra uma espécie determinada, formando o que considera elemento principal do objeto da ciência. Assim, quando o Filósofo expõe que a ciência abrange o universal ou geral das coisas não incorre em contradição, já que não subtrai desse universal certas realidades objetivas, mas

¹⁹⁴ Aqui o aquinatense responde às indagações: “*É possível demonstrar a existência de Deus?*”; “*Deus existe?*” (Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 2, Artigos 2 e 3, op. cit., p. 164-169).

¹⁹⁵ Segundo MANUEL CARLOS PALOMEQUE LÓPEZ as *guildas* ou grêmios surgiram como forma de associação urbana medieval de trabalhadores, passando a coexistir com a estrutura feudal do campo sedimentada até então como formação social dominante. Para o eminente jurista espanhol, tal forma de corporação integrava “*a los artesanos de un mismo oficio o profesión dentro de la ciudad (trabajadores por cuenta propia, empleadores y trabajadores al servicio de éstos) con la finalidad de atender a la defensa y ayuda mutua de sus miembros y de actuar como instrumento económico de defensa contra la competencia, en cuyo seno se desarrollan supuestos de prestación de trabajo por cuenta ajena en régimen de libertad. Estas relaciones no se establecían verdaderamente entre el gremio y los trabajadores, sino entre los maestros, que constituyeron el eslabón más elevado de la formación profesional dentro del régimen gremial, al propio tiempo que eran empresarios y titulares de los talleres agramiados, y los oficiales y aprendices, auténticos trabajadores por cuenta ajena, a la par que agramiados de segunda categoría, excluidos de la dirección y control de la propia corporación gremial*” (Cf. *Derecho del trabajo*, 10ª ed., Madrid: Editorial Ramon Areces, 2002, p. 65-66).

¹⁹⁶ Cf. *Metafísica*, Livro VI.

apenas algo cuja existência possa alhear-se das universalidades consideradas em seu todo complexo. Se se considera o homem em sua realidade objetiva, é-lhe imanente a inserção no universal concreto. Somente o indivíduo é substância em sentido verdadeiro, mas o indivíduo concreto é uma realidade composta, sendo que o entendimento ou conhecer científico dirige-se diretamente ao elemento universal considerado existente em sua realidade, existindo de maneira concreta, ainda que como um dos elementos que constituem um indivíduo.

Aristóteles certamente sofreu influência da observação do fato de que os indivíduos perecem, enquanto que a espécie persiste. Assim, por exemplo, os cavalos individualmente morrem, mas a natureza dos cavalos segue sendo a mesma, ou seja, específica, ainda que não em números. As séries e sucessões de cavalos, no exemplo dado, são perenes. O que no científico importa é a natureza equina dos cavalos e não só a beleza negra desses animais ou qualquer outro cavalo individualmente considerado. As individualidades em concreto apenas auxiliam como categoria inicial da investigação e descoberta de sua natureza enquanto realidade objetiva.

Não se engana também o estagirita quando distingue expressamente os sentidos do termo “substância”¹⁹⁷. Num primeiro sentido substância significa o individualismo em si das coisas e dos seres, composta de matéria e forma; noutra sentido significa o elemento formal ou a essência especial que identifica as coisas e os seres dentro do conceito universal em que se inserem. Ademais, quando o Filósofo distingue o universal em substância primeira e segunda não se desapega, em qualquer momento, da relação que possui com o exterior, isto é, com o geral. A substância individual representa um composto do sujeito em sua essência ou forma. À substância individual pertencem as condições e as relações que a distinguem de outras ou novas categorias.

O universal vem a ser preeminente como objeto da ciência, porque é o elemento essencial e por isso tem realidade em um sentido superior em relação à substância meramente particularizada. O universal existe também no individual, é certo. Porém, o individual representa mero instrumento a apreender para alcançar-se o universal. O universal é, pois, não só essencial para a ciência, mas também necessário a ela. A ciência é o conhecimento do

¹⁹⁷ ARISTÓTELES assim se manifesta sobre a substância das coisas: *“Temos ciência das coisas particulares só quando conhecemos a essência necessária das mesmas, e com todas as coisas ocorre o mesmo que ocorre com o bem: se o que é bem por essência não é bem, então nem o que existe por essência existe, e o que é uno por essência não é uno; e assim com todas as coisas”* (Cf. *Metafísica*, Livro VII). Tal definição de substância, vinculada sobretudo à ideia de necessidade foi absorvida por Santo Tomás para fundamentação de várias de suas

universal, consequência do emprego da sabedoria¹⁹⁸. Assim, por exemplo, o especialista em botânica pode prosseguir suas classificações de plantas sem ter conhecimento de suas definições essenciais. Basta-lhe observar peculiaridades úteis para delimitar e definir uma espécie, sem que lhe importe se desse modo fica ou não definida a essência individual da referida planta. É significativo que quando os filósofos escolásticos querem citar uma definição que seja representativa utilizam-se com muita frequência do jargão “o homem é um animal racional”. Nesse aspecto, é necessário conhecer algumas características universais possuídas pela classe inteira da coisa ou individualidade considerada no aludido jargão.

Aristóteles se nega a admitir que o objeto das matemáticas ou as universalidades seja definido pelas individualidades ou substâncias particularizadas. Na *Metafísica*, onde trata de refutar as lições de Platão, nega categoricamente tal assertiva. Admite, entretanto, o estagirita, que é no indivíduo que se estabelece o primeiro contato para encontro dos universais. Assim, é no indivíduo que se insere uma das qualidades do objeto essencial para obter-se o conhecimento científico das coisas e dos indivíduos¹⁹⁹. Afinal, a substância é primordialmente a essência definível ou forma de uma coisa ou de um sujeito, ou seja, é o princípio em virtude do qual o elemento material constitui algum objeto definido concreto.

Para o Filósofo, a substância se apresenta primordialmente a partir da forma mesmo imaterial, não lhe sendo fundamental uma qualidade material. Afirma que os objetos individuais sensíveis são também substância, sugerindo daí que a única substância verdadeira ou primeira é a forma pura. E as formas puras, ou seja, as realmente independentes das matérias individualizadas, são Deus, iniciando aí a consideração de estudos teológicos. Assim, Deus não é de todo ignorado pelo Filósofo²⁰⁰, sendo-lhe talvez indevido atribuir-lhe a pecha de filósofo pagão. Coube a Aristóteles, ainda, o estudo do que intitulou “princípios”: a) matéria; b) forma; c) fonte dos movimentos; d) causa eficiente; e) causa final. Vejamos, a

lições, inclusive em tema de Direito Natural. Assim é que, para Tomás, em tudo há uma essência necessária (quididade) (Cf. *Suma teológica*, *prima pars*, Questão 29, Artigo 2, op. cit., p. 558).

¹⁹⁸ Ao discorrer sobre o sentido dos universais na filosofia de Aristóteles, NICOLA ABBAGNANO expõe que “o U. pode ser considerado no duplo aspecto ontológico e lógico. Ontologicamente, o U. é a forma, a ideia ou a essência que pode ser partilhada por várias coisas e que confere às coisas a natureza ou o caráter que têm em comum. O U. ontológico é a forma ou a espécie de Platão (v., por ex., *Parm.*, 132a) ou a forma ou substância de Aristóteles: por isso, este afirmava que só existe ciência do U. (*De an.*, II, 5, 417b 23). Logicamente, o U. é, segundo Aristóteles, ‘o que, por sua natureza, pode ser predicado de muitas coisas (*De int.*, 7, 17 a 39): definição que foi quase universalmente aceita na história da filosofia” (Cf. *Dicionário de filosofia*, trad. de Ivone Castilho Benedetti, 4ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 982-983).

¹⁹⁹ Cf. *Metafísica*, Livro VI.

²⁰⁰ Cf. *Metafísica*, Livro XII.

seguir, sua teoria sobre os movimentos, esta que, no futuro, veio a influenciar fortemente a doutrina tomista da comprovação da existência de Deus.

Todo movimento pressupõe o passar de um *terminus a quo* para um *terminus ad quem*, como o que se dá na modificação das cores de uma coisa ou fenômeno. Para isso, mister a existência do que chama *substratum* do alterar, porque em todos os casos de alterações há sempre algo responsável pelo transcorrer das mudanças²⁰¹. Assim, por exemplo, a cama sai da madeira; as construções ou edificações, da areia; os manufaturados, da matéria prima etc. Portanto, há algo que constitui o objeto da alteração, revertendo para uma nova determinação, avançando-se de um estado antecedente para um estado consequente. Inicialmente, este algo pode estar em potência para efeito de chegar-se ao posterior, isto é, a coisa resultante da modificação. Logo, a coisa resultante da modificação não é senão o resultado da ação da causa eficiente, culminando na consequente ou posterior, isto é, a coisa modificada. O mármore que o escultor lapida, por exemplo, está em potência para receber ou transformar-se na nova forma ou determinação (coisa) que o escultor lhe dê. Porém, quando o mármore recebe a forma de estátua resulta transformado nesta (estátua). Em essência, entretanto, a coisa modificada não passa de mármore, este que rompeu seu estado de mera potência quando culminou na estátua. Noutros casos, porém, a essência (substância) não segue sendo de modo algum a mesma. Se, por exemplo, uma vaca come uma determinada erva, esta é transformada mediante o processo de digestão e evidentemente adquire uma nova forma substancial. Simplesmente não será mais erva sequer em essência²⁰². Nesse contexto, o Filósofo parece assimilar perfeitamente que nenhum agente atua de modo direto sobre a matéria prima enquanto tal: as ações recaem sempre sobre alguma coisa definida, ou seja, sobre algum *substratum* já atualizado. No exemplo do escultor, vê-se que este não atua sobre a matéria prima como tal, mas já a idealiza como uma estátua. Tal significa, na ideia do Filósofo, que a matéria prima nunca existe precisamente como tal, mas como uma forma caracterizante, não se aperfeiçoando na existência de si mesma. Existe, porém, no sentido de que é um elemento real do objeto material, enquanto base última das mudanças reais que irá experimentar. Portanto, não se deve dizer que a matéria prima é o corpo mais simples de todo o universo material, porque não é um corpo que contenha forma, mas apenas um elemento de todos os corpos, com características as mais simples, identificáveis como um estágio que se distingue efetivamente de qualquer forma.

²⁰¹ Cf. *Física*, Livro I; *Metafísica*, Livro XII.

Em sua Física, o Filósofo ensina que mesmo os corpos em aparência mais simples do universo contêm eles mesmos fatores contrários entre si e podem transformar-se uns nos outros. Com essas propriedades, podemos dizer que água, terra, fogo e ar podem cambiar, já que são informados por potência e ato. O ar, por exemplo, é ar enquanto não transformado em fogo, no que possui forma atual de ar. Entretanto, o ar é potência no sentido de poder converter-se em fogo. Afinal, ninguém duvida que o ar é indispensável para uma futura combustão. O mesmo raciocínio pode ser empregado para a água como potência em relação ao vapor. Assim, é logicamente necessário pressupor que o anterior é potência de converter-se em fogo ou em alguma outra classe de coisa particular e concreta, ou seja, uma potência geral de transformar-se ou pura potencialidade²⁰³. Daí que as coisas se exibem como que em potência ou ato.

A transformação da potência para ato ocorre a partir do desenvolvimento de um corpo que existia anteriormente, não precisamente como um corpo definido, mas um corpo capaz de transformar-se em qualquer outra coisa que não era ainda. É a atualização de uma potência. A potência em si implica um ser atual, existente, que não é ainda o que poderia ser. Assim, por exemplo, o vapor não vem do nada mas da água. Mas não vem da água precisamente enquanto é água propriamente dita, já que enquanto água é somente água. E o vapor vem da água que poderia ser vapor e que passa a vapor se se esquentar a água até certa temperatura, embora não seja ainda vapor. A água, assim, está “privada” da forma de vapor.

Três fatores são verificáveis no processo de mudança dos elementos ou substâncias, sendo dois os elementos positivos e um elemento negativo. Os elementos positivos são: a) forma; b) matéria. O elemento negativo é a privação, conforme enuncia o Filósofo²⁰⁴. Este elemento negativo é aferido por pressuposição, considerado, por isso, negativo.

A substância concreta sensível é um ser individual composto de matéria e forma. Mas o elemento formal de tal ser, ou seja, o que o torna coisa concreta, é especificamente o mesmo em todos os membros de uma *ínfima species*. Por exemplo, a natureza específica ou essência do homem é a mesma em Sócrates e em Platão. Isto pressuposto, não pode ser o elemento formal o que faça com que a substância concreta sensível seja tal indivíduo determinado, ou seja, a forma não pode ser o princípio da individuação nos objetos sensíveis. Assim, o princípio da individuação, segundo Aristóteles é, precisamente, a matéria. Desta

²⁰² Exemplos mencionados na *Metafísica*, Livro XII.

²⁰³ Cf. *Física*, Livro I, 6; Livro III, 5.

²⁰⁴ Cf. *Física*, Livro II, 2.

forma, no exemplo idealizado, Sócrates e Platão são idênticos enquanto forma, isto é, natureza humana; porém, são diferentes enquanto matéria formada.

O entendimento do princípio da individualização exposto por Aristóteles foi adotado e aperfeiçoado por Tomás de Aquino, embora compreendendo a dificuldade (mas não impossibilidade) de sustentar que a matéria prima absolutamente pura (desprovida de qualquer característica) seja o princípio de individuação das coisas. Todavia, o aquinatense exclama que a individuação vem da *materia signata quantitate*, isto é, a matéria dotada de uma exigência antecipadora da quantidade, a qual terá logo em virtude de sua união com a forma²⁰⁵. Esta teoria, de que é a matéria que individualiza, deve ser considerada como uma consequência ou um legado do platonismo, para quem a forma é o universal. Desta teoria se segue logicamente que cada forma pura há de ser única em sua espécie, cuja possibilidade esgota em si mesma a partir do momento em que nenhuma matéria pode atuar como princípio de individualização no seio das espécies. A forma pura não é senão algo envolto numa espécie isolada. Santo Tomás parece haver admitido esta conclusão, não se esquivando de afirmar que as inteligências puras constituem tantas espécies quanto são em números. Dito de outro modo, não pode haver uma pluralidade de inteligências puras (como a dos anjos) ou de formas imateriais que pertençam a uma mesma espécie²⁰⁶.

Pensamos que Aristóteles já havia observado (talvez sem a devida segurança) que a pluralidade depende da matéria, ao considerar que o primeiro motor imóvel não tem matéria, sendo um não só em sua forma e definição. Segundo o Filósofo, a matéria é o princípio da individuação das coisas, embora incognoscível em si mesma, especialmente quando constituída em matéria prima. Como ressaltamos alhures, Aristóteles afirmou explicitamente que não se pode definir precisamente o indivíduo, já que a ciência se ocupa da definição e da essência. Portanto, o indivíduo assim considerado não é o objeto das ciências enquanto não inteiramente cognoscível. Certo que, no que se refere ao indivíduo inteligível, a exemplo das fórmulas matemáticas, e aos objetos sensíveis, a exemplo do bronze ou da madeira, o Filósofo

²⁰⁵ Escreve o aquinatense: “*Sed contra, quaecumque conveniunt in matéria, sunt transmutabilia ad invicem, est agunt et patiuntur ab invicem, ut dicitur in I de Gen. Sed corpora caelestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una*” (Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 66, Artigo 2, op. cit., p. 287).

²⁰⁶ Ao tratar da composição dos anjos (Questão 50, Artigo 2), o aquinatense escreve: “...*deve-se dizer que é a diferença que constitui a espécie (...). Nas coisas materiais, um é o que determina o grau especial, a saber, a forma, e outro o que é determinado, a saber, a matéria. Por isso, o gênero é estabelecido por um e a diferença por outro. Nas coisas imateriais, entretanto, o determinante não é distinto do determinado. Mas cada realidade espiritual ocupa determinado grau entre os entes. Por isso, nelas gênero e diferença não se tomam segundo um e outro, mas segundo um só*” (Cf. *Suma teológica, prima pars*, op. cit., p. 117).

observou que é possível sua “apreensão” por intuição ou percepção, não obstante não se possa definir em termos de ciência. Contudo, o estagirita não construiu qualquer teoria ou explicou adequadamente em que consistia tal apreensão por intuição ou percepção no tocante à individualização das coisas. Trata-se de uma construção indeterminada do estagirita, ensejadora de uma lacuna merecedora de correção.

Em nosso entendimento, coube a Tomás de Aquino, ante sua natural clarividência, suprir esta lacuna da doutrina de Aristóteles²⁰⁷, considerando algumas de suas lições no sentido de que se deve partir do particular para o geral, em algumas situações, para entender-se algumas distinções de institutos determinados. Estamos convencidos de que podemos conhecer ou de que conhecemos de fato o caráter de uma pessoa determinada, por exemplo. Mas não conseguimos tal conhecimento por meio de razões precisamente científicas, senão por mera impressão ou especulação pessoal que os sentidos nos proporcionam. Na verdade, é difícil olvidar que o Filósofo procura obter a essência das coisas através de definições precisamente científicas, abdicando de qualquer assimilação ou conhecimento do individual sensível. Não é, pois, de admirar se disséssemos que o estagirita teve tal defeito corrigido pela sensibilidade cristã do aquinatense.

No Livro IX da Metafísica, Aristóteles discute as relações entre potência e ato. Esta discussão é ainda de suma importância nesta altura porque sobre ela o estagirita reuniu os paradigmas utilizados por Tomás de Aquino para formular as cinco vias demonstradoras da existência de Deus, elegendo como norte a teoria da causalidade eficiente²⁰⁸. Aristóteles, porém, anota que seria absurdo dizer, por exemplo, que o construtor que não esteja construindo atualmente não possa construir nunca. Em certo sentido, quando não está construindo atualmente não pode construir somente se este “não pode” seja entendido como o

²⁰⁷ Trata-se do que TORRELL chama *hermenêutica medieval* adotada por Tomás de Aquino para explicar as obras de Aristóteles. Assim discorre: “A nosso ver muitos equívocos serão evitados se nos ativermos ao verdadeiro propósito de Tomás. Segundo fórmula que repete com frequência – e não só a respeito de Aristóteles – ele pretende buscar a *intentio auctoris*. É uma das regras da *expositio reverentialis*, digamos, da *hermenêutica medieval*, cujo objetivo é encontrar o que o autor ‘quer dizer’. Para compreender Aristóteles, é preciso esforçar-se para encontrar o movimento global de seu pensamento e recordar a verdade em busca da qual ele partiu, e que procurava bem ou mal exprimir. Nesse ponto preciso, Tomás sente-se autorizado a por-se em seu lugar para prolongá-lo e fazê-lo dizer coisas em que ele nem sequer poderia ter pensado. A reconstituição historicamente exata do pensamento de Aristóteles não o interessa em si mesma. Mesmo que seus recursos de erudição sejam menores que os de um historiador contemporâneo, ele sabe muito bem a que se deve ater. Mas prefere seguir de perto o intento de Aristóteles e levar até o fim a intuição que ele crê ter sido a sua. Foi incapaz de verificá-la por carecer da luz da revelação cristã, pensa Tomás, mas isso foi muito bem o que ele ‘quis dizer’” (Cf. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, op. cit. p. 278).

impedimento de construir agora, isto é, atualmente. Porém, a possibilidade de construir é a potência que se encerra no estado de poder construir, ainda que o procedimento correto de construir esteja em latência ou “suspenso”. Nesse aspecto, a potência não é simplesmente a negação da atualidade; é um estado perfeitamente sensível, senão identificável. É que, por exemplo, quem se acha profundamente em sono ou em estado de coma não está pensando. Porém, sendo homem, possui potência necessária para pensar enquanto estiver desperto, ostentando todas as condições de fazê-lo. Em contrário, uma pedra não pensa atualmente nem tem potência alguma para pensar.

Os objetos naturais estão em potência no que diz respeito à plena realização de sua forma, a exemplo de uma pequena planta em relação ao seu crescimento normal até chegar a uma árvore completa. A potência aqui está consubstanciada no poder de efetuar uma mudança para outro ser ou um poder de autorrealização. Em ambos os casos há algo de real e, como diria Santo Tomás, é algo que se situa numa posição intermediária entre o não-ser e o ato já realizado. Segundo o Filósofo, curiosamente o ato antecede à potência (Metafísica). O atual provém sempre do potencial e o potencial é sempre reduzido ao ato, a exemplo do homem que é produzido pelo homem. Neste sentido, o atual é temporariamente antecedente que o potencial, sendo-o também do ponto de vista lógico: em princípio, posto que o ato é o fim, aquele para o qual existe é potência. Assim, ainda que um rapaz seja transitoriamente anterior à sua total realização e formação como homem, sua capacidade de adulto tem prioridade lógica, já que sua adolescência se dirige para o seu pleno desenvolvimento como homem adulto.

Por outro lado, o que é eterno é primeiro, desde o ponto de vista da substância, em relação ao que parece. É dizer que aquilo que é eterno, isto é, imperecível, é atual no mais elevado sentido. Deus, portanto, existe necessariamente. E o que existe desse modo há de ser necessariamente atual. Como eterna fonte dos movimentos, do passar de potência para o ato, Deus tem que ser plena e total atualidade, isto é, o Primeiro Motor imóvel. Para o Filósofo, assim, as coisas eternas tendem a ser boas e perfeitas; não pode haver nas coisas eternas defeito ou maldade ou perversão. A maldade significa defeito ou perversão de alguma natureza ou classe. E aquilo que está plenamente em ato, corretamente em ato, não pode ter

²⁰⁸ A teoria da causalidade eficiente encerra antiga corrente de pensamento a que alguns chamavam “*escuela megórica*”, conforme anota JUAN MIGUEL GARCÍA DE LA MORA (Cf. *Historia de la filosofía*, Tomo I, Madrid: Ariel, 2004).

defeito algum. Destarte, dessa afirmação silogística resulta que não pode existir um mal em separado, isto é, existente por si só, pois o que não tem matéria é pura forma²⁰⁹.

Esta discussão gerou resposta de Aristóteles aos que negavam a transformação da potência em ato²¹⁰. Deve-se entender, contudo, segundo se extrai das considerações do Filósofo, que algo não vem ao ser (não é ser) a partir de sua “pura” privação, mas a partir de sua privação em um sujeito. Desta forma, o ser não provém do ser enquanto puro ser, pura privação, mas a partir do ser que é igualmente não-ser, considerando o não-ser como algo que está em potência capaz de transformar-se em ser propriamente dito. Disso resulta que é a distinção das noções de matéria, forma e privação que explicará a ideia aristotélica da relação existente entre potência e ato.

A relação entre potência e ato certamente conduziu a doutrina do Filósofo à idealização da escola hierárquica dos seres. É fora de dúvida que um objeto que está em ato em relação ao seu próprio *terminus a quo* pode estar em potência relativamente a um ulterior *terminus ad quem*. Uma pedra lapidada, por exemplo, está em ato relativamente à pedra não polida; todavia, estará apenas em potência relativamente à casa ou parte da casa em que será aplicada. Muitos outros exemplos podem ser mencionados ou imaginados para explicar sensivelmente essa relação. Contudo, uma peculiaridade que talvez não seja perceptível de imediato, gerando certa confusão, está em que, conforme bem advertiu o Filósofo, a potência é também ser existente ao menos como pura forma, ou ao menos enquanto envolto num não-ser relativamente ao ato ulterior em que irá transformar-se.

Junto com os elementos contrários (calor e frio, seca e umidade etc.), certos corpos formam a matéria inicial que, por sua vez, formarão corpos mais complexos, isto é, corpos ou elementos evoluídos, numa natural cadeia evolutiva. Assim, gradualmente, chegar-se-á ao conseqüente como num processo de alcance de cada etapa definitiva de uma escada. Nisso há visível diferença no tocante a um processo evolutivo em constante desenvolvimento, sem estágios estanques, ou seja, sem as etapas definitivas da escada referida. A evolução dos fatos e coisas não suprime de forma absoluta a existência de estágios estanques, ao contrário do que

²⁰⁹ Assim é que o estagirita proclama que “*O mal não existe a par das coisas más*” (Cf. *Metafísica*, Livro VII).

²¹⁰ Entre os dissidentes destaca-se Parmênides, que inadmitia a possibilidade de alteração da potência para o ato, sob o argumento de que o ser não pode provir doutro ser, já que o ser já o é por si mesmo. Assim, para Parmênides, o fogo não poderia surgir do ar, porque o ar é ar e não fogo. Aristóteles explica, entretanto, que é lógico que o fogo não advém do ar enquanto ar, senão enquanto é ar que potencialmente pode transformar-se em fogo ainda que no seu antecedente (ar como ser) não o seja. O fogo advém do ar unicamente enquanto este é potência em face da possibilidade de transformar-se em fogo. Abstratamente, pois, uma coisa é ser unicamente a partir de suas privações (Cf. *Metafísica*, Livro VII).

a princípio se poderia imaginar²¹¹. No exemplo dado (pedra bruta e polida), uma pedra bruta permanece assim enquanto só de pedra bruta se trate. Nesse estágio, é mister a atuação de um agente externo que lhe cause um movimento ou uma transformação. Necessária é, pois, a atuação de uma “causa eficiente”. Porém, ao contrário do que se possa imaginar, a causa eficiente não se confunde com a causa “exterior” em relação ao que altera. Como ressalta o estagirita, cada um dos quatro elementos da natureza (água, terra, fogo e ar), por exemplo, é dotado de um movimento natural em si próprio²¹². Assim, o fogo pode surgir e alterar-se por si só, mas sua tendência natural é de que se movimente para cima. A água movimenta-se naturalmente em direção ao mar. Isto significa que pertence à forma de cada elemento da natureza (água, terra, fogo e ar) uma tendência para o que o Filósofo chamou “seu lugar natural”²¹³. Desta forma, coincidem a causa formal e a eficiente. Não quer dizer o Filósofo, entretanto, que a causa eficiente se identifique sempre com a causa formal. No caso do construtor de uma casa inexistente esta identificação. Na geração da pessoa humana, por exemplo, a causa eficiente, que é o pai, é só específica e não numericamente idêntica à causa formal do filho gerado.

Importante consignar que para Aristóteles a causa formal de uma coisa ou ser é também, normalmente, sua causa final. Assim, por exemplo, uma maçã logra cumprir sua finalidade (causa final) não quando forma uma refeição saudável para o homem mas quando a árvore respectiva alcança seu perfeito desenvolvimento, ou seja, a perfeição de sua forma. De igual modo, a causa formal de um cavalo coincide com a forma específica desse mesmo cavalo, haja vista que o indivíduo de uma espécie se esforça para alcançar a maior perfeição possível que é, destacadamente, a correspondente forma específica. Cabe observar, entretanto, que a causa final em referência concentra uma tendência conatural no sentido de que logre sua própria evolução completa. A causa formal, embora ainda não exista como causa final, equipara-se a esta enquanto naturalmente tende ao alcance de sua perfeição, ou seja, pela consecução de seu desenvolvimento completo. Ademais, o Filósofo expõe que não se deve buscar sempre uma causa final, já que algumas coisas reclamam explicação somente nas causas eficientes ou materiais²¹⁴.

²¹¹ Cf. *Física*, Livro III; *Metafísica*, Livro XII.

²¹² Cf. *Física*, Livro III, 1.

²¹³ Cf. *Metafísica*, Livros VII e XII.

²¹⁴ Cf. *Metafísica*, Livro VII.

Toda alteração, isto é, os passos que se seguem da potência para o ato, requer algum princípio de ato em si. E todo conseqüente, todo objeto que se move, requer uma causa atual do movimento, de maneira que o mundo em geral ou o universo inteiro há de ter um Primeiro Motor, isto é, uma causa eficiente²¹⁵. O Primeiro Motor a que se refere Aristóteles para indicar a causa eficiente do movimento das coisas (potência para ato) não concentra somente um sentido de tempo. Para o Filósofo, os movimentos são a princípio eternos, eis que tanto o iniciar os movimentos quanto o encerrá-los pressupõem movimento convergente. O Primeiro Motor deve ser entendido como algo supremo, superior em e a tudo. Em outras palavras, o Primeiro Motor é a eterna fonte dos movimentos eternos. Num primeiro momento também não se deve atribuir a Aristóteles a conversão do Primeiro Motor como algo equivalente a Deus criador. Esta tarefa especialíssima coube sobretudo a Tomás de Aquino ao edificar solene e elevadamente suas cinco vias. Para Aristóteles, o mundo sempre foi eterno, o que equivale dizer que não é produto de uma criação ou de um criador²¹⁶. Segundo o Filósofo, Deus pode ser o “responsável” pela “forma” do mundo mas precisamente não é seu criador.

Santo Tomás evidentemente incumbiu-se de aperfeiçoar solenemente estas premissas do estagirita, adaptando-a com a devida propriedade teológico-filosófica ao sentido de sua doutrina ético-religiosa, com o que construíra um legado de grande utilidade para as chamadas ciências humanas²¹⁷. Não nos esquivamos de afirmar que, em verdade, o aquinatense vislumbrou, com acuidade suficiente, uma excelente oportunidade (não no sentido de oportunismo) e conveniência (não no sentido de aproveitamento aleatório) para conjugar o científico à doutrina cristã católica. Em outras palavras, o filósofo “pagão” ofereceu subsídios suficientemente elevados, em termos originariamente científicos, para a construção da doutrina tomista da união entre a razão e a fé, entre a filosofia e a teologia. Tudo isso, aliado à sua elevada clarividência como homem das letras, conduziu o aquinatense a elaborar a mais completa doutrina teológico-filosófica da Cristandade.

Segundo a avaliação do Filósofo, se Deus produzisse os movimentos com uma causalidade física eficiente, a exemplo de um “empurrão”, por assim dizer, então estaria

²¹⁵ Para conhecimento do Primeiro Motor é mister confrontar a *Metafísica* com a *Física* do Filósofo. Registre-se que o nome *Metafísica* decorre do lugar que este livro ocupa no conjunto das obras de Aristóteles, considerando todo o *Corpus Aristotelicum*. A *Metafísica* sucede ao livro da *Física* do Filósofo e versa fundamentalmente sobre os primeiros e mais elevados princípios e causas de todas as coisas.

²¹⁶ Cf. *Metafísica*, Livro XII, 7.

²¹⁷ A finitude do mundo foi solenemente proclamada pelo Santo Doutor: “*Dicendum nihil praeter Deum ab aeterno fuisse (...). Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum*” (Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 46, Artigo 1, op. cit., p. 64-69).

igualmente sujeito a modificações. O Filósofo especula que se Deus criou por si os movimentos, poderia também, por dedução silogística, ter sido criado por outro suposto “criador de movimentos” anterior a Ele, Deus. Por conseguinte, Deus há de ser concebido como causa final e não eficiente dos movimentos e, assim, das outras coisas. O Filósofo demonstra que este Primeiro Motor é ato puro, sem qualquer mescla com a potência²¹⁸, o que, de certo modo, neste específico ponto, coincide com a doutrina teológica de Santo Tomás.

Negando a eternidade do mundo, Tomás de Aquino declara que há de existir um Primeiro Motor que causa a transformação sem ele próprio (Primeiro Motor) mudar. O Primeiro Motor é caracterizado pela excepcionalidade de ser aquilo que, em ato, não possui começo nem fim, não tem antecedente nem conseqüente²¹⁹. Não há, assim, no Primeiro Motor, qualquer potência, porque se assim fosse (potência) poderia deixar de produzir o movimento (já que a potência permanece em latência) e, por conseguinte, o próprio movimento não seria eterno, já que teria, em algum momento (potência), solução de continuidade. Como corolário, há de haver um Primeiro Motor que seja ato puro e como tal absolutamente imaterial, pois a materialidade implica a possibilidade de ser passivo e mutável.

Aristóteles sugere, por outro lado, que a experiência tem demonstrado a existência de um incessante movimento circular nos céus, confirmando por consequência a existência de um Primeiro Motor que move os céus. A justificativa aristotélica da existência de Deus como Primeiro Motor dá-se a partir da premissa de que Deus move o universo como causa final e não como causa eficiente ou inicial, como ressaltamos precedentemente. Desse modo, o Filósofo sustenta que Deus move diretamente os céus como Primeiro Motor, causando a rotação diária das estrelas em torno da terra. Esta maneira de mover os céus é inspirada pelo amor e pelo inteligível (intelecto), sendo, portanto, consequência de uma inteligência de primeira dimensão. O Primeiro Motor, assim, não se esgota num ato puro sem intelecto (inteligibilidade), embora não se possa confundir o intelecto com qualquer característica de potência. Aqui obviamente se está diante da concepção da existência do intelecto de Deus (inteligência e inteligibilidade), apanágio que conduziu Tomás de Aquino a demonstrar, com

²¹⁸ Cf. *Metafísica*, Livro XII, 6 e 7. Segundo OTFRIED HÖFFE, o ato puro a que se refere Aristóteles ao falar de Deus é “*puro espírito*” (Cf. *Aristóteles*, trad. de Roberto Hofmeister Pich, Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 145).

²¹⁹ Cf. *Suma teológica*, *prima pars*, Questão 7, Artigo 1, op. cit., p. 211-212.

autoridade científica, a possibilidade da criação do mundo e das coisas por Deus, doutrina que acompanharia toda a Idade Média e que predomina até os dias de hoje.

Aristóteles manteve primeiramente a concepção platônica segundo a qual as estrelas do universo possuem, cada qual, uma alma e se movem por si mesmas. Com o transcorrer de seus estudos, nota-se que abandonou esta concepção para formular a teoria das inteligências das esferas. Especula-se, doutra parte, que o Filósofo não tenha demonstrado claramente uma convicção segura a respeito do que e de quantos seriam os motores imóveis²²⁰. Posteriormente, alguns aristotélicos ratificaram a doutrina de um único motor imóvel, por não verem como se poderiam harmonizar os movimentos independentes causados por uma pretensa pluralidade de motores²²¹. Em verdade, essa noção de uma pluralidade de motores talvez tenha derivado do que alguns filósofos denominaram inteligências ou *anjós* que moviam as esferas. A subordinação de motores parciais (anjós) ao Primeiro Motor não constitui, em última análise, qualquer pluralidade ostensiva de motores. Sendo estes motores parciais subordinados ao Primeiro Motor, ou seja, Deus, adotaram a única posição possível, considerando que para a viabilidade da harmonia dos movimentos independentes, os diversos outros motores ou motores parciais devem ser movidos pelo Primeiro Motor.

O Primeiro Motor, sendo, como é, imaterial, não pode realizar qualquer ação corpórea; sua atividade há de ser puramente espiritual e, conseqüentemente, intelectual. Em outras palavras, a atividade de Deus consiste fundamentalmente no pensar. Qual, porém, o objeto desse pensar? Conhecer é enveredar intelectualmente pelo objeto e esse objeto, em Deus, não é senão o melhor de todos os objetos possíveis, isto é, o conhecimento de que Deus desfruta e que de nenhuma forma pode implicar em mudança, sensação ou novidade. Por conseguinte, Deus se conhece a Si mesmo em um ato de eterna intuição ou consciência de Si. Nesse sentido, o Filósofo define Deus como “pensamento do pensamento”²²². Deus é um pensamento subsistente que se pensa a Si mesmo por toda a eternidade. E mais. Deus não pode ter qualquer objeto de pensamento que não seja a Si mesmo, pois, do contrário, teria um

²²⁰ Na *Física* se encontram três passagens que fazem referência a uma pluralidade de motores imóveis; na *Metafísica*, também há menção a essa pluralidade, conforme capítulo 8º do Livro XII: “*Ner tamen sequitur quod omnia alia a se ei sunt ignota; nam intelligendo se intelligit omnia alia*”. Porém, nos capítulos 7º e 9º da mesma obra, o Filósofo faz referência a um único motor imóvel. Coube a Plotino, mais tarde, formular objeção a essa dubiedade. Perguntará, nesse contexto, como pode dar-se uma pluralidade de motores imóveis se a matéria é, segundo o próprio Aristóteles, o princípio de individualização. E parece que a objeção de Plotino restou ignorada.

²²¹ Nesse sentido HÖFFE escreve: “*O motor imóvel não opera nem através de poderes nem através de um tipo de gravitação, uma vez que de uma substância puramente imóvel não partem quaisquer impulsos*” (Cf. *Aristóteles*, op. cit., p. 143-144).

fim fora de Si mesmo. Assim, para o Filósofo, Deus só se conhece a Si mesmo, ou seja, Seu intelecto é limitado ao conhecimento de Si próprio.

Santo Tomás e outros escolásticos se detiveram na interpretação dessas considerações de Aristóteles, partindo sobretudo da premissa de que o estagirita tinha conhecimento do divino e das “ações” da Providência Divina. Porém, os escolásticos verificaram, com a devida acuidade, alguns defeitos nessa concepção aristotélica de Deus. E, ao conceber a elevada superioridade de Deus como Ser eterno e capaz de criar o mundo e suas criaturas, corrigiram, sob o comando de Aquino, as lacunas e/ou imprecisões da doutrina aristotélica acerca de um Primeiro Motor eterno mas incapaz de criar como causa eficiente. Ora, ao contrário do que prescrevera o estagirita, não se afigura de bom silogismo considerar que a Providência Divina é um Primeiro Motor eterno sem conferir-lhe o principal atributo: o de Criador. É Aristóteles mesmo que consagra a Deus a “prerrogativa” de prover a perpetuidade das gerações das pessoas ou seres que têm tempo de vida limitado²²³. Desse modo, não é razoável afirmar que Deus, o Primeiro Motor, não ostenta propriedade de criador.

Quais seriam, então, as “propriedades” de Deus? Como a maioria dos gregos, o Filósofo não parece esmerar-se ou enveredar seriamente na ideia de pluralidade permanente e acabada de Deus. Se se decidiu, entretanto, pelo monoteísmo, inclina-se por conceber um Deus que lhe parece muito pessoal, isto é, um Deus particular a Aristóteles. Isto porque considera o Primeiro Motor (Deus) como inteligência (intelecto) e pensamento em um sentido filosófico assaz pessoal.

Não nos ocorre, sob outro ângulo, conforme se extrai da *Metafísica* e de sua própria vocação como homem das ciências, que o Filósofo imaginara um Primeiro Motor (Deus) digno de culto ou como um Ser a que se Lhe dirigissem preces. Deus, como sugere Aristóteles, é superior mas não criador. Se, como previa Aristóteles, Deus é algo centrado totalmente em Si mesmo, então seria inútil admitir que os homens (possivelmente suas criaturas) pudessem pôr-se em contato ou comunicação com Ele através de preces e orações, numa manifestação de reverência e dependência própria das criaturas.

O Filósofo afirma expressamente que se equivocam aqueles que pensam ser possível travar amizade com Deus porque: a) Deus não tem vocação para amar; b) não há

²²² Cf. *Metafísica*, Livro XII.

²²³ Assim é que, na *Metafísica*, o Filósofo expõe que “*Deus e a Natureza nada fazem em vão*”.

relação entre aquilo que podemos amar e Deus²²⁴. Estas justificativas confirmam a concepção do Filósofo a respeito da natureza superior de Deus.

Por outro lado, cumpre indagar: quais são as provas da existência de Deus em Aristóteles? Os argumentos para provar a existência de Deus em Aristóteles acham-se esboçados de maneira precária, diríamos, ao longo de diversas obras do estagirita, cuja incompletude reclamam correção. Em algumas ocasiões descreve que os homens capazes de contemplar detidamente a formosura da terra, a majestade do mar e dos céus devem ter chegado à conclusão de que não podem ter surgido senão por obra de um Deus. Ora, tal colocação do Filósofo parece demonstrar que aqui o rígido homem das ciências cedeu lugar ao ímpeto de um sentir indubitavelmente teológico. Queremos dizer com isso que talvez o Filósofo tenha experimentado um sentido excepcional ou extraordinário, ainda que momentâneo, ocorrente no espírito e na alma (senão na consciência) de qualquer criatura de Deus, que é precisamente o reconhecer pela obras da natureza a existência de um grande Criador, especialmente a partir do emprego simples dos órgãos dos sentidos. Nesse passo, entendemos que, sendo homem e humano como todo ser criado, o Filósofo não se podia divorciar, como qualquer mortal (homem feito criatura), do sentir a presença do Criador, isto é, Deus, o Primeiro Motor de tudo o quanto se pode conceber de existência.

Na multicitada *Metafísica*, o Filósofo sugere pelo menos uma linha de argumentos que na posteridade seria prontamente utilizada por Santo Tomás em uma de suas insuperáveis cinco vias da demonstração da existência do Deus (Deus único) da teologia cristã católica. Argúi o estagirita que o melhor pressupõe um ótimo e perfeito, eis que na escola das coisas melhores e coisas piores aquelas superam e precedem a estas. Por corolário, há um melhor superior, ou seja, um ótimo primeiro, o qual certamente é Deus²²⁵. Esta premissa silogística de Aristóteles dera autoridade para a elaboração da quarta via de Tomás de Aquino, observados os devidos ajustes. Tal argumentação perfeitamente filosófica (científica para os gregos, já que a verdadeira ciência era a Filosofia) conduz a um ótimo superior ainda que se o entenda numa dimensão relativa. Para se chegar ao ótimo absoluto, ao perfeito, mister introduzir a ideia da causalidade.

A causalidade sustenta-se na premissa de que todas as perfeições finitas provêm em definitivo ou são precisamente participações na perfeição absoluta, isto é, pelo menos um

²²⁴ Cf. *Magna moralia; Metafísica*.

²²⁵ Para Aristóteles, “onde há um melhor há um ótimo. Como entre as coisas existentes há umas que são melhores que outras, há por conseguinte um ser ótimo, o qual há de ser Deus” (Cf. *Metafísica*, XII, 7).

segmento da perfeição ou ótimo superior a tudo. A fonte das perfeições finitas é exatamente a perfeição infinita ou absoluta. As perfeições finitas ou relativas participam da perfeição infinita ou absoluta apenas parcialmente, ou seja, por um ou alguns segmentos e não no todo. É exatamente por esse aspecto que Santo Tomás, amparando-se dogmaticamente na *Metafísica* do Filósofo, utiliza a imagem do fogo para afirmar que a coisa mais quente de todas as outras é a medida e causa do calor de todas as outras coisas quentes²²⁶.

No pensar de Aristóteles, há de se verificar a existência de vários graus de perfeição para chegar-se à comprovação da existência de Deus. Talvez o Filósofo tenha-se despedido dessa questão instigante para não incorrer, como parecia inevitável, em manifesto contrassenso. Isto porque, segundo especulamos, ao aprofundar-se no tema, o estagirita seria certamente conduzido a admitir que Deus, o Primeiro Motor, é causa eficiente e não final das coisas e seres, o que representaria uma contradição flagrante em relação ao que havia argumentado no âmago de sua doutrina “pagã”.

Nas fases posteriores de sua *Metafísica*, o Filósofo não insistiu no estudo e sistematização da doutrina concernente a Deus e sua relação com as demais coisas e seres do mundo, numa espécie de fuga, ao que pressentimos, de eventual confusão com suas puras Física e *Metafísica*. De qualquer forma, é Santo Tomás de Aquino quem resgata fluentemente os ensinamentos do Filósofo para, como base neles, formular sua doutrina teológico-filosófica, corrigindo inclusive as eventuais contradições e defeitos que se previam nas afirmações do estudioso grego. Nisso, o Santo Doutor terminou por evitar, conscientemente, o inconveniente de se acusar solenemente o estagirita de um equívoco notável, diante da iminência da demonstração do óbvio, isto é, Deus como Primeiro Motor e causa eficiente e primeira de todas as coisas e seres²²⁷. Pelo que vislumbramos nesse panorama, as concepções de Aristóteles acerca de Deus não se revelaram satisfatórias, reclamando ajustes para melhor compreensão e proveito, o que foi devidamente realizado pelo Santo Doutor. Nisso, o aquinatense conseguiu aproveitar os defeitos das lições do Filósofo para sedimentar a autoridade de Deus Criador.

Talvez o equívoco essencial do Filósofo, posteriormente corrigido pelo Angélico, esteja no considerar Deus como não conhecedor das coisas deste mundo, alijando o plano

²²⁶ Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 2, Artigo 3, op. cit., p. 168.

²²⁷ HÖFFE, ao mencionar o Livro Lambda, sustenta que Aristóteles “*desenvolve um tipo básico de teologia filosófica, a sua forma cosmológica (cf. Platão, Leis X 890b-899d), sem erguer, para ela, uma pretensão de exclusividade*” (Cf. *Aristóteles*, op. cit., p. 143).

divino de qualquer proximidade com o nosso universo, ou seja, o universo dos homens, ignorando a necessária relação do Criador com a criatura. Diríamos que neste particular a doutrina do Filósofo sucumbe mesmo aos ensinamentos de seu mestre, Platão, cujo idealismo não se divorcia da possibilidade de existência de uma relação sensível entre Deus e o mundo empírico que Dele sucede, numa relação necessária, repetimos, entre Criador e criatura.

Por todas essas considerações, não há dúvida de que Santo Tomás viu na filosofia de Aristóteles uma excelente fonte de autoridade para deflagrar todo o seu estudo teológico-filosófico, acreditando concretamente na sabedoria filosófica do estagirita (ciência) e no proveito que ela traria para o prestígio da fé cristã católica. Através de sua doutrina de conciliação com as verdades da filosofia grega, especialmente as do Filósofo, Tomás de Aquino extraiu muitos e os melhores pressupostos ético-antropológicos que lhe firmaram o pensamento teológico-filosófico. Isto não significa dizer que o aquinatense apenas reproduziu, como suas, as construções do estagirita. Não se trata de citação subserviente do Filósofo na forma de fonte dogmática. Como temos ressaltado ao longo deste trabalho, em diversas ocasiões Santo Tomás tem não só corrigido algumas lacunas ou impropriedades das obras do Filósofo mas também refutado alguns segmentos cardeais do pensamento aristotélico²²⁸. Aliado a isso, não podemos deixar de vislumbrar que o pensamento político-jurídico do aquinatense era, desde a origem de sua formação dominicana e espírito acadêmico, convergente com a estrutura teleológica e alta valoração que o Filósofo destinava às relações sociais, com mira no bem comum e na prática da virtude da Justiça entre os cidadãos. Nesse particular, é-nos lícito especular o acerto da preferência de Santo Tomás pelo Filósofo em detrimento de Santo Agostinho. Tal não depõe, contudo, contra o Bispo de Hipona. Não devemos subvalorar as reflexões político-teológicas de Santo Agostinho e sua significativa influência para a formação teológico-filosófica de Santo Tomás. Não é, outrossim, a conjugação isolada das concepções do Filósofo e do Bispo de Hipona a fonte primordial sobre a qual se espria em grande densidade o pensamento ético-político-jurídico do Doutor de Aquino.

No tocante ao entendimento político-jurídico de Aristóteles, ganha especial destaque suas investidas teleológicas. Não é defeso dizer, nessa perspectiva, que o justo, em Aristóteles, não é senão consequência da maximização do bem e das práticas do homem

²²⁸ A questão concernente à escolha da monarquia como a melhor forma de governo é exemplo clássico de dissenso entre o estagirita e o aquinatense. Assim é que no *De Regimine Principum* o aquinatense registra as propriedades e proveito da monarquia em relação a outros governos.

virtuoso. Assim, é patente para o estagirita que o bem humano, incluindo o bem do justo, consiste em se alcançar a perfeição e/ou a felicidade através da prática das virtudes²²⁹. A pessoa prudente, forte e moderada (virtudes cardeais) é, via de consequência, ao menos em tese, justa. E a felicidade é decorrência das virtudes²³⁰. Por conseguinte, fácil inferir que o Estado está conforme a ordem da Justiça ou da injustiça a depender da maior ou menor idoneidade (virtudes) dos seus concidadãos. E, como órgãos de um mesmo corpo, são assim também suas leis, suas instituições e, diria mais precisamente Tomás de Aquino, também seus governantes (titulares do Estado), aperfeiçoando, desse modo, a doutrina político-teleológica do Filósofo. A Justiça política do estagirita consubstancia, pois, a noção do bem do homem, entendido como aquele que se forma em meio à convivência social. Trata-se, em outras palavras, do bem que mais tarde será denominado pelos romanos de bem comum (*bonum commune*) dos homens em sociedade. Com efeito, o direito romano não se divorcia da doutrina do bem comum elaborada de forma incipiente pelo estagirita, inclusive sob a ótica da política.

O bem comum para o estagirita é de grande importância porque conduz à felicidade da comunidade vivente no Estado. Tal importância é revelada, ainda, segundo a concepção do Filósofo de que deve o bem comum prevalecer sobre o bem-estar do indivíduo particularmente considerado²³¹. Com esta concepção é possível verificar que o Filósofo considerou que o esforço do indivíduo, o homem, para promover o bem e a felicidade da comunidade, dirigindo-se nesse sentido a outros homens, pode ser o embrião da virtude da

²²⁹ Cf. **Ética a Nicômaco**, Livro V. *Os pensadores*, op. cit., p. 44. HÖFFE resume o entendimento do estagirita: “As expressões ‘justo’ e ‘injusto’ têm, em geral, dois significados. No entendimento objetivo, institucional, elas dizem respeito a regras, em especial regras jurídicas (leis) e instituições, até mesmo à ordem fundamental de uma comunidade política; no entendimento subjetivo e, respectivamente, pessoal, trata-se de atitude das pessoas. Aristóteles ocupa-se, no tratado competente para tanto, o Livro V da *Ética*, com ambos os significados. Ali, ele fala do ‘dikaion’, do direito e do justo, aqui de ‘dikaiosynê’, a justiça como virtude” (Cf. **Aristóteles**, op. cit., p. 201-202).

²³⁰ Cf. **Ética a Nicômaco**, Livro V. *Os pensadores*, op. cit., p. 44-45.

²³¹ GABRIEL CHALMETA explica a questão com estas palavras: “Ahora bien, un razonamiento de este tipo inmediatamente suscita – sobre todo a la sensibilidad postmoderna – una grave perplejidad: cuál es, para Aristóteles, la relación que existe entre el bien del individuo y el bien de la sociedad política, y, en particular, entre la libertad del primero y la justicia de la segunda? Como respuesta a esta cuestión, muchos intérpretes citan el conocido texto de la *Ética a Nicómaco* en el que se dice que “aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades (...). Sin embargo, en mi opinión, las cosas son notablemente distintas. Lo que se comprende a partir del hecho de que, cuándo Aristóteles continúa su *Ética a Nicómaco*, tal relación entre el individuo y la sociedad tiende a invertirse ‘y al fin de la obra habla como si el Estado tuviese una simple función instrumental respecto a la vida moral del individuo, proporcionando el elemento represivo necesario para poner los deseos del hombre bajo el dominio de su razón’” (Cf. **La justicia política de Tomás de Aquino. Una interpretación del bien comum político**, op. cit., p. 87-88).

Justiça, nela se constituindo ao longo da afirmação do bem comum. Nesse sentido, não há como ignorar uma relação diretamente proporcional entre bem comum (incluindo a felicidade) e a virtude da Justiça. Por um lado, assim, podemos concluir que o Filósofo entendia que os bons hábitos do homem, com o desenvolvimento da Justiça na *polis*, estavam direta e decisivamente relacionados com as boas práticas ocorrentes no meio social. Com isso, dar-se-ia uma espécie de sucessão de resultados positivos em termos de ajuste das relações jurídicas e sociais, culminando com a promoção da Justiça, pois numa comunidade formada por homens virtuosos a tendência é necessariamente formar outros homens igualmente virtuosos e, portanto, justos.

Talvez dessa premissa tenha-se idealizado o apotegma segundo o qual “o homem é um produto do meio”. O estagirita parece efetivamente acreditar que o homem virtuoso depende das virtudes praticadas na comunidade política, virtudes estas que, por sua vez, refletem a virtude da Justiça. Uma massiva intervenção das autoridades e das leis do Estado faria possível e incentivaria os homens a viver virtuosamente. Escreve, na *Ética*, que é difícil encontrar desde jovem o caminho das virtudes se não se tem educação bastante nesse sentido facultada pelo Estado através de leis e exemplos virtuosos difundidos no meio social²³². Nisso está, sem dúvida, o crédito que o Filósofo confere à educação e, com ela, aos bons costumes como conteúdo qualificado das leis de regulação da conduta dos cidadãos do Estado. E acrescenta que não basta que se tenha alcançado a educação em plenitude; necessário que a educação seja transpassada sempre entre gerações. Desse modo, os idosos têm a missão virtuosa de ensinar aos jovens das novas gerações os bons costumes e a virtude da Justiça, apanágio de que as leis não podem furtar-se. Assim, vê-se que o Filósofo atribui à educação não só a atenção que merece em toda sociedade política, mas também seu caráter itinerante entre gerações.

Sob outro ângulo, os direitos individuais prestigiados pelo Filósofo não chega ao extremo de afirmar-se como prerrogativa absoluta do homem, no seu individualismo, em relação à *polis*. A superioridade relativa do bem comum exige, em certas situações e circunstâncias, o sacrifício de alguns direitos individuais. Nesse panorama, não nos furtamos em afirmar que as reflexões políticas de Aristóteles a respeito do confronto entre direitos individuais e direitos coletivos (coletividade da *polis*) são corretamente temperados pelos

²³² Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro V. *Os pensadores*, op. cit., p. 45.

interesses emergentes e necessidades substanciais que integram a responsabilidade das autoridades do Estado com vista à pacificação social.

2.4. Ainda sobre a metafísica aristotélica: alma e corpo; fé e razão

Ao tempo do estagirita, a realidade material era considerada a fonte primordial do conhecimento científico e mesmo da satisfação pessoal. A partir dessa concepção, Santo Tomás expõe que não há alma sem corpo, sendo o corpo o conteúdo concreto da alma²³³. Era uma ideia inovadora, senão revolucionária, em relação ao extremo espiritualismo de Santo Agostinho, que trazia certo desprezo pelo corpo (matéria).

A filosofia de Aristóteles, embora considerada pagã para os padrões cristãos católicos medievais, foi aproveitada e corrigida por Santo Tomás no tocante ao estudo do corpo e da alma. Para explicarmos com exatidão em que consistiu esta transição de Aristóteles para Santo Tomás em tema de corpo e alma, é fundamental entender a interação entre estas duas dimensões (corpo e alma) desde a filosofia pré-socrática.

O antigo conceito ocidental da alma vem exposto a partir das obras de Homero²³⁴. Segundo a tradição antiga, o homem é efetivamente considerado como tal tendo em mira fundamentalmente o seu corpo, de modo que o corpo é a dimensão própria do homem e também o seu limite. Assim, a substância real do ser humano é o corpo, sendo nele que o homem tem confirmada a sua existência. A alma, embora não desconhecida ou de todo ignorada, é, na tradição antiga, algo análogo à sombra que acompanha perenemente o corpo, dele retirando sua “sobrevivência” e, portanto, sendo muito inferior à vida consciente dos homens²³⁵. Trata-se de tradição que impugnava uma pretensa existência humana pós-morte, eis que se considerava o corpo como a dimensão real do homem e da vida, cujo lugar comum

²³³ A comunhão entre corpo e alma é tema dominante na primeira parte da Suma Teológica, a partir da Questão 76. Para o aquinatense, não podemos falar de conhecimento sem um sujeito pensante: o homem, ou melhor, o composto humano. Assim, o homem é uno, cuja existência consubstancia uma união substancial do corpo e da alma. A alma separada do corpo humano não forma uma pessoa, assim como o corpo sem alma é mera matéria (Cf. *Suma teológica, prima pars*, op. cit., p. 373).

²³⁴ Em sua *Odisséia*, Homero narra a estória de Ulisses, herói grego que se envolveu em aventuras após seu retorno a casa após a queda de Tróia (Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Odisseia>. Acesso em 23.09.2009).

²³⁵ Assim é que o aquinatense concebe duas categorias de corpo: a) o corpo dos seres vivos; b) o corpo daquilo que carece de vida. A forma substancial dos seres vivos é a alma. Todos os seres vivos têm alma, sendo esta a função do composto vivo. A alma humana, por sua vez, é criada diretamente por Deus, sendo por ele inserida no corpo humano. (Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 76, Artigo 1, op. cit., p. 372-378).

era a terra. Vingava, assim, entre os gregos a ideia segundo a qual a vida mais humilde na terra preferia à existência da alma no além.

A tradição da preferência do corpo à alma foi alterada radicalmente nos tempos de Protágoras, Sócrates e Platão, já sob a influência da cultura helênico-romana, sendo introduzida a concepção de que a alma humana possuía natureza própria, não se vinculando à existência material do homem (corpo) como uma espécie de sombra²³⁶. A vida humana física na terra começou a ser considerada como uma espécie de período preliminar, figurando o corpo como algo secundário do composto humano. O nascimento físico do homem passou a ser equiparado a uma espécie de morte, enquanto a morte era celebrada como o nascimento para o mundo superior. A doutrina da reencarnação passara a ter lugar de destaque, difundindo-se rapidamente com sentido de verdade, porque permitia vislumbrar uma indefinida evolução da alma neste e em outros planos da existência. A alma, segundo a doutrina da reencarnação, envolvia a ideia de uma indefinida existência do homem. O corpo deveria servir de instrumento da alma através de sucessivas existências, chegando a ser reputado (o corpo) um cárcere que prendia a alma, sendo de todo conveniente que a alma dele se libertasse, permitindo a vida humana através dos tempos.

A nova concepção da superioridade da alma sobre o corpo foi também abraçada por Aristóteles nos primórdios de sua filosofia, como se pode verificar no Eudemo²³⁷. Mais tarde, porém, o estagirita engolfou-se no estudo das ciências físicas (especulação pelo sensível e pelo concreto) e, em consequência, passou a duvidar dessa noção demasiadamente metafísica da alma, sem, contudo, afastar-se totalmente da concepção helênico-romana que adotara de início. A nova concepção aristotélica de relação entre o corpo e a alma clama pela superioridade daquele sobre esta. Acabou o estagirita por declarar que tanto a matéria como o espírito (corpo e alma) são eternos e autoexistentes. A matéria não provém do espírito, nem este nasce daquela²³⁸. Para o estagirita, pois, ambos (corpo e alma) coexistem desde toda eternidade, correspondendo a “divindades” paralelas. Diríamos que esta teoria aristotélica de paralelismo entre corpo e alma resulta da formação de uma espécie de coordenação entre eles, culminando com a ideia de equilíbrio entre o físico e o metafísico²³⁹. Embora cada qual – o

²³⁶ É no *Fédon*, obra escrita sob diálogos, que Platão expõe suas ideias a respeito da alma.

²³⁷ Na parte introdutória da *Ética a Eudemo*, Aristóteles demonstra a importância de uma acurada investigação acerca da alma, considerando esta como “*el principio vital de los seres vivientes*” (Cf. *Ethica eudemia*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1993).

²³⁸ Cf. *De anima*, Livro I.

²³⁹ Cf. *De anima*, Livro II.

físico e o metafísico – conserve sua identidade e propriedades, ambos caminham justapostos por uma relação de coordenação, de que resulta o equilíbrio das coisas. Nesse panorama, estamos em que o estagirita idealizara o embrião de sua doutrina das virtudes morais e, conseqüentemente, construíra a “alma” de uma conceituação de Justiça.

Coube a Santo Tomás aperfeiçoar a concepção filosófica de Justiça formulada por Aristóteles, dando-lhe fundamentos teológicos que representam exatamente o equilíbrio entre o físico e o metafísico. Tais fundamentos teológicos, mormente na Idade Média, era (e o foi efetivamente) o diferencial que conferiu autoridade a essa doutrina.

A concepção coordenada, horizontalista, de Aristóteles parece conter raízes democráticas. Esse dualismo cristalizado na perenidade entre matéria e espírito aparece, portanto, na filosofia de Santo Tomás como a conjugação entre a fé e a razão, gerando equilíbrio necessário e útil para as relações jurídicas e sociais, de que é ícone principal a virtude da Justiça. Nesse contexto, vislumbramos na doutrina teológico-filosófica do Santo Doutor, sob inspiração aristotélica, que o estado futuro do homem depende, de um ou outro modo, do teor de sua vida presente, de maneira que é razoável e prudente praticar, durante a vida terrena, as virtudes que aperfeiçoam o ser em seu interior e exterior, designadamente a Justiça ético-moral.

A filosofia ético-moral de Aristóteles tem sua melhor demonstração na *Ética a Nicômaco* (obra dedicada a seu filho Nikomachos). Nela, o estagirita leciona que a prática das virtudes é manifestação concreta da sabedoria tomada como norma da vida²⁴⁰. É possível vislumbrar nesta obra a ideia segundo a qual quanto mais o homem se afasta de uma vida e comportamento puramente materiais e se aproxima da vida ético-moral e mesmo altruísta, mais estará apto a alcançar a felicidade. Assim, não podemos deixar de reconhecer que é especialmente na *Ética a Nicômaco* que Aristóteles concebe toda a sua filosofia moral, cujo ápice está no alcance da felicidade. Para Aristóteles, segundo pensamos, a felicidade não é senão consequência de uma equação em que predomina o nexos de causalidade entre as ações e os respectivos resultados.

²⁴⁰ Segundo o estagirita, “a virtude se distingue segundo esta diferença: das virtudes, algumas chamam dianoéticas e outras éticas: dianoéticas, a sapiência e a inteligência e a prudência: éticas, a liberalidade e a temperança. Quando, de-fato, falamos dos costumes de alguém, não dizemos ser sapiente ou inteligente, mas sim brando de ânimo ou temperante; e louvamos também o sapiente, referindo-nos ao hábito: que nós chamamos virtudes aqueles hábitos que merecem ser louvados” (Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro V. *Os pensadores*, op. cit., p. 45).

A teoria da metafísica de Aristóteles não é senão o alicerce de sua filosofia racional, por vezes rompendo, diríamos, com o dualismo matéria e espírito que realçamos em linhas pretéritas para dar ênfase e autoridade superior a conceitos morais. Esse comportamento do estagirita parece-nos constituir o norte que redundou na doutrina moral de Santo Tomás, inclusive quanto à sua conceituação de Justiça. É nesse particular, ainda, que encontramos um dos motivos que conduziu o Doutor de Aquino a conceber, na conjugação da fé com a razão, uma certa preponderância daquela, especialmente quando, em situações raríssimas, verificar-se colisão entre a fé e a razão. Nesta última hipótese, não há dúvida de que a fé tem supremacia.

O fundamento teológico-filosófico da doutrina tomista de conciliação entre fé e razão, segundo percebemos, tem muito de racional, inclusive no âmbito da fé e, ao mesmo tempo, muito de espiritual mesmo no campo da razão. E isto porque o aquinatense, como é sensível em toda a sua obra, conseguiu extrair o devido e necessário proveito do dualismo aristotélico entre matéria e espírito, tornando claro e objetivo aquilo que parecia, em Aristóteles, confuso e nebuloso.

Como discípulo de Aristóteles, mas dispondo de doutrina própria, o aquinatense realizou um trabalho acadêmico de grande dimensão numa vida relativamente curta (viveu apenas até os 49 anos de idade). Sua principal obra, a *Suma Teológica*, é resultado da revisão da teologia cristã da época, segundo a qual cabe à razão ordenar e classificar o mundo para melhor entendê-lo.

A relação entre fé e razão está no centro dos interesses de Tomás de Aquino. Para ele, embora esteja subordinada à fé, a razão funciona e obra por si mesma, segundo as suas próprias “leis”. O conhecimento não depende da fé nem da presença de uma verdade divina no interior do indivíduo, constituindo-se, isto sim, em um instrumento para se aproximar de Deus, já que a inteligência é uma potência espiritual.

Para Santo Tomás, há dois tipos de conhecimento: a) o sensível, captado dos sentidos; b) o intelectual, que se alcança pela razão. O primeiro tipo de conhecimento perfaz-se através do contato direto com a realidade. O segundo ocorre a partir do processo de abstração, agrupamento, relação e alcance da essência das coisas, ou seja, compõe uma operação de natureza intelectual para descoberta da essência das coisas²⁴¹.

²⁴¹ Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 12, Artigos 1 a 4, op. cit., p. 255-264.

O processo de abstração que vai da realidade concreta até a essência das coisas é exemplo da dualidade entre ato e potência. Para extrair das coisas sua essência é necessário transformar em ato algo que as coisas têm em potência. A isso Santo Tomás deu o nome de inteligência ativa, em complementação à inteligência passiva, com a qual cada um pode formar os próprios conceitos²⁴². Esta característica da filosofia tomista, predominante em toda a escolástica, é uma ideia que vem de ser utilizada com grande proveito no processo educacional, porquanto introduz um princípio pedagógico moderno e recorrente, isto é, o de que o conhecimento é construído pelo estudante e não simplesmente transmitido pelo professor. Trata-se de um legado da filosofia cuja característica principal é uma abertura para o conhecimento por iniciativa do próprio estudante. Assim, todo ser ou coisa encerra potência e ato, razão pela qual a noção de transformação por meio do conhecimento é fundamental para descobrir-se a essência e, conseqüentemente, a verdade das coisas. Somente Deus está acima da dicotomia potência-ato, porque é ato puro inalcançável pela razão humana. Cada ser humano tem uma essência particular à espera de ser desenvolvida. E o instrumento fundamental para esse desenvolvimento é a razão, ou seja, a exploração do intelecto. Para o aquinatense, este é o processo que conduz ao alcance do que é eticamente correto e, conseqüentemente, à felicidade. Cada pessoa é responsável pela condução de sua própria vida, sendo a utilização correta do intelecto o proceder que conduzirá o homem a Deus e à felicidade.

Com sua teoria do conhecimento, a partir do processo potência-ato, Santo Tomás convoca a vontade e a ação de cada homem na direção do aperfeiçoamento, legando ao ensino universitário então em ascensão a ideia de autodisciplina e independência em relação à só e pura fé em Deus²⁴³. Foi esta a inovação substancial introduzida pela doutrina tomista no ambiente do ensino cristão, o que alcançaria grande eficiência e êxito em termos inclusive de evangelização levada a efeito pelas ordens jesuítas. A concepção relativa ao processo potência-ato era uma resposta racional convincente que conciliava a relação ciência-fé.

A ideia tomista de autoaprendizado (fé concebível através do intelecto) não foi, a princípio, bem vista pela Igreja Católica, já que reduzia, de certa forma, seu poder de

²⁴² Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 12, Artigos 4 e 5, op. cit., p. 262-267.

²⁴³ Toda a obra teológico-filosófica de Santo Tomás esteve baseada nessa relação potência-ato que informa o intelecto e a busca da verdade das coisas. A conceituação e características da virtude da Justiça não se divorciaram dessa noção nuclear da doutrina tomista, o que autoriza a que utilizemos os ensinamentos do aquinatense a respeito da Justiça também no âmbito da ciência do Direito hoje explorada nos meios acadêmicos e no ensino da graduação e da pós-graduação.

influência sobre o pensamento intelectual até então administrado pela dependência exclusiva da pura fé. Na época, predominavam as escolas monásticas ou monacais, localizadas em mosteiros afastados das cidades e que visavam sobretudo à formação de monges e de leigos das classes proletárias. Segundo *Ullmann*, apesar de afastados da cidade, os mosteiros não estavam isolados da efervescência cultural da época, embora sua finalidade fosse o ensino religioso cristão²⁴⁴. Com a evolução e desenvolvimento da economia mercantil nas cidades, surgiram as escolas episcopais, urbanas, destinadas a formar o clero secular, ou seja, aquele clero composto de sacerdotes que participavam da vida social. Isto também contribuiu para o prestígio e difusão da doutrina tomista de conciliação entre fé e razão.

O intelectualismo e sentido lógico e racional das obras de Santo Tomás são reveladas por *Cabral de Moncada* a partir da ideia agostiniana da prevalência da fé e da vontade para explicação das coisas de Deus e do mundo. O aquinatense discorda, advogando ser o conhecimento e a razão os elementos que conduzem a uma concreta assimilação das coisas de Deus e do mundo²⁴⁵. Daí se verifica o caráter acentuadamente racional do pensamento de Tomás de Aquino, sem descuidar da excelência dos ensinamentos de Deus através das Sagradas Escrituras e dos dogmas da Igreja Católica, o que só enriquece e perfecciona sua obra teológico-filosófica. Por isso mesmo – não nos cansamos de repetir – a doutrina tomista então emergente na Idade Média significou não só um grande avanço intelectual, mas também a mais importante conjugação e conciliação entre a Teologia e a Filosofia, entre a fé e a razão, entre a religião e a ciência. A doutrina tomista em referência, assim, concentra os melhores e mais apurados resultados do que se poderia conceber como um autêntico pensamento teológico-filosófico, nunca superado por qualquer dos mais renomados filósofos ou jusfilósofos que se lhe seguiram. A reconciliação de Aristóteles com a Cristandade foi a principal preocupação e contribuição acadêmica de Tomás de Aquino. Seguindo essa lógica, *Bryan Magee* ressalta este fato como a principal diferença entre a verdade da fé revelada pelos filósofos da antiguidade – especialmente Santo Agostinho – e a verdade da fé segundo a concepção tomista²⁴⁶.

²⁴⁴ Para o autor, as escolas monásticas ou monacais os mosteiros “não viviam isolados. Além da troca epistolar, mantinham intercâmbio de códices, os quais eram copiados, para enriquecer os tesouros das bibliotecas. Salvaram-se, assim, muitas obras, que, sem o labor persistente dos monges, para sempre teriam desaparecido. Graças a eles, sobreviveram as humanidades clássicas”. (Cf. *A universidade medieval*, op. cit., p. 37).

²⁴⁵ Cf. *Filosofia do direito e do estado*, op. cit., p. 76.

²⁴⁶ Assim escreve o renomado filósofo: “La cristiandad, creían, les proporcionaba suficiente conocimiento para la salvación. Una humilde lavadera que conociera las verdades de la fe cristiana y que ignorara

A filosofia de Aristóteles foi conhecida e estudada inicialmente pelos árabes, designadamente por Avicena (Ibn Sina, 980-1037) e por Averróes (Ibn Rushd, 1126-1198). Averróes, considerado proeminente comentador de Aristóteles, defendia a subordinação da religião à filosofia (de Aristóteles) quando ambas entrassem em contradição. Por outro lado, foi Guilherme de Moerbeke que fez a tradução pura das obras de Aristóteles do grego diretamente para o latim, de modo a permitir que o pensamento do estagirita fosse estudado com maior precisão. Coube a Tomás de Aquino requerer a tradução em questão, por intermédio de Moerbeke²⁴⁷.

Perscrutando a doutrina tomista da época (e imunizando-a da doutrina agostiniana), *Rousselot* sugere que toda a ordem das coisas só pode ter como fonte essencial a razão, o intelectualismo, ou seja, o conhecimento racional próprio do homem, devendo haver desprendimento em relação ao mero sentimentalismo. Nesse sentido, realça que, na filosofia de Santo Tomás, tudo o que é definido e apreendido com base no só sentimento gera algo desordenado que, por sua vez, revela distanciamento da verdade²⁴⁸. A ênfase pelo racional não é senão consequência da influência do estudo de Aristóteles.

Registra ademais *Rousselot* que o norte da filosofia de Santo Tomás está na oposição à crítica que despreza o conhecimento. O Santo Doutor baseia sua doutrina filosófica na defesa do intelecto ou conhecimento científico das coisas do mundo exterior, consequência, segundo leciona, da racionalidade que naturalmente fora concedida por Deus ao homem. Nessa perspectiva, originária fundamentalmente da filosofia de Aristóteles, não há

completamente la ciencia de los antiguos no tenía menos probabilidad de subir al cielo y vivir en la gloria de Dios que alguien tan culto como Tomás de Aquino. Pero sería un error pensar que personas como Aquino se preocuparan sólo por la religión. Eran personas de curiosidad intelectual que deseaban conocer todo lo que pudieran acerca de los seres humanos y acerca del mundo. Por supuesto, les interesaban los hombres y el mundo como criaturas de Dios, pero pensaban que Dios tenía cosas que decirnos acerca del mundo no sólo a través de los libros sagrados, como la Biblia, sino a través de la historia de la creación". (Cf. **Los grandes filósofos**, op. cit., p. 67-68).

²⁴⁷ Contam HUMBERTO PADOVANI e LUIS CASTAGNOLA que a introdução do pensamento de Aristóteles na Europa Ocidental passou por três (03) fases distintas, que assim demonstra: "A atitude do mundo latino-cristão perante Aristóteles foi triplíce: uma decidida aversão à filosofia que queria constituir-se unicamente com meios racionais, e um retorno ao agostinianismo (São Boaventura); um culto idólatrico para com o estagirita, que foi identificado com a própria razão humana e preferido, no fundo, à revelação cristã, quando não concordava com a razão (averroísmo latino); uma aceitação e valorização do sistema aristotélico mais crítica e racional, pelo qual se chegou à construção de uma filosofia distinta e autônoma, mas em harmonia hierárquica com a fé (Tomás de Aquino)" (Cf. **História da filosofia**, op. cit., p. 176).

²⁴⁸ ROUSSELOT, Pierre. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*, trad. de Paulo Meneses, São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 193. Para o citado autor "o que mais se nota é sua confiança imperturbável na razão, seu desprezo absolutona obra filosófica, por qualquer elemento que não for inteligível; em suma, o que se poderia chamar seu intelectualismo lógico. Ele se opõe a todos os que subordinam o conhecer ao coração ou à vontade. O motivo próprio da inteligência é a verdade infalível; todas as vezes que se deixa mover por um sinal que pode enganar, há uma desordem".

rejeição ou desinteresse pelas coisas de Deus, porque as coisas de Deus fazem parte também do contexto do conhecimento ou razão humana, ainda que limitadamente. Afinal, Deus também possui intelecto. Aliás, não é de olvidar que Deus não é senão o Ser superior, infinito e magnânimo, dotado de perfeição, que está na gênese do conhecimento e apreensão da essência das coisas do mundo exterior, vez que “há uma operação intelectual de eficácia infinita, e é a isso que chamamos Deus”²⁴⁹.

Na escolástica, a filosofia grega foi não só resgatada, mas posta em lugar de destaque e transformada em estudos e dogmas acadêmicos. Uma das principais consequências da utilização da filosofia grega pela escolástica foi a agudeza e habilidade dialética para fazer distinções, conforme anota *Del Vecchio*²⁵⁰. Com isso, tornou-se mais fácil e factível desenvolver os dogmas religiosos mediante análises racionais, culminando na doutrina da conciliação entre a fé e a razão. A fé passara então a ter tratamento acadêmico, científico até, e não meramente espiritual ou transcendental.

A doutrina de Santo Tomás tivera a missão de dar ao racionalismo genuíno traduzido da doutrina de Aristóteles o qualificativo consistente nas revelações divinas. Nisso, o aquinatense resgata e prestigia o científico, concebido a partir do estudo, ensino e exploração da filosofia de Aristóteles, aproveitando-o para demonstrar a verdade emergente da Revelação.

O pensar de *Rousselot* permite inferir que a regência do homem na terra não pode ser objeto de artifícios como a lei, considerada esta como a base absoluta produzida em proveito da convivência social. Em seu raciocínio, a doutrina tomista rejeita a ideia do intelectualismo divorciado de uma realidade transcendente que é a verdade qualificada pela Revelação²⁵¹. Diante dessa concepção, vemos as origens da doutrina da superioridade do Direito Natural – que é a fonte da verdade qualificada pela Revelação - sobre as outras fontes

²⁴⁹ O autor considera tal concepção de Santo Tomás como “a tese constitutiva do intelectualismo ontológico e moral”. (Cf. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 194).

²⁵⁰ São suas as palavras: “Aristóteles fora, com efeito, desfigurado e dogmatizado pela Escolástica. Os escolásticos fizeram milagre de engenho na elaboração dos dogmas e no esforço de harmonizá-los com a Filosofia Clássica. Não foram ainda superadas a agudeza e a habilidade dialética dos escolásticos para fazer distinções. Mesmo conservando o caráter dogmático, a Filosofia Escolástica tentou desenvolver os dogmas religiosos mediante análises racionais, na medida em que estas eram consentidas pelos limites impostos pela fé. Ainda neste intento ficou visível e foi fecundo o influxo do pensamento clássico” (Cf. *Lições de filosofia do direito*, op. cit., p. 64-65).

²⁵¹ Segundo o autor, a teoria do intelecto de Santo Tomás “define o intelectualismo opondo-se tanto à doutrina que vê no movimento, na tendência, o fundo último de todas as coisas como o moralismo antropocêntrico que não quer reconhecer acima da humanidade um “Ser”, mas apenas “Leis” (Cf. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 194).

de ordenação das coisas do mundo exterior qualificada pela lei. Trata-se da ideia da prevalência do transcendental racional sobre os artifícios e criações humanas que em face daquele devem orientar-se e depender. A lei positiva é, portanto, artifício humano de criação de estruturas dependentes e conseqüentes da verdade qualificada pela Revelação (Direito Natural). Veremos mais pormenorizadamente a questão da superioridade do Direito Natural sobre o direito positivo em capítulo próprio.

Cumprе assinalar que é nesse trabalho de conversão da Filosofia Medieval em estudo acerca da conciliação entre a fé e a ciência que se acusa Santo Tomás de não ser um autêntico filósofo, mas apenas um estudioso que dedicara todo seu esforço para provar cientificamente a verdade de sua crença na fé cristã católica. A afirmação de que os filósofos medievais não faziam mais que buscar razões para justificar o que já acreditavam é refutada com muita propriedade por *Magee*. Aduz que o fato de buscar-se razões para comprovar a verdade do que crêem não deixa de ser filosofia. Depois acrescenta que a acusação sucumbe diante da constatação de que muitos desses acusadores acabaram procedendo exatamente dessa forma²⁵².

A filosofia não é senão um instrumento de busca da verdade de uma crença, de uma concepção, de uma convicção. E o filósofo age no sentido de reunir argumentos lógicos e provas convincentes e cientificamente corretas para demonstrar a si e aos outros a substancialidade do que acredita. Isto obviamente pressupõe honestidade de argumentos e demonstração clara das provas em que se baseia a pesquisa. Essa honestidade se verifica mais abundantemente quando o filósofo abandona a busca da demonstração da verdade de sua crença quando as provas em que se apoia resultam desautorizadas, impróprias. Não se pode renegar, nesse diapasão, que Santo Tomás sempre teve a virtude de agir com absoluta honestidade e comprometimento no trato da demonstração e comprovação de suas convicções acerca da lógica possibilidade de harmonização entre a ciência e a religião cristã católica. E a escolha dele pelo método escolástico não é senão resultado de sua preocupação a que todos os seus opositores produzam os argumentos contrários às suas lições, de modo a que tenha a oportunidade de refutar e desautorizar tais teses adversas com base em pressupostos empíricos, ou seja, com base nas coisas visíveis e sensíveis da natureza e da sociedade.

²⁵² Completa o citado autor: “*Bernard Russel acusó a Aquino de no ser un verdadero filósofo porque buscaba razones que justificaran algo en lo que creía de antemano. Es extraordinario que fuera precisamente Russel quien hiciera esta acusación, ya que él mismo, en la obra Principia Mathematica, dedica cientos de páginas a demostrar que dos y dos son cuatro, algo en lo que había creído toda su vida*” (Cf. **Los grandes filósofos**, op. cit., p. 70).

A solidez da doutrina tomista de conciliação entre fé e razão (intelecto) vem, entre outras inúmeras obras, devidamente exposta na obra denominada “Sobre a Eternidade do Mundo”²⁵³, obra que também pode ser identificada como consequência do esforço pelo resgate da filosofia do estagirita. Nessa obra, sustenta o Angélico, a título de abordagem introdutória, que efetivamente não existe qualquer justificativa segura que possa refutar a convicção de Aristóteles segundo a qual o mundo é uma dimensão infinita, isto é, que nunca teve começo e nunca terá fim. Entretanto, como visto, o aquinatense crê de forma diferente, ou seja, que o mundo fora criado por Deus a partir do nada (o Primeiro Motor) e que haveria de ter um fim. Acrescenta, da mesma forma, e o demonstra nas “cinco vias”, que nada há de sólido que refute com propriedade absoluta que não tenha sido ou seja assim. Coube especialmente a Santo Tomás de Aquino, portanto, criar uma concepção inovadora da fé cristã a partir da doutrina de que esta (a fé) não era produto ou se fazia verdadeira com o sentimento ou a vontade interiores dos cristãos (ideia difundida pela filosofia agostiniana). Em sua concepção, a fé se tornara algo factível e sensível ao homem porque poderia ser alcançada pela razão (intelecto), ou seja, sua concretização poderia ser compreendida e comprovada com utilização de atos e raciocínio humanos, além de outras práticas precipuamente terrenas. Assim, a conciliação e harmonização entre a fé e a razão são o marco fundamental da obra de Santo Tomás de Aquino. É como considerar que a filosofia (esta considerada a raiz das ciências) e a teologia admitem conjugação perfeita e representam mesmo o caminho legítimo para o alcance da verdade e de Deus.

A inovação teológico-filosófica promovida por Santo Tomás é também reflexo da filosofia de Aristóteles concernente à alma e corpo, com as devidas adaptações e correções. A razão e a realidade observáveis na convivência entre os homens e nas coisas da natureza são a tônica que consagra o resgate da filosofia aristotélica²⁵⁴. Afinal, Aristóteles era e ainda é conhecido sobretudo como filósofo da razão.

²⁵³ Do latim *De aeternitate mundi*, opúsculo destinado à demonstração da unidade do intelecto (conjugação da fé com a razão) e também ao combate aos averroístas latinos.

²⁵⁴ É assim que RAEYMAEKER avalia a relação entre Tomás de Aquino e Aristóteles: *También había tenido contato directo con las obras de Aristóteles, de las que inició un ‘comentario’, a partir de 1265. En él no se limita a exponer el sentido literal del texto aristotélico, sino que, además, intenta resaltar la significación y el alcance de los principios rectores que allí se encuentran; esto le permite, llegado el caso, corregir el razonamiento y rechazar ciertas conclusiones erróneas que el estagirita admite. Asimismo, este trabajo debía proporcionar la prueba de que el aristotelismo, rectamente comprendido, concuerda con la verdad, y que no podría, en modo alguno, dificultar la exposición de la verdad cristiana*” (Cf. *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 131).

A formação escolástica de Tomás de Aquino, fundada nos ensinamentos de Aristóteles, ofereceu a possibilidade de resgate da doutrina do estagirita, esta que já era objeto de estudo entre os árabes e os judeus numa perspectiva eminentemente científica. Coube ao Santo Doutor enriquecer e aperfeiçoar a doutrina da razão, utilizando-a para fomentar e sedimentar a doutrina da Igreja Católica, não obstante a recalcitrância injustificável dos mais céticos. É esclarecedor ressaltar, nesse contexto, o comentário de *Van Acker* acerca do embate então reinante entre as autoridades eclesiásticas e os doutores da filosofia aristotélica²⁵⁵. Aliás, tal embate pode ser identificado como um ícone nessa perspectiva de disputas e enfrentamentos ocorrentes em toda a escolástica tomista. Sem dúvida, o receio das autoridades da Igreja em relação à nova doutrina da razão, oriunda da filosofia aristotélica, estava na possibilidade de chegar-se a provar os postulados da fé por meios lógicos outros que superavam ou supunham a fragilidade do sentimento da fé, conforme a tradição religiosa de então. Santo Tomás logrou apaziguar os ânimos do Papa e dos demais cardeais cristãos católicos, demonstrando que a nova doutrina era a confirmação, no plano científico, daquilo que a Igreja pregava em matéria de fé. A ciência (filosofia), no particular, era um atributo de auxílio e não de negação da doutrina da Igreja de então.

Por outro lado, ao definir a razão sob o diagnóstico do medieval tomista, *Carpintero* faz interessante abordagem em comparação com certos contextos da atualidade. Para ele, como visto alhures, a definição da razão na Idade Média estava voltada para o embate do que posteriormente chamaram-se razão teórica e razão prática. Recordemos.

Por razão teórica deve-se entender toda possibilidade do conhecimento cognoscitivo, mas de forma passiva, isto é, limitada a uma contemplação do que ocorre na natureza e no mundo. Assim, o autor sugere que o conhecimento humano (intelecto), substrato da razão teórica, tem gênese na observação das coisas, de que emerge a capacidade de assimilação, senão distinção. Doutra banda, a razão prática possibilita e viabiliza a tomada

²⁵⁵ VAN ACKER, Leonardo. *O tomismo e o pensamento contemporâneo*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1983, p. 9. Assim ensina o autor: “A generalidade dos filósofos e teólogos (...) discordava da autoridade eclesiástica, inclinada por função a exagerar o zelo pela conservação da fé (...). Acabamos de ver Gregório IX em luta com os teólogos da Universidade de Paris. O Papa reclama a diminuição, senão a supressão da filosofia da argumentação teológica, sob a alegação um tanto confusa e incoerente de que a razão natural não pode alcançar as verdades reveladas, e, se as demonstra, inutiliza a fé, tirando-lhe qualquer mérito moral ou religioso. Ora, é típico observar como Tomás de Aquino, na *Suma Teológica* (1^a, 1, 8, ad 2), discorda desse ponto de vista e põe ordem e clareza nas idéias. A teologia, diz ele, ou a doutrina sagrada, usa também a razão humana. Não, porém, para provar a fé, pois isto na verdade lhe tolheria o mérito, mas sim para esclarecer alguns outros assuntos que interessam a tal doutrina. Por exemplo, a razão humana não prova a Trindade divina, mas pode esclarecer por meio de hipóteses como esse mistério incompreensível não é necessariamente absurdo, contraditório, inaceitável para a razão (*Sum. Teol.* 1^a, 32, 1)”.

de decisões em face do que se observa e extrai da contemplação e assimilação das coisas da natureza, partindo-se pois para a ação, ou seja, para o que se deve (e não somente pode) fazer²⁵⁶. Estamos em que por meio da razão prática o homem é autorizado a agir em seu próprio proveito. Dessas considerações, é lícito perceber que a razão tomista considera o intelecto humano muito além da contemplação ou da natural assimilação das coisas do mundo, mas avança no sentido de possibilitar a atividade criadora, sendo a lei e mesmo a Justiça categorias daí resultantes. Nesse aspecto, não olvidamos afirmar que o homem, com seu intelecto ou prática razão constitui um microssistema criador, em comparação (na dimensão de micro) com a atividade criadora de Deus (macro). A lei e a Justiça, como dito, inserem-se nessa contemplação²⁵⁷.

Tanto as formulações legais (lei humana) quanto uma conceituação de Justiça são consequência da atividade intelectual e racional do homem na medida em que a experiência social concede ao homem instruções de como portar-se e construir categorias que lhe permitam a própria organização da vida, culminando com a criação do Estado e dos institutos jurídicos que fomentem sua preservação. A Justiça de Santo Tomás evidentemente se insere nessa disciplina, já que o dar a cada um o que é seu reflete concertação decorrente de experiências como exploração de um homem por outro e/ou conflitos externos em geral. A razão prática, entretanto, não é ou não se conforma com qualquer conduta alheia visceralmente da razão teórica. Do contrário, ter-se-ia o arbítrio e o abuso, estes que não compõem nem a razão teórica nem a razão prática. Assim como não é dado ao homem, como acessório (criatura), destoar das coisas naturais da criação (lei natural), de igual forma não lhe é autorizado divorciar-se do que se lhe apresenta através da razão teórica. Se é verdade que a terra e a água, por exemplo, são bens comuns naturalmente concebidos, as leis humanas não os podem suprimir de toda a comunidade. De igual forma, se a ordem e a disciplina são bens

²⁵⁶ Para o autor, “*La razón teórica era ante todo una facultad que hacía posible el conocimiento cognitivo, esto es, ante todo pasivo porque se limita a registrar lo que hay ante ella, en la medida en que puede conocer esos datos. Todo nuestro conocimiento comienza desde la razón teórica, que se nutre en primer lugar de los datos que se proporcionan los sentidos, porque todo el conocimiento humano principia desde la sensibilidad (...). En cambio, la razón práctica es la que decide lo que hay que hacer a la vista de los datos que le proporciona la razón teórica, de modo que no era tanto una razón que conociera lo ya-dado, cuánto una razón que creaba su propia verdad, porque el hombre no se ve limitado a cumplir la ley de Dios, sino que también el gobierna su vida creando su propia ley*” (Cf **Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos**, op. cit., p. 46).

²⁵⁷ Vejam-se os escólios do Doutor de Aquino: “*E porque também a razão prática usa de certo silogismo nas obras a realizar, como acima se mostrou, de acordo com o que ensina o Filósofo, assim cumpre achar algo na razão prática que esteja para as operações como a proposição está, na razão especulativa, para as conclusões. E tais proposições universais da razão prática ordenadas às ações, têm a razão de lei*” (Cf. **Suma teológica, prima secundae**, Questão 90, Artigo 1, op. cit., p. 523).

indispensáveis à vida em sociedade, não se podem criar mecanismos que invertam ou pervertam os atos das autoridades do Estado voltados para o bem comum. Se a Justiça natural incute na consciência e na alma humanas a indicação de que ao homem pertence apenas aquilo que lhe é de mérito, nenhuma lei humana ou justiça humana pode arredar dessa premissa de razão teórica, sob pena de causar-se o tumulto, a discórdia, a anarquia, a guerra. O bem da razão teórica, diríamos, é um bálsamo para uma conceituação de Justiça.

2.5. Ciência teórica e ciência prática

Aristóteles contesta a existência de distinção entre ciência teórica e ciência prática²⁵⁸. Na *Ética*, curiosamente, o Filósofo expõe que os que crêem que se farão são pelo só conhecimento teórico que supõem das prescrições de um médico não terão qualquer resultado se não puserem em prática tais prescrições²⁵⁹.

No tocante ao prazer e ao bem moral, o Filósofo parece recusar-se a admitir que o prazer seja por si só mal. Certo que o prazer não pode ser confundido com o bem, eis que não é mais que o acompanhamento natural de uma atividade livre e isenta de óbices. Devemos escolher certas atividades ainda que elas não proporcionem prazer. Tampouco é verdade para o Filósofo que todos os prazeres sejam desejáveis, pois algumas atividades prazerosas em princípio não são aconselhadas. Porém, se o prazer não é necessariamente o bem, também não pode ser relegado ao extremo oposto, ou seja, que todo prazer é nocivo²⁶⁰.

Na verdade, onde há restauração e/ou retribuição há prazer e onde há esgotamento há dor, embora não se possa dizer que o prazer seja uma correspondente compensação. O prazer é, pois, algo positivo e seu efeito é aperfeiçoar o exercício de uma faculdade. Os prazeres se diferenciam especificamente segundo as características das atividades que as acompanham.

O homem bom deve ser nosso modelo quanto ao verdadeiramente agradável ou desagradável. O Filósofo ressalta a importância que tem o treinamento das crianças na apreciação e no menosprezo devido em relação a certas coisas, para o qual o educador tem

²⁵⁸ São suas as palavras: “*O que desejamos não é saber em que consiste a bravura, mas o ser bravo; nem o que é Justiça, mas ser justo. Quem conhece a essência da Justiça nem por isso é justo*” (Cf. *Magna moralia*).

²⁵⁹ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro VI. *Os pensadores*, op. cit., p. 78-79.

²⁶⁰ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro X., trad. de Cassio M. Fonseca, São Paulo: Atena Editora, 1950, op. cit., p. 105-106.

especial destaque²⁶¹. Alguns prazeres só o são para aqueles cuja natureza está corrompida: os prazeres verdadeiros para o homem são os que acompanham as atividades próprias do homem²⁶².

Todas essas premissas sobre o prazer evidenciam o bom sentido e a agudeza psicológica do Filósofo. É que os prazeres idealizados por Aristóteles reúnem distintivos em sua prática que não necessariamente confirmam sua definição ou entendimento teórico. Nesse sentido, não faltará quem opine seja exagerado vincular prazeres a atividades e, a partir daí, o que seja o modelo do homem bom, exatamente porque se costuma vincular os prazeres a deleites incompatíveis com ações e atividades que exigem certo esforço.

Por outro lado, o Filósofo dedica os Livros VIII e IX da *Ética* a Nicômaco ao estudo da amizade²⁶³. Aristóteles tende a apresentar um quadro da amizade centrado de certo modo sobre si mesmo. Assim, reitera a necessidade do homem de ter amigos nas diferentes épocas e fases da vida, sugerindo que na amizade o homem se ama a si mesmo.

Há homens que tratam de conseguir para si todo o dinheiro que lhes seja possível ou as mais elevadas honras ou os maiores prazeres físicos. O Filósofo classifica tais indivíduos como egoístas, narcisistas por índole; outros, entretanto, os homens justos, praticam sobretudo a virtude e nobres ações, sugerindo que se amam a si mesmos em sentido positivo²⁶⁴.

A reputação de um homem que despreza seu dinheiro e seu cargo para um amigo com objetivo deliberado de fazer-se elogiável não o é efetivamente. Tal é sugerido pelo estagirita quando observa que pode haver uma classe de amor lícito e valioso e outra classe de amor e amizade condenável. O Filósofo acrescenta que as relações honestas de um homem em referência a seus amigos são idênticas às relações que mantêm consigo mesmo, pois o amigo é um segundo eu²⁶⁵. Noutro dizer, a noção do “eu” é suscetível de extensão e pode ampliar-se até incluir os amigos. O fracasso ou felicidade dos amigos, seus êxitos e/ou sua desgraça são

²⁶¹ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro X, op. cit., p. 112.

²⁶² “*Sendo diferentes os atos por bondade ou por maldade, e sendo uns de procurar, outros de fugir, e outros nenhuma das duas coisas; o mesmo vale também nos prazeres, pois que há para todo ato um prazer próprio. Donde ser próprio do ato virtuoso um prazer bom; do ato mau, um prazer ruim*”, diz o estagirita (Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro X, op. cit., p. 120).

²⁶³ Para Aristóteles, a amizade “*é uma das virtudes e em todo caso implica a virtude. Ademais, é uma das primeiras necessidades da vida*” (Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro VIII. *Os pensadores*, op. cit., p. 111).

²⁶⁴ O homem justo, segundo o estagirita, “*se desapegará do dinheiro para que seu amigo possa tê-lo também. Pois o dinheiro passa às mãos do amigo, com benefício irreversível a si mesmo, e desta maneira ele se faz com bem maior. E igualmente se diga quanto a honras e cargos*” (Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro VIII. *Os pensadores*, op. cit., p. 116).

²⁶⁵ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro VIII. *Os pensadores*, op. cit., p. 118.

por nós sentidos como próprios. Vislumbramos, assim, que o Filósofo concebe a amizade verdadeira com desprendimento e divorciada do egoísmo²⁶⁶. Talvez aqui se tenha encontrado na amizade algo semelhante a uma irmandade.

A concepção do Filósofo acerca da amizade é ampla, tanto que idealizou diversos tipos de amizade. Em primeiro lugar, o nível mais baixo da amizade é aquele construído por interesse, em que os homens não honram ou amam seus amigos senão sob simulação para obtenção de vantagens pessoais. Tais amizades são “formadas” por necessidade, em razão da procura de vantagens, a exemplo, segundo Aristóteles, das amizades nos negócios. Em segundo lugar estão as amizades por prazer, fundadas no gesto natural resultante das relações pessoais e sociais em geral, sendo características dos jovens²⁶⁷. Estes dois primeiros tipos de amizade são instáveis, pois o motivo delas é o interesse pessoal ou o prazer juvenil, podendo resultar até em inimizade. Por fim, há a amizade dos bons, sendo esta a amizade perfeita, perdurando enquanto os amigos conservam seu caráter²⁶⁸.

As observações acima demonstram que o Filósofo tratou da amizade com atenção e perspicácia, avançando inclusive na amizade sobrenatural. Expõe, por exemplo, que a amizade difere do afeto, eis que este é um sentimento e aquela um hábito que se forma em nosso espírito²⁶⁹.

A faculdade cujo exercício constitui a felicidade perfeita é, segundo o Filósofo, a faculdade contemplativa, entendida como tal a faculdade da atividade intelectual ou filosófica. A relação precisa da ação moral com o tipo mais elevado da felicidade humana é algo que fica obscuro; porém, o que Aristóteles deixa totalmente claro é que sem virtude moral é impossível a felicidade verdadeira.

O Filósofo aduz várias razões em prol da afirmação de que a mais alta felicidade do homem consiste fundamentalmente nas constatações a seguir. Em primeiro lugar, a razão é a faculdade mais excelsa do homem e a contemplação teórica a mais sublime atividade da razão. Em segundo lugar, esta forma de atividade podemos exercer mais alongadamente que

²⁶⁶ Expõe que “A amizade consiste mais em amar que ser amado”, já que “os homens desejam o bem de seus amigos para sucesso deles” (Cf. **Ética a Nicômaco**, Livro VIII. **Os pensadores**, op. cit., p. 119).

²⁶⁷ Assim discorre o Filósofo acerca desse segundo tipo de amizade: “A juventude vive sobretudo dos sentimentos e atende mais que nada ao seu próprio prazer e ao momento presente” (Cf. **Ética a Nicômaco**, Livro VIII. **Os pensadores**, op. cit., p. 122).

²⁶⁸ Para o estagirita, a amizade dos bons é “virtude, pois a virtude é duradoura” (Cf. **Ética a Nicômaco**, Livro VIII. **Os pensadores**, op. cit., p. 129).

²⁶⁹ Segundo o Filósofo, “o desejo da amizade se desenvolve rapidamente, mas a amizade em si não”. E complementa: “Se a felicidade é atividade conforme a virtude, é razoável que esta conformidade haverá de ser

qualquer outra, a exemplo dos exercícios corporais. O prazer, por outro lado, é um dos elementos da felicidade e a filosofia é, reconhecidamente, a mais prazerosa das atividades e em que se manifesta a excelência humana.

O filósofo, para o estagirita, basta-se a si mesmo, melhor que qualquer outro homem, embora não esteja imune às necessidades quotidianas da vida²⁷⁰. A filosofia é amada por si mesma e não pelos resultados que dela derivem. No âmbito das atividades práticas, o desejável e proveitoso não é a ação, mas os resultados que mediante ela se possam conseguir. A filosofia, por sua vez, não é um simples meio para alcançar um fim ulterior.

Por último, a felicidade requer o ócio; as virtudes práticas se exercitam no palco de guerras ou da política, ocupações de que não se pode dizer sejam próprias do ócio. No contexto da contemplação teórica destacam-se, segundo o Filósofo, os objetos imutáveis da metafísica e das matemáticas.

Quanto às ciências naturais parece entender o Filósofo que só em relação às coisas não contingentes é possível falar-se em contemplação teórica. E conclui que o objeto mais excelso da metafísica é Deus. Na *Ética a Nicômaco*, contudo, não inclui explicitamente a atitude religiosa expressada na definição da vida ideal que aparece na *Ética a Eudemo*²⁷¹. Não se pode dizer com segurança se o Filósofo quis que esta atitude da adoração religiosa ficasse naturalmente subentendida na descrição da vida ideal na *Ética a Nicômaco*. Pode-se especular, outrossim, que não teve presente por mero esquecimento tal atitude que considera religiosa na *Ética a Eudemo*. Em todo caso, sua doutrina acerca da contemplação influenciou muito em todo o pensamento posterior, especialmente entre os filósofos cristãos, que a encontraram acomodável aos seus fins. Esta atitude intelectualista de Aristóteles encontra eco nos ensinamentos de Santo Tomás de Aquino. Com efeito, para o aquinatense a visão beatífica consiste essencialmente no entendimento mais que em um ato de vontade, sendo o entendimento a faculdade por cujo meio possuímos e a vontade a faculdade com que gozamos o objeto já possuído pelo entendimento²⁷².

com respeito à virtude mais alta, e esta será a melhor que há em nós” (Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro VIII. *Os pensadores*, op. cit., p. 134).

²⁷⁰ Afirma o estagirita que o pensador filósofo “*é capaz de prosseguir seus estudos com absoluta solidão e quanto mais profundo for seu pensar mais será capaz de avançar nisso*” (Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro VIII. *Os pensadores*, op. cit., p. 135-138).

²⁷¹ Para o Filósofo, “*a adoração e a contemplação de Deus*” compõem condutas da vida ideal conducente também à felicidade (Cf. *Ética a Eudemo*).

²⁷² Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 26, Artigo 2, op. cit., p. 490-491.

2.6. Fé e razão na *Summa Contra Gentiles*

Em uma de suas mais expressivas obras, a *Summa Contra Gentiles*, ou, *Veritate Catholicae Fidei Contra Errores Infidelium* – Santo Tomás não se desvia integralmente do intento da busca e da demonstração da verdade. Para isso, continua sua ensinança relativa à utilização da razão para encontro da fé. A *Summa Contra Gentiles* foi escrita com o objetivo de converter os árabes e os gregos à fé cristã católica. Previa-se a propagação e o ensino da doutrina católica entre tais povos²⁷³. Em que pese esse objetivo central, a obra também contém passagens de erudição filosófica. Lembre-se que desde os seus primeiros tempos de estudos ainda na Universidade de Nápoles, por volta dos 14 ou 15 anos, Santo Tomás teve contato direto com a filosofia de Aristóteles, especialmente a chamada filosofia natural (ciências exatas). E isto aconteceu na Universidade de Nápoles (*Studium Generale*) antes mesmo da chegada da filosofia aristotélica a Paris e a outras universidades da Europa medieval.

A *Summa Contra Gentiles* fora concebida para fazer frente aos “averroístas” (discípulos de Averróes) e a Sigério de Brabante, os quais não admitiam a autoridade de Deus em sede de conhecimento, isto é, rejeitavam Deus como causa ou efeito do intelecto. Para eles, somente a filosofia era capaz de explicar as coisas e proporcionar a verdade delas. Santo Tomás demonstra que a verdade das coisas é uma só, podendo ser atingida também por meio de Deus (*fidei*), o que, inclusive, era mais fácil e rápido de se conseguir que por meio da filosofia (ciência). Separa fé e razão, admitindo suas propriedades específicas: a razão é o intelecto e a fé é Deus. Ensina, entretanto, que elas (fé e razão) não se excluem, mas são dois caminhos diferentes para se chegar à verdade única. Considera, ademais, a fé como algo de autoridade de Deus que, do mesmo modo que a ciência (filosofia), pode explicar corretamente as coisas do mundo terreno.

²⁷³ TITO S. CENTI, ao escrever uma parte introdutória à reprodução italiana da *Summa Contra Gentiles*, sublinha que esta obra tomasiana encerrava um verdadeiro código de ensino da doutrina católica. São suas as palavras, no original italiano: “*Pare che S. Tommaso abbia pensato di chiamare questo prima sintesi originale e organica del suo pensiero teológico: liber de Veritate Catholicae Fidei contra Errores Infidelium, che compare in molti codici antichi, e che corrisponde perfettamente al suo contenuto. Abbiamo infatti una esposizione sostanzialmente completa del messaggio Cristiano, in rilevante e persistente contrasto com le dottrine incompatibili com la fede cattolica*” (Cf. **Introduzione**, in *Somma contro i gentile, San Tommaso d’Aquino*, a cura de Tito S. Centi, Torino: Editrice Torinese, 1975, p. 10-11).

A *Summa Contra Gentiles* fora, segundo *D. Barbedette*, escrita a pedido de São Raymundo de Penaforte²⁷⁴. Sua finalidade principal, como dito, era expandir os postulados da fé cristã católica entre os infiéis seguidores de Averróes e de Sigério de Brabante²⁷⁵, entre os quais estavam os árabes e os gregos.

Santo Tomás, ao distinguir a razão da fé, considera que aquela está subordinada a esta; é sua auxiliar. Faz, conforme resumo de *D. Barbedette*, a harmonização de ambas a partir da consideração de que o emprego correto de ambas conduzem à mesma verdade que, repita-se, é uma só em todas as dimensões²⁷⁶. Sem dúvida, o conteúdo da *Summa Contra Gentiles* concentra a intenção de Santo Tomás em conciliar fé e razão. É uma obra de eloquência não só religiosa, mas também de conteúdo filosófico. Através dela o Santo Doutor procura demonstrar que a doutrina católica não é incompatível com as construções científicas que na época brotavam das lições de Aristóteles. Trata-se, assim, de estudo de suma importância na época para a Igreja, a qual desejava a difusão de sua doutrina como verdade

²⁷⁴ TITO S. CENTI parece duvidar que a *Summa Contra Gentiles* haja sido escrita a requerimento de São Raymundo de Penaforte. Nisso sugere que não se trata apenas de uma obra de intento missionário, mas também de caráter apologético. Assim escreve: “*Anche sull’indole c’è discussione tra gli studiosi, dal momento che non è più accettata da tutti la testimonianza di un antico cronista catalano, confratello dell’Aquate, secondo la quale il Santo si sarebbe accinto all’impresa per incitamento de S. Raimondo di Peñafort, ex Maestro Generale del suo ordine, preoccupato di convertire i Musulmani e gli Ebrei, allora molto numerosi in Ispagna in seguito alla ‘riconquista’, e di portare in Africa e in Asia la luce del Vangelo. Se fosse infatti sicuro che S. Tommaso ha scritto per un intento missionario, la sua Opera avrebbe, almeno intenzionalmente, un carattere essenzialmente apologetico. Ma i dubbi sulla richiesta di S. Raimondo, che possono già sembrare giustificati dal tono irenicò dell’esposizione e dall’universalità dei problemi teologici affrontati, sono stati recisamente presentati come risolutivi contro la testimonianza stessa di Pietro Marsili dal P. Gauthier, che abbiamo già citato. L’obbiezione più seria che questi rivolge alla tradizione catalana accennata (trascurando le altre in cui geli, a nostro giudizio, esagera in sottigliezze poco convincenti) sta in questo: «se effettivamente S. Tommaso avesse scritto la ‘Somma Contro i Gentili’ a richiesta di S. Raimondo di Peñafort, l’uso del tempo avrebbe richiesto che egli la dedicasse a lui. S. Tommaso si è più volte conformato a quest’uso, persino a favore di personaggi di rango modesto. Come dunque ha potuto esimersi trattandosi di un personaggio quale Raimondo di Peñafort, ex-maestro generale dell’ordine, e la cui reputazione e autorità erano immensi?» (Introduzione, in *Somma contro i gentile, San Tommaso d’Aquino*, op. cit., p. 13-14).*”

²⁷⁵ BARBEDETTE, D. *Historia de la filosofía*, Tomo I, tradução para o espanhol de Salvador Abascal, México: Editorial Tradición, 1976, p. 345. Informa o autor que a elaboração da *Suma Contra Gentiles* deu novo impulso à propagação da filosofia de Aristóteles junto com a doutrina da Igreja da época, “*para llevar a la fe a los judíos, a los mahometanos, a los herejes y a los incrédulos de todos los matizes, tiene en cuenta sobre todo a los amigos de Sigerio de Brabante y a los averroistas*”.

²⁷⁶ Segundo o citado eclesiástico, “*el doctor angélico mantiene la distinción completa de la filosofía y la teología en sus objetos formales, en sus principios y en sus métodos. Afirma la compenetración parcial de sus dominios, esto es, de sus objetos materiales, puesto que la razón demuestra los preámbulos de la fe: ‘Ea quae sunt praeambula fidei’*. En fin, hace resaltar admirablemente la utilidad apologética de la filosofía para el teólogo y los servicios que a su vez se rinde la revelación a la razón” (Cf. *Historia de La filosofía*, op. cit., p. 349).

dirigida a confrontar as experiências dos infiéis, mormente porque árabes e judeus (não católicos) estavam familiarizados com a doutrina (filosofia natural) do estagirita²⁷⁷.

De certa forma, a *Summa Contra Gentiles* incorporou também a missão de sedimentar a autoridade da Igreja sobre o Estado. Explicamos. Uma das características essenciais da ascensão da Igreja Católica sobre os Imperadores estava em que a missão fundamental destinada aos chefes políticos supremos do Estado concentrava ações efetivas para a propagação do Cristianismo entre os pagãos e evocar o prestígio da Igreja em todo o mundo. Assim, conforme analisa *Van Acker*, a missão do Imperador não era outra que não a proteção e defesa da Igreja Católica, ela que era a base fundamental da legitimidade da investidura imperial²⁷⁸. A doutrina de Santo Tomás não fugiu a esse perfil, para o que fora instado a escrever a obra em comento.

A *Summa Contra Gentiles* está dividida em quatro (04) livros. O primeiro perfaz o tratado sobre a existência e a essência de Deus; o segundo discorre sobre a criação, o homem, criatura de Deus; o terceiro revela a ordenação da criatura (o homem) e de todas as coisas a Deus, senhor de todas as coisas. Finalmente, o quarto livro concerne a algumas considerações sobre a ordem sobrenatural: o mistério da Trindade e a Reencarnação de Cristo. Comenta *Fulvio Di Blasi* que é no terceiro livro da *Summa Contra Gentiles* que Santo Tomás faz referência ao governo de Deus através da lei, ou seja, da lei divina, primeiramente²⁷⁹. Com

²⁷⁷ TITO S. CENTI assim se manifesta, conclusivamente: “*Per organizzare codesta sintesi: S. Tommaso si è servito di uno strumento che non poteva desumere dai testi biblici: è ricorso con fiducia alla ragione umana, potenziata dalla più alta speculazione filosofica*” (Cf. **Introduzione**, in *Somma contro i gentile, San Tommaso d’Aquino*, op. cit., p. 16).

²⁷⁸ Em suas considerações, o autor sustenta que a ascensão da Igreja em relação ao Estado conduziu à construção do que chamou Sacro Império Cristão. Assim discorre: “*Destarte, em vez do império romano pagão e puramente temporal, teríamos o sacro império cristão, misto hierárquico mas inextricável de interesses temporais e espirituais. No pensamento do Papa, o imperador havia de ser o principal protetor da Igreja e, por isso mesmo, o defensor dos interesses comuns-temporais e espirituais dos povos cristãos. Devendo a Igreja estender-se por toda a terra, conforme a palavra de Cristo mandando evangelizar a todas as nações, a dignidade imperial implicaria certa soberania universal ou mundial, mas que o detentor só poderia usar para a difusão da Igreja entre os pagãos e o prestígio da mesma no mundo inteiro*”. (Cf. **O tomismo e o pensamento contemporâneo**, op. cit., p. 4. O Papa João Paulo II, até sua morte em 02 de abril de 2005, de certa forma procurou dar continuidade ao ideal da doutrina da *Summa Contra Gentiles*, ao difundir a doutrina da Igreja por todo o mundo através das inúmeras viagens que realizou até nações não-católicas. O Jornal **O estado de São Paulo**, na edição do dia 03 de abril de 2005, noticiou que João Paulo II realizou 104 viagens fora da Itália, sendo que, em sua última visita ao Brasil, em outubro de 1997, durante um congresso internacional de teologia no Rio de Janeiro, o pontífice revelou que os três grandes males da sociedade moderna são o aborto, o divórcio e a infidelidade, numa clara referência à necessidade de resgate dos valores da família que integram os dogmas seculares da Igreja Católica. (Cf. **Aqui, três vezes João de Deus**, p. H-16).

²⁷⁹ DI BLASI, Fulvio. **Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d’Aquino**, Pisa: Edizioni Ets, 1999, p. 172. O propósito do autor é indicar a relação existente entre a *Summa Contra Gentiles* e a *Suma Teológica*, retratando a correspondência dos argumentos expostos em ambas as obras. Por isso, ressalta que “*È utile indicare subito, insieme all’ordine che seguiremo, l’ordine generale di corrispondenza (...) tra gli argomenti*

isso, antecipa o assunto que voltaria a tratar na Suma Teológica com maior profundidade, criando um autêntico sistema jusfilosófico tomista.

A *Summa Contra Gentiles* representou, como visto, uma espécie de introdução da doutrina tomista de conciliação da fé com a razão, doutrina esta que seria desenvolvida com mais profundidade na Suma Teológica. O amadurecimento dessa doutrina de conciliação da fé com a razão, levada a efeito por Santo Tomás, permitiu o aperfeiçoamento da ideia do equilíbrio e do meio-termo de deverá nortear a noção de Justiça segundo o aquinatense. Assim é que a *Summa Contra Gentiles* é obra de importância talvez semelhante à Suma Teológica. Nela, Tomás de Aquino tinha compromisso com sua ordem, o que lhe rendera necessidade de mais atenção e precisão. Como bem lembra *Torrell*, o aquinatense teve oportunidade de reler seus escritos e corrigir eventuais equívocos²⁸⁰.

A *Contra Gentiles* foi escrita, segundo os estudiosos, entre 1259 e 1264, ou seja, na maior parte do tempo em que o aquinatense permaneceu na Itália, após sua primeira estância em Paris. Curioso notar que esses preciosos escritos ainda permanecem conservados, o que garante maior grau de certeza quanto a fidedignidade das concepções do aquinatense naquele estágio²⁸¹.

A Suma Contra os Infiéis é obra em que Santo Tomás procurou ser o mais claro e compreensível possível. E não poderia ser diferente, já que sua finalidade era a explicação pormenorizada da doutrina da Igreja Católica Romana para atrair e converter infiéis muçulmanos e judeus. A obra, entretanto, tinha finalidade mais abrangente, destinando-se também a munir os jesuítas e sacerdotes católicos em geral de conhecimentos teológicos mais densos, de modo a permitir-lhes pregações e discussões teológicas com mais autoridade intelectual. Reúne, pois, características que a distinguem também como manual de teologia. Nesse particular, não podemos nos furtar de especular que a própria Suma Teológica poderia quedar menos autorizada intelectualmente que a *Summa Contra Gentiles*, já que, por vezes, o

della Contra gentiles e quelli della Summa Theologiae. Il concetto di provvidenza, oggetto privilegiato del terzo libro, coincide con quello di lex aeterna... ”.

²⁸⁰ Segundo o autor, citando A. Gauthier, “*Contra gentiles é uma dessas obras privilegiadas de cujo autógrafo ainda dispomos de boa parte (cerca de um terço da obra; do capítulo I 13 ao III 120, mas com muitas lacunas). As observações habituais às quais dá lugar o exame de seus textos autógrafos, permitem acrescentar que se trata de ‘uma obra que Santo Tomás acalentou: ele a releu, modificou e corrigiu várias vezes’. Todos os capítulos conservados em autógrafo passaram pelo menos por uma revisão, a maior parte por duas ou três, ou mesmo quatro, se considerarmos a última releitura’*” (Cf. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, op. cit., p. 119).

²⁸¹ Cf. TORRELL, in *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, op. cit., p. 113.

próprio Angélico distinguia a Suma Teológica como um manual sintético de teologia e filosofia²⁸².

A *Contra Gentiles*, como ressaltado, era caracterizada sobretudo pela refutação à doutrina pagã de Averróes, denunciando-lhe os equívocos de teologia. Porém, ao mesmo tempo, continha preciosidades dogmáticas, epistemológicas e axiológicas, que se punham no nível de ricos e intelectuais. Nesse sentido, *Torrell* sugere inclusive que a *Contra Gentiles* impediu significativamente a difusão da doutrina de Averróes²⁸³. Com efeito, pressentimos que quando o aquinatense se debruça sobre as questões da fé e da razão, não faz senão aguçar seu pensamento filosófico-cristão, o qual culminaria na elaboração de uma conceituação religiosa-científica de Justiça. A Suma Teológica foi o marco que possibilitou e sedimentou essa conceituação de Justiça segundo o pensamento filosófico-cristão de Santo Tomás de Aquino. A *Contra Gentiles*, entretanto, estimulou o início desse pensamento tomista

Já sabemos que a Justiça em Santo Tomás concentra forte conexão com as virtudes morais, chegando o aquinatense a consignar a Justiça em meio a essas virtudes, ou seja, a Justiça tomista está inserida como uma virtude moral especial, ao lado da prudência, fortaleza e temperança. Mister investigar, contudo, as origens da concepção do Santo Doutor nesse aspecto, isto é, quais as razões que inspiraram Santo Tomás a conceber a Justiça entre as virtudes morais. Isto porque uma análise apurada da Justiça “moral” segundo o aquinatense é fundamental para estimarmos um dos seus sentidos²⁸⁴. Vejamos.

É sensível em Santo Tomás que a razão natural do homem conduz ao exercício de seu intelecto e consequente conhecimento das coisas que se lhe apresentam em concreto. É dizer que o homem está naturalmente apto a conhecer as coisas sensíveis que lhe rodeiam através da razão. Mesmo aquilo ou a coisa que não se lhe apresente em concreto ou assimilável no primeiro momento pode ser normalmente conhecida pelo homem por

²⁸² Segundo TORRELL, Tomás teria dito a propósito de escrever a Suma Teológica: “Uma vez que o doutor da verdade católica deve não só ensinar aos mais adiantados, mas instruir também os iniciantes... nossa intenção é, portanto, expor o que concerne à religião cristã segundo o modo que convém à formação dos iniciantes” (Cf. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, op. cit., p. 170).

²⁸³ São suas as palavras: “O *Contra Gentiles* supera em muito qualquer propósito missionário direto – mesmo que entendido no sentido da missão interior contra os ‘averroístas’! – ou mesmo apologético; trata-se sim de uma obra teológica, por sua intenção de sabedoria, assim como por seu método, e ‘raras obras foram menos históricas’ que essa” (Cf. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, op. cit., p. 123).

²⁸⁴ A característica moral da Justiça pode ser observada a partir do Artigo 3 da Questão 58 da Suma: “A virtude humana torna bons os atos humanos e o próprio homem. É o que, sem dúvida, convém à Justiça. Pois 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. E como Túlio declara, ‘é sobretudo por causa da justiça que os homens são chamados bons’. Daí se vê, como acrescenta na mesma passagem: ‘Nela, refulge ao máximo o esplendor da virtude’” (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, op. cit., p. 60).

aproximação, sendo a razão humana que conduz a tal conhecimento por aproximação. Exemplo do que estamos a dizer é Deus. Para Santo Tomás, se não podemos conhecer Deus integralmente em sua essência, podemos conhecer sua existência e, a partir daí, chegar por aproximação à sua essência. A existência de Deus é perfeitamente perceptível pela razão humana, como demonstramos alhures, enquanto a essência de Deus busca-se por aproximação com auxílio da fé. O conhecimento que podemos ter para além da existência de Deus excede às faculdades da razão humana, diante do que nos é lícito utilizar a autoridade da fé para a compreensão de Deus. Assim, a fé é o complemento da razão para que possamos nos dirigir ao que pode constituir a essência de Deus²⁸⁵. O mesmo raciocínio pode ser aplicado para a investigação da conceituação tomista de Justiça, considerada esta uma virtude moral pelo aquinatense. A Justiça em Santo Tomás, tanto quanto seja uma categoria aplicável à convivência quotidiana dos homens, não ostenta uma conceituação unicamente empírica. A Justiça tomista, para ser conhecida e aplicada em sua essência, há de buscar amparo na Revelação, porquanto somente assim o justo racional adquire autoridade e correta aplicação. Certo que em alguns momentos a Justiça tomista concentra emprego predominante da razão (intelecto) humano, a exemplo do que ocorre com a Justiça comutativa. Porém, mesmo em se tratando de Justiça comutativa ou corretiva ou sinalagmática, há de conjugar-se a ela a fé no justo divino, mesmo por aproximação, unindo-se-a ao justo racional que norteia as condutas no âmbito peculiar das relações jurídico-sociais de natureza comutativa. Assim procedendo, o homem conferirá autoridade máxima de Justiça à sua conduta

A conjugação da fé e da razão no contexto da concepção conceitual tomista de Justiça deriva ainda de dois elementos importantes: a) o fim supremo da salvação do homem; b) a fé, ou o exercício da fé, age sobre a razão para efeito de aperfeiçoá-la, dando, em consequência, autoridade às ações humanas (decorrentes do exercício da razão) para efeito de

²⁸⁵ É o que proclama GARCÍA MORENTE com estas palavras: “*Que a razão natural seja insuficiente para nos proporcionar um conhecimento completo e perfeito de Deus é coisa que resulta clara e patente se considerarmos os mecanismos do conhecimento humano. Com efeito, o intelecto humano está unido à matéria; para conhecer necessita tomar como ponto de partida a realidade sensível e, sobre os dados dos sentidos, realizar a intelecção da forma essencial. Sem dúvida, nosso intelecto, baseando-se nos dados da experiência sensível, pode inferir que Deus existe; mas não pode inferir o que Deus é. Sem dúvida, uma vez estabelecida a existência de Deus, nossa razão pode formar algum conceito dele; mas necessariamente há de ser um conceito negativo ou analógico, obtido estendendo à essência Deus negativa e ontologicamente os conceitos das essências das coisas sensíveis. De maneira alguma está o intelecto humano capacitado para contemplar diretamente a essência mesma de Deus, já que Deus, substância totalmente espiritual, não oferece aos nossos sentidos base alguma sensível da qual o intelecto possa extrair a essência inteligível. O que ulteriormente sabemos de Deus, sabemos-lo, pois, por outra via que não é a razão natural. Sabemo-lo por revelação, sabemo-lo pela fé*” (Cf. *Fundamentos de filosofia: lições preliminares*, trad. de Guillermo de la Cruz Coronado, São Paulo: Editora Mestre Jou, 1964, p. 123).

distribuir Justiça. No tocante ao primeiro elemento citado, o fim supremo da salvação do homem, é sensível que a busca da salvação exige adequação do comportamento, ou seja, retidão de conduta. Concebendo o homem (razão) que seu fim último deve coincidir com a salvação, deve condicionar a isto seu comportamento. É conveniente que o homem esteja aberto à Revelação (fé) em certas verdades consideradas superiores à razão, para que o homem, conhecendo-as, possa organizar e orientar convenientemente sua vida rumo à salvação. A organização e orientação de sua vida e de seus atos conduzirão o homem a realizar Justiça, reconhecendo que se deve dar a cada um o que lhe é de direito. Sem dúvida, a Justiça consubstanciada na Revelação será mais perfeita e certamente encaminhará o homem à salvação. E será mais perfeita porque em matéria de fé, tudo, máxime a Justiça, estará mais próxima de Deus. Nesse aspecto, a prática da Justiça orientada pela fé confunde-se com a própria prática do justo divino. No tocante ao segundo elemento indicado, é de verificar que a razão do homem (intelecto, conhecimento) é limitada, sendo inalcançável o conhecimento de certas essências pela só razão. Somente a partir do emprego e cultivo da fé revelada é que a razão humana estará melhor preparada e apta a aproximar-se das essências das coisas. Assim ocorre exatamente com a concepção de Justiça. Esta será tanto mais perfeita quanto mais se constitua com o auxílio da fé, conduzindo os homens a dar a cada um o que lhe é devido²⁸⁶. Será bem mais diligente e justo o homem quanto mais se dedicar a fazer do justo um efeito reflexo da doutrina revelada. A fé, portanto, age sobre a conceituação de Justiça para o fim de aperfeiçoá-la, vez que a Justiça não é senão consequência do juízo racional do homem num primeiro plano. É dizer que a Justiça, sob os aspectos geral ou legal e especial (distributiva e comutativa) deriva do desenvolvimento da razão (conhecimento, intelecto) humana, segundo se extrai do pensamento tomista. E assim é também porque a concepção de Justiça em Tomás de Aquino segue a lógica racional aristotélica. A fé é o bálsamo de excelência que confere autoridade teológico-filosófica à conceituação de Justiça. Assim, pois, a fé é o complemento e o aperfeiçoamento da razão.

Fé e razão não se sobrepõem uma à outra, salvo quando em algum raro momento venham a colidir. Embora Tomás de Aquino conceba cada qual com disciplina própria, a conjugação de ambas conduz à verdade, porque, especialmente pela autoridade da fé, chegar-

²⁸⁶ Nesse particular, escreve GARCÍA MORENTE: “*Convém ao homem saber que há, acima da sua razão limitada, essências que a razão sozinha não pode conhecer. Convém ao latente orgulho da alma racional o perpétuo exercício de humildade a que o obriga a fé. Convém que o homem não caia na tentação de medir a grandeza de Deus pelo nível raso de sua pobre razão*” (Cf. **Fundamentos de filosofia: lições preliminares**, op. cit., p. 125).

se-á o mais próximo da verdade divina. Os distintos objetos que informam a fé e a razão não se repelem, ou seja, não se excluem integralmente. Em suma, a conceituação tomista de Justiça jamais poderia prescindir da concepção básica e racional da união entre a fé e a razão. Os fundamentos teológicos consubstanciados na autoridade da fé conferem à Justiça tomista o indicativo de sua relação, por proximidade, com a verdade divina.

2.7. A verdade

A busca da verdade sempre foi uma obsessão em toda a ensinância de Santo Tomás de Aquino. Tal conduta adotada pelo Angélico não é senão resultado da influência advinda dos estudos da Dialética, de Aristóteles (*Organon*). Na Idade Média, a dialética é estudada e direcionada especialmente para o alcance da verdade, esta que representa o objeto essencial de toda a Filosofia.

A inovação trazida por Santo Tomás no tocante à dialética é a busca da verdade por meios moderados, inlenso a paixões e outros diversos sectarismos então existentes. Todos professam um dogmatismo moderado, sujeito a discussões que conduzam à verdade, tanto sob o ponto de vista filosófico (científico) como teológico (fé e revelação). Não obstante, *Rousselot* indica que a obstinação do aquinatense pela busca e encontro da verdade, através da exploração do intelecto, conduziu-o a um indisfarçável “radicalismo lógico”. É que, para ele, o procedimento defendido pelo aquinatense para alcance da verdade concentrava o encadeamento de proposições deduzidas sistematicamente a partir de um raciocínio correto²⁸⁷. Não é desautorizado especular que talvez esse sistema vivo de encadeamento de raciocínios a partir de um dado considerado correto tenha auxiliado (e, ao mesmo tempo, gerado) o aparecimento dos dogmas que constituíram a base estrutural da ensinância teológico-filosófica do Santo Doutor.

A verdade, para Aquino, não se alcança por um método puramente matemático. Sua descoberta, é certo, advém de um grau elevado da certeza naturalmente resultante da ciência que se está a explorar. Mas essa ideia não é, por si só, absoluta, a ponto de relegar outros

²⁸⁷ O autor assim registra a obstinação de Santo Tomás em relação à procura da verdade: “*Toda verdade é excelente; toda verdade é divina: ‘Omne verum o quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est’*. A verdade deve, pois, ser procurada obstinadamente, acolhida avidamente, retida e possuída em toda serenidade. Deve-se considerar adquirida e definitivamente justificada toda proposição deduzida por um raciocínio certo: é o radicalismo lógico. Deve-se repousar com confiança no ‘sim’ que a razão especulativa diz ao ser, ao mundo real: é o objetivismo intelectua” (Cf. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 196-197).

fatores de ordem não exatamente racional. É dizer que a verdade pode emergir de padrões ou resultados apenas próximos daquilo que se concebe e/ou descobre como exato, sendo tal proximidade o espectro do que podemos entender por extrarracional. Assim, a busca da verdade concentra também aspectos extrarracionais, não obstante fundados em algo assaz plausível. Eis aqui as origens da moderação teológico-científica que marca o magistério de Santo Tomás de Aquino. Em todas as coisas a verdade é produto de um justo médio, de uma aglutinação harmônica entre ciência, razão e fé. E essa aglutinação não é senão o bálsamo que dá autoridade teológico-científica à conceituação de Justiça.

É a partir da experiência natural que se formam as leis, as ideias gerais e os princípios para, em meio às discussões sobre essas categorias, extrair-se as consequências que conduzem à verdade. A filosofia não se limita a saber o que pensam os homens, senão se destina à procura da verdade – única verdade – das coisas: “*non est ad hoc quod scietur quid sentiunt hominis, sed qualiter se habeat veritas*”. Disso deflui que a premissa fundada na busca da verdade por meio do emprego do justo médio é também fundamental para se perceber a excelência da doutrina tomista de conciliação entre fé e razão. Tal disciplina decorre do encadeamento lógico de premissas, onde uma premissa precedente é a base e autorização da construção da seguinte.

Negando ser a ciência o caminho absoluto para conhecimento correto das coisas (verdade), sob utilização única dos engenhos matemáticos, Santo Tomás concebe a possibilidade de emprego da sensibilidade para se chegar à verdade das coisas, unindo tal sensibilidade a um estágio elevado de certeza da verdade de um dado descoberto pelas ciências exatas (matemática, astronomia, física etc.)²⁸⁸.

É sob os auspícios da conciliação entre a fé e a razão que o Santo Doutor conduz-se e orienta suas investigações teológico-filosóficas. Mesmo sendo plausível admitir que no mais das vezes a filosofia exige uma demonstração racional aceitável sobre o que reputa inicialmente verdade (inclusive quando tal demonstração é de difícil concretização), é na teologia que a filosofia encontrará amparo adequado. Não que a demonstração da verdade apresentada pela filosofia seja impossível ou inexistente. Mas é em razão das peculiaridades

²⁸⁸ Assim expõe: “*Quanto à ‘verdade da doutrina’, ela consiste numa certa manifestação das realidades verdadeiras, que são objeto da ciência. De onde se vê que essa verdade não pertence a esta virtude, pois a ela só pertence aquela verdade pela qual ‘alguém se mostra em palavras e atos tal qual é, não querendo parecer nada diferente do que realmente é, nem mais, nem menos’.* Entretanto, como as verdades científicas, enquanto conhecidas por nós, nos dizem respeito e nos pertencem; deste ponto de vista, a verdade da doutrina pode se

da demonstração dessa verdade, nem sempre fácil (não obstante existente), que a teologia deve atuar em auxílio à filosofia, conferindo-lhe propriedade e proximidade com a verdade efetiva. Santo Tomás não ignorou tal apanágio. Sua conceituação filosófico-cristã de Justiça contempla, portanto, o saber filosófico e racional propriamente dito (conhecimento científico), com o diferencial positivo (e, portanto, qualificado) do auxílio dos dogmas teológicos da Igreja Romana para alcançar perfectibilidade e autoridade. Exemplo do que estamos a dizer está na incapacidade de se demonstrar a essência de Deus, ou do saber divino, não obstante seja indubitosa sua existência. É exatamente na teologia que o Doutor Angélico busca a autoridade de suas ilações no particular, acrescentando que sobre a essência de Deus a razão humana não pode imiscuir-se, porque Deus é o Criador Supremo, infenso ao alcance da razão humana²⁸⁹. Se na formulação de sua conceituação de Justiça o aquinatense encontrar óbice à sua demonstração racional, buscará nas Escrituras Sagradas um elemento de grande cabedal, qual seja, a passagem bíblica onde Cristo responde: “Daí a Cesar o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus” (Mateus, 22)²⁹⁰. Neste domínio iremos encontrar um dos princípios básicos da

referir a esta virtude, como a ela também pertence toda verdade pela qual alguém manifesta por palavras ou atos aquilo que conhece” (Cf. **Suma teológica**, *secunda secundae*, Questão 109, Artigo 3, op. cit., p. 609).

²⁸⁹ Assim escreve: “É impossível ao intelecto criado ver a essência de Deus, pelas suas faculdades naturais. Pois, o conhecimento opera-se pela presença do objeto no sujeito. Ora, aquele está no segundo, conforme ao modo deste. Logo, o conhecimento de qualquer sujeito conhecente há de ser conforme ao modo da natureza deste. Se, portanto, o modo de ser do objeto conhecido exceder o modo da natureza do sujeito, que conhece, o conhecimento desse objeto há de, necessariamente, exceder a natureza do sujeito. Ora, é múltiplo o modo de existir das coisas. Um, por natureza, não têm o ser senão numa certa matéria individual, e tais são todos os seres corpóreos. Outras, e tais as substâncias incorpóreas a que chamamos anjos, são por natureza subsistentes por si mesmos, sem nenhuma matéria; contudo, não são o próprio ser mas o possuem, pois só de Deus é próprio o modo de existir, pelo qual é o seu mesmo ser subsistente. Ora, sendo a nossa alma, pela qual conhecemos, a forma de uma determinada matéria, é-nos conatural conhecer as coisas que têm o ser só na matéria individual. A nossa alma, porém, encerra virtudes cognoscitivas de duas espécies, uma é ato de órgão corpóreo e a esta é conatural conhecer as coisas que têm o ser na matéria individual; e, por isso, os sentidos não podem conhecer senão o singular. Outra, porém, é a virtude cognoscitiva do intelecto (...) que não é ato de nenhum órgão corpóreo; e por isso é-nos conatural conhecer, por meio dele as naturezas que têm o ser numa determinada matéria individual mas não como tais, senão enquanto abstrai dessa matéria pela consideração da inteligência. Por onde, pela inteligência, podemos conhecer tais coisas universalmente, o que sobrepuja a capacidade do sentido. Ao intelecto angélico, por seu lado, é conatural conhecer as naturezas, que não existem na matéria, o que sobreleva a faculdade natural do intelecto, no estado da vida presente, em que está unida ao corpo. Ora, de tudo isto se conclui que conhecer o ser mesmo subsistente é conatural só ao intelecto divino e sobre-excede a faculdade natural de qualquer intelecto criado, porque nenhuma criatura é o seu próprio ser, mas o tem participadamente. Logo, o intelecto criado não pode ver a Deus, por essência, a menos que Deus, por graça, se lhe una e se lhe torne inteligível” (Cf. **Suma teológica**, *prima pars*, Questão 12, Artigo 4, op. cit., p. 263-264).

²⁹⁰ No versículo 22 do Evangelho segundo Mateus (Novo Testamento) está escrito: “Os fariseus saíram e fizeram um plano para apanhar Jesus em alguma palavra. Mandaram os seus discípulos, junto com alguns partidários de Herodes, para perguntar: ‘Mestre, sabemos que és verdadeiro e que ensinas o caminho de Deus segundo a verdade. Não te deixas influenciar por ninguém, pois não olhas a aparência das pessoas. Dize-nos o que pensas: é permitido, ou não, pagar imposto a César?’ Jesus percebeu-lhes a maldade e disse: ‘Hipócritas! Por que me armais uma cilada? Mostrai-me a moeda do imposto!’. Apresentaram-lhe a moeda. ‘De quem é esta figura e a inscrição?’, perguntou ele. ‘De César’, responderam. Ele então lhes disse: ‘Devolvei, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus’. Ouvindo isto, eles ficaram assombrados e, deixando Jesus,

conceituação filosófico-cristã de Justiça segundo o aquinatense: Justiça é dar a cada um o que é seu. Por conseguinte, percebemos que o aquinatense teve a aguçada perspicácia de vislumbrar na teologia não só a ligação que se pode estabelecer com Deus, o Criador de tudo e de todos, mas também o elemento fundamental de auxílio que necessita para dar alma às suas descobertas filosóficas.

A unidade objetiva da verdade é a base sobre a qual reside a Justiça tomista. É também por conta da verdade objetiva em comento que o aquinatense encontra autoridade teológico-filosófica para sua doutrina, estendendo-a à sua doutrina da Justiça, resultando em algo mais próximo da perfeição. A concepção tomista de Justiça, nesse aspecto, relega toda e qualquer concepção pautada na pura e isolada razão, já que esta (a pura razão) necessita do auxílio dos dogmas teológicos para encerrar a verdade. E, como adverte *García Morente*, só a falsidade pode contrariar a verdade teológico-filosófica tomista²⁹¹.

A verdade oriunda da fé decorre do fato de que em algumas situações o intelecto e a razão humanos não são capazes de explicar e demonstrar tudo e a todo tempo. Nem por isso, entretanto, deixar-se-á de chegar à verdade se ela vem acompanhada de evidentes sinais que a indicam como de procedência divina. Não podemos pensar que o experimento e a razão humanos são capazes sempre e de forma absoluta da concepção da verdade, como se esta fosse ou seja algo que remanesce unicamente da vontade e das ações humanas. Pensar assim significa conferir ao homem a condição de criador, sempre, e não de criatura, isto é, dependente de algo que lhe é criador, construtor e, portanto, superior.

A natureza humana não se coaduna com premissas que equipare o homem a Deus. O homem tanto mais o será quanto mais resignar-se e orgulhar-se de sua condição de criatura de Deus, a ele rendendo suas homenagens e fortunas. Se assim pensar e proceder, o homem estará mais afeito às virtudes morais e éticas, fazendo da Justiça o alicerce de seus atos jurídicos e sociais. Encontrará, outrossim, com bem mais fortuna, contentamento e felicidade.

foram embora".(Cf. *Bíblia sagrada*, trad. da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), 6ª ed., Brasília: Edições CNBB, 2007, p. 1230).

²⁹¹ Segundo o festejado autor, "A unidade objetiva da verdade é a base sobre que se funda a harmonia entre a fé e a razão. A verdade racional e a verdade da fé não podem contradizer-se. O único contrário da verdade é a falsidade. Necessariamente, portanto, não de confundir a revelação e a razão que procedem da absoluta verdade de Deus. A fé sabe o que sabe por aceitação reverencial da autoridade divina. A razão sabe o que sabe por própria atividade inteligente. Porém, ambos os saberes são verdades e não podem contradizer-se, porque os princípios do raciocínio foram postos em nós por Deus, que é o mesmo autor da revelação concebida pela fé. A verdade de uma afirmação consiste na concordância daquilo que se diz com aquilo que é, não no modo ou método pelo qual chegamos a tal afirmação" (Cf. *Fundamentos de filosofia: lições preliminares*, op. cit., p. 127).

A busca da verdade em Santo Tomás possui uma dimensão especial que se coaduna com as limitações humanas, como sugere *Ottavio de Bertolis*. Para este autor, é insubsistente confundir-se a verdade absoluta com a verdade filosófica perseguida pelo aquinatense. A verdade absoluta está no espectro das coisas divinas, não podendo ser alcançada por inteiro pelo homem. A verdade a que alude Santo Tomás nos seus estudos é aquela que se espraia no terreno da realidade dos homens, isto é, aquela que emerge do resultado das construções lógicas voltadas para a solução dos problemas enfrentados pelos homens²⁹². *Jacques Chevalier*, por sua vez, ao se debruçar sobre os estudos tomistas sobre a lei, sugere que o sistema jurídico idealizado pelo aquinatense (tratado da lei) está também subordinado a essa ideia de verdade²⁹³. Aliás, sendo a busca da verdade filosófica uma obsessão que marcou a vida e a obra do Angélico, esta subordinação da lei à citada verdade filosófica é consequência mesmo da motivação que o conduziu a criar o seu próprio sistema jurídico.

Em verdade, entendemos que a verdade a que se subordina a lei, segundo o que se observa dos ensinamentos teológico-filosóficos do Santo Doutor, não pode estar desarraigada da procura do que esteja próximo da verdade divina extraída das Sagradas Escrituras e das construções da razão humana²⁹⁴. Certo que a verdade divina em si não pode ser compreendida e alcançada pela razão humana. Contudo, a exegese e a teleologia presentes no “direito divino positivo”, ou seja, as Escrituras (Dez Mandamentos, Bíblia Sagrada etc.), podem oferecer ao homem a possibilidade de estudo e descobertas que conduzam à verdade aplicável ao viver social. A virtude da Justiça segundo o pensamento teológico-filosófico de Santo Tomás não está alheio a esta concepção de verdade por ele mesmo desenvolvida. O equilíbrio ou justo médio que informa a ideia da Justiça tomista pressupõe uma verdade por proximidade de certeza alcançável pelo homem.

O Artigo 4 da Questão 58 da Suma Teológica, *secunda secundae*, conduz ao entendimento de que a Justiça tomista se confunde com a verdade. Para Santo Tomás, a Justiça é verdade porque é a retidão impressa na vontade do homem em sua relação com outro

²⁹² BERTOLIS, Ottavio de. *Il diritto in san Tommaso d'Aquino. Un'indagine filosofica*, Torino: G. Giappichelli Editore, 2000, p. 9. Ao delimitar o alcance da verdade tomista, escreve o autor: “*non è che la verità si dire in molti modi perché non c'è, o è inconoscibile, o trova la propria fonte nella volontà creatrice di ognuno. È invece assurdo confondere la verità delle cose con i nostri ragionamenti o le nostre ideologie: essi si servono, e possiedono una loro utilità, rivelando una dimensione del vero, ma non si confondono con la verità*”.

²⁹³ Cf. *Saint Thomas d'Aquin et son époque. Histoire de la pensée: la pensée chrétienne*, op. cit., p. 320.

²⁹⁴ Nesse sentido é o comentário do citado mestre francês, segundo o qual “*cet esprit de haute prudence et de pleine rationalité, dont la loi est la subordination constante a la Vérité...*” (Cf. *Saint Thomas d'Aquin et son époque. Histoire de la pensée: la pensée chrétienne*, op. cit., p. 323).

homem, tendo como consequência o justo racional²⁹⁵. Daí porque Santo Tomás viu-se na incumbência de dividir a Justiça em diversos padrões (Justiça geral, Justiça especial, Justiça distributiva, Justiça corretiva, Justiça dos juízes, injustiça etc.), vez que para cada situação específica da vida social do homem há uma certeza própria capaz de conduzir à verdade que lhe é próxima. Isso não significa que haja mais de uma verdade por dependência de diversas eventuais certezas, porquanto o conjunto do que se descobrir como certeza levará a uma verdade única geral. O encontro de verdades parciais ou por proximidade não desautoriza nem renega a unidade da verdade.

2.8. O intelecto

O intelecto é a essência mesma da razão. É obtido através da experiência sensível das coisas exteriores. A inteligência inata ao homem não lhe aproveitaria não fosse o desenvolvimento do intelecto por meio da ação humana dirigida ao conhecimento das coisas do mundo exterior, sensível e palpável. É neste aspecto que Santo Tomás refuta a concepção platônica – incorporada por Santo Agostinho – no sentido de que o conhecimento das coisas é algo impresso naturalmente no intelecto dos homens, razão pela qual a fé é um elemento intrínseco ao sentimento e pensamento humano por conduto da vontade de Deus.

Santo Tomás cria uma nova concepção acerca da fé, negando sua origem meramente intuitiva ou presuntiva para proclamar que sua gênese se explica pela absorção sensorial da índole dos objetos exteriores e do desenvolvimento do intelecto que reage diante das coisas sensíveis ao homem. Conforme palavras de *Barbedette*, o intelecto é consequência do emprego da imaginação que compõe uma ideia consubstanciada no encadeamento de raciocínios voltados para o conhecimento das coisas observadas na natureza²⁹⁶: “*Nihil est in intellectu, quo non prius fuerit in sensu*”.

²⁹⁵ Assim explica o aquinatense na Questão 58, Artigo 4, da Suma: “*Justitia quandoque vaca veritas, quia est rectitudo impressa voluntari a restitudine rationis, quae dicitur veritas*”. (Cf. *Summa theologiae, secunda secundae*, cura et studio Sac. Petri Caramello, Biblioteca dei Patri Dominicani: Marietti, 1962, p. 62).

²⁹⁶ Convém transcrever o pensamento do autor a respeito do intelecto como elemento nuclear da razão: “*Su génesis se explica, por un lado, por un curso ascensional de los objetos exteriores en los sentidos externos e internos, y de los sentidos en el entendimiento, y, por outro lado, por la acción del intelecto agente sobre las representaciones sensibles que le proporciona la imaginación (...). Esta es la teoría de la abstracción que comprende dos fases: la sensación y la intelección, y que todos los grandes escolásticos, aunque discuten sobre el papel de los fantasmas sensibles y del intelecto agente, admiten sin contradicción y sin excepción*” (Cf. *Historia de la filosofía*, op. cit., p. 351).

Para Tomás de Aquino, não podendo o homem conhecer a essência mesma de Deus, terá como única maneira de comunicar-se e aproximar-se do conhecimento correto e da profundidade de Seus ensinamentos o desenvolvimento e exploração do intelecto, base e parâmetro da razão humana²⁹⁷. O intelecto pode ser entendido, portanto, como o instrumento que une o homem a Deus, no plano concreto, porque o intelecto advém da razão inerente ao homem, razão que não é senão uma concessão especial de Deus à sua principal criação, o homem, este feito à sua imagem e semelhança.

É o intelecto indispensável à formulação de uma conceituação adequada de Justiça. Através dele o homem adquire percepção da complexidade das relações humanas e inicia o trabalho de descoberta de instrumentos e mecanismos que perfaçam o justo médio necessário à pacificação dos interesses em concreto emergentes da convivência social. O intelecto é, por assim dizer, o estágio anterior ao desenvolvimento do justo racional, proporcionando ao homem a percepção da complexidade das relações humanas, para elaboração do meio-termo necessário a dar resposta aos conflitos de interesses e para definição dos direitos e deveres de cada qual.

No tocante ainda à teoria do conhecimento intelectual do homem, Tomás de Aquino professa a distinção entre intelecto agente (consistente em ato) e intelecto possível (potência) no que diz respeito ao entender humano. Nesse aspecto, a aquinatense prestigia a doutrina de Aristóteles no particular, especificando-a quanto às doutrinas neoplatônicas, árabes, judias e agostinianas. Com efeito, na *Summa Contra Gentiles* Santo Tomás afirma, sem deixar dúvida, que o entendimento agente existe em realidade no homem, expondo que é unitário segundo o ser substancial do homem, não segundo o ser accidental²⁹⁸. Contudo, pergunta-se: tal intelecto coincide com a alma humana? Santo Tomás responde negativamente, declarando que compõe apenas uma parte da alma. Pertence, pois, a esta “parcela” da alma, que é separada, independente do corpo e, assim, imortal e perpétuo. Entretanto, o aquinatense não atribui eternidade ao intelecto humano, começando este a existir

²⁹⁷ Diz o aquinatense: “*Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivae virtutis, et ab intellectu videri potest*” (Cf. *Suma teológica*, prima pars, Questão 12, Artigo 2, op. cit. p. 259).

²⁹⁸ Assim escreve: “*Si por la virtud intelectual es necesario que el mismo entender del intelecto agente sea el entender del hombre, esto no puede ser a menos que de la sustancia del intelecto agente y de la sustancia del hombre se haga uno según el ser; pues es imposible que si son dos sustancias diversas según el ser, que la operación de una sea la operación de otra. Así, pues, el intelecto agente será uno según el ser con el hombre. Pero no según el ser accidental: puesto que ya no sería el entendimiento agente sustancia, sino accidente (...). Queda, pues, que el intelecto agente sea uno con el hombre según el ser sustancial. Así, pues, o bien será el alma humana o parte de ella, y no alguna sustancia separada*” (Cf. *Summa contra gentiles*, I; III; Capítulo 42, nº 7).

com o corpo (inicia com o nascimento do homem) não obstante sobreviva após o perecimento do corpo, ou seja, mesmo após a morte, como realça *Sellés*²⁹⁹.

Tomás de Aquino sustenta reiteradamente que o intelecto agente é uno para cada homem, ou seja, é pessoal, constituindo uma qualidade da alma (*forma animae*). Trata-se de uma qualidade cognoscitiva inata a casa ser humano que, através dela, conhece e entende tudo o que pode conhecer e entender, de modo que sem tal qualidade o homem nada pode conhecer³⁰⁰. É ato em si e, portanto, princípio ativo próprio, prévio e superior em relação ao entendimento potencial (conhecimento possível). Sua ação é concomitante, não obstante inexista identidade entre ele (ato) e sua ação. Sem embargo, aceita o que nem sempre conhece, explicando que não atua sem concurso com o que é possível, vinculando o conhecimento agente com o possível. Acrescenta que não ocorre diretamente ao possível senão mediante espécies. O conhecimento agente, entretanto, não tem em si qualquer espécie inteligível. O que um ou outro homem conheça melhor ou pior que outro não se deve ao conhecimento agente de cada qual, mas à complexidade das potências ínsitas a cada qual (imaginação, memória etc.).

O intelecto, embora originário do nascimento (corpo), procede de Deus. Para Tomás de Aquino, esta premissa confirma inclusive a existência de Deus, eis que é necessário que acima da alma humana haja algum outro intelecto que lhe dê existência, ou seja, que lhe seja antecedente e superior.

A doutrina tomista do conhecimento intelectual do homem não se desgarra das noções aristotélicas correspondentes. Há, entretanto, como anota *Sellés*, um diferencial importante que consiste no avanço doutrinário a respeito do intelecto agente como instrumento substancial do homem no tocante à liberdade, à responsabilidade e à base da ética, além do que o vincula diretamente a Deus³⁰¹.

2.9. Fé, razão e virtude da justiça em Santo Tomás: um ícone da escolástica

A doutrina de Santo Tomás a respeito da harmonia entre a fé e a razão pressupõe a distinção entre ambas, isto é, o entendimento da essência e limites de cada qual. Isto,

²⁹⁹ SELLES, Juan Fernando. *La aceptación del intelecto agente en el siglo XIII. Anuario de estudios medievales*, Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, enero-junio, 2008, p. 466.

³⁰⁰ Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 12, Artigo 4, op. cit., p. 262-264.

³⁰¹ Cf. *La aceptación del intelecto agente en el siglo XIII. Anuario de estudios medievales*, op. cit., p. 470.

entretanto, não significa separação ou confusão entre elas, mas o entendimento de que estão aptas a conviver sem exclusão recíproca.

A harmonia entre fé e razão é concebida, por estranho que possa parecer, a partir do sofisma averroísta da dupla verdade. Na concepção dos averroístas, tal se condensava fundamentalmente na premissa de que uma tese pode ser verdade para a filosofia e mentira para a teologia, e vice-versa³⁰².

Tomás de Aquino sustenta – em combate ao sofisma averroísta – que a verdade é uma só. Segundo ele, pode até haver duas ou mais formas de se chegar a ela (a verdade), mas é absurdo dizer que uma verdade é contrária a outra³⁰³; logicamente, só o falso é contrário ao verdadeiro. Assim, o que para Averróes é considerado verdade em oposição a outra verdade é, em concreto, falso. Ou seja: a suposta verdade que contraria a verdade teológica não é senão algo falso. A verdade, assim, pode ser alcançada pela via da só razão ou só da fé, mas o caminho de ambas as vias conduzirá a uma só verdade.

A verdade única é o ponto de intersecção entre fé e razão, ou seja, entre teologia e filosofia, respectivamente. Há convergência entre ambas quando se trata de busca da verdade. Ressalte-se que a teologia encontra-se na conformidade da Revelação e a filosofia, que é ciência, encontra-se na conformidade da razão.

Fé e razão são coisas distintas, não obstante conduzam à mesma verdade. Para Santo Tomás, a fé é um dom gratuito de Deus que supõe uma moção e uma iluminação divina. Reconhece fundamental, entretanto, o papel dos motivos racionais da crença em Deus (a fé). É dizer que Santo Tomás enxergava sempre alguns dados racionais em relação a fé.

O conhecimento ou intelecto (razão) não é algo derivado direta e unicamente da iluminação divina (um dom divino), mas resulta do influxo sincronizado das coisas reais (experiência). Em outras palavras, a razão se perfaz a partir da inteligibilidade extraída dos

³⁰² A posição de Averróes (século XII) é assim explicada por VAN ACKER: “A posição de averróes foi chamada a teoria da dupla verdade. Designação errada, porque o filósofo árabe só admite uma verdade: a da razão ou da filosofia. Mas exato seria falar num conflito entre a razão e a fé, por causa da dissociação entre ciência e moral, entre verdade e bem, entre ser e valor. A designação ‘dupla verdade’ revela o desejo cristão de manter a verdade da razão e da revelação, apesar do conflito entre ambas. Esta posição só se encontra nos cristãos imbuídos das ideias de Averróes ou nos ‘averroístas latinos’” (Cf. **O tomismo e o pensamento contemporâneo**, op. cit., p. 17).

³⁰³ Adepto da doutrina averroísta era Martinho Lutero, o qual acusou de “reprovável” a ensinança vigente em Sorbonne segundo a qual – baseada na doutrina de conciliação da fé com a razão, de Tomás de Aquino – a verdade estabelecida em filosofia estava em comunhão com a verdade originária das Sagradas Escrituras. Assim se espria a acusação luterana, no original alemão: “Die Sorbonne hat die höchst verwerfliche Lehre aufgestellt, dasz das was in der Philosophie ausgemachte wahrheit sei, auch in der Theologie als wahrheit getten müsse” (Cf. VAN ACKER, in **O tomismo e o pensamento contemporâneo**, op. cit., p. 18).

dados empíricos, isto é, dos dados observados na natureza, não se constituindo obrigatoriamente numa liberalidade divina³⁰⁴.

Não há dúvida de que a base do pensamento teológico-filosófico do Santo Doutor baseia-se numa dupla condição: a) a distinção entre a fé e a razão, isto é, entre a teologia e a filosofia ou entre a religião e a ciência; b) a necessidade de concordância entre a fé e a razão, vez que ambas conduzem à mesma verdade, ainda que por caminhos diferentes. Nesse particular, constata-se que o Santo Doutor pensa a filosofia como condição pertencente exclusivamente à razão, ou seja, o que é acessível apenas pela contemplação e conhecimento das coisas da natureza e que conduz ao racional. Já a teologia tem sua base exclusivamente na Revelação, isto é, Deus.

As questões da fé constituem conhecimentos de origem divina, cujas fórmulas que as contêm não são plenamente assimiláveis, não obstante devam ser consideradas verdadeiras porque oriundas de Deus. Sendo, entretanto, as coisas de Deus superiores a tudo e a todos, segue-se que a teologia é superior à filosofia, eis que a verdade revelada não pode ser contraditada.

Não devemos preocupar-nos com a descoberta detalhada dos caminhos que conduzem à verdade revelada. Primeiro porque, sendo a verdade revelada algo que importa à descoberta da essência de Deus, não está integralmente ao alcance do homem, a criatura. Segundo porque a verdade revelada é verdade absoluta, coroada, pois, de perfeição. O mesmo não ocorre com a verdade oriunda da razão. A verdade oriunda da razão há de se conformar com a verdade revelada, conquanto aquela seja inferior em relação a esta. O contrário (desconformidade entre a verdade revelada e a verdade racional) conduzirá à conclusão de que há erro na verdade racional, já que a razão revelada não comporta erro, porque divina. É dizer que como uma verdade não pode contrariar outra verdade, então a verdade racional desencontrada da verdade divina é falsa, devendo-se encontrar o erro da suposta verdade racional que está em contradição com a verdade revelada. Uma vez que se encontre esse erro e se o corrija, então se estará encontrando a verdadeira verdade racional. Dessas considerações Santo Tomás conclui que toda vez que a suposta verdade da filosofia contrariar um dogma da fé, não será verdade em si, porque uma verdade não pode contrariar a outra.

³⁰⁴ Para Aquino O intelecto é inseparável da alma humana. O homem participa do intelecto divino embora possua intelecto próprio e ativo. Desse modo, o intelecto divino atua como uma luz ordenadora e orientadora do intelecto do homem, na origem do que está a fé. Aquino ainda sustenta que a impossibilidade da separação entre intelecto humano e alma humana está na impossibilidade do intelecto manter-se comprimido por si mesmo (Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 79, Artigo 4, op. cit., p. 770).

Sendo a verdade teológica absoluta, conquanto derivada do poder divino, não pode ser desdita pela verdade filosófica³⁰⁵.

Estamos convictos de que a doutrina tomista da conjugação da fé com a razão ou da religião com a ciência é paradigma precioso para voltarmos a conceber a ideia de proeminência da humanidade e dignidade das pessoas e, especificamente para o fundamento do presente estudo, a construção adequada de uma conceituação de Justiça. O que se observa hoje é a ciência desenvolvida a serviço de grupos (governos, organizações econômicas, organizações militares e paramilitares etc.), ciência esta vazia de valores morais caros a tantos quantos se digam praticantes e defensores da condição humana, relegando-se equivocadamente a Igreja Católica a um papel diminuto, senão inexistente.

A tecnologia e o avanço de todos os ramos da ciência foram capazes de gerar riqueza e poder, mas se revelaram mesquinhas no tocante à distribuição justa dessas aquisições tecnocientíficas, dando-se à Justiça um conceito e um alcance meramente econômico e artificial. Perdeu-se, com isso, o sentido proveitoso do bem comum e da Justiça social que tão bem construiu Santo Tomás de Aquino na alvissareira atmosfera da escolástica, tornando-se um ícone da cultura dos direitos humanos que necessita ter eco também nos dias de hoje. Marginalizar a Igreja e a Religião tradicionais do âmbito e do universo da ciência é desumanizar a sociedade dos homens para torná-los seres imorais e naturalmente injustos.

A filosofia tomista de conciliação da fé com a razão e da excelência da Justiça social é um ideal mesmo científico que impede a vulgarização da espécie humana. Não podemos comungar com um progresso ou outras novas formas de obtenção da riqueza que acentuam uma nociva fragmentação e estratificação entre os homens. Não podemos abraçar, via reflexos dos novos tempos e conseqüente passividade, uma cultura de divisão dos homens em seres de primeira, segunda e terceira categorias em relação ao livre e fácil acesso a essa mesma riqueza, corrompendo-se, com isso, as peculiaridades e correta aplicação da Justiça distributiva. Como bem sugere *Van Acker*, a filosofia tomista tem muito a oferecer para a igualdade entre os homens e para a proclamação efetiva dos ideais de Justiça³⁰⁶.

³⁰⁵ Sobre o assunto, sintetiza ETIENNE GILSON: “É certo, pois, que a verdade da filosofia se uniria à verdade da revelação por uma cadeia ininterrupta de relações verdadeiras e inteligíveis se nosso espírito pudesse compreender plenamente os dados da fé. Daí resulta que todas as vezes que uma conclusão filosófica contradiz o dogma, é um indício certo de que essa conclusão é falsa” (Cf. *A filosofia na idade média*, op. cit., p. 657).

³⁰⁶ Realçando o valor moral da filosofia medieval e o auxílio que pode oferecer para a humanização do que chama Era científico-técnica, o autor expõe: “A ciência só é capaz de resolver problemas técnicos e é por isso que ganhou a batalha da produção, pois esta não passava de problema técnico. Mas a ciência mostrou-se incapaz de distribuir as riquezas produzidas de modo equitativo e humano, pois este não é problema puramente

2.10. O classicismo, ecletismo e formalismo de Santo Tomás

A escolástica tomista é assim definida como aquela que incorpora as especificidades do pensamento, do comportamento e, especialmente, da filosofia de Santo Tomás. Significa uma fase peculiar da filosofia medieval, onde o classicismo e o ecletismo de ideias se destacam, atributos a que muitos autores extraem da observação da vida e da obra do Doutor de Aquino³⁰⁷. Nesse sentido, *Manuel García Morente*, ao conceber em Santo Tomás a qualidade de filósofo clássico, dedica-lhe também o conceito de eclético. O ecletismo de Santo Tomás está em sua maneira de respeitar o pensamento de outros estudiosos, talvez até opositores, retirando de tal pensamento tudo o que puder ser aproveitado como verdade. Nesse quadrante, o autor distingue os filósofos clássicos dos românticos.

Os filósofos românticos são aqueles que geralmente concebem as coisas ou as pessoas a partir unicamente da concepção geral aplicável a todas elas. É dizer que os românticos não exploram, com a devida propriedade, as diferenças ou distinções das categorias ou institutos. Os clássicos, ao contrário, percebem as coisas considerando sua essência, sua natureza, sua dimensão real e verdadeira, sem especulações emergentes de sentimentos ou interesses puramente individualistas. Por isso, os filósofos clássicos sempre encontram as especificidades próprias das coisas³⁰⁸. Assimilam as coisas como são e, a partir daí, formulam os conceitos.

Santo Tomás de Aquino é, tanto quanto Platão, Aristóteles, Descartes e Kant, um autor clássico, isto é, aquele cuja excelência de obras e virtuosidade da doutrina o tornam de

*técnico, mas sobretudo uma questão de justiça, de humanidade, de moralidade (...). Nestes termos, a nossa era técnica terá de orientar-se no sentido de uma união política internacional, análoga à do sacro império medieval (...). Nascida e nutrida em tal ambiente político e moral, a filosofia da Idade Média não pode ser para nós simples curiosidade de museu. É possível que, juntamente com as doutrinas contemporâneas empenhadas em reabilitar a dignidade humana, a filosofia medieval nos ajude valiosamente a levar a nossa era científico-técnica à sua maturidade legítima e à sua verdadeira grandeza: a ciência e a técnica a serviço do homem” (Cf. **O tomismo e o pensamento contemporâneo**, op. cit., p. 21).*

³⁰⁷ Nesse sentido é CARPINTERO ao qualificar o aquinatese como “*princeps scholasticorum*” (Cf. **Justicia y lei natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos**, op. cit., p. 45).

³⁰⁸ GARCÍA MORENTE, Manuel. **El clasicismo de Santo Tomás de Aquino. Fundamentos de filosofía**, 8ª ed., Madrid: Espasa-Calpe, 1979, p. 101-103. O eminente catedrático da Universidade de Madrid procura identificar o perfil filosófico de Santo Tomás, reputando-o de clássico, com as seguintes palavras: “*En efecto, la historia de la filosofía nos muestra notorios ejemplares de sistemas en los que esas dos posiciones con sus principales consecuencias están perfectamente realizadas. Tenemos la actitud de los monistas, idealistas, materialistas, que sostienen la univocidad del ser. Son los románticos de la filosofía, los que sólo tienen ojos para lo común y idéntico de los seres y no perciben, no reconocen lo diferencial y diverso (...). La mirada de Santo Tomás, pasando sobre lo estrictamente individual en las cosas, busca lo típico y común a grandes grupos de seres, pero sin perderse, como el romanticismo filosófico, en la infinita lejanía de una intuición idealista que pone una identidad absoluta en lugar de la diversidad ordenada e inteligible”.*

grande autoridade e reconhecimento. Mas o classicismo de Tomás de Aquino tem muito de romântico, sem, entretanto, comprometer a racionalidade e profunda propriedade dogmática de suas obras. É que, para nós, Tomás de Aquino acreditava profundamente na verdade teológica firmada pela doutrina da Igreja Católica. O crédito que o Angélico conferia à Igreja cristã de então estimulou-o não só a difundir-lhe os preceitos e dogmas mas também aperfeiçoar-lhe a doutrina, com desiderato apostólico e de salvação das almas. Além da missão “política” que lhe fora destinada pelo Alto Clero Católico para sedimentação da doutrina cristã católica entre os povos da Europa medieval, incluindo as autoridades acadêmicas, ou seja, inclusive no âmbito do ensino universitário, Aquino abraçou a doutrina católica por concebê-la como de grande autoridade teológico-filosófica. Nesse particular, o Doutor de Aquino tinha nas Sagradas Escrituras não só o caminho para salvação e redenção das almas, mas também axiomas de grande alcance filosófico-acadêmico. Daí nossa concepção no sentido de que o Santo Doutor incorpora as virtudes do clássico e do romântico.

García Morente parece alinhar-se com essa percepção, sugerindo que o classicismo tomista não se contrapõe ao romantismo de muitos. Para ele, Santo Tomás é de magnitude comparável aos citados Platão, Aristóteles, Descartes e Kant. Se por clássico se entende somente um elogio de grande extensão, é claro que o Doutor de Aquino o merece sobejamente. O autor sugere, nesse espaço, que o adjetivo de clássico atribuído a Santo Tomás não é vago nem geral, mas tem sentido muito determinado e muito concreto. A qualidade de clássico não denota somente bondade e excelência de um escritor ou pensador; denota, sobretudo, segundo sustenta, um modo especial do pensamento e do sentimento, aliado a uma determinada e precisa estrutura na maneira de ser do sistema filosófico criado³⁰⁹.

Podemos realçar que o classicismo de Santo Tomás advém de três qualidades especiais de sua doutrina filosófico-cristã: a) atenção pelas opiniões e doutrinas adversas, dissidentes e antagônicas; b) consideração pela autoridade das hierarquias; c) apego à objetividade e clareza de suas proposições.

Quanto à primeira qualidade, é evidente que se destina a demonstrar a conduta clássica do Doutor de Aquino no sentido de que suas concepções e descobertas partem do particular para o geral, do individual para o coletivo, do específico para o genérico, enfim, da parte para o todo. Ao contrário dos filósofos românticos (que partem do geral para o particular), o Santo Doutor analisa os institutos e categorias cognoscíveis a partir de suas

³⁰⁹ Cf. **El clasicismo de Santo Tomás de Aquino. *Fundamentos de filosofía***, op. cit., p. 113.

peculiaridades, especialidades e singularidades, estabelecendo as distinções em relação a conceitos genéricos construídos para ou em torno desses mesmos institutos e categorias cognoscitivos. Como filósofo clássico que é, o Angélico lança olhar e atenção agudos sobre a coisa ou o ser cognoscível considerando a possibilidade da descoberta de sua essência, numa espécie de busca de sua identidade ontológica. Assim é que o Santo Doutor conduz-se sobretudo pelo apego ao ontológico, ou seja, àquilo que o elemento conhecido é em si, aquilo que o ser é como ser. Nesse desiderato, Tomás de Aquino analisa detidamente as ideias de seus opositores que, sendo de concepção que abrange o geral, o unívoco ou uniforme, peca pelo desprezo ao ontológico, isto é, àquilo que caracteriza a existência do ser consubstanciado no elemento ou objeto cognoscível. O respeito que o Doutor de Aquino dedica às ideias de seus opositores tem, pois, o sentido de, ao mesmo tempo, obter a oportunidade de demonstrar suas impropriedades, especialmente pelo desprezo à concepção ontológica do objeto do estudo (desconsideração, no todo ou em parte, da essência do ser consubstanciado no elemento ou objeto estudado). Assim, o Doutor de Aquino constrói a possibilidade de extrair do estudo de seus opositores a ideia, conceito ou concepção que merece atenção e guarida, adotando-o como forma de encurtar e certificar o caminho mais próximo da verdade. Simultaneamente, o Angélico aproveita a oportunidade para demonstrar o que daí não pode encontrar a verdade. Nesse particular, é sensível a demonstração da correção desse comportamento de Santo Tomás quando refuta a concepção de Santo Anselmo a respeito da existência de Deus. Sabe-se que, a pretexto de comprovar a existência de Deus, Santo Anselmo concebera que o que há na ideia há também, no todo ou em parte, na realidade³¹⁰. Assim, segundo Santo Anselmo, se alguém pensa em algo, objeto ou ser, conclui-se que o objeto pensado efetivamente existe ou tem grande possibilidade de existir, já que ninguém pode pensar em algo que não admita forma ou sensibilidade, isto é, não é possível pensar em algo que não exista, mesmo no plano ideal. Desta forma, se penso em Deus, Ser onipotente e Criador de todas as coisas, devo concluir que Deus existe, pois, do contrário, eu não seria capaz de pensar em Deus. Tal concepção anselmiana da evidência de Deus vingou durante

³¹⁰ Segundo SANTIDRIÁN, nas palavras de Santo Anselmo, “*Dios es el ser más grande y perfecto que puede pensarse. Ahora bien, si Dios sólo existiese en la mente, se podría pensar y concebir outro más grande que existiese también en la realidad. Portanto, Dios existe necesariamente en la realidad*”. (Cf. **Tomás de Aquino**, op. cit., p. 103).

muito tempo, desde a Antiguidade até o findar da Idade Média, tendo, ainda entre alguns estudiosos e teólogos, significativa aceitação³¹¹.

Santo Tomás opôs-se à filosofia anselmiana da existência de Deus, considerando exatamente o equívoco de não expressar as qualidades ontológicas do que é ideia e do que é realidade. Assim, na ótica do aquinatense, é equívoca a argumentação anselmiana de que pensar em Deus equivale a admitir ou demonstrar sua existência. É que, conforme se extrai das lições do Santo Doutor, ideia e realidade são objetos ontologicamente distintos, não podendo ser relacionados como se no plano da existência real deveriam constituir a mesma coisa. Ideia e realidade têm origem e destinação sensivelmente distintas, porque distintas são suas estruturas ontológicas. Não obstante essa refutação do Santo Doutor, admite ele que há algo de muito proveitoso na concepção anselmiana da existência de Deus que é, exatamente, o fato em si da existência de Deus. Destarte, mesmo construída sob falsas premissas, a teoria anselmiana da existência de Deus contém autoridade digna de acolhimento, embora apenas parcialmente, isto é, pela sua só conclusão. Aí está uma demonstração cabal do respeito do aquinatense pelas ideias de seus contemporâneos medievais, em que pese delas manifeste sua discordância e demonstre por onde se pode e deve corrigir os equívocos, esforçando-se, ademais, para daí retirar o que de proveitoso exista para alcance da verdade.

O exemplo extraído da doutrina de Santo Anselmo a respeito da existência de Deus, cai como uma luva demonstradora das virtuosidades do classicismo e ecletismo de Santo Tomás. Para Santo Anselmo - bom reafirmar - a existência de Deus é realidade pelo só fato de que temos ideia de sua existência. Cada pessoa pensa em Deus, conforme suas convicções, e isto é, por si só, demonstração cabal de que existe. Porém, conforme sugere o multicitado *García Morente*, a grandeza de Santo Tomás está em admitir que, apesar do caminho incorreto perseguido por Santo Anselmo, há algo de verdadeiro e proveitoso na sua afirmação quanto a existência de Deus, porque Ele efetivamente existe³¹².

³¹¹ É o que se extrai do pensamento de DESCARTES, o qual, segundo ÉRICO ANDRADE, considera que “Deus parece ser causa de uma idéia e em Santo Tomás da própria realidade como tal. Santo Tomás não concebe a idéia como um ser real, de modo que o conceito só tem realidade quando ligado a um objeto, sendo o ato de representar nele mesmo uma pura abstração, ou uma atividade puramente intelectual, sem nenhum grau de realidade em si. Já em Descartes o ato de representar ou de pensar tem uma realidade em si, que é a realidade formal, ou seja, o puro cogitar é capaz de determinar o substrato de toda a representação: o sujeito como bem maior de todas elas, Deus” (Cf. **Aproximações e diferenças entre Santo Tomás e Descartes a partir da prova a posteriori da existência de Deus. A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 363).

³¹² Assim se pronuncia, conforme original em castelhano: “La unidad objetiva de la verdad es la base en que se funda la armonía entre la fe e la razón. La verdad racional y la verdad de fe no pueden contradecirse (...). La verdad de una afirmación consiste en la concordancia de lo que se dice con lo que es, no en el modo o método

No tocante à segunda qualidade da doutrina filosófico-cristã de Santo Tomás de Aquino, ou seja, a consideração pela autoridade das hierarquias, vemos que o aquinatense pensa o escalonamento das coisas a partir dos valores intrínsecos que merecem, pondo-as nas posições de superioridade e inferioridade. As diferenças de valores entre coisas, pessoas e instituições correspondem às diversas formas de realidade. Para Tomás de Aquino, a igualdade não é uma dimensão aplicada de forma instantânea a todas as pessoas. Os seres não têm o mesmo valor, mas há variedades de valores entre os seres. E essas variedades de valores conduzem à formação de graus hierárquicos entre pessoas e coisas, coadunando-se com a realização do justo racional. Clássico que é, Tomás de Aquino reconhece que certos valores, como a moral, está acima de valores como a beleza e a utilidade, enquanto os valores religiosos põem-se em grau de superioridade sobre todos aqueles.

Ao insistir na distinção entre a filosofia dos românticos e a dos clássicos, *García Morente* identifica aquela em que Tomás de Aquino se insere. Os filósofos românticos, como dito, consideram que tudo tem o mesmo valor – muito ou nenhum – além do que não há coisas mais perfeitas e valiosas que outras³¹³. Assim, os românticos não vêem valores superiores a outros nem valores supremos. Para eles, tanto faz estar acima como abaixo, mandar ou obedecer, ombreando todos numa igualdade aritmética. É dizer que todos os seres valem o mesmo, sem prefixação ou posfixação de valores, virtudes e qualidades entre os seres. Diante dessa negação romântica das hierarquias entre coisas e valores, os clássicos afirmam, pelo contrário, a variedade de valor entre os seres. Os clássicos possuem uma intuição muito aguda das diferenças hierárquicas, da distinta perfeição que as coisas têm e de seus distintos valores. Os clássicos reconhecem que certos valores como, por exemplo, os valores da utilidade, são inferiores aos valores da beleza. Estes, por sua vez, são inferiores aos da moralidade, e que todos se subordinam à supremacia dos valores religiosos, haja vista que Deus é o supremo valor, a suprema perfeição. Claro está, pois, que, considerando ao menos a doutrina da ordem das hierarquias das coisas, Tomás de Aquino é clássico mais que romântico.

por el cual llegamos a tal afirmación. Una ocurrencia fortuita, un pensamiento infundado, las aseveraciones de un demente, pueden ser verdades se el pensamiento o el dicho concuerda con el ser de lo pensado o dicho, aunque su procedencia resulte inexplicable e incomprensible". Diante do exposto, registra o autor que Santo Tomás retira o que há de verdadeiro na teoria de Santo Anselmo. Trata-se do respeito do Santo Doutor com as ideias que refuta. E isto é ser clássico (Cf. **El clasicismo de Santo Tomás de Aquino. Fundamentos de filosofía**, op. cit., p. 110).

³¹³ Cf. **El clasicismo de Santo Tomás de Aquino. Fundamentos de filosofía**, op. cit., p. 115.

Finalmente, no que diz respeito à terceira qualidade da doutrina filosófico-cristã de Santo Tomás, isto é, o apego à objetividade e clareza das proposições, tal é resultado da constatação do comportamento acadêmico do Santo Doutor. Como clássico, o aquinatense é homem de pensamento e sentimento objetivos. Com isso, não falseia nem redimensiona a realidade segundo uma convicção puramente pessoal e parcial, mas a observa e estuda como ela é em concreto. Para *García Morente* trata-se de atitude de humildade presente em todo estudioso clássico, conferindo-lhe, por isso, invidiosa aceitação e autoridade³¹⁴. A objetividade, nesse aspecto, não é senão consequência da observação da realidade como é, em sentido mesmo ontológico, sem acréscimos ou catalisadores que lhe reduzam a significação.

Os clássicos são homens de pensamento e sentimento objetivos. Não fingem, não inventam a realidade, mas a acatam e recebem respeitosamente. Os clássicos não projetam na realidade seus próprios gostos, seus desejos suas vontades, suas fantasias, mas, antes, respeitando a realidade, inclina-se diante dela, justamente porque percebe muito bem o peculiar e próprio de cada coisa e as diferenças hierárquicas entre os valores próprios de cada coisa. Trata-se de conduta humilde e cordata, aliada ao respeito e à entrega ante a objetividade do real. Os clássicos são, destarte, pensadores humildes, sendo que esta postura conduz não só à descoberta das virtudes do real e sua escala hierárquica, mas também aceitação do público e dos intelectuais ante o contato com o que é efetivamente real e correto. Os românticos, pelo contrário, são pensadores soberbos. Julgam que o mundo é sua obra, obra de seu próprio pensamento, produto das leis íntimas do seu peculiar pensar humano. Adotam um mundo racional submetido a uma espécie de eu pensante, intitulado-se os administradores supremos da razão. A humildade dos clássicos, por seu turno, é afiançada pelo seu objetivismo, na sua atitude reverente ante a realidade, tomando nota dela, conhecendo-a e descobrindo-a tal como ela é, ou seja, às vezes racional e inteligível, às vezes irracional e acessível tão somente por vias que não são as do estrito pensamento científico.

O classicismo de Santo Tomás segue, em linhas gerais, o classicismo aristotélico, já que Aristóteles reúne as características de pensador clássico: o filósofo da razão. Porém, o classicismo identificável na filosofia do aquinatense concentra um *plus* que a torna mais perfeita que a filosofia do estagirita. Diríamos mesmo que esse *plus* acabou por possibilitar o aperfeiçoamento da filosofia das virtudes de Aristóteles, alçando o aquinatense à condição de precursor do desenvolvimento da obra filosófica do estagirita. Nesse aspecto, emerge a

³¹⁴ Para o multicitado autor, trata-se de mais um apanágio que diferencia os autores clássicos dos autores

concepção da virtude da Justiça, permitindo ao aquinatense construir-lhe uma conceituação mais correta.

Em que consiste, então, esse *plus*? É, exatamente, a existência de Deus. Deus é, na filosofia de Tomás de Aquino, o fundamento de validade primeiro de tudo e de todos. Em face Dele está a origem dos seres e das coisas, sendo para Ele atraídos numa espécie de gravidade natural que conduzirá ao destino correto. O justo racional, assim, que em Aristóteles é vazio de um aceitável fundamento de autoridade transcendente e superior ao homem, encontra em Deus sua base e seu alicerce fundamental, orientando e encaminhando o homem na direção correta para alcance da igualdade e conseqüente paz e felicidade sociais. Mesmo que o homem não possa alcançar a Justiça divina num primeiro momento ou em sua inteireza, pode-o fazer por aproximação, perseguindo sempre a verdade da doutrina de Deus, sendo o caminho dessa aproximação com Deus o bálsamo que alimenta o sentido de Justiça³¹⁵. É nessa perspectiva que vemos na conceituação de Justiça segundo o pensamento filosófico-cristão de Santo Tomás o aperfeiçoamento da virtude da Justiça na voz do estagirita. O Cristianismo de Tomás de Aquino é, por assim dizer, um bálsamo que eleva toda a sua conceituação de Justiça.

Ottavio de Bertolis, por sua vez, faz interessante comentário acerca do perfil de Santo Tomás ao abordar e responder as questões jurídico-filosóficas que se lhe eram dirigidas. Sustenta que a abordagem tomista das questões não se divorcia integralmente de concepções materialistas e pagãs. Não obstante, o aquinatense se utiliza dessas concepções para formular as respostas e justificar com absoluto sentido lógico as propriedades da doutrina cristã

românticos (Cf. **El clasicismo de Santo Tomás de Aquino. Fundamentos de filosofía**, op. cit., p. 112).

³¹⁵ Ao tratar da questão da existência de Deus (Questão 2, *prima pars*), Santo Tomás nos revela ser possível sua demonstração a partir das causas e dos efeitos, o que, segundo entendemos, pressupõe a noção de aproximação. No Artigo 1 dessa Questão 2, escreve: “*De dois modos pode uma coisa ser conhecida por si: absolutamente, e não relativamente a nós; e absolutamente e relativamente a nós. Pois qualquer proposição é conhecida por si, quando o predicado se inclui em a noção do sujeito, por ex.: o homem é um animal, pertencendo animal à noção de homem. Se, portanto, for conhecido de todos o que é o predicado e o sujeito, tal proposição será para todos evidente; como se dá com os primeiros princípios da demonstração, cujos termos – o ser e o não ser, o todo e a parte e semelhantes – são tão comuns que ninguém os ignora. Mas, para quem não souber o que são o predicado e o sujeito, a proposição não será evidente, embora o seja, considerada em si mesma. E por isso, como diz Boécio, certas concepções de espírito são comuns e conhecidas por si, mas só para os sábios, como p. ex.: os seres incorpóreos não ocupam lugar. Digo, portanto, que a proposição Deus existe, quanto à sua natureza, é evidente, pois o predicado se identifica com o sujeito, sendo Deus o seu ser, como adiante se verá. Mas, como não sabemos o que é Deus, ela não nos é por si evidente, mas necessita de ser demonstrada, pelos efeitos mais conhecidos de nós e menos conhecidos por natureza*”. (Cf. **Suma teológica**, *prima pars*, op. cit., p. 89).

católica. Nesse sentido, realça o mesmo autor que a base das formulações teológico-filosóficas de Santo Tomás é exatamente o modelo pagão e materialista de Aristóteles³¹⁶.

Em nossa avaliação, outra característica fundamental do classicismo tomista é o apreço pelos dogmas. Eles são as bases das conceituações que justificam toda a obra filosófico-cristã de Santo Tomás. Por isso, é difícil encontrar uma passagem das explicações do Santo Doutor sem a intercessão de uma conceituação baseada num dogma bíblico, filosófico ou mesmo jurídico. Ora, mas isso é exatamente o que confere valor científico à obra do Angélico. É a base mesma do modo racional que defende no pensar e no agir humano. Sem a formulação de conceitos e sua respectiva estruturação nos dogmas, a obra do Santo Doutor pouco teria de diferente em relação ao método antigo de pensar a fé.

Santo Tomás se baseia em conceitos para formular sua doutrina e é sob conceitos que exprime seu pensamento filosófico-cristão. E não procedeu diferente em relação à virtude da Justiça, vez que tal virtude constitui um dos principais efeitos de sua doutrina de conjugação da fé com a razão, cujo pressuposto é a igualdade, a equidade e a moderação. Com efeito, como ressaltamos antes, uma das características do conhecimento científico concebido por Santo Tomás é seu apego aos conceitos. Embora algumas vezes eles (os conceitos) não possam ser expressados em um conjunto de palavras, Tomás de Aquino sempre recorre a definições ou supostos de conceitos para demonstrar a propriedade de suas teses. Como bem realça *J. Thonnard*, a ciência para Santo Tomás compreende um conjunto de ideias formais de inteligência, consubstanciado em conceitos abstratos ou concretos, emergentes das evidências (não necessariamente certas) extraídas do exercício do raciocínio e dos juízos lógicos dele decorrentes³¹⁷. Em outras palavras, o verdadeiro cientista consegue compilar em sistemas formais de conhecimento a experiência advinda da observação das

³¹⁶ BERTOLIS, Ottavio de. *Il diritto in San Tommaso d'Aquino. Un'Indagine filosofica*, Torino: G. Giappichelli Editore, 2000, p. 08. São suas as palavras: “*L'aspetto curioso è che se tratta, in fondo, di una prospettiva veramente materialistica, poichè è l'oggettività delle cose a costituire il punto di partenza di ogni riflessione: le cose sono causa e misura della nostra conoscenza, non viceversa. Certo, il materialismo al quale abitualmente si pensa non richiama precisamente la figura di un Santo, come per noi: per Tommaso, del resto, è più esatto parlare di realismo. Questo realismo è laico, nei senso migliore del termine, tanto è vero che nella sua anima fu elaborato da un pagano e che diede non pochi problemi, una volta trapiantato in una cultura cristiana*”.

³¹⁷ Entende o autor que “*para Santo Tomás a ciência é um sistema de ideias ou de conceitos abstratos que, por meio dos juízos, são hierarquizados sobre a ideia de ser, cujos aspectos diversos esclarecem. Esta ideia é privilegiada, porque é a própria luz, o objeto formal da inteligência. O esforço do sábio é o de reduzir os seus conhecimentos ao ser, por demonstrações e raciocínios estritos, isto é, explicar as coisas pelo princípio de razão de ser, mesmo à custa de alguma obscuridade na ideia ou de algumas sinuosidades e complicações nas deduções. Porque a nossa inteligência, passiva e limitada, deve submeter-se ao real que nela entra pela evidência objetiva*”.(Cf. *Compêndio de história da filosofia*, op. cit., p. 477.

coisas e fatos da natureza. E, nisso, os conceitos possuem fundamental importância, mormente em se tratando de ciências como a teologia e a filosofia.

A virtude da Justiça não é senão uma decorrência do sentido racional do proceder humano, qualificado pela Revelação. Por isso, não poderia o aquinatense explicar a virtude da Justiça sem o auxílio dos dogmas emergentes das Sagradas Escrituras e dos conceitos advindos do exercício da razão humana. Desse modo, ao dar ênfase aos conceitos, Santo Tomás conserva a operação de Aristóteles no sentido de conferir grande importância às definições por palavras, no que registra a criação de uma filosofia da linguagem ou semiótica. Para o Doutor de Aquino, cada coisa é nomeada por nós segundo o modelo como a conhecemos. Nosso primeiro contato com as coisas dá-se por meio do pensamento, que logo se transforma em conhecimento e, em seguida, em linguagem. Os conceitos (ou conceituações) são a síntese desse processo e, em Santo Tomás, ela se transforma mesmo em um método para revelar precisamente o conhecimento e destiná-lo aos outros. A primeira representação da coisa é feita pelo pensamento, cujo desenvolvimento se transforma em conhecimento. Por consequência, o pensamento representa a coisa apreendida enquanto tal (ou seja, *in natura*) e a linguagem (os símbolos) representa a coisa enquanto conhecida e compreendida. Disso deflui que os conceitos e conceituações encontrados ao longo das obras de Santo Tomás não são senão o epílogo da concatenação dos conhecimentos devidamente processados após atenta observação e estudo das coisas em que se funda seu pensamento filosófico-cristão. Por isso, é de se reconhecer a propriedade científica de seus escritos, conforme sugere *M. Beuchot*³¹⁸. E tudo isso concentra um comportamento clássico e, ao mesmo tempo, eclético.

A intuição intelectual de Santo Tomás pode ser definida, segundo entendemos, como um exercício espontâneo do entendimento simples que conhece as espécies universais de modo perfeito, assim como as formas individuais encerradas na matéria existente³¹⁹. Não

³¹⁸ BEUCHOT, M. *Semiótica y filosofía del lenguaje en Tomás de Aquino. Angelicum: periodicum trimestre pontificiae studiorum universitatis a sancto Thoma Aquinate in urbe*, vol. 73, nº 2, Roma, 1996. Assim se manifesta o autor: “Vemos, pues, que en la semiótica y la filosofía del lenguaje de Santo Tomás confluyen varias tradiciones. Se encuentra, por una parte, la presencia de Aristóteles. La otra presencia fuerte es la de San Agustín (...). Tanto en su teoría del signo como en su teoría del lenguaje, Santo Tomás maneja un considerable acervo de elementos que, por supuesto, serán desarrollados por sus seguidores posteriores, de la talla de Domingo de Soto y Juan de Santo Tomás”.

³¹⁹ Nesse sentido, o aquinatese escreve: “Por el contrario, el conocimiento de los ángeles es uniforme, porque de la única fuente de verdad, que es Dios, reciben el conocimiento de la misma, y es también invariable, porque sin discurrir de los efectos a las causas, o viceversa, ven con una simple intuición la verdad pura de las cosas; y, además, indefectible, porque ven en sí mismas la naturaleza: o esencias de las cosas, sobre las cuales no puede errar el entendimiento, como tampoco yerra el sentido respecto de los sensibles propios. Nosotros, sin

há que perder de vista que a Suma Teológica trata, no início, de temas teológicos, através dos quais se estabelecem logo noções e relações destinadas a dar intuição de razão à fé³²⁰. Em outras palavras, o aquinatense, já na primeira parte da Suma, procura demonstrar que as “razões” da fé já são possíveis a partir da intuição. Esse esforço do Santo Doutor nos faz perceber que o modelo de conhecimento que servirá de padrão para a antropologia e a gnosiologia tomistas é o modelo divino, sem, entretanto, limitá-lo a uma pureza tal capaz de renegar qualquer senso racional.

Para Santo Tomás, em Deus se encontram as formas ou razões de toda realidade, assim como as espécies universais, sendo tudo, em certa medida, em Deus, uno em sua essência³²¹. Segundo Santo Tomás, em Deus ser e entender são uma mesma coisa, posto que Seu entender está sempre em ato e é onisciente, ou seja, infinito. Daí se deduz que Deus compreende de maneira direta e simultânea toda a realidade, porque toda ela se encontra de alguma maneira no próprio Deus. No homem, entretanto, não é assim. O homem não pode entender toda a realidade simultaneamente, porque seu conhecimento é finito. Assim, o homem não conhece as espécies universais de forma direta, não se achando em contato direto e imediato com o imaterial em razão de sua condição corpórea. Certo que a alma humana é imaterial; porém, está unida ao corpo de maneira substancial e isto limita sua capacidade de conhecer. É dizer que as formas da realidade se encontram fora da alma. Outrossim, no homem não há pensamentos sem conceitos, assim como não há conceitos sem palavras. Assim, é necessário que o que está no intelecto do homem tenha estado antes em seus sentidos.

A realidade conhecida, por outro lado, não se reduz a definições puras, pena de quedar presa ao nominalismo³²². A verdade e a realidade, no pensamento tomista, são aferidas por aproximação, cujo uso das alegorias (analogia) é uma constante. E este modelo é de grande utilidade na doutrina tomista, porque permite a maior certeza possível dos silogismos e

embargo, conjecturamos las esencias de las cosas a través de sus accidentes y efectos” (Cf. *Summa contra gentiles*, vol. II, Livro III, Madrid: BAC, 1968, p. 260-261).

³²⁰ Cf. Nessa primeira questão o aquinatense escreve sobre a doutrina sagrada, sua definição e extensão: “*De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat*” (Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 1, Artigo 1, op. cit., p. 137).

³²¹ Assim escreve: “*Deus conhece todas as coisas, de qualquer maneira que existam. Ora nada impede que coisas que não existem absolutamente existam de certa maneira*”. (Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 14, Artigo 9, op. cit., p. 333).

³²² O nominalismo surgiu nos Séculos XI e XII como uma possível solução à questão: o universal (conceito, ideia ou essência comum a todas as coisas que indicamos pelo mesmo nome) é algo de real ou não será antes um ato simples de nossa mente expresso por um nome? Os conceitos são realidade (*res*) ou palavras (*voces*)? (Cf. *Wikipédia*. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Nominalismo>. Acesso em 30.09.2009).

premissas que conduzem à verdade no âmbito das limitações humanas. Vemos, assim, que, em Deus, as formas da realidade (o conhecimento) correspondem a uma mesma e perfeita realidade, de modo que não há lugar em Deus para distinção entre conhecimento agente e paciente; no homem, entretanto, pode haver entendimento agente e entendimento paciente.

O entendimento paciente do homem pode ser realizado pelas formas que o entendimento agente venha a extrair das imagens, isto é, dos sentidos. Os entendimentos agente e paciente, no homem, são limitados e, por isso, precisam ser trabalhados conjuntamente³²³. Disso depende o conhecimento mais ou menos amplo da realidade. Outrossim, o entendido e o entender nunca são uma mesma coisa. O homem dispõe de entendimento; porém, o entendido depende inexoravelmente do apuro dos sentidos. Nesse aspecto, como sugere *Vera Gonzalez*, o entendimento do homem é uma potência³²⁴.

O entendimento do homem é uma potência e, nesse sentido, pode ser atualizado. Enquanto potência, o entendimento do homem, em seu estado inaugural, não alberga qualquer conteúdo originário. Assim, o entendimento humano só pode atualizar-se por meio de informações proporcionadas pelos sentidos, isto é, o contato com o objeto do entendimento que, na sequência, transformar-se-á no conhecimento³²⁵. Enfim, o conjunto dessas concepções conduzirá à construção correta e eficiente dos conceitos e das conceituações que, na obra filosófica de Tomás de Aquino, têm especial relevo. Afinal, trata-se de especificidades e segmentos do saber científico que informam a conduta e as qualidades dos clássicos e ecléticos.

2.11. Os novos rumos do tomismo

A autoridade da doutrina jusfilosófica e cristã de Santo Tomás ao longo do tempo, com extensão aos ares contemporâneos, fez florescer o que se denomina *tomismo* ou, mais recentemente, *neotomismo*, movimento que, em verdade, iniciou-se já após a morte de Tomás, especialmente com as condenações de Duns Scoto e Guilherme de Occam³²⁶. Mas o tomismo

³²³ Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 85, Artigos 1 a 4, op. cit., p. 521-536.

³²⁴ VERA GONZALEZ, Raquel. **La intuición intelectual en Santo Tomás de Aquino vs. filosofía creóntica. Cuadernos de pensamiento**, Madrid: Fundación Universitaria Española, p. 201.

³²⁵ Cf. VERA GONZALEZ, in **La intuición intelectual en Santo Tomás de Aquino vs. filosofía creóntica. Cuadernos de pensamiento**, op.cit., p. 200-201.

³²⁶ MARIE-JOSEPH NICOLAS, ao referir-se às condenações de iniciativa do bispo de Paris, Estevão Tempier, às proposições antitomistas, de que se seguiram as investidas da Contrarreforma, afirma: “*Historicamente, foi dessa defesa de Sto. Tomás que nasceu o que viria a ser o tomismo. Nunca se duvidou do gênio de Sto. Tomás,*

evoluiu de um estágio que contemplava apenas o resgate quase literal das inúmeras obras de Aquino, cristalizada quase unicamente nas suas principais teses teológicas, para desenvolver-se para além dessas restritas concepções, avançando sobre novas e diversificadas ciências, entre as quais a ciência jurídica. Assim é que o tomismo imiscuiu-se (com proveito, diga-se de passagem) em distintas disciplinas e culturas, numa inclinação sensivelmente multitemporal, invocando-se nele a busca de respostas, mediatas ou imediatas, a diversos problemas recorrentes ou problemas novos que permeiam necessariamente a história da evolução da humanidade. E mesmo com o ceticismo de muitos a respeito da filosofia de Santo Tomás e de sua conseqüente origem medieval (a pretensa “Idade das Trevas” – vide item 1.7), pode-se dizer que o tomismo é ainda um movimento jusfilosófico de autoridade.

Nomes como Francisco de Vitória, Francisco Suarez, João de Santo Tomás, entre outros mais recentes, evocaram o pensamento tomista para dar novo desenvolvimento à doutrina jurídico-cristã do Doutor de Aquino. Como nos reportamos alhures, a defesa da dignidade dos índios no Novo Mundo após as grandes descobertas, por Francisco de Vitória, é exemplo de uma inovadora investigação dos novos tomistas a respeito do pensamento de Tomás de Aquino, mas sem lhe desnaturar a essência, ao mesmo tempo que o insere nas problemáticas que se apresentaram (e continuam a apresentar-se) no contexto do desenvolvimento político, econômico e social de cada segmento temporal. Com isso, Vitória não só ofereceu um específico reestudo do alcance da doutrina tomista, especialmente em tema de Direito e Justiça, mas também conferiu perfil adicional ao tomismo, guardadas, como dito, as proporções de cada tempo.

Os tomismos, decisivamente, segundo pensamos, não corrompem os postulados básicos da filosofia jurídico-cristã de Tomás de Aquino; antes, os confirmam com os olhos voltados aos problemas do nosso tempo, sobretudo diante dos pluralismos da sociedade contemporânea, como sugere *MacIntyre*³²⁷. Mesmo as qualidades e a importância que se conferem ao positivismo jurídico não são alheios à doutrina do Direito Natural de Santo Tomás (vide as reconstruções do Direito Natural de *John Finnis*, conforme item 4.2. do Capítulo 4). Essas qualidades, utilidades e novas concepções da normatividade jurídica

particularmente de seu gênio de clareza, nem da qualidade única de uma obra tão completa, tão pedagógica” (Cf. **Introdução à suma teológica. Suma teológica**, vol. I, São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 64).

³²⁷ Para MACINTYRE há atualmente uma espécie de conflito entre “*justiças rivais*” e “*racionalidades em competição*” que formam “*uma cultura na qual a inabilidade de se chegar a conclusões comuns e racionalmente justificáveis sobre a natureza da justiça e da racionalidade prática coexiste com a utilização, por*

consequentes ou simultâneas ao positivismo jurídico integram, em nossa ótica, a filosofia jurídica e política do aquinatense para além de sua concepção jusnaturalista. Afinal, o Doutor Filósofo, eclético que era, não hesitaria em admitir (e corrigir) os eventuais equívocos que pontualmente os jusnaturalistas ou os juspositivistas da contemporaneidade cometessem. Talvez a própria racionalidade dos liberalismos e pluralismos da atualidade seja invocável e contenha-se na admissão de tais equívocos, conforme se pode extrair das teorias de *Levinas*³²⁸.

Podemos dizer que, de fato, as obras e o pensamento do aquinatense motivaram a formação dos tomismos (e antitomismos), seja para refutação integral de sua doutrina, como fizeram Lutero, Scoto e Occam, seja para reafirmá-la integralmente, como fez a Igreja Romana³²⁹, seja ainda para fixação de novos sentidos ou adaptação às contingências da modernidade, como fizeram *MacIntyre* e *Finnis*. Induvidosamente, Tomás e os tomismos que lhe correspondem desenvolveram-se naturalmente ao longo da história do pensamento filosófico e mesmo jurídico, inspirando novas teorias e doutrinas que se sucederam (e ainda se sucedem) por conduto da evolução e transformações do pensamento jusfilosófico e metafilosófico. Assim, se é possível que o tomismo não se constitua propriamente como filosofia pura e independente, não poderá, porém, ser relegado ao ostracismo. Mesmo o antitomismo parece-nos não se dirigir especificamente à refutação do mérito da doutrina do Santo Doutor, mas sim essencialmente a negar o reconhecimento da autoridade pessoal do mestre escolástico-católico e uma sua posição dominante no clero³³⁰. Ler e interpretar Santo Tomás com olhos próprios também não significa integrar o antitomismo ou corromper sua filosofia. Com efeito, é inquietante vislumbrar com que olhos o aquinatense desejaria ser lido, estudado e interpretado. Talvez preocupados ou instigados pelas conjunturas que mobilizaram (e ainda mobilizam, aqui ou acolá) o pensamento moderno e contemporâneo, muitos autores

parte de grupos sociais em oposição, de conjuntos de convicções rivais e conflitantes não embasadas na justificação racional” (Cf. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, op. cit., p. 16).

³²⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*, trad. de José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, 1988.

³²⁹ Exemplo de reafirmação da doutrina teológico-filosófica de Santo Tomás esta na Encíclica Aeterni Patris Filius, de Leão XIII, segundo a qual “A razão levada nas asa de Sto. Tomás até os cumes da humana possibilidade não pode subir mais, e a fé não pode esperar da razão socorros mais numerosos e mais poderosos dos que Sto. Tomás lhe ofereceu”. (Cf. MARIE-JOSEPH NICOLAS, in **Introdução à suma teológica. Suma teológica**, op. cit., p. 65).

³³⁰ Nesse sentido é também MARIE-JOSEPH NICOLAS, para quem “A palavra ‘antitomismo’ seria forte demais para caracterizar a posição dos que recusavam, principalmente, a Sto. Tomás uma posição dominante e privilegiada entre os doutores e os padres. Para muitos, Tomás de Aquino era antes de tudo o modelo e o tipo de uma atitude: o do pensador cristão que soube aceitar simultaneamente a fé e a razão respeitando as exigências próprias de ambas” (Cf. **Introdução à suma teológica. Suma teológica**, op. cit., p. 66).

tomistas, antitomistas e neutros tenham sido desafiados a alcançar a verdadeira assimilação da obra do Santo Filósofo. Quiçá outros estudiosos tenham tentado extrair do pensamento tomista a filosofia que almejavam ou a teologia pura que pretensamente nela se continha.

Jacques Maritain, a seu tempo, enveredou pela concepção segundo a qual a doutrina do aquinatense é assimilável na modernidade essencialmente no tocante a uma nova construção ou reconstrução da filosofia do ser³³¹. Com razão o autor. Embora a filosofia do ser seja reivindicada por quem quer que se diga tomista, evidente que ela não é uniforme no pensamento deles, revelando uma “diversidade” de tomismos. A questão da essência e da existência, por exemplo, representa um dado bastante significativo dessa ruptura entre o tomismo clássico e o que se pode considerar “progressista”³³². Assim, os tomismos multiplicaram-se de conformidade e na perspectiva diversificada dos problemas que as atualidades encerravam, cujas correntes muitas vezes procuravam compreender as substâncias das coisas a partir de um apelo sempre arraigado a um pensamento ou uma doutrina original, inédita ou inusitada. Filosofias idealistas, filosofias do espírito, da ação, da razão, do devir e do porvir, o evolucionismo, o personalismo, o existencialismo, a fenomenologia, a antropologia, tudo retrata, entre os tomistas, uma espécie de ensaios da filosofia tomista segundo as perspectivas dos enfrentamentos dos problemas da modernidade e da contemporaneidade.

A fisionomia do tomismo (ou tomismos), destarte, reafirma a importância do pensamento e da doutrina do aquinatense como recursos ou desafios das ciências humanas da atualidade e, nesse aspecto, é admissível, segundo entendemos, que se deixem proliferar, ainda que com merecimento de críticas substanciais. Noutras palavras, as reflexões acerca de Tomás de Aquino e de seu pensamento jusfilosófico-cristão são consequência da profusão do próprio pensamento jurídico moderno e contemporâneo, no que os tomismos assim concebidos revelam sincretismos e até purismos que noticiam a propriedade da obra do Santo Filósofo. Tal cultura de diversificação envolta no tomismo (ou tomismos, repetimos) certamente pode nos oferecer um cabedal de respostas, teorias e construções sobre questões e assuntos que estavam alheios ou mesmo divorciados das perspectivas e intenções de Tomás de Aquino. Porém, embora sob teologias próprias, a doutrina jusfilosófico-cristã do

³³¹ MARITAIN, Jacques. *Saint Thomas, apôtre des temps modernes*, 1924.

³³² Para ETIENNE GILSON, por exemplo, a essência precede à existência, impugnando aqueles que reivindicavam uma releitura de Aquino no particular (Cf. *Le thomisme*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1947, p. 56).

aquinate se inspira reflexões e estudos que permitem avançar em perspectivas, teorizações e mesmo doutrinas que estimulam o pensamento jurídico-filosófico mais atual. E é nessa dimensão que nos incluímos, não sem, com a devida *venia*, esboçar nossa posição pessoal.

Com efeito, na *Suma Teológica*, o estudioso ou o pensador, como o teórico e o docente do Direito e da Filosofia, encontra não só uma doutrina ou um sistema de conhecimento, mas também um homem, isto é, um pensador cujo ecletismo revela-se incapaz de menosprezar os mais pretensos enganos ou equívocos. Com isso, sem dúvida, o aquinate nos sugere que o pensamento sempre pode progredir na persecução do que se idealiza como verdade e sabedoria. Ler Santo Tomás hoje, portanto, requer, é certo, a observância de um modelo de vida e do pensar que caracteriza a convivência cristã medieval, mas nela também se contem a ebulição de fatos políticos e sociais que instiga o enfrentamento de problemas recorrentes que transcendem a época medieval³³³. Se é certo que o pensamento jurídico medieval tem um perfil próprio que o vincula sobretudo à sua época, não é menos certo que as doutrinas jurídicas podem levantar problemas intemporais, especialmente quando conjugadas a incursões filosóficas que vem de aperfeiçoá-las. Nesse aspecto, a jusfilosofia do aquinate (e, com ela, parte do pensamento jurídico medieval) representa a construção de um racionalismo próprio mas que se permite deixar descobrir soluções melhores ou mais completas para os problemas que afligem o homem. Nisso está também, segundo entendemos, a utilidade do sistema jurídico-religioso tomista (vide item 4.1. e seguintes), sistema este em que Tomás levanta problemas novos, os quais instigavam outros, numa sucessão desafiadora do pensamento jusfilosófico e da própria cultura racionalista de então³³⁴.

Se o pensar e as construções do aquinate se renovavam diante do surgimento e do desenvolvimento de novos e sucessivos problemas, por que não estaria sua doutrina jusfilosófica apta a auxiliar na solução de embates ético-jurídicos de nosso tempo? Não

³³³ MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO, citando PAUL VIGNAUX, expõe que “quando se desprende a obra de São Tomás de sua época própria se deixa de compreender o que o autor procurou dizer e fazer. Também pelo meu lado estou convicto de que se compreende melhor a obra do Aquinate se o lermos no seu contexto histórico preciso. É que a sua Filosofia só pôde levantar problemas intemporais (e fê-lo de maneira generosa e brilhante) porquanto foi sempre praticada pelo frade italiano no seio de seu tempo concreto, no meio das polémicas mais acesas, com toda a bagagem cultural ao seu dispor” (Cf. **Ler São Tomás hoje? Revista filosófica de Coimbra**, Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras, nº 7, vol. 4, 1995, p. 103).

³³⁴ Nas palavras de J. ROENSCH, citado por SANTIAGO DE CARVALHO, Aquino “levantava novos problemas, tratava-os com um método novo e com argumentos novos, tão bem que, depois de o ter ouvido expor novas doutrinas apoiadas em novas razões, ninguém duvidava de que Deus o iluminava com clarões de uma nova luz: o seu júzo era desde o início tão firme que ele não hesitava em ensinar novas opiniões que Deus se tinha dignado revelar-lhe em uma nova inspiração” (Cf. **Ler São Tomás hoje? Revista filosófica de Coimbra**, op. cit., p. 105).

estamos a perseguir a afirmação de que o sistema jurídico-religioso de Aquino é, por inteiro, invocável para a atualidade como uma fonte formal do Direito, mas apenas propor-lhe um novo olhar com objetivos interpretativos. É dizer que alguns segmentos da cultura jusfilosófica medieval pode oferecer-nos uma visão metodológica que se revela útil para adequado e subsistente encontro de possíveis soluções de certos problemas ético-jurídicos (e mesmo dogmáticos) da atualidade. A questão do próprio Direito Natural como categoria jurídica específica – consubstanciado em princípios jurídicos – pode ser considerada um exemplo interessante. Assim como Tomás de Aquino completou a obra de Aristóteles, superando-lhe lacunas ou dando-lhe uma melhor hermenêutica, assim também a doutrina do aquinatense pode ser reabordada e reelaborada pelos diversos tomismos para invocação nas faculdades de direito e tribunais, no intuito de colaborar para o desenvolvimento (ou mesmo engrandecimento) do pensamento jurídico contemporâneo³³⁵.

³³⁵ Nas palavras de MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO, “*a filosofia passa por ser uma prática de interpretação de um texto com os olhos postos na clínica de um presente crítico*” (Cf. **Ler São Tomás hoje? Revista filosófica de Coimbra**, op. cit., p. 112).

CAPÍTULO 3

PERFIL DA FILOSOFIA JUSPOLÍTICA TOMISTA

3.1. Estado, virtudes e ideais políticos: entre Aristóteles e Tomás de Aquino

Ao longo da filosofia grega, as concepções a respeito da natureza e das finalidades do Estado alcançaram grande importância para a filosofia política da posteridade. Tais concepções trataram não apenas da formação e da estrutura dos governos do Estado, mas também de uma série de aspectos nos quais o Estado deveria ter destacada atuação, especialmente no tocante à administração das coisas que lhe eram afetas. Assim é que a questão do desfrute de bens, dos governos ideais, da defesa contra revoluções, da obtenção da riqueza, da educação dos súditos, entre outras virtudes e ideais sociopolíticos e juspolíticos, mereceram a devida importância no Medievo tomista, formando aquilo que entendemos como um perfil identificável de uma filosofia juspolítica de Tomás de Aquino e, com ela, as concepções propedêuticas a respeito de sua doutrina do Direito e da Justiça.

Inicialmente, ao debruçar-se sobre as lições de Platão sobre o Estado ideal e suas finalidades, Aristóteles não se convenceu com a moldura platônica nesse particular. Rechaçou, por exemplo, a noção platônica das escolas de educação interna para educação comum dos filhos da classe dos guardiões³³⁶. O desfrutar da propriedade privada, por sua vez, é uma fonte de prazeres, desde que delas experimentem os indivíduos de forma privativa. De igual forma, a felicidade se experimenta por indivíduos singularizados, inexistindo, em sentido absoluto, felicidade “comum” ou “coletiva”³³⁷. O Filósofo não vê com simpatia a felicidade ideal de todos os indivíduos “coletivamente” no Estado. A acumulação de riquezas é individual e não coletiva, comprometendo o Estado ideal de Platão no particular. A propriedade privada e a aquisição da riqueza individual compõem o Estado real. De outra parte, o fato de Aristóteles considerar essencial para os cidadãos acudir às assembleias e

³³⁶ Para Aristóteles, os filhos de todos em verdade são filhos de ninguém, pois: “*mais vale ser autenticamente sobrinho que filho platônico*” (Cf. *Política*, Livro II, trad. e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa: Veja Universidade/Ciências Sociais e Políticas, 2000, p. 111-115).

³³⁷ Cf. *Política*, Livro II, op. cit., p. 125.

tribunais conduziu-o a negar aos mecânicos e artesãos o direito de cidadania, já que estes careciam de tempo ocioso necessário para aqueles eventos. O trabalho manual, para o Filósofo, incapacita a alma para encaminhar o trabalhador à verdadeira virtude³³⁸. A conjugação dessas premissas diverge frontalmente da noção do Estado comum e, portanto, do Estado ideal de Platão. O primeiro “comunista” (Platão), como assim apelidam alguns³³⁹, decisivamente não se coaduna com o Estado aristotélico, cujos empirismo e diversidades são notórios.

Prosseguindo em sua doutrina política, o Filósofo dedicou-se ao estudo da Constituição e seus diversos tipos. Para ele, estudar a Constituição consistia em definir os tipos de governo, estes classificados entre aqueles que procuravam promover o bem ou o interesse comum e aqueles dirigidos a defender exclusivamente os interesses particulares³⁴⁰. Cada uma dessas classes de governo subdividia-se em outras três classes de Constituições boas e Constituições más ou desviadas. Assim, a forma reta de conduzir-se o governo correspondia à Constituição boa; à tirania correspondia a Constituição desviada, defeituosa ou má.

A aristocracia era, por sua vez, pervertida pela oligarquia; a “politéia”, pela democracia. Em sua exposição sobre os méritos e deméritos das diversas espécies de governo ou constituições, o Filósofo revela um acurado sentido político-ideológico, demonstrando inclinação às ciências políticas³⁴¹. Para ele, o ideal é que o homem seja o expoente por excelência do Estado enquanto se destaque em sua vida pública e particular, sendo, pois, ante tais apanágios, um natural governante. O homem é um animal político para além de sua vida em sociedade, concentrando também a arte de organizar-se sob um governo³⁴². Isto não quer dizer que o homem como governante natural deva ser considerado um herói ou dotado de força física abundante. Afinal, para o Filósofo, a ascensão de heróis ou de vilões ocorre geralmente no seio de sociedades primitivas, ou seja, em comunidades não civilizadas. Como consequência, a aristocracia, ou seja, o governo dos bons ou dos sábios prevalece sobre a monarquia, sendo-lhe melhor. Assim, a aristocracia (contrário da oligarquia) é a melhor forma de governo para um conjunto de homens que podem ser governados por e como homens livres, sendo os governantes aqueles capazes por excelência do saber e da conduta para

³³⁸ Cf. *Política*, Livro II, op. cit., p. 141.

³³⁹ Nesse sentido é RICHARD PIPES (Cf. *O comunismo*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, p. 53).

³⁴⁰ Cf. *Política* Livro II, op. cit., p. 133-135.

³⁴¹ Cf. *Política*, Livro II, op. cit., p. 171-175.

³⁴² Cf. *Política*, Livro III, op. cit., p. 263-265.

titularizar o mando político³⁴³. Contudo, o estagirita recua ao dizer que os governos aristocratas são elevados demais para o Estado de sua época³⁴⁴. Nesse aspecto, o Filósofo revela-se perfeito. A aristocracia de Aristóteles evidentemente não vingaria também no mundo contemporâneo, infestado que é de multidões diversificadas. Se na própria urbe grega um governo aristocrático não era possível, bem menos possível é nos tempos atuais. A acuidade do Filósofo conduziu-o a perceber que somente um governo de leis era possível para organizar as multidões, isto é, um governo democrático. É, pois, a democracia a forma de governo eleita por Aristóteles como a ideal para a realidade da sociedade grega, não sem certos “temperos” da oligarquia³⁴⁵.

Em sua filosofia política, Aristóteles trata também das diversas classes e distintos graus de revoluções, considerando aquelas que se podem prever nos diferentes regimes de governo. Especula sobretudo quanto às possíveis causas e maneiras de impedi-las, valendo-se, com grande acuidade, dos acontecimentos históricos³⁴⁶. Anota, por exemplo, que o estado de ânimo revolucionário é fomentado sobretudo por uma noção unilateral de Justiça. Assim, alguns podem entender que os homens livres são iguais em todas as coisas, numa concepção mecânica de igualdade, isto é, sob as aspirações de uma igualdade matemática³⁴⁷. Já outros, especialmente os oligarcas, sustentam que assim como os homens são desiguais em riqueza, também devem sê-lo em tudo, inclusive no tocante a liberdade. A habilidade dos governos para evitar o caos revolucionário está exatamente em saber mensurar bem essas “vertentes” do entendimento do justo e, por via de consequência, adotar as medidas de Justiça racional que se reclamem necessárias³⁴⁸. Uma dessas medidas, parece sugerir o Filósofo, seria o evitar

³⁴³ Ao comentar a *Política* de Aristóteles, EDUARDO CARLOS BIANCA BITTAR escreve: “Quando um indivíduo ou uma família se distinga por virtude dos demais, então cabe a este ou a esta exercer o poder, e com vistas ao melhor. Não seria justo que se lhe(s) outorgasse(m) o ostracismo ou que os tratasse como iguais; o igual aos iguais, e o desigual aos desiguais. Este indivíduo que se destaca pode e deve governar sozinho, de maneira absoluta, mas isto só porque dentre outros é este o melhor. Também pode ocorrer de o melhor não ser um único homem, mas uma multidão, e esta deverá ascender ao governo. A virtude aqui é a noção diferencial, e é esta Paidéia, voltada para a formação do homem bom, a mesma capaz de fazer um bom homem de Estado ou rei” (Cf. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*, Barueri: Manole, 2003, p. 1227-1228).

³⁴⁴ Cf. *Política*, Livro IV, op. cit., p. 268-269.

³⁴⁵ Nesse sentido, escrevem GIOVANNI REALI e DARIO ANTISERI: “Aristóteles afirma que, abstratamente, são melhores as primeiras duas formas de governo, mas, realisticamente, considera que, no concreto, dado que os homens são como são, a forma melhor é a ‘politia’, que é substancialmente uma constituição que valoriza o segmento médio. Com efeito, a ‘politia’ é praticamente um meio caminho entre a oligarquia e a democracia ou, se assim se preferir, uma democracia temperada pela oligarquia, assumindo-lhes os méritos e evitando-lhes os defeitos” (Cf. *História da filosofia*, vol. I, 6ª ed., São Paulo: Paulus, 1990, p. 209).

³⁴⁶ Cf. *Política*, Livro V, op. cit., p. 355 e ss.

³⁴⁷ Cf. *Política*, Livro V, op. cit., p. 355 e ss.

³⁴⁸ Cf. *Política*, Livro V, op. cit., p. 355 e ss.

qualquer ideia ou momento adequado para obter vantagens ilícitas por conta do proveito do cargo ou posição pública ocupada. O justo que se extrai daí seria exatamente desempenhar o *munus* público com lealdade à Constituição. Nisso se inclui a retidão de caráter do governante ou ocupante de cargo público, revelando também capacidade, comprometimento e integridade na realização das tarefas político-administrativas. O emprego dessas condutas, sugere o estagirita, certamente conferirá tranquilidade ao governo e confiança aos súditos.

Por outro lado, seja qual for o tipo de Constituição, há de procurar-se que não seja radical ou extremada, eis que tanto a democracia quanto a oligarquia levada a posições extremadas facilitam o surgimento de partidos descontentes que conduzirão certamente à revolução³⁴⁹, porque dissonantes do sentido do justo.

O Estado, sobremais, deve ser suficientemente grande para bastar-se a si mesmo. Entretanto, também não poderá ser tão grande a ponto de comprometer a eficiência da ordem e do bom governo. Com isso, o Filósofo quer dizer que as dimensões, inclusive territoriais, do Estado deverão ser adequadas para que possa cumprir proveitosamente seus fins³⁵⁰. Nisso se inclui ainda a adequação do contingente populacional. A extensão territorial do Estado há de ser o meio-termo entre uma dimensão continental e uma dimensão assaz reduzida. Evidente que o Filósofo levou às últimas consequências a noção da “dimensão” do Estado, talvez imbuído do justo pautado numa igualdade aritmética. Tal concepção, não obstante digna de encômios, não se presta rigorosamente ao nosso tempo, haja vista as investidas de alguns Estados sobre outros conquistados por meio de guerras e/ou por conduto de tratados internacionais³⁵¹.

O Estado, na filosofia política de Aristóteles, não deve perseguir incessantemente e descabidamente a riqueza, senão importando o que seja necessário e escasso e exportando o excedente³⁵². Os lavradores e artesãos são necessários embora não ostentem a condição de cidadãos. Só os guerreiros, isto é, os integrantes da chamada terceira classe, serão considerados cidadãos em plenitude. Estes serão guerreiros na juventude, governantes ou

³⁴⁹ Cf. *Política*, Livro V, op. cit., p. 391.

³⁵⁰ Cf. *Política*, Livro VII, op. cit., p. 501-503. EDUARDO BITTAR reproduz os ensinamentos do estagirita: “*No que tange ao território, aos limites territoriais da pólis ideal, há que se dizer aproximadamente o mesmo. Que o território não seja excessivamente largo, a ponto de não poder ser percorrido, ou excessivamente curto, a ponto de não satisfazer às necessidades da população, é o que parece haver de ideal. Deve ser autárquico em sua produtividade, ao mesmo tempo que estratégico, difícil de ser invadido e fácil de ser evacuado. Sua situação, seu locus deve favorecer transporte, produção, indústria e socorro*” (Cf. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*, op. cit., p. 1267).

³⁵¹ Veja-se, por exemplo, a incorporação do Tibete pela já muito extensa China, em 1950.

³⁵² Cf. *Política*, Livro VII, op. cit., p. 481.

magistrados na idade madura e sacerdotes na anciandade. Cada cidadão deve possuir um lote de terra próximo à cidade e outro próximo da fronteira, este último para que lhe seja facilitada a defesa do Estado contra invasores. As terras dos cidadãos passam, assim, à utilidade dos lavradores e artesãos, ou seja, os considerados não-cidadãos³⁵³.

Trilhando os ideais de seu mestre (Platão), o Filósofo dera grande importância à educação. E, também como Platão, considerava a educação como tarefa própria do Estado. A educação deve começar pelos cuidados com o corpo, já que o corpo desenvolve-se no homem antes que a alma e suas faculdades. Porém, a educação do corpo não pode estar separada da educação da alma, com mira na formação adequada da razão. Assim, pois, a educação é, antes de tudo, o conjunto de faculdades dirigido à formação moral dos cidadãos, especialmente porque o desenvolvimento intelectual e moral do homem o retira do perigo de tornar-se lavrador ou artesão, encaminhando-o para tornar-se um bom soldado e, depois, um bom governante ou magistrado³⁵⁴. Esta concepção aristotélica da formação “moral” do homem deve iniciar-se desde a concepção, isto é, alcança o próprio nascituro, o que nos conduz a especular que o Filósofo já expressava sua atenção com os embriões humanos. A educação dos jovens e infantes inclui necessariamente as brincadeiras infante-juvenis, designadamente o conto de histórias e estórias próprias dessa fase da vida dos homens³⁵⁵.

A educação em grau universitário foi objeto das atenções do Filósofo, em que pese o extravio de parte de seus escritos nesse particular. Assim, a educação científica e filosófica estudada por Aristóteles não nos chegou com a necessária exatidão, de modo que nos restou subtraído o seu entendimento adequado nesse segmento. Um aspecto, porém, parece evidente: o Filósofo, seguindo Platão, dedicava uma atenção especial à educação de todos os cidadãos, de todas as idades e fases da vida, atribuindo-lhes qualidades nobres e elevadas. Assim, permitimo-nos especular que a educação em Aristóteles vai além dos limites daquela que se

³⁵³ Cf. *Política*, Livro VII, op. cit., p. 529-533. Segundo BITTAR, “*O corpo de cidadãos deve ser proprietário, e os trabalhadores, escravos ou periecos, de raça bárbara, naturalmente disposta a obedecer (...). A divisão do território obedecerá, por sua vez, ao seguinte esquema: terras comuns, subdivididas em terras a serviço dos deuses e terras a serviço das comidas em comum; terras particulares, subdivididas em terras próximas à cidade e próximas à fronteira. As terras comuns são trabalhadas por escravos públicos, e as particulares, por escravos privados*” (Cf. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*, op. cit., p. 1269).

³⁵⁴ Cf. *Política*, Livro VII, op. cit., p. 529-533. BITTAR assim resume: “*A preocupação com a educação é a que segue neste plano de construção das pilastras da cidade-estado bem governada, ou seja, aquela capaz de proporcionar o bem viver e a felicidade (...). Nenhuma cidade é fruto do azar, mas da ciência e da resolução. Uma cidade é boa se os que governam são bons, e se todos governam, todos deverão ser indivíduos bons, e é isto o preferível*” (Cf. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*, op. cit., p. 1270).

³⁵⁵ Cf. *Política*, Livro VII, op. cit., p. 553-555.

dirigia à formação dos homens para ocupar posições no Estado. A seus olhos, parece-nos, a educação conduz aos fins dos cidadãos e do Estado para um mesmo plano, não no sentido de que o indivíduo deva ser absorvido inteiramente pelo Estado, mas no sentido de que a prosperidade do Estado depende da sólida formação moral dos indivíduos e, portanto, do comportamento equilibrado destes em direção ao bem. A única garantia autêntica da estabilidade e da prosperidade do Estado está na bondade e integridade moral de seus cidadãos. Somente um sistema educativo racional, moral e sadio é capaz de conduzir o Estado à formação de homens de bem. O indivíduo, por sua vez, logra alcançar o desenvolvimento e preparo que lhe são próprios através da educação científica e filosófica, sendo esta tarefa fundamental do Estado³⁵⁶.

É sobretudo no Estado que a sociedade dos homens é capaz de aperfeiçoar-se, encaminhando-se ao bem e à felicidade, com os necessários e positivos reflexos sobre todos. Para o Filósofo, é equivocado supor que a natureza e o fim do Estado se reduzem à guerra e à dominação. O Estado existe como necessário ao bem-viver e está sujeito ao mesmo código de moralidade que o indivíduo³⁵⁷. A razão e a história parecem demonstrar que os governantes devem orientar todas as suas medidas, de quaisquer naturezas, ao estabelecimento da paz. Nesse aspecto, o Filósofo ensina que os Estados de proeminência militar são fortes unicamente durante a guerra e para fins de defesa de seu território e de seu povo³⁵⁸. Tanto Platão como Aristóteles, desejosos de fomentar uma vida política verdadeiramente virtuosa, não poderiam lançar bons olhos sobre delírios de guerras imperialistas. Estas são, portanto, as principais divergências e convergências existentes na filosofia política dos conhecidos estudiosos gregos, de que se inspirou Tomás de Aquino para garantir a devida propriedade dogmática de sua doutrina teológico-filosófica.

A questão específica das formas de governo e atividades do Estado é tratada mais adequadamente nos itens 3.2 e 3.3, seguintes. Impõe-se, contudo, avançar nas questões políticas pontuais aqui abordadas sob o desenho do confronto entre Platão e Aristóteles para revelar as correspondentes concepções de Tomás de Aquino. De logo, não podemos deixar de reiterar a adesão de Aquino à filosofia política de Aristóteles, no que a incursões platonistas serão objeto apenas de eventuais contrapontos.

³⁵⁶ Cf. *Política*, Livro VII, op. cit., p. 529-531.

³⁵⁷ Assim escreve: “*Deixemos assente por ora que a vida preferível, tanto para o indivíduo quanto para a comunidade, consiste na vida acompanhada de uma virtude com recursos suficientes para participar em acções virtuosas*” (Cf. *Política*, Livro VII, op. cit., p. 483).

³⁵⁸ Cf. *Política*, Livro VII, op. cit., p. 541.

De fato, as revoluções são tratadas por Tomás a partir da ideia de guerra justa. Para o aquinatense, as discussões sobre a guerra devem observar não somente o *ius ad bellum* mas também o *ius in bello*. São justas as guerras que apresentem os seguintes requisitos: a) toda guerra deve ser precedida de declaração formal pela autoridade do príncipe; b) toda guerra deve ter uma causa justa, ou seja, devem objetivar a punição de culpados, sendo estes, por isso, atacados; c) toda guerra deve ter por finalidade o estabelecimento ou preservação da paz. Segundo se percebe de seus escritos nesse tópico, não há intenção outra no aquinatense que não a de atribuir um sentido não só prático (garantia da paz) mas também um sentido ético-moral às guerras e revoluções (justiça dos conflitos). Eis aqui a conjugação dos requisitos que tornam legais, no sentido de legitimidade, os conflitos armados, no que tal teoria seria admitida, ainda que inadvertidamente, por *Hugo Grócio*³⁵⁹, entre outros.

Sobre a aplicação e desenvolvimento da instrução (educação), Aquino, embora não se tenha debruçado diretamente sobre as lições do estagirita, ao menos na *Suma Teológica*, Santo Tomás certamente a teve em grande destaque, sobretudo em se observando as excelentes obras de erudição desenvolvidas na escolástica. Como nos reportamos no Capítulo 2 deste estudo, a escolástica representou talvez o mais elevado empreendimento medieval (e talvez também em relação a outras épocas) no que se refere ao desenvolvimento e sedimentação da educação formal. Mas Aquino vislumbrou o sentido libertador e inspirador da educação desde os primórdios desta, isto é, considerando o que hoje entendemos por ensino fundamental ou primário (e, nisso, aderindo ao estagirita), designadamente quando trata de sua concepção segundo a qual é dever dos pais promover a alimentação e educação dos filhos. Outrossim, Tomás responde às questões envolvendo a prole e sua relação com as ciências insistindo na educação formal para desenvolvimento da razão do futuro homem adulto³⁶⁰. Nessa ótica, o aquinatense confere à instrução uma qualificação que a encaminha para a formação da personalidade das pessoas, desde tenra idade etária, com sentido de consolidação de suas virtudes e aptidões ético-morais. Talvez nisso o aquinatense se distancie um pouco do estagirita, conquanto deste a opção pelo lazer (brincadeiras e jogos) como substrato adequado da educação de crianças.

³⁵⁹ GRÓCIO, Hugo. *Sobre os direitos da guerra e da paz*. Apud CLARENCE MORRIS, in *Os grandes filósofos do direito*, op. cit., p. 76.

³⁶⁰ São suas as palavras: “... deve-se dizer que no estado de inocência, as crianças não teriam nascido perfeitas em ciência, mas a teriam adquirido sem dificuldade no curso do tempo por meio de descoberta pessoal ou pelo ensino” (Cf. *Suma teológica*, prima pars, Questão 101, Artigo 1, op. cit., p. 691).

No Artigo 1 da Questão 117 da Suma, *prima pars*, Tomás leciona sobre o ensino na perspectiva das ações do homem. Embora tal segmento da doutrina do aquinatense se refira fundamentalmente ao ensino da palavra sagrada, pode-se extrair daí significativas concepções a respeito do desenvolvimento da instrução científico-formal. Para Aquino, há tipos inteligíveis em todos os homens, eis que o que um homem ensina a outro é apenas o essencial parcial que conhece ou sabe. Comunica assim ao interlocutor a ciência que tem, movendo a aptidão ou potência do outro ao aprendizado. Com isso, a verdade de uma coisa passa a ser a mesmo no mestre e no discípulo, ao menos teoricamente. Nesse contexto, Tomás contesta a tese averroísta segundo a qual há um único intelecto possível em todos os homens. E isto porque tal concepção averroísta reduziria substancialmente a potência e a capacidade dos homens de assimilar diversas verdades e sabedorias. Com efeito, a concepção averroísta do intelecto único em todos os homens expõe uma incapacidade do discípulo em adquirir uma ciência nova do mestre, resumindo-se apenas a “lembrar” o que o mestre pretensamente ensina, conquanto o saber do discente já se encontra inserido na sua consciência através do intelecto único. Em outras palavras, o mestre apenas “relembra” ao discípulo aquilo que este já sabe.

A contestação de Tomás de Aquino à tese averroísta do intelecto único é consabidamente de matriz aristotélica, especialmente por considerar o intelecto dos homens uma potência. Assim é que menciona o estagirita no que se refere à potência e os seus consequentes objetos inteligíveis³⁶¹. Nesse aspecto do aprendizado como potência do intelecto humano, o aquinatense avança com convincente exposição no que se refere aos modos do aprendizado. Segundo se extrai de suas ilações, o homem adquire ciência (conhecimento) de uma coisa tanto por um princípio interior quanto por um princípio exterior. No primeiro caso, o aprendizado ocorre através de uma descoberta pessoal, de que se utiliza do intelecto agente. No segundo caso, o aprendizado dá-se por meio da ciência de outro. Desse modo, o aprendizado, o conhecer das coisas exige um *iter* natural consubstanciado no transpasse do desconhecido (objeto do aprendizado) para o conhecido (objeto da assimilação), tudo por conduto do intelecto agente. Dessume-se daí que o aprendizado de coisas novas é tanto mais incrementado quanto maior for o nível e a segurança do aprendizado solidificado

³⁶¹ Segundo Tomás, “o intelecto possível da alma humana está em pura potência com relação aos inteligíveis, como disse Aristóteles no Livro III, da Alma. Deve-se, portanto, dizer de outra maneira, a saber, que quem ensina causa a ciência no que aprende, levando-o da potência ao ato, como se diz no Livro VIII da Física” (Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 117, Artigo 1, op. cit., p. 866).

anteriormente (por descoberta pessoal ou mediante o ensino), numa espécie de evolução da própria potência do intelecto humano³⁶².

O processo de aprendizado, na concepção do aquinatense, dá-se de duas maneiras: a) propondo ao discípulo um instrumento ou pesquisa que o auxilie; b) estimulando o intelecto do discípulo, de modo a aguçar-lhe a curiosidade. Ao propor ao discípulo um ou outro elemento formal do aprendizado, o mestre lhe sugere a construção de exemplos sensíveis, dirigindo o raciocínio a partir do conhecido para alcance do desconhecido; ao estimular o intelecto do discípulo, o docente propõe-lhe o estabelecimento de uma relação entre o conhecido e o que se está a conhecer, conduzindo-o a conclusões e assimilações.

Percebe-se, destarte, que as concepções de Aquino a respeito do ensino e do aprendizado são sensivelmente pedagógicas, estabelecendo condutas formais e sequenciais tanto para mestres como para discípulos, à ordem de investigações e de silogismos. Vemos nessa doutrina do aquinatense uma específica inovação na pedagogia do ensino medieval, este que primitivamente era alicerçado no decorar textos e lê-los literalmente (*lectio*). Vemos também uma proposição dirigida a considerar o mestre como aquele que ensina a aprender, não como titular do monopólio do saber. A missão do docente será, por um lado, expor seu conhecimento dos fatos e do segmento do assunto que já é do domínio regular; por outro, insere-se no papel do docente convidar o discípulo a uma ação estimuladora de sua própria inteligência. O mestre é aquele que, mais que informar, faz compreender através da demonstração de uma ordem de pensar³⁶³. Vejamos agora outros aspectos da filosofia política de Aristóteles e as conseqüentes e respectivas concepções de Tomás.

3.2. Uma fonte juspolítica de excelência: Aristóteles

Continuamos a tratar da filosofia política de Aristóteles. Agora, porém, qualificá-la-emos como fonte juspolítica de excelência que identifica o perfil da filosofia juspolítica de

³⁶² Nesse sentido, escreve Aquino: “É por isso que todo mestre, partindo do que seu discípulo conhece, o conduz ao conhecimento das coisas que ignorava” (Cf. *Suma teológica*, prima pars, Questão 117, Artigo 1, op. cit., p. 867).

³⁶³ Nesse contexto, Aquino afirma que “o mestre não produz a luz inteligível em seu discípulo, nem lhe comunica diretamente as formas inteligíveis; mediante seu ensino, etc., leva seu discípulo a formar por si mesmo, pela força do seu espírito, as concepções inteligíveis, das quais o mestre lhe propõe os sinais externos”. E continua, expondo que esses sinais externos “são as coisas conhecidas em geral e com certa confusão (...). Por isso, quando alguém adquire a ciência, não se pode dizer que ensina a si mesmo, ou que é seu próprio mestre. De fato, não preexiste nele uma ciência completa, como se requer de um mestre” (Cf. *Suma teológica*, prima pars, Questão 117, Artigo 1, op. cit., p. 868-869).

Tomás de Aquino. Nosso propósito é intensificar a abordagem acerca do Estado e de outras instituições juspolíticas em Aristóteles, de modo a examinar em que medida tal doutrina juspolítica do estagirita foi assimilada e desenvolvida por Tomás para auxiliar na formulação de sua doutrina ético-jurídica e consequente conceituação de Justiça. Vejamos.

O Estado em Aristóteles deve ser entendido a partir da consideração das cidades-estado gregas³⁶⁴. O Estado existe para um fim, como qualquer outra comunidade. E o fim do Estado não é senão o bem supremo e comum do homem, concentrando sua vida moral e intelectual.

A família é a comunidade primitiva cuja missão é fazer possível a vida e acudir às necessidades quotidianas dos homens. Quando várias famílias se unem formam-se as aldeias e, a partir delas, pode-se perseguir algo além da satisfação das necessidades essenciais e diárias dos membros da família³⁶⁵. E da união de várias aldeias que se bastam a si mesmas, formando uma comunidade maior, surge a cidade-estado, é dizer, o Estado. O Estado aparece com a finalidade fundamental de alcançar os fins que justificam sua existência, ou seja, o bem supremo e comum dos homens.

Para o Filósofo, o Estado se diferencia da família e da aldeia não só sob o ponto de vista quantitativo, mas também qualitativo, reunindo especificidades que o distinguem como tal. Somente no Estado o homem pode viver feliz, com plenitude, sendo o viver virtuoso o fim natural do homem. O Estado, ao contrário do que afirmavam os sofistas, é, para o Filósofo, uma sociedade natural e não apenas convencional ou ideal³⁶⁶. O homem foi conduzido à vida social pela própria natureza, sendo a vida social especificamente aquela existente no âmbito do Estado. Para o estagirita, portanto, o Estado é, curiosamente, precedente e predominante sobre a família e sobre o indivíduo, porque constitui sociedade mais perfeita que aqueles, reunindo a qualidade de “autossuficiente”³⁶⁷. É considerar o Estado como algo para o qual convergem todas as ações de uma comunidade organizada de homens.

³⁶⁴ Cf. *Política*, Livro III, op. cit., p. 263.

³⁶⁵ Escreve o estagirita: “Assim, a família é uma comunidade formada de acordo com a natureza para satisfazer as necessidades quotidianas; e aos seus membros chama Corondas ‘companheiros de messe’ e Epiménides de Creta, ‘comensais’. Por outro lado, a aldeia é a primeira comunidade formada por várias famílias para satisfação de carências além das necessidades diárias” (Cf. *Política*, Livro I, op. cit., p. 51 e 53).

³⁶⁶ O estagirita escreve: “É evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é um animal político por natureza. E quem naturalmente e não de um modo acidental está fora do Estado se acha em ordem de superioridade ou abaixo do ser humano” (Cf. *Política*, Livro I, op. cit., p. 53 e 55).

³⁶⁷ Assim escreve: “O que é incapaz de viver em sociedade ou o que nenhuma necessidade tem dela por bastar-se a si mesmo, há de ser ou uma besta ou deus” (Cf. *Política*, Livro I, op. cit., p. 55).

A afirmação do Filósofo não se coaduna com a cultura atual da hegemonia dos direitos fundamentais e da dignidade da pessoa humana. Com efeito, no atual mundo civilizado ocidental, sobretudo a partir de fins da Segunda Grande Guerra, vê-se a crescente defesa de preceitos humanitários que se baseiam fundamentalmente na hipertrofia do indivíduo sobre o Estado. Significa dizer que a preservação e a defesa de princípios de dignidade da pessoa humana, entre os quais os direitos de personalidade, são hoje qualidades fundamentais que devem inspirar a própria existência do Estado e a ação política de seus titulares, de modo a conceber exatamente que o homem, inclusive em sua individualidade, precede ao Estado.

Vários são os corpos jurídicos editados a partir do Século XX, inclusive Constituições, que contemplam disposições expressas no sentido de considerar o homem e sua individualidade como valor mais elevado que a coletividade que o rodeia, inclusive o próprio Estado³⁶⁸. Assim é que os chamados direitos da personalidade (personalidade humana) concentram o direito a indenização por danos de natureza moral (extrapatrimoniais), consequência da expressa proteção jurídico-legal à honra, à imagem e à intimidade das pessoas enquanto individualidades humanas³⁶⁹. É o Estado que deve servir ao indivíduo, às famílias e às individualidades personificadas e não o contrário emergente dos dogmas da filosofia política de Aristóteles. Nesse aspecto, a doutrina tomista parece ter-se encaminhado para um meio-termo, ora admitindo direitos naturais de jaez individual, a exemplo da defesa do furto famélico³⁷⁰, ora dando destaque à atuação do Estado sobre o indivíduo, a exemplo da defesa da pena de morte³⁷¹.

A ideia platônico-aristotélica de que o Estado exerce uma função positiva de servir ao fim do homem, embora prevaleça sobre ele, teve substancial influência na filosofia posterior, inclusive na Idade Média. Tal cultura da predominância do Estado conduz à difusão

³⁶⁸ A Constituição do Brasil, de 1988, por exemplo, prescreve, no seu artigo 1º: “*A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: I – a soberania; II – a cidadania; III – a dignidade da pessoa humana; IV – os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa; IV – o pluralismo político*”. Já a Constituição da República Portuguesa, de 1976, prescreve no seu artigo 1º: “*Portugal é uma República soberana, baseada na dignidade da pessoa humana e na vontade popular e empenhada na construção de uma sociedade livre, justa e solidária*”.

³⁶⁹ Nesse sentido, o artigo 186 do atual Código Civil brasileiro prescreve: “*Aquele que, por ação ou omissão voluntária, negligência ou imprudência, violar direito ou causar dano a outrem, ainda que exclusivamente moral, comete ato ilícito*”.

³⁷⁰ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 66, Artigo 7, op. cit., p. 165-166.

³⁷¹ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 64, Artigo 2, op. cit., p. 132-134.

da doutrina da felicidade do homem como referencial dependente de sua inserção no Estado. Os filósofos cristãos medievais, especialmente a partir da escolástica tomista, bem souberam equilibrar tal cultura com a importância que vislumbraram justamente na família e no indivíduo, assim considerados por eles como outras sociedades perfeitas (de indivíduos e de famílias) ao lado do Estado. Por outro lado, para os estudiosos medievais, se havia sociedades perfeitas outras que se colocavam no mesmo grau de importância que o Estado, deveria haver outras que, por sua vez, encontravam-se em posição de superioridade ao Estado. Uma dessas sociedades superiores era destacadamente a Igreja.

Na Idade Média, o Estado-nação era ainda embrionário, nascituro, ao que expunha de manifesto a assimilação das sociedades religiosas como sociedades perfeitas e superiores. Não se trata, como eventualmente possam alguns pensar, de exagero religioso. Os medievais souberam muito bem distinguir entre o espiritual e o temporal, entre o religioso e o pagão, entre Deus e o homem, entre o Criador e a criatura enfim. Inverter esta ordem de precedência ou mesmo hierárquica é conspirar contra a ordem natural das coisas e corromper a “organização” da própria natureza, isto é, fazer menoscabo das coisas criadas e ordenadas por Deus Criador. Assim, o Estado existe para o bem “temporal”, ou seja, mundano do homem, cabendo à Igreja, sociedade superior, titularizar a promoção do bem espiritual das criaturas humanas.

Aristóteles estava limitado à ideia de Estado como algo pouco mais amplo que as cidades (embora constituídas em Estados), não alcançando a ideia precisa ou mais precisa dos Estados-impérios que surgiram de forma mais abundante no transcorrer da Idade Média³⁷². Esta limitação, se por um lado não ofuscou o brilhantismo de sua doutrina política, ainda hoje em voga em grande parte, não estava, por outro lado, imune a correções. E os medievais escolásticos souberam, com propriedade, aproveitar as utilidades dessa doutrina política do Filósofo, ao mesmo tempo em que a aperfeiçoaram no que havia de defeituosa. Além dos exemplos do furto famélico e da pena de morte, já mencionados, outros há que confirmam tal asserção. Vejam-se os problemas da escravidão e da usura a que nos reportamos na sequência.

³⁷² Escreve o Filósofo: “*Observamos que toda cidade é uma certa forma de comunidade e que toda a comunidade é constituída em vista de algum bem. É que, em todas as suas ações, todos os homens visam o que pensam ser o bem. E, então, manifesto que, na medida em que todas as comunidades visam algum bem, a comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras visará o maior de todos os bens. Esta comunidade é chamada ‘cidade’, aquela que toma a forma de uma comunidade de cidadãos*” (Cf. **Política**, Livro I, op. cit., p. 49).

Na *Política*, o Filósofo expõe acerca da família explorando sobretudo as relações entre os patriarcas e os demais membros, estendendo-se no tocante aos amos e escravos e conseguinte aquisição de riqueza³⁷³. O escravo é considerado um instrumento vivo da ação dos amos, compondo o indispensável para ajuda das atividades dos respectivos donos. Assim, considera a escravidão algo baseado na natureza, já que desde o momento do nascimento, alguns estão predestinados à sujeição a outros que, por sua vez, nascem para mandar³⁷⁴. É importante entender tais ilações do Filósofo, de modo a sepultar qualquer eventual pecha de que seja monstruoso ou repugnante.

O essencial da doutrina do estagirita no tocante à escravidão está em que os homens se diferenciam por suas distintas capacidades intelectuais e mesmo físicas, no que estão vocacionados para ocupar diferentes posições na sociedade. Por isso, a posição ocupada pelos escravos não é senão consequência da justeza da escala que devem integrar por conta da ausência de habilidades para alcançar posições sociais mais elevadas. Além disso, sendo os escravos dotados de grande vantagem física, estão aptos a atividades de ajuda aos seus amos ou senhores. Não se trata, portanto, de adesão ou entendimento odioso do Filósofo em relação à escravidão, mas de fidelidade à sua doutrina política concernente à organização dos membros da sociedade³⁷⁵.

O reconhecimento da legitimidade da escravidão por Aristóteles talvez mereça reparos não propriamente em razão da dicotomia segundo a qual os homens diferem em suas capacidades ou sua possibilidade de adaptação e desenvolvimento, mas pela excessiva rigidez dessa dicotomia no tocante à classificação de dois tipos “naturais” de homens, quais sejam, os livres e os não-livres. Coube a Santo Tomás corrigir os defeitos dessa teoria do Filósofo, ao proclamar que a liberdade é direito natural dos homens e, por isso, inexistente autorização para a dicotomia aristotélica no particular, com selo de verdade filosófica e, portanto, de ciência política. Nesse contexto, o aquinatense sugere que embora não se possa ignorar a existência de súditos em relação aos seus senhores, estes últimos devem tratar àqueles com respeito e dignidade, não abusando de sua autoridade e de seu poder de mando, eis que reúnem também a condição de criaturas de Deus³⁷⁶. Além disso, destaca o aquinatense que os interesses dos

³⁷³ Cf. *Política*, Livro I, op. cit., p. 51-55.

³⁷⁴ São suas as palavras: “*É evidente que alguns homens são por natureza livres e outros escravos e que para estes a escravidão é conveniente e justa*” (Cf. *Política*, Livro I, op. cit., p. 65).

³⁷⁵ Nesse aspecto, Aristóteles parece fazer crítica à ideia platônica de que os amos não devem conversar com seus escravos (Cf. *Política*, Livro I, op. cit., p. 65-71).

³⁷⁶ Cf. *Suma teológica*, *secunda secundae*, Questão 65, Artigo 2, op. cit., p. 149-151.

senhores devem conjugar-se aos dos escravos, já que ambos têm objetivos convergentes. Talvez aqui Tomás de Aquino tenha edificado os primórdios do que hoje chamamos “valores sociais do trabalho”, cujo marco fundamental é o reconhecimento, já no Medievo, da dignidade dos súditos. Certo, outrossim, que o Filósofo admitiu, com sugestão de êxito, que os escravos não só devem ter esperança de emancipação, como deveriam persegui-la³⁷⁷. Refuta ademais a ideia de que todo filho de escravo deve necessariamente ser escravo, negando o que hoje chamaríamos de “DNA natural dos escravos”. Também não admite o estagirita a condição de formação automática da escravidão a partir da conquista de povos, ou seja, através do chamado “direito de conquista”. Dois são os fundamentos essenciais dessa afirmação: a) o poder superior que conduziu à conquista dos povos conquistados não equivale precisamente a uma superioridade meritória, isto é, com justiça e qualidade; b) a guerra substrato da conquista nem sempre é justa³⁷⁸. Poderíamos observar nessas premissas do estagirita uma certa contradição: argumenta-se que é justificável a escravidão diante sobretudo de uma dicotomia consistente na existência natural de homens livres e não-livres e, ao mesmo tempo, curiosamente, considera-se ilegítima a escravidão decorrente de guerras vitoriosas que, na verdade, são o marco originário histórico da escravidão.

Como visto, é sensível a investida do aquinatense no sentido de corrigir, com o abrandamento característico de seu humanismo, o rigor que o estagirita impôs à escravidão. Ao proclamar a exigência de um dever de respeito dos homens livres (patrões ou amos) para com os homens não livres (escravos), ergue premissas de reconhecimento de dignidade própria e peculiar dos indivíduos humanos, fincando alicerces de uma filosofia ética das individualidades. Ao mesmo tempo, Tomás não se esquiva de aproveitar parcialmente a doutrina do estagirita a respeito da escravidão, dotando-a do utilitarismo que na cultura grega constituía tradição em tema de escravidão. Nesse aspecto, Aquino nega a natureza racional da escravidão, ou seja, refuta a razão natural da escravidão, conquanto a liberdade seja imanente à natureza humana. Mas confere utilidade ao regime escravocrata sob a doutrina da mútua ajuda entre governante e governado³⁷⁹, atribuindo um viés político à questão talvez mais

³⁷⁷ Cf. *Política*, Livro I, op. cit., p. 65-71.

³⁷⁸ Cf. *Política*, Livro I, op. cit., p. 67.

³⁷⁹ Segundo o aquinatense, “*Que um homem seja escravo e não outro é coisa que, de um ponto de vista absoluto, não tem razão natural, mas só razão de utilidade, porquanto é útil ao escravo ser governado por um homem mais prudente, e é útil a este último ser ajudado pelo escravo*” (Cf. *Suma teológica*, *secunda secundae*, Questão 57, Artigo 3, op. cit., p. 98).

apurado que o próprio Filósofo, ao tempo em que ressalva a dignidade do indivíduo enquanto escravo.

Integram, ademais, a filosofia política de Aristóteles as várias maneiras de adquirir-se a riqueza. Para o Filósofo, a maneira natural de aquisição da riqueza consiste na acumulação de bens necessários à vida, como, por exemplo, o pastoreio, a caça, a agricultura. As necessidades dos homens, porém, põem um limite natural a esta acumulação³⁸⁰. A maneira intermediária de aquisição da riqueza decorre das práticas de trocas ou escambo. Neste caso, dá-se mais valor às coisas para além de seu regular uso ou emprego. Entretanto, na medida em que se emprega a coisa para suprimento das necessidades essenciais (vida, alimentação etc.) esta maneira intermediária se confunde com a maneira regular. Há, outrossim, outra maneira “não regular” de aquisição da riqueza: é o emprego do dinheiro como meio de intercâmbio no tráfico de mercancias. Talvez esta noção do Filósofo – no sentido de que as negociações por meio de dinheiro são fonte irregular da riqueza – tenha decorrido de sua premonição em relação à usura.

A usura, já no tempo do Filósofo, consiste fundamentalmente na produção de dinheiro pelo dinheiro, isto é, através do só emprego do dinheiro³⁸¹. Tal premissa obviamente alcança todo empréstimo de dinheiro com intuito de juros ou lucro. Parece-nos que o Filósofo refere-se ao que hoje entendemos por agiotagem e/ou estelionato, os quais têm como vítimas geralmente os necessitados, ignorantes ou pródigos. Parece-nos também que a doutrina de Tomás de Aquino no particular não se distanciou muito dessas lições básicas do Filósofo. Para o aquinatense, a usura constitui atentado ao bem comum social³⁸². Nesse aspecto, as vacas e os carneiros, por exemplo, têm um crescimento natural, como o têm as árvores frutíferas, ao contrário do que ocorre com o dinheiro. Em outras palavras, o dinheiro não tem “vocaçãõ” para crescer e gerar frutos e acréscimos da mesma forma que as árvores e os animais reprodutores. A finalidade do dinheiro não é senão servir como meio de troca nas relações negociais, devendo representar justa e adequadamente os valores dos bens objeto da negociação. Não há, pois, outra finalidade a ser dirigida ao dinheiro, pena de se o utilizar injusta e irregularmente. Sendo a finalidade do dinheiro limitada a servir de troca justa e adequada nas relações negociais (especialmente comércio), sua utilização para ganhar mais

³⁸⁰ Cf. *Política*, Livro I, op. cit., p. 71-77.

³⁸¹ Assim é que, segundo Aristóteles, “o dinheiro foi inventado para ser usado nas trocas (das negociações regulares) mas não para aumentar por meio de juros” (Cf. *Política*, Livro I, op. cit., p. 85 e 87).

³⁸² Cf. *Suma teológica*, *secunda secundae*, Questão 78, Artigo 4, op. cit., p. 260-262.

dinheiro (pelo só empréstimo, por exemplo), sem a conjugação de qualquer trabalho convergente, torna-o pervertido e, portanto, substrato irregular ou “não-natural” de obtenção da riqueza.

Não podemos olvidar que as noções primitivas de relações negociais e financeiras enunciadas pelo estagirita têm alguns de seus aspectos vigentes até os nossos dias. Não se sabe, porém, que diria o Filósofo sobre as finanças em geral na atualidade ou o que modificaria em termos de sistema jurídico de organização da tributação e investimentos financeiros.

Estas primeiras considerações a respeito da escravidão e da usura no contexto da filosofia política de Aristóteles, revelam-nos que a percepção do aquinatense no particular é de que necessitam de ajustes que as tornem mais virtuosas e qualificadas. Noutra dizer, Tomás de Aquino concebe a filosofia política do estagirita como adequada do ponto de vista formal de racionalidade e empirismo, mas a complementa ou mesmo corrige diante das insuficiências que apresenta do ponto de vista da filosofia cristã e, sobretudo, de uma filosofia humanística³⁸³. Nisso, vemos que o aquinatense não olvida dos problemas imersos em cada questão abordada e para que é convocado a dissecar. Tal conjuntura revela que a concepção de Aquino a respeito da filosofia política de Aristóteles perfaz-se como instrumental adequado e alvissareiro estágio para fomento do pensamento jurídico-filosófico moderno e contemporâneo que se seguiu. Noutras palavras, ainda que se considere a conjuntura abordada na filosofia política de Aristóteles (com as correspondentes percepções e concepções de Tomás de Aquino) apenas e tão-só como um referencial histórico-evolutivo (o que seria, a nosso sentir, equivocado, dada a profundidade e propriedade dos enfrentamentos), não se pode abstrair dela o devido lugar de referência (senão grande importância) para o desenvolvimento do pensamento jurídico-político e jurídico-filosófico moderno e contemporâneo.

A teoria do Estado segundo Santo Tomás teve em Aristóteles sua fonte doutrinária essencial, como antes anunciamos. A ideia principal do Estado na ótica do aquinatense é que ele (o Estado) não é produto do pecado original, como se acreditava até então, mas é resultado da razão natural, ou seja, o Estado é consequência do instinto gregário natural do homem, com necessidade de ordenação. Por isso, o Estado é uma necessidade social aliada à tendência

³⁸³ Trata-se do que MARIE-JOSEPH NICOLAS chama “*acordo bastante extraordinário*” entre a autoridade da razão aristotélica e o “*espírito religioso, teológico*” de Tomás de Aquino, com reflexos nos tomismos e neotomismos mais recentes (Cf. **Introdução à suma teológica. Suma teológica**, op. cit., p. 34).

do homem à regulação de sua vida em comunidade³⁸⁴. Diante disso, Tomás de Aquino advoga a necessidade de coerção dos atos do homem por meio do Estado, coerção esta indispensável à viabilidade da regulação da vida em sociedade³⁸⁵. A coerção dos atos do homem demanda, entretanto, certas flexibilidades que se devem conjugar ao escopo primordial da lei do Estado, qual seja, a *vis directiva* da lei, conforme veremos nos itens 3.4. e 4.1 deste estudo.

Desde que o Estado cumpra o desiderato ético para o qual fora criado, é ele uma comunidade perfeita: *Perfecta enim communitas est. “Civitas autem est communitas perfecta. Civitas est communitas perfecta (...) illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc, quod homo habeat sufficienter quicquid est necessariaum ad vitam, talis autem communitas.* E é também em razão desse sentido ético da missão do Estado que Santo Tomás discorda da escravidão, considerando-a um desvirtuamento da ordem social e contrário à natureza, no que dissente de Aristóteles. Portanto, revolvendo à questão da escravidão nesse particular aspecto (sentido ético da missão do Estado), ela (a escravidão), para o aquinatense, destoa da missão correta do Estado, porque colide com o sentido ético que deve nortear os atos estatais³⁸⁶. O Estado em Santo Tomás, assim, não se confunde com o Estado autocrático, tirânico, este que, em última análise, pode ser ignorado pelo povo. Não se há falar em Estado, nem em poder do príncipe, se este não observa o fim ético que autoriza sua existência, como anota Soares Martínez³⁸⁷.

³⁸⁴ CABRAL DE MONCADA faz a seguinte observação acerca da filosofia tomista em relação à sociedade política de então: “S. Tomás pretendeu achar uma nova expressão filosófica, jurídica e política para o Cristianismo como realidade histórica, utilizando para isso não só ARISTÓTELES mas também certas realidades e condições de vida do seu tempo. Estão neste último caso, por exemplo, a enorme preponderância de que a Igreja gozava então e certas formas de vida social, pacatas e pouco políticas no seu conteúdo, como eram a dos indivíduos dentro da organização citadina das corporações da Idade Média, que ele não conseguiu totalmente abster-se de absolutizar” (Cf. *Filosofia do direito e do estado*, op. cit., p. 87).

³⁸⁵ Para cumprir sua missão de ordenação da conduta humana em sociedade, o Estado se utiliza do que SÍLVIO DE MACEDO chama “atividade específica”: a lei ou Direito. A comentar o pensamento de Santo Tomás a respeito do Estado, o autor acrescenta que “há um sentido ético implícito no viver humano, e o Estado procura realizar seu fim ético através de uma atividade específica, chamada direito. Daí que só os homens em nível moral elevado são capazes de imprimir na coletividade uma direção” (Cf. *História do pensamento jurídico*, 2ª ed., Porto Alegre: Fabris, 1997, p. 51).

³⁸⁶ Alguns autores sustentam que o aquinatense segue a Aristóteles no tocante à escravidão, considerando-a um Direito Natural. Não é assim, porém, que nos parece. Na questão 104 da Suma Teológica, o aquinatense é textual ao afirmar que “*Ubi est potior labor, ibi sit potior merces*”, enfatizando, pois, que todo trabalho deve ser corretamente remunerado, além do que, em essência, nenhum homem é escravo de outrem (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 104, Artigo 5, op. cit., p. 563-564).

³⁸⁷ MARTÍNEZ, Soares. *Filosofia do direito*, 2ª ed., Coimbra: Almedina, 1995, p. 124. Chamando o Estado de “Poder”, o autor leciona que “São Tomás de Aquino, o mais representativo dos doutores da Igreja, cuja actualidade, derivada da sua intemporalidade, tem sido geralmente reconhecida, considerou o poder como o produto e exigência da condição social. E afirmou o princípio de obediência a esse poder, até mesmo quando danoso, a fim de evitar o escândalo e perturbações. Salvo quando pretenda impor violações da lei divina, em cujo caso o Papa poderia punir os príncipes e desvincular os súbditos dos seus deveres de obediência em

O Estado está a serviço do homem e em razão dele está o fundamento de sua existência e atuação. Deve o Estado conduzir o homem à felicidade através da regulação da vida comunitária por meio do Direito. Obedecidas estas premissas, o Estado ostenta reconhecimento de sua legitimidade e se habilita como instituição capaz de exercer controle social e promover Justiça.

O Estado, ao tempo da Idade Média, também estava fortemente vinculado a virtudes supremas como, especialmente, a moral e a própria Justiça. Com efeito, sendo o Estado hierarquicamente ligado à Igreja, não poderia estar alheio à observância de conceitos e práticas relativos à moral e à Justiça. A importância da aplicação de conceitos como os de moral e Justiça era, conforme anota *Diego Quaglione*, o fundamento principal do reconhecimento da legitimidade e da limitação do poder dos governantes, consoante o jargão latino *maius imperio est submittere legibus principatum*³⁸⁸. É dizer que, apesar de o príncipe (o Imperador ou governante) não estar obrigatoriamente submetido às leis que edita, ante sua posição hierárquica superior em relação aos súditos, é consequência moral e de Justiça de sua atuação à frente da condução dos negócios do Estado a observância das leis em vigor³⁸⁹. Essa concepção da limitação e legitimidade do poder do Estado na Idade Média (regida por princípios ético-filosóficos) foi desenvolvida por Santo Tomás no tratado da lei, que forma a primeira parte da *secunda secundae* da Suma Teológica.

No contexto do surgimento do Estado, Tomás de Aquino segue firmemente os ensinamentos de Aristóteles em *Política*. Sua teoria do Estado foi inequivocamente baseada nas lições oferecidas na citada obra. Aliás, Santo Tomás chegou a realizar uma obra comentando

relação a esses príncipes. Mostra-se São Tomás menos pessimista do que Santo Agostinho em relação ao poder temporal”.

³⁸⁸ QUAGLIONE, Diego. *La giustizia nel medioevo e nella prima età moderna*, Bologna: Il Mulino, 2004, p. 33-34. O autor preleciona que a ideia de Justiça constitui o alicerce de que deriva o Direito, sendo inevitável segregar a ciência jurídica das ciências morais, o que reflete sobre a legitimidade do poder dos governantes. Acrescenta que tal fisionomia do Direito e da política é remanescente do que chama paradigma romanístico. Assim se manifesta: “*Il paradigma romanístico racchiude dunque non solo un’idea della giustizia come nozione etica fondamentale e come ‘fonte’ dalla quale in diritto deriva, ma un’idea della stessa scienza giuridica come scienza morale, che nel ‘diritto civile’ (cioè nel diritto ‘politico’ o positivo, proprio di ciascun popolo) vede solo una delle forme disciplinatrici del ‘privato’.* Senza di ciò si comprende poco o nulla dell’esperienza giuridica e dello stesso pensiero politico medievale, che ha nella conformità al principio di giustizia il primo e fondamentale criterio di ‘giustificazione’ del potere. Nel Medioevo quel paradigma, in cui principi inviolabili di giustizia sono fonte e misura della legittimità del potere, diviene patrimonio do concetti generali comuni a un ambito assai largo, in cui possono dirsi compresi insieme diritto, teologia e politica (...). Il sistema dei limiti al potere (ciò che noi chiameremmo una ‘costituzione’) risiede perciò in ultima analisi nella volontà del potere di conformarsi al diritto, autolimitandosi, «proclamando ciò che il potere non ritiene lecito a se stesso» («quod nobis licere non patimur indicamus»)”.

³⁸⁹ Cf. *Suma teológica, prima secunda*, Questões 96, Artigos 6, op. cit., p. 594-595.

a *Política*³⁹⁰. Para o aquinatense, aderindo aos ensinamentos de Aristóteles, repita-se, o Estado é uma necessidade e não apenas uma simples associação de homens para atendimento de interesses momentâneos. A vida em sociedade é natural ao homem, conquanto o homem seja um animal político. A missão do Estado é promover o bem-estar dos indivíduos, considerando que o todo (o Estado) só é inteiro e completo com a integridade e bom funcionamento de suas partes (no caso, os indivíduos). A analogia empregada pelo aquinatense bem reflete a propriedade filosófica (científica) de sua concepção do Estado, inspirado, sem dúvida, na doutrina aristotélica³⁹¹. No entanto, inova o aquinatense ao sustentar, com a devida propriedade científica e teológica, que a autoridade do Estado é subordinada à autoridade da Igreja, eis que aquele deriva da necessidade natural do homem de viver em sociedade, e esta é consequência direta da vontade de Deus. Na concepção do aquinatense, a tendência natural do homem para viver em sociedade o conduziria regularmente a construir o Estado, mesmo que o pecado original não tivesse existido, haja vista que as diversas necessidades do homem não podem ser satisfeitas somente pelas suas ações individuais. É mister, portanto, que o homem se organize em sociedade para divisão do trabalho e das profissões.

Em tema de formas de governo do Estado Tomás de Aquino lança observações expressivas sobre a monarquia. Primeiramente, como ressaltado, Santo Tomás ensina que o homem foi criado para viver em sociedade e isto se constitui numa necessidade e não somente decorre de uma consequência intuitiva³⁹². A vida em sociedade, portanto, é Direito Natural, isto é, pertence ao Direito Natural. Porém, sem autoridade não há sociedade. A anarquia é algo colidente com a vida social. Assim é que o governo da sociedade (e, por conseguinte, do Estado) é a realização da autoridade inerente a toda sociedade. Mas a doutrina política do

³⁹⁰ Cf. *Sententia libri politicorum*. TORRELL afirma que se trata de obra inacabada (Cf. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, op. cit., p. 272).

³⁹¹ A propósito da concepção de Estado em Aristóteles, DEL VECCHIO salienta que o estagirita compara a relação entre Estado e indivíduos da seguinte forma: “O homem é animal político pois à vida política é levado pela própria natureza. E o Estado, logicamente, prima aos indivíduos, tal como o organismo prima as suas partes. Assim como não é possível conceber uma mão viva separada do corpo, assim também não se pode conceber o indivíduo sem o Estado” (Cf. *Lições de filosofia do direito*, op. cit., p. 45).

³⁹² Assim discorre: “Por lo pronto, el Estado más perfecto es evidentemente aquel en que cada ciudadano, sea el que sea, puede, merced a las leyes, practicar lo mejor posible la virtud y asegurar mayor su felicidad. Aún concediendo que la virtud deba ser el fin capital de la vida, muchos se preguntan si la vida política y activa vale más que una vida extraña a toda obligación exterior y consagrada por entero a la meditación, única vida, según algunos, que es digna del filósofo (...). El verdadero legislador deberá proponerse tan sólo procurar a la ciudad toda, a los diversos individuos que la componen, y a todos los demás miembros de la asociación, la parte de virtud y de bienestar que les pueda pertenecer, modificando, según los casos, el sistema y las exigencias de sus leyes; y si el Estado tiene otros vecinos, la legislación tendrá cuidado de prever la relaciones que convenga mantener y los deberes que deba cumplir respecto de ellos” (Cf. *A política*, Libro Cuarto, Capítulo IV, trad. de Patricio Azcárate, 2007, p. 281-283).

Santo Doutor, incluindo sua concepção de Justiça, rejeita a tirania e os abusos de poder do Imperador. Numa época em que o poder dos soberanos é muito confundido com o absolutismo, máxime diante da teoria do poder divino dos reis, vigente em todo o Medievo, essa conjuntura parece paradoxal. Mas não o é. Como escrito alhures, todo o poder temporal deve trilhar os objetivos do poder espiritual, representado pela Igreja. Assim, a paz e o bem comum do povo, além da salvação, constituem a missão essencial que o poder do Estado deve perseguir e concretizar. Portanto, é equivocado dizer-se que a filosofia política reinante no Medievo tomista tinha no absolutismo do Estado sua expressão primordial.

A legitimidade do poder do rei é condicionada. Santo Tomás expressa que a obediência devida ao príncipe deve ser abandonada quando este se desvia do bem comum e transgride a lei natural. Qual então a atitude que a comunidade deve tomar para resgatar a paz social e o bem comum eventualmente violados pelo rei? O aquinatense responde: se a dominação for intolerável não é lícito matar o tirano cruel, cabendo ao povo reduzir os poderes ou destituir o titular do poder, rompendo os laços de obediência e fidelidade eternas. O abuso da autoridade pública colocada no poder pelo povo dá direito a este mesmo povo de sublevar-se e substituir o tirano por governante moderado e justo³⁹³.

O governo legítimo da sociedade, engravado no organismo estatal, segundo o aquinatense, pode incorporar as seguintes formas: monarquia, aristocracia, oligarquia e democracia. Dentre tais formas de governo, Tomás de Aquino oferece sua doutrina a partir da distinção entre elas, partindo da premissa fundamental segundo a qual a legitimidade do poder do príncipe advém da administração voltada para o interesse da coletividade de forma ordeira, digna e moral. A ética das ações do ofício régio tem assim influência fundamental na legitimação do poder do Estado.

³⁹³ No Artigo 6 da Questão 104 da segunda da segunda, Santo Tomás ratifica o dever de obediência às autoridades seculares legitimamente investidas de poder. As injustiças dessas autoridades, entretanto, justificam a desobediência dos súditos. Assim se expressa: “*Em sentido contrário, diz o Apóstolo: ‘Lembra-lhes que devem ser submissos aos magistrados e às autoridades’. E Pedro: ‘Sujeitai-vos a toda instituição humana por causa do Senhor, seja ao rei, como soberano, seja aos governadores, como enviados seus’ Respondo. A fé cristã é princípio e causa de Justiça, segundo a Carta aos Romanos: ‘Justiça de Deus pela fé em Jesus Cristo’ E, assim, pela fé do Cristo não se suprime a ordem fundada sobre a Justiça, mas se firma ainda mais. A ordem da Justiça requer que os inferiores obedeçam a seus superiores; de outra forma, não se poderia conservar o estado da sociedade humana. Assim, pois, pela fé de Cristo, os fiéis não ficam dispensados de obedecer aos príncipes seculares (...). Quanto ao 3º, deve-se dizer que o homem só é obrigado a obedecer aos príncipes seculares na medida requerida pela Justiça. Assim, quando os chefes não possuírem um mandato justo, mas usurpado, ou quando os preceitos deles forem injustos, os súditos não têm nenhuma obrigação de lhes obedecer, a não ser talvez por acidente, para evitar um escândalo ou um perigo” (Cf. **Suma teológica**, *secunda secundae*, op. cit., p. 566-567).*

O Santo Doutor elege a monarquia como melhor forma de governo, fazendo extensão do princípio do poder divino dos reis no particular. A monarquia é a melhor e mais eficiente forma de governar porque assegura a ordem e o cumprimento da lei, já que o rei reflete um deus no universo³⁹⁴.

A concepção tomista de excelência da forma monárquica de governo resultara indubitavelmente de seu apego à hierarquização das coisas e das condutas. Santo Tomás dera grande importância à hierarquia no contexto de sua doutrina filosófico-cristã, considerando que na natureza pode-se perceber toda uma forma hierárquica das espécies vegetais e animais. A ordem natural das coisas e pessoas é apanágio resultante da superposição que uns ostentam naturalmente em relação a outros, desaguando numa ótima hierarquização conducente à organização das coisas e seres vivos do mundo. Assim, não poderia a monarquia escapar à preferência do aquinatense como forma ideal de governo.

Imperioso lembrar que a monarquia medieval não ostentava qualquer resquício de um regime de força comparável ao absolutismo. Como destacamos em linhas precedentes, o governante monarca tinha os seus poderes limitados pela legitimação conferida pelo poder espiritual representado pela Igreja Romana. Assim, mesmo a forma monárquica de governo não escapa à concepção de hierarquia que inspira a doutrina política do Doutor de Aquino. Além da limitação imposta pelo poder da Igreja, estava ainda o monarca jungido à observância do bem comum e da pacificação social, cujas leis por ele editadas não poderiam divorciar-se dessa finalidade essencial.

Wolkmer sugere que a preferência de Aquino pela monarquia não renega a idealização de criação de um Parlamento consultivo, similar às monarquias parlamentaristas do mundo contemporâneo³⁹⁵. Essa afirmação de *Wolkmer* obviamente ratifica nosso entendimento de que a preferência do aquinatense pela monarquia está longe de significar adesão ao absolutismo que vingou, por exemplo, na Idade Moderna. A melhor forma de governo é, pois, a “monarquia temperada”, ou seja, divorciada dos exageros e abusos da

³⁹⁴ Cf. *De regimine principum*.

³⁹⁵ WOLKMER, Antônio Carlos. **O pensamento político medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino.** *Revista crítica jurídica*, nº 19, São Paulo, nov/2001, p. 6. São suas as palavras: “*Sua filosofia política tende a reconhecer a monarquia (‘o ótimo governo de um só’) como a melhor e mais eficiente modalidade de governar, pois assegura a ‘ordem e o cumprimento da lei’, com o argumento dogmático de que um rei reflete um Deus no universo. Podem-se conciliar essas passagens considerando seu governo misto, como a monarquia eletiva com um parlamento consultivo. Assim, a monarquia é a forma preferida sem deixar de se encaminhar, na prática, para um governo misto, de equilíbrio*”.

tiranía³⁹⁶. Como ressaltamos, a preferência de Santo Tomás pela monarquia não é senão produto da influência de seu tempo. A Igreja, na Idade Média, ligada ao Estado como estava, incorporava alguns rituais oficiais emergentes da realeza, tal como a coroação dos reis. Daí a comparação da autoridade do Papa com a autoridade dos reis, o que logicamente conduz à hipertrofia da forma monárquica de governo.

Ainda no que se refere à monarquia, Santo Tomás considera ser possível, acidentalmente, a instituição do regime eletivo para esta forma de governo. Argumenta, nesse contexto, que a monarquia eletiva pode, na prática, revelar-se melhor que a hereditária, mas em situações excepcionais. *Ezio Flori* adverte que o Angélico não explica amiúde esta sua posição³⁹⁷. Para ele, inexistindo situações de exceção, o ideal é sempre a forma monárquica de governo. Como visto, o pensamento de Santo Tomás sobre o Estado, o governo e suas formas teve como fonte a teoria política de Aristóteles (*Política*). A única diferença talvez tenha sido mesmo sua opção pela monarquia, como forma ideal de governo, enquanto Aristóteles inclinou-se pela democracia³⁹⁸.

Sem dúvida, a ideia de hierarquia presente na filosofia de Santo Tomás revela o apego do aquinatense à ordem e à paz, no que vemos aí a iniciação do que podemos denominar uma sua doutrina político-social. É sensível nas obras do Santo Doutor a preservação da ordem das coisas e da convivência social³⁹⁹. Com efeito, nada resiste à

³⁹⁶ Cf. JOSÉ AUGUSTO MOURÃO, in *A doutrina política de Tomás de Aquino*, Instituto S. Tomás de Aquino (ISTA). Disponível em http://www.triplov.com/ista/aquino/aquino_politica_2.htm. Acesso em 08.06.2006).

³⁹⁷ FLORI, Ezio. *Il trattato “De Regimine Principum” e le dottrine politiche di S. Tommaso*, Bologna: Nicola Zanichelli Editore, 1928, p. 60. Ensina o autor que “*in línea di principio, l’Angelico ammette senz’altro che il sistema elettivo è migliore: ‘Est intelligendum quod per se semper melius est assumi regem per electionem quam per successionem; sed per successionem’ – aggiunge subito – ‘melius per accidens’, contrapposto a ‘semper’, si vedrà subito come, più che valore di eccezione rispetto alla regola generale, esso abbia valore di ‘pratica’, rispetto al ‘principio ideale’*”.

³⁹⁸ ARISTÓTELES. *A política*, trad. de Roberto Leal Ferreira, 2.^a ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 98.

³⁹⁹ Tal filosofia do Santo Doutor é bem visível no Tratado da Lei, conforme se verifica de suas palavras: “*San Isidro dice a ese propósito: ‘La ley se establece, no para provecho del individuo, sino para ventaja y utilidad de todos los ciudadanos’. Acabamos de decir que la ley, dado su carácter de norma y medida de los actos humanos, pertenece a aquella facultad del alma que es principio de esos mismos actos, a saber: la razón. Pero dentro mismo de la razón, cabe señalar algo que es, a su vez, principio de todo lo demás que a la razón se refiere, y a lo cual mirará la ley más directa y principalmente. Tratándose de cosas a realizar, de las cuales se ocupa la razón práctica, el principio supremo no es otro que el fin último. Y tratándose de la vida humana, ese fin último es, según en otra parte dejamos asentado, la felicidad o beatitud suprema. He aquí, pues, una primera conclusión: la ley debe mirar principalmente a ese orden de cosas que se hallan enlazadas con la bienaventuranza. Además, si la parte se ordena necesariamente al todo, como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre, individualmente considerado, no es más que una parte de la colectividad o comunidad perfecta, síguese que la ley propiamente debe mirar a aquel orden de cosas que conduce a la felicidad común. Por eso, Aristóteles hace entrar en la definición de cosa legal la felicidad y la comunión política. Y así dice que ‘son cosas legales aquellas que causan e conservan la felicidad y cuanto a la felicidad se requiere, dentro de la*

organização e à estabilidade das instituições do Estado por conduto da hierarquia e da disciplina. O estabelecimento de níveis hierárquicos entre pessoas e entre instituições e categorias jurídicas é condição essencial para ordeira convivência e evolução social. Sem ordem e hierarquia, nada prospera; a anarquia é a fonte primeira da involução social e da tirania dos mais fortes. Diríamos que a ausência de hierarquia na ordem social é a confirmação do direito da força ao invés da força do Direito. Não é impróprio perceber aqui a atenção e preocupação do Santo Doutor com o rechaço do caos social.

Toda essa concepção da necessidade de hierarquia e disciplina em meio à organização social e política fez-se presente e encravada no pensamento político-social do aquinatense com grande clarividência. Não há como deixar de pressentir que sua conceituação de Justiça ostenta um claro avesso à anarquia e à desagregação social⁴⁰⁰. Daí o fundamento básico de sua preferência pela monarquia como ideal forma de governo. A monarquia, para o aquinatense, representa a sedimentação da ordem hierárquica dos organismos do Estado, além do que ratifica a autoridade da Igreja Romana como fonte de legitimação do poder estatal.

A concepção de Santo Tomás acerca da excelência da monarquia e da grande utilidade da hierarquia no contexto da organização do Estado confirma uma visível tendência do aquinatense pelo desenvolvimento da gestão pública através do emprego de expedientes racionais. Noutra dizer, a monarquia, para o aquinatense, é o ponto de partida para o aperfeiçoamento das instituições políticas. Nela, a ordem política e jurídica perfaz uma espécie de núcleo fundamental capaz de promover a estabilidade das repartições do Estado e conseqüente harmonização das atividades públicas. Trata-se de teoria voltada a revelar que Santo Tomás tinha em mira o futuro das organizações político-jurídicas, dando a entender que mesmo nos tempos vindouros nenhuma organização estatal teria estabilidade e propriedade

comunidad política. Y adviértase que *comunidad perfecta es – Aristóteles lo enseña – la ciudad*” (Cf. **La ley**, tradução para o castelhano de Constantino Fernández-Alvar, Barcelona: Editorial Labor, 1936, p. 20-21).

⁴⁰⁰ Nesse sentido o aquinatense sustenta que a preservação da ordem e da disciplina deve ser observada mesmo que para isso haja necessidade de obedecer-se a leis e ordens superiores injustas. Assim escreve: “*Son, por el contrario, injustas aquellas leyes que: 1. Son contrarias al bien humano, o por razón del fin, como cuando un soberano impone leyes onerosas a sus subordinados, enemigas del bien común y sólo favorecedoras de los intereses particulares y de la gloria del soberano; o por razón del autor, cuando éste, en el ejercicio de su poder legislativo, traspasa los límites de la potestad que se le ha investido; o, por último, por razón de la forma, como cuando reparte las cargas entre la multitud con notoria desigualdad, y ello aún cuando esas cargas sean beneficiosas al bien común. Las leyes que así son injustas, mejor debieran llamarse violencias que no leyes, porque, como dice San Agustín, ‘una ley que no es justa, no es ley’.* Desprovistas del carácter y sin la naturaleza de leyes, no pueden, por consiguiente, obligar en el foro interno, a no ser por razón del escándalo o del desorden que el incumplimiento de las mismas pudiera originar; pues cuando ésto sucede, está el hombre obligado a ceder de su derecho, según lo insinúa la Escritura por estas palabras: ‘Si alguien te requiere o

sem a eleição da hierarquia como sua estrutura fundamental, tal qual ocorria com a monarquia de seu tempo. Talvez haja nessa teoria de Santo Tomás uma crítica à democracia, onde a participação radical e direta do povo nos assuntos do Estado não raras vezes deságua em anarquia e corrupção, com manifesto enfraquecimento da ordem⁴⁰¹. Vislumbrara, talvez, que a participação indireta do povo por meio da legitimação (aceitação e obediência) do poder do soberano seria mais ordeira.

Para Aquino, segundo deduzimos, a ordem deve ser preservada mesmo quando sejam tomadas decisões equivocadas do governo, cabendo à Igreja (e não ao povo diretamente) decidir quando o soberano e suas leis não devem mais ser obedecidos, retirando-lhes a necessária legitimação⁴⁰². Dessa conjuntura, pode-se perceber que a doutrina política de Santo Tomás de Aquino fora construída para aplicação além de seu tempo, não obstante tenha sido idealizada considerando sempre a autoridade da Igreja Romana. Pensamos que o sentido dessas concepções político-jurídicas podem ser de grande utilidade também no nosso tempo. Não nos esquivamos de dizer, ademais, que a teoria política ora sob comento tem grande serventia para reverter quadros de anarquia e desordem que claramente ocorrem em nome da democracia, destruindo inconsequentemente a noção de hierarquia e disciplina que dá sustentação às autoridades e é indispensável à manutenção da ordem. Não raro, deparamo-nos com exageros e impropriedades da grande imprensa, cujas investidas denunciam o intento de fragilizar a ordem política legitimamente instituída, sob o falso pretexto do interesse do povo. Em verdade, sem ordem e respeito à autoridade legitimamente instituída, toda pretensa prosperidade democrática será falsa.

A ordem hierárquica e o respeito às autoridades legalmente constituídas são apanágio indispensável a toda comunidade que se pretenda desenvolvida. E isto já integrava o

fuerza a dar mil pasos, ve con él otros dos mil; y si alguien te despojare de la túnica, entrégale también la cepa” (Cf. *La ley*, op. cit., p. 108).

⁴⁰¹ CELSO RIBEIRO BASTOS expõe que nos dias atuais é impossível a adoção de uma democracia pura, isto é, aquela onde haja participação direta e ordeira do povo em geral no encontro de soluções e resoluções político-sociais. Assim discorre: “*Como já dissemos anteriormente, o governo democrático é aquele que tende a coincidir, cada vez mais, com a vontade popular, embora essa coincidência até os dias atuais não tenha sido plenamente alcançada. Na Grécia antiga conhecia-se a democracia direta ou participativa, onde o povo se reunia nas praças públicas para resolver as questões da coletividade, da cidade-estado. Essa participação era tão mais possível quanto mais essas comunidades políticas eram reduzidas, pois não se deve esquecer que nela o povo atuava de maneira direta, sem necessitar de intermediários. No entanto, atualmente só é possível encontrar a democracia direta em alguns cantões da Suíça., onde os cidadãos se reúnem para votar as questões políticas.. Esse tipo de democracia tornou-se inviável nos dias de hoje em razão da grande extensão territorial e do excesso de população nos Estados modernos*” (Cf. *Curso de teoria do estado e ciência política*, 4ª ed., São Paulo: Saraiva, 1999, p. 121-122).

⁴⁰² Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 96, Artigo 6, op. cit., p. 593-594.

espírito político de Tomás de Aquino quando revelou e fundamentou, com grande propriedade, sua preferência pela monarquia⁴⁰³. Alguns autores sugerem, entretanto, que a preferência de Tomás pela monarquia tinha origem na sua concepção de que o melhor governo deveria ostentar um só governante, independentemente de ser monarquia, república ou qualquer outra forma de governo⁴⁰⁴. A justificativa que nos parece adequada para essa vertente da doutrina de Santo Tomás é a de que o governo de um só tem analogia com o governo de Deus em relação aos homens na terra, pondo em evidência o emprego de silogismos capazes de apresentar resposta condizente com seu pensamento teológico-filosófico. Não obstante, pensamos que o governo de um só a que se refere Santo Tomás é, desenganadamente, a monarquia, forma de governo tradicional na Europa culta e melhor exemplo de hierarquia e disciplina do poder através da legitimação dada pela Igreja Romana no interesse da pacificação social.

A filosofia política de Tomás de Aquino contribuiu grandemente para o desenvolvimento de uma teoria política predominante na Idade Média, especialmente no que pertine à justificação racional e religiosa da excelência da monarquia como a melhor e mais adequada forma de governo. Suas lições, entretanto, não deixaram de refletir significativamente na construção de modernas teorias do Estado e respectivo governo, além de discorrer sobre os limites da obrigação civil, o bem comum, a noção de legitimidade do poder e a lei natural como fundamento do que hoje concebemos como direito internacional.

Por fim, Santo Tomás não descuidou de tratar o que *D. Barbedette* intitula “economia política” do Estado. O Doutor Angélico faz referência expressa ao direito de propriedade e ao liberalismo econômico. Segundo seus ensinamentos, o homem tem direito de procurar bens para possuí-los como seus e liberdade para transmiti-los a outros. Assim é que proclama o direito de propriedade⁴⁰⁵. Por outro lado, a riqueza alcançada pelo Estado e pelos

⁴⁰³ Cf. *Il trattato “De Regimine Principum” e le dottrine politiche di S. Tommaso*, op. cit., p. 59.

⁴⁰⁴ Nesse sentido é JOSÉ AUGUSTO MOURÃO. Assim se manifesta: “A realeza em Tomás é um regime; concerne à estrutura da sociedade inteira; o fato de saber quem deterá o Executivo no Estado é só um dos aspectos do problema. O Santo Doutor insurge-se contra a tese que faz do rei um monarca absoluto de direito divino. O rei, como ele o entende, pode ser o rei propriamente dito, ou um príncipe ou um presidente, tanto mais que o problema da hereditariedade ou a eleição não interessa a sua definição. Mas, escreve E. Gilson, quando Tomás diz que a monarquia é o melhor regime político deve entender-se ‘que o melhor seja o governo do Estado por um só’” (Cf. *A doutrina política de Tomás de Aquino*, cit.).

⁴⁰⁵ Assim escreve, parafraseando o Santo Doutor: “‘En cuanto a los bienes exteriores’, dice él, ‘dos derechos pertenecen al hombre: Primeramente el derecho de procurárselos y de transmitirlos a otros, y bajo este primer aspecto, es lícito que el hombre posea en propiedad’: esto aun es necesario por tres razones que Santo Tomás explica: así es que claramente afirmó el derecho de propiedad y no se inclinó hacia el comunismo e el socialismo, como se ha sostenido. Por otra parte, he aquí en que términos condena el liberalismo económico: ‘El otro derecho’, continúa él, ‘que pertenece al hombre en cuanto a las cosas exteriores, es el derecho de

governantes (que se pode identificar com o que entendemos por burguesia) não pode ser algo que se retire do proveito de todos. Os governantes devem ser “ricos em esmolas”; devem construir casas de socorro em favor dos desvalidos, promover a higiene das cidades, respeitar os escravos etc. É, sem dúvida, uma antevisão do que atualmente os estudiosos contemporâneos chamam Estado do Bem-Estar Social.

Com esses delineamentos, a nós nos parece que a filosofia política de Tomás de Aquino admite interpretação e aplicação de princípios gerais de Justiça ético-político-jurídica, com a incursão de preciosos preceitos e mesmo dogmas religiosos que permitem avançar em soluções de boa parte dos problemas sócio-político-administrativos de nosso tempo. Se é certo que não se pode extrair dos ensinamentos do Santo Doutor todas as soluções para o *welfare state*, como realça Chalmeta, ao menos se pode, com segurança, lembrar alguns conceitos básicos de Direito e Justiça capazes de conduzir à humanização das soluções possíveis⁴⁰⁶. Somente, entretanto, a partir da leitura cuidadosa de suas principais obras teológico-filosóficas, designadamente a Suma Teológica e a Suma Contra os Infiéis, será possível colmatar e perceber, não sem uma grata admiração e surpresa, excelentes contribuições e ensinamentos básicos. Dessas obras também se extrairão premissas e conceituações bem construídas para fazer face a algumas dificuldades por que passa o atual estágio da vida em sociedade e no Estado, com mira especial na consecução de um mínimo de bem-estar do homem enquanto ser humano, ou seja, o bem comum político. O bem comum político, portanto, concentra princípio especial que parece ter-se perdido ao longo do tempo, à medida em que se sucediam as décadas do pós-medieval, esquecido que foi diante da ignorância e/ou da má vontade em relação ao um dos períodos mais efusivos da era cristã. Mas o melhor dessa conjuntura está exatamente na necessidade (e não só oportunidade e conveniência) de resgate dos conceitos e dogmas do bem comum político exercido e idealizado em momento da história da humanidade que se definiu indevidamente como “obscuro” (Idade Média). E tanto mais será conveniente exercitar o bem comum político medieval para os óbices do *welfare state* quanto mais se aprofundar no estudo da doutrina filosófico-cristã de Tomás de Aquino, donde se verificará o acerto de sua preferência pela exaltação do homem enquanto feito criatura de Deus, cuja excelência pressupõe sua inserção como destinatário e beneficiário central das

usarlas. Para eso no hay por que se pretenda gozarlas sólo e solidariamente, se debe hacer entrar allí a la comunidad y mostrarse dispuesto a hacer que aproveche al prójimo’” (Cf. *Historia de la filosofía*, op. cit, p. 369).

⁴⁰⁶ CHALMETA, Gabriel. *La justicia política de Tomás de Aquino. Una interpretación del bien comun político*, p. 30.

ações e das instituições do Estado⁴⁰⁷. Em outras palavras, será através dos ensinamentos do Santo Doutor e da investigação de seu saber enciclopédico, dogmático, epistemológico e axiológico que se terá a oportunidade incomum e incomensurável de apreender, assimilar e entender o acerto de sua filosofia ético-jurídico-religiosa, pautada na epifania do homem, para alcance de políticas simples e ao mesmo tempo plenamente eficientes de promoção efetiva do bem comum.

3.3. Uma fonte juspolítica de autoridade: Santo Agostinho

Tratemos agora de uma inoidável fonte de autoridade que muito influenciou a filosofia juspolítica de Tomás de Aquino, especialmente no que diz respeito às coisas da Igreja e sua relação com o Estado e o Direito. Trata-se da filosofia jurídico-política de Santo Agostinho, por meio da qual o aquinatense indubitavelmente assimilou dogmas e desenvolveu seu sistema ético-jurídico-religioso. Vejamos.

A Idade Média está configurada inteiramente pela influência do Cristianismo, representado institucionalmente pela Igreja Romana. O advento do Cristianismo e a Igreja Romana substituíram o Império Romano no tocante à organização política e social, onde preponderou o Feudalismo. A sociedade produtiva de então era fragmentada e senhorial, ocupando o quadro geral de ordens, hierarquias e ortodoxia das relações pessoais. Como rememora *Wolkmer*, as definições de poder, Estado, forma de governo e legitimidade das leis estavam conjugadas com a cultura clerical e com o apogeu da Igreja Romana⁴⁰⁸.

Embora voltadas essencialmente para o ensino cristão e a educação dos povos, a patrística e a escolástica tiveram importante participação na formação do pensamento político medieval. Pode-se dizer que toda a cultura medieval fora especialmente formatada a partir das ações dos padres e doutores da Igreja. A Igreja, diferentemente do que sucedera em fins da Idade Antiga, passou a interessar-se por assuntos político-jurídicos, tornando-se referência

⁴⁰⁷ Nesse sentido é GABRIEL CHALMETA, in *La justicia política de Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 17.

⁴⁰⁸ São suas as palavras: “Ao privilegiar a historicidade das idéias e do pensamento político medieval, não se pode deixar de relacionar o poder, o Estado, as formas de governo e a legitimidade das leis com a cultura clerical e com a valorização extremada das forças religiosas. É essa especificidade profundamente religioso-eclésiástica da filosofia política medieval que a diferencia do pensamento político antigo (naturalístico, panteísta e cívico) e do moderno (secularizado, antropocêntrico e racionalista)” (Cf. **O pensamento político medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino**. *Revista crítica jurídica*, op. cit., p. 9).

absoluta no comportamento e desempenho dos governantes, especialmente por meio da investida de seus seguidores expoentes da patrística⁴⁰⁹ e da escolástica.

A proclamação do Cristianismo como religião permitida do Estado, por ato de Constantino no Ano 313, dera início ao domínio teológico-político da Igreja Romana⁴¹⁰. Talvez o avanço da Igreja nesses assuntos de governo a partir da sedimentação da patrística e da escolástica tenha sido decorrência da necessidade de busca de legitimação do poder por meio da adesão popular. A brutalidade das ações dos bárbaros no período imediatamente posterior à queda do Império Romano do Ocidente certamente apressou a ideia de instituição do poder legitimado por expoentes que guardassem a confiança do povo. Esses expoentes surgiram naturalmente em razão da ação positiva dos padres da Igreja. A Igreja Romana tornou-se a referência nesse particular, cuja ascensão superaria as expectativas primitivas dos próprios padres da Igreja. Com efeito, difícil vislumbrar o grande prestígio que a Igreja Romana alcançou sem se conceber a enorme confiança nela depositada pelo homem do Medievo.

Mas a ascensão extraordinária da Igreja Católica Romana não teria ocorrido sem a intervenção direta da doutrina filosófico-cristã de Santo Agostinho e, posteriormente, de Santo Tomás de Aquino. Coube a Santo Agostinho a difusão da propriedade da doutrina cristã, no que convertera a Igreja num referencial espiritual da vida do homem nos primeiros tempos do Medievo. A autoridade de sua doutrina filosófico-cristã contribuiu para a

⁴⁰⁹ Uma das missões de que se ocupou a patrística foi fomentar a ação político-religiosa dos padres da Igreja Romana (Cf. JOHANNES HIRSCHBERGER, in *História da filosofia na idade média*, trad. de Alexandre Correia, São Paulo: Herder, 1966, p. 83).

⁴¹⁰ O Edito de Milão, datado de março de 313, foi o documento oficial que consagrou a liberdade religiosa no Império Romano, destacando-se a liberdade dos cultos cristãos. Estava assim redigido: *"Nós, Constantino e Licínio, Imperadores, encontrando-nos em Milão para conferenciar a respeito do bem e da segurança do império, decidimos que, entre tantas coisas benéficas à comunidade, o culto divino deve ser a nossa primeira e principal preocupação. Pareceu-nos justo que todos, os cristãos inclusive, gozem da liberdade de seguir o culto e a religião de sua preferência. Assim Deus que mora no céu ser-nos-á propício a nós e a todos nossos súditos. Decretamos, portanto, que não, obstante a existência de anteriores instruções relativas aos cristãos, os que optarem pela religião de Cristo sejam autorizados a abraçá-las sem estorvo ou empecilho, e que ninguém absolutamente os impeça ou moleste... . Observai outrossim, que também todos os demais terão garantia a livre e irrestrita prática de suas respectivas religiões, pois está de acordo com a estrutura estatal e com a paz vigente que asseguremos a cada cidadão a liberdade de culto segundo sua consciência e eleição; não pretendemos negar a consideração que merecem as religiões e seus adeptos. Outrossim, com referência aos cristãos, ampliando normas estabelecidas já sobre os lugares de seus cultos, é-nos grato ordenar, pela presente, que todos que compraram esses locais os restituam aos cristãos sem qualquer pretensão a pagamento... [as igrejas recebidas como donativo e os demais que antigamente pertenciam aos cristãos deviam ser devolvidos. Os proprietários, porém, podiam requerer compensação.] Use-se da máxima diligência no cumprimento das ordenanças a favor dos cristãos e obedeça-se a esta lei com presteza, para se possibilitar a realização de nosso propósito de instaurar a tranquilidade pública. Assim continue o favor divino, já experimentado em empreendimentos momentosíssimos, outorgando-nos o sucesso, garantia do bem comum"* (Cf. *Wikipédia*. Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%89dito_de_Mil%C3%A3o. Acesso em 10.09.2009).

verificação de um grande interregno temporal de pacificação social. A comunidade vivida sob o signo da doutrina agostiniana admitira a fé cristã como apanágio de uma vida de resignação e contentamento. A participação da Igreja no dia a dia da comunidade é concebida de forma a preparar as almas para a felicidade eterna representada pela Cidade de Deus⁴¹¹.

O estudo da doutrina filosófico-política ocorrente no período agostiniano conduz-nos a essa particular reflexão acerca da resignação e contentamento benfazejos dos súditos. Em verdade, o ortodoxismo disseminado na convivência social por meio da autoridade da Igreja, teve grande repercussão em termos de estabilidade sócio-política e pacificação social. Numa sociedade (a sociedade medieval) em que o homem encontra-se envolto em problemas como a escravidão e a ignorância, a paz social e a tranquilidade dos espíritos representam, sem dúvida, uma conquista positiva que não se pode subtrair da ação da Igreja cristã católica. Não se trata aqui de conceber a influência da Igreja para ratificar ou estimular desigualdades e injustiças. A forte estratificação social e a convivência da escravidão não significam anuência da Igreja com o sofrimento dos desvalidos. Em todo o Medievo, acusar a Igreja cristã católica desses desvalores não é senão demonstrar desconhecimento da cultura teológico-política medieval.

A correta conclusão que se pode retirar desse estágio é a de que os segmentos sociais medievais ostentavam um sentimento de conforto e admissão resignada de sua natural condição social, sentimento este em que indubitavelmente não está descartada a certeza da felicidade com aquele modo de viver. Certamente que movidos pela cultura que predomina nos tempos atuais, alguns poderão considerar difícil que alguém pudesse ser feliz como escravo. Todavia, compreendendo bem a vida sócio-religiosa do homem medieval, é perfeitamente possível identificar nele a congeminção de condutas de regozijo e ventura.

O mundo medieval encontra-se mergulhado em concepções transcendentais e metafísicas, o que, por si só, justifica a afirmação de despreendimento em relação às coisas terrenas. É a Cidade de Deus de Santo Agostinho, idealizada e disseminada na alma do homem medieval, que vai indicar e orientar o norte de suas vontades e objetivos, sendo a salvação da alma que o conduzirá em suas palavras, pensamentos e ações⁴¹². E nisso acreditava piamente. Não é conveniente, pois, considerar os ensinamentos dos padres da Igreja

⁴¹¹ Cf. *A cidade de Deus*, trad. Oscar Paes Lemes, 7ª ed., Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002, Parte II, p. 161.

⁴¹² Para Agostinho de Hipona a alma é responsável pelos atos dos homens porque é dotada de livre arbítrio. O que define o lugar do homem no conjunto das criaturas, o lugar de criatura mais próxima de Deus, imagem de Deus, é a sua natureza espiritual, isto é, uma natureza a um só tempo racional e volitiva (Cf. *A cidade de Deus*, Vozes, 1990).

como algo pejorativo e danoso. Como sugere *Jean Touchard*⁴¹³, o ortodoxismo de ações e comportamentos que pregavam, com reflexos entre os incautos, não era senão a indicação de uma opção pelo contentamento, desprendimento e, enfim, pela busca da felicidade. Portanto, o homem do Medievo convive com a concepção da ordem, do Direito Divino e do amparo e proteção espiritual da Igreja, disso tirando conforto e complacência com o estágio social que integra. A ordem e estabilidade das posições sociais são apanágios que orientam a vida da Cidade dos Homens de modo a direcionar o caminho até a Cidade de Deus.

O que normalmente nos aflora de imediato em termos de repúdio à estratificação social e à escravidão não é aplicável ao que se passava no pensamento e sentimento do homem medieval, de modo que não devemos cultuar tal repúdio em relação ao tecido social do Medievo. A conjuntura social de então possui o diferencial de prestigiar o padrão religioso oferecido para o alcance da salvação. Em verdade, a resignação social que informa o espírito do homem medieval não é senão uma qualidade de que se reveste seu comportamento no sentido de oferecer uma constante homenagem à Igreja Romana, esta representativa que era (talvez ainda seja) da autoridade de Deus no plano terreno⁴¹⁴.

A felicidade do cristão medieval dava-se também em relação às coisas e autoridades do Estado. Isto porque a autoridade temporal decorria da legitimação que alcançava por conduto da autoridade espiritual (a Igreja). Por dedução lógica, obedecer ao poder do Estado era exigência moral e religiosa. Assim, observar as ordens do Imperador significava render homenagem a um escolhido de Deus para governar. Tal cultura somente seria rompida se a investidura do Imperador não ostentasse o crivo superior da Igreja, se é que se pudesse falar em investidura nessa situação. Além disso, qualquer dissidência com o poder do Imperador já legitimamente investido no governo pelo Papa punha em causa a continuidade do reconhecimento da autoridade do titular do Estado. E isto movia o espírito do homem sempre moderado e devotado à Igreja cristã no áureo tempo da Idade Média.

⁴¹³ TOUCHARD, Jean. *História das ideias políticas*, v. 1, Mira Sintra: Publicações Europa-América, p. 118-119. A filosofia política vigente no período da patrística é assim exposta pelo autor: “*Que toda pessoa se submeta às autoridades superiores; porque não existe autoridade que não venha de Deus e as autoridades que existem foram instituídas por Deus. É por isso que aquele que resiste à autoridade resiste à ordem que Deus estabeleceu e aqueles que resistem atrairão uma condenação sobre si próprios. Desejas não temer à autoridade? Pratica o bem e terás a sua aprovação. O magistrado é servidor de Deus para teu bem*”.

⁴¹⁴ ETIENNE GILSON identifica o comportamento resignado do homem do Medievo ao simbolismo cultivado especialmente no século XII, seduzindo poetas e artistas. Assim é que “*As coisas possuem, decerto, para elas, uma realidade própria*”, eis que “*conhecer e explicar uma coisa consiste sempre em mostrar que ela não é o que parece ser, que é o símbolo e o signo de uma realidade mais profunda, que anuncia e significa outra coisa*” (Cf. *A filosofia na idade média*, op. cit., p. 421).

O comportamento do homem medieval em relação às coisas de Deus certamente favoreceu a emergência das doutrinas políticas que serviram de fundamento à solidificação da hegemonia do poder da Igreja sobre o poder civil. Podemos especular, neste panorama, que as virtudes das ações e ensinamentos da Igreja culminaram por fazê-la crível e merecedora da confiança do povo em geral. Neste estágio é que se desenvolveram formalmente os fundamentos das formas de governo (especialmente a monarquia), assim como a institucionalização política das relações pessoais de fidelidade e homenagem à hierarquia e, por fim, a fissura do feudalismo diante da noção de soberania. Enfim, o perfil da conduta do homem medieval, inclusive dos titulares do Estado, é no sentido de acolhida da doutrina da Igreja como instrução e auxílio para alcance do verdadeiro bem e do justo. Nossa percepção é de que as relações e compromissos entre as ações do Estado e a doutrina da Igreja medieval favoreceram sobremaneira à estabilidade político-social da civilização de então, apanágio de que o mundo atual ressenete-se flagrantemente.

A doutrina agostiniana tivera, como exposto, grande utilidade na sedimentação de um modo de vida de conversão à fé cristã católica, cuja consequência fora a pacificação da convivência social e a tranquilidade das almas dos cristãos. E, para isso, Santo Agostinho não se furtou de assumir o encargo de refutar a responsabilização dos dogmas cristãos pela queda do Império Romano. Com efeito, é no sermão *De excidio urbis Romae* que Santo Agostinho renega firmemente a pretensa responsabilização dos cristãos pelo declínio do poder político de Roma⁴¹⁵. Nesse desiderato, Agostinho preocupou-se sobretudo em consolar os fiéis cristãos através do desenvolvimento do tema da providência de Deus, exortando-os a assimilar a distinção inequívoca entre os bens temporais (A Cidade dos Homens) e os bens eternos (A Cidade de Deus). Para alcançar a salvação com o ingresso na Cidade de Deus, os fiéis cristãos deverão permanecer inalterados na esperança, bem suportando os sofrimentos pessoais, estes que, por sua vez, podem ser uma via de correção e de salvação do homem em Cristo, por Sua infinita misericórdia⁴¹⁶.

No *De excidio urbis Romae* vislumbra-se que Santo Agostinho, embora demonstrando pesar pelo declínio político do Império Romano, invoca a transitoriedade dos impérios terrestres, encorajando e doutrinando os seus fiéis a esperar o único e verdadeiro

⁴¹⁵ Cf. SÉRGIO DINIZ DA COSTA ROCHA, in **Santo Agostinho e o De excidio urbis Romae sermo**. *Revista teológica*, Braga: Universidade Católica Portuguesa, II série, vol. XLIII, fascículo 1, 2008, p. 225.

império da salvação e da vida eterna, isto é, a Cidade de Deus. Roma servira, assim, na filosofia política do Bispo de Hipona, como exemplo vivo da fragilidade das coisas da Cidade dos Homens, além da comprovação do valor espiritual da doutrina da Igreja cristã sobre as recompensas do sofrimento humano na terra. Não deixa Santo Agostinho de revelar aqui sua filosofia política, embora pautada na negação de virtudes do Estado⁴¹⁷.

Assim é que o centro da doutrina político-filosófica de Santo Agostinho recaía em grande medida no dualismo entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens, ou seja, entre o poder espiritual e o poder temporal. Há, nessa doutrina, um confronto que se destina a demonstrar ao homem a excelência da Igreja em sua vida. A Cidade de Deus, fundada por Abel, era integrada por entes livres do pecado, em peregrinação ao Céu e muito próximos de Deus. A Cidade dos Homens, formada pelos descendentes de Caim, envolta no pecado, comunga com os valores e exigências do mundo pagão e, portanto, pervertido⁴¹⁸. A única maneira de se alcançar a salvação está na adesão dos homens à Cidade de Deus, esta representada, na terra, pela Igreja Católica. Cabe ao homem escolher o destino que se lhe apresentam as duas “cidades”, embora seja missão da Igreja mostrar-lhe o bom caminho e atrair sua adesão. Portanto, na concepção de Santo Agostinho é a Igreja Católica (que corporifica o poder de Deus) que deve legitimar todo e qualquer poder civil (o Estado), porque o Reino dos Céus triunfará diante da Cidade dos Homens. A humanidade vive, assim, sob duas (02) ordens: a) uma segundo o homem de Deus; b) outra segundo o homem pecador. Disso resulta que o poder temporal (o Estado e seus governantes) depende da legitimação outorgada pelo poder espiritual, a Igreja. Isto porque, em decorrendo da obra de Deus⁴¹⁹, o poder espiritual está em posição de superioridade e domínio sobre todas as coisas terrenas, inclusive sobre o Estado.

De outra parte, coube a Tomás de Aquino a formulação de técnicas rigorosas e lógicas que culminaram com a sistematização da doutrina cristã católica. Tal sistematização ganhara mais propriedade acadêmica e científica a partir da eclosão da escolástica, cujo maior

⁴¹⁶ Esta leitura do sofrimento como via de salvação e aperfeiçoamento é, segundo SÉRGIO DINIZ DA COSTA ROCHA, muito semelhante ao estoicismo de Sêneca (Cf. **Santo Agostinho e o De excidio urbis Romae sermo. Revista teológica**, op. cit., p. 225).

⁴¹⁷ Cf. COSTA ROCHA, in **Santo Agostinho e o De excidio urbis Romae sermo. Revista teológica**, op. cit., p. 225-226.

⁴¹⁸ Cf. *A cidade de Deus*, op. cit., p. 160-170.

⁴¹⁹ Na Questão 8, Artigo 3, Santo Tomás escreve: “...deve-se dizer que Deus está presente em todas as coisas por essência, mas não por essência das coisas, como se Ele fosse parte da essência delas; mas por sua essência, porque sua substância está presente a todas as coisas, como causa da existência delas” Cf. *Suma teológica, prima pars*, op. cit., p. 225.

expoente fora o próprio Tomás de Aquino. Nesse panorama, é imperioso registrar que o movimento escolástico demonstrou que o aquinatense tinha autoridade científica não só por força dos escritos que resultaram na sistematização da doutrina cristã, mas também na autoridade dos discursos que apresentara em todo o transcorrer da escolástica. Se a escolástica recrudescera antinômias entre a doutrina cristã e o pensamento dos mestres seculares, com tentativa destes últimos de desautorizar as formulações tomistas⁴²⁰, em verdade acabou por converter-se num ambiente em que o próprio Tomás de Aquino foi o principal protagonista. Isto equivale dizer que a sistematicidade e cientificidade construídas pelo aquinatense para a doutrina cristã, com incursões de natureza político-filosófica, teriam destaque em qualquer lugar e evento naquele tempo, quiçá até hoje. Não é à toa que os ensinamentos do Santo Doutor têm merecido atenção e respeito entre teólogos e filósofos até os dias de hoje, tendo-se convertido na doutrina oficial da Igreja Católica Apostólica Romana.

Neste mesmo ambiente da escolástica, o aquinatense dedicou suas atenções para uma questão jugular em efervescência na segunda metade do Século XIII. Trata-se da legitimidade do poder do Imperador diante da admissão da dualidade constatável entre a Igreja e o Estado. Já nos debruçamos sobre os pormenores que informaram as motivações e consequências do embate entre o poder secular e o poder espiritual. Enfatizamos agora, todavia, que a elevada propriedade acadêmico-científica das concepções tomistas concentra uma admirável aglutinação entre os fundamentos racionalistas – atribuídos inclusive aos pagãos – e os dogmas da Igreja cristã então sob os ensinamentos de Santo Agostinho. Queremos dizer com isso que a doutrina tomista acabou ofuscando os embates seculares entre Igreja e

⁴²⁰ A oposição de Guilherme de Occam à doutrina política da Idade Média é assim resumida por WOLKMER: “Guilherme de Occam, que no dizer de Bertrand Russel foi, depois de Santo Tomás, ‘o escolástico mais importante’, sem deixar de ser também um dos responsáveis por seu declínio, tendo sido, em Paris, aluno e depois rival de John Duns Scotus. Polemizou sobre a pobreza evangélica e acabou sendo excomungado pelo Papa João XXII em Avinhão, tornando-se protegido do Imperador Luis da Baviera. Tais acontecimentos contribuíram para que ele escrevesse seus tratados político-elesiásticos, dentre os quais o mais significativo, *Dialogus. Sustentado no empirismo nominalista* (‘a razão prática com expressão da vontade pura’) e no relativismo individualista, Occam registra em seus escritos os impasses de sua época, a crítica ao clericalismo e a discordância profunda dos rumos e das imposições da Igreja Romana. Na verdade, não busca inserir ou subordinar a monarquia pontifícia no Estado laico, mas reformular profundamente a Igreja e separar os domínios temporal e espiritual. Há que democratizar as atribuições do poder papal, disciplinar o clero e introduzir a participação de fiéis em colégios de eleitores. Mais especificamente, tanto o poder imperial não deriva do Papa, como Guilherme de Occam apregoa limitações às atribuições do Pontífice romano no plano espiritual. Este não é infalível, poder errar, e inclusive, se for herético, poderá ser punido pelo Imperador. De qualquer forma, em razão de um estado de necessidade, pode-se advogar pelo direito de resistência frente à usurpação da autoridade papal. As premissas de seu pensamento teológico-filosófico e de suas ideias políticas ressoaram densamente nos séculos XIV e XV, sendo apreciado pelos reformistas luteranos e criticado pela classicismo da Escolástica Espanhola (Vitória, Soto, Molina e Suarez)” (Cf. **O pensamento político medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. Revista crítica jurídica**, op cit., p. 9).

Estado no curso das discussões ocorrentes nas universidades, porque continha – como efetivamente contém – elementos científicos e de fé como norte para formulação e demonstração da verdade de suas concepções. A doutrina política de Santo Tomás, portanto, debelou resistências céticas ao poder da Igreja, tornando inúteis e desprezíveis as investidas dos seculares em considerar o poder estatal como o único poder legítimo. Ao mesmo tempo, introduziu na consciência de cientistas e pagãos a concepção de que a autoridade da Igreja é verdade necessariamente decorrente do experimento⁴²¹. Portanto, leitura atenta da doutrina filosófico-política de Tomás de Aquino desmerece a opinião daqueles que veem na teoria política do aquinatense a independência do poder do Estado em relação à superioridade espiritual da Igreja cristã⁴²². Mas o oposto também merecera reparo do aquinatense: se o poder estatal não é independente do poder clerical, também não é originário somente da corrupção do homem no pecado, como proclamava Agostinho. Segundo *Verweyen*, com estas ilações o Santo Doutor refuta categoricamente a teoria agostiniana segundo a qual o Estado teria surgido da expulsão do homem do paraíso, a partir do pecado original de Adão, em consequência do que se viu compelido a trabalhar para sobreviver⁴²³. Santo Tomás negou, assim, que o Estado haja surgido direta e absolutamente de uma inspiração divina, cuja missão precípua tenha sido a de combater ou remediar o pecado (concepção agostiniana). Talvez com isso tenha feito crítica à Inquisição. Deus, é certo, é o princípio e o fim de todas

⁴²¹ Nesse particular, conveniente citar a opinião de WOLKMER: “*A proposições políticas de Santo Tomás de Aquino foram extremamente importantes para um número cada vez maior de pensadores a partir do Século XIV, contribuindo com modelos de fundamentação racional na análise de instituições, legitimidade do poder, fins do Estado e natureza da doutrina dos direitos naturais (...). Em suma, a filosofia política medieval é de fundamental importância para a cultura européia ocidental enquanto liame de transposição do humanismo universalista greco-romano e de gestação das raízes do pensamento racional-individualista da sociedade moderna*” (Cf. **O pensamento político medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. Revista crítica jurídica**, op. cit., p. 10).

⁴²² ANTÔNIO CARLOS WOLKMER bem realça esta particularidade do pensamento político de Tomás de Aquino ao indicar que o poder do Estado “*não fica subordinado de forma absoluta ao poder da Igreja (como defendia Santo Agostinho), mas sim de modo relativo; a autoridade da Igreja é superior em matéria espiritual*” (Cf. **O pensamento político medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. Revista crítica jurídica**, op. cit., p. 17).

⁴²³ VERWEYEN, Johannes Maria. *Historia de la filosofía medieval*, trad. de Emílio Estiú, Buenos Ayres: Editorial Nova, 1957, p. 254-255. Explicando a concepção tomista do aparecimento do Estado, o autor escreve que “*Tomás de Aquino no deriva el origen del Estado, como Agustín y otros, de una fuga ascética del mundo o del pecado original del primer hombre; tampoco lo reduce, como por ejemplo Gregorio VII, a una obra del diablo, sino que, com Aristóteles, lo atribuye a la naturaleza humana. Coincidiendo textualmente con las palabras introductorias de la ‘Política’ aristotélica, Tomás dice que el hombre es un ser social por naturaleza: homo naturaliter est animal sociale. En esta concepción fundamental está contenida la consecuencia de que los hombres, incluso sin el pecado de Adán y en estado de inocencia paradisiaca (in statu innocentiae) habrían llegado a una forma de existencia social, a alguna comunidad estatal. Pues la naturaleza humana tiene necesidades que el individuo no puede realizar. Por eso es necesaria la división del trabajo y de las profesiones, la supra y la subordinación*”.

as coisas. Com base nessa premissa, Deus concedeu também (e não isoladamente) suporte para a criação e desenvolvimento do Estado. Assim, para o aquinatense, o papel de Deus nesse contexto é apenas secundário, isto é, atua como a causa remota da criação do Estado. Sendo o homem um animal social não só por natureza, mas com base também em um critério racional, emerge daí que o homem é o ser atuante principal para o estabelecimento da ordem estatal e da promoção da Justiça.

Santo Tomás adverte ademais que o funcionamento correto, eficiente e justo do Estado deve-se à nomeação e investidura legítima das autoridades públicas, de modo que estas possam exercer com equilíbrio sua autoridade e, conseqüentemente, impor dever de obediência por parte da população. Desde que a autoridade seja regularmente investida no ofício de governar, legislar e julgar, justifica-se a imposição da obediência dos homens à autoridade pública, porque tal obediência faz parte do querer divino de estruturação do Estado. Mas a autoridade pública só é assim considerada quando, além de regularmente investida, pratique atos que conduzam à permanência da criação e à promoção do bem comum, corroborando a implementação do querer divino.

Para Tomás de Aquino, a obediência depende da valoração dos atos da autoridade pública no sentido da efetivação do querer divino, sem o que estarão os homens autorizados a desobedecer ordens imorais e ilegítimas. Nesse sentido, invoca-se o apotegma segundo o qual o homem deve obedecer antes a Deus que ao homem, pelo que se justifica a desobediência aos atos desviados das autoridades públicas⁴²⁴. A ideia de autoridade, assim, é de significativa importância no pensamento político medieval-tomista. Homem afeito a hierarquias, Tomás sem dúvida considera a autoridade uma necessidade para as organizações e corporações, especialmente na Igreja e no Estado. A necessidade da autoridade, segundo Aquino, não é apenas uma consequência das hierarquias formais regularmente consideradas, mas também um modo organizado de o Estado, através de suas autoridades, promover e alcançar o bem comum. A própria razão prática do homem conduz a esta percepção na medida em que toda organização gregária (inclusive em hierarquias) é conatural ao homem. Em consequência, a autoridade política é uma necessidade “natural” do Estado, derivada que é da lei natural.

Por outro lado, o fundamento da superioridade da Igreja sobre o Estado está também em que este se destina a conservar a paz interna e externa, isto é, promover a

⁴²⁴ Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 96, Artigos 5 e 6, op. cit., p. 591 e 593. Aqui o aquinatense responde às questões: “*Todos se submetem à lei?*” e “*É lícito àquele que está sujeito à lei agir fora das palavras da lei?*”.

harmonia da convivência social, o que decorre precisamente da ação humana. Já a Igreja destina-se ao cuidado das coisas de Deus, Governador do mundo e de todas as coisas, daí porque o Estado deve solitudes e reverência à Igreja⁴²⁵. *Ezio Flori*, em reforço, leciona exatamente que a concepção tomista de Estado está também diretamente relacionada à soberania ultraterrena de Deus. Nesse contexto, sublinha que a subordinação do Estado à soberania divina confere conteúdo ético às atividades e atos do Estado⁴²⁶. *Rousselot* também confirma esta concepção tomista de Estado, considerando a premissa da superioridade da Igreja e a legitimação da autoridade política pela autoridade eclesiástica. É certo que esta concepção já estava sedimentada no surgir da Idade Média. Não obstante, coube ao Santo Doutor dar forma e segurança científica a tal concepção, especialmente a partir da reformulação das teorias sobre a existência de Deus e de sua condição de Criador de tudo e de todos (vide item 2.8), o que, obviamente, punha fim a determinadas dúvidas e espancava eventuais dissidências⁴²⁷. *Reis Marques*, por sua vez, ao discorrer sobre as instituições na Idade Média, aprofunda em mérito da doutrina política do aquinatense. Ensina que o Direito, o Estado e a lei humana não são senão objeto do desenvolvimento do intelecto através da razão humana, não obstante sob orientação divina. A finalidade essencial do Estado e, via de consequência, do Direito, é a busca do bem comum, ou seja, em última análise, da felicidade comunitária⁴²⁸. Sem dúvida, tal mérito reinante no ambiente institucional medieval tem em

⁴²⁵ Vide *Inmortale Dei*, de Leão XIII.

⁴²⁶ Sem dúvida, uma das grandes justificativas que reforçam a ideia da subordinação do Estado à Igreja está no conteúdo ético-moral que o Cristianismo medieval atribuía às ações dos príncipes. Afinal, “*lo Stato di S. Tommaso è lo Stato ético, con suprema finalit  ultraterrena*”. (Cf. *Il trattato ‘De Regimine Principum’ e Le dottrine politiche di S. Tommaso*, op. cit., p. 74).

⁴²⁷ Nas palavras de ROUSSELOT “*o poder político é naturalmente menos sublime que a autoridade religiosa, como o fim terrestre do Estado é inferior ao fim celestre da Igreja. Por essa razão, embora ‘o Estado seja a coisa mais grandiosa que a razão prática possa constituir (in Politic. Prolog.), contudo a alma ultrapassa o Estado: o homem não é ordenado   sociedade política segundo todo o seu ser, e todos os seus bens’ (1 a q.21 a.4). E, já que o fim a que o príncipe deve conduzir seus súditos, o da vida social virtuosa, que por sua vez se ordena   posse final de Deus, o príncipe, levando em considera o a ordem total do mundo e a convergência de todos os meios para o fim supremo, está subordinado ao poder espiritual (Opúsculo 16, c. 1, 14)*” (Cf. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 200).

⁴²⁸ REIS MARQUES, Mário Alberto Pedrosa dos. *História do direito português medieval e moderno*, Coimbra: Almedina, 2002, p. 104-105). Fazendo referência às concep es do poder político e do Estado na Idade Média, o emérito professor da Universidade de Coimbra preleciona que “*o Direito e o Estado são ontológica e metafisicamente fundados numa concep o teoc trica do mundo. Deus, concebido com um ser de natureza intelectual, está no centro de todo o pensamento. Daí que, tal como o Direito, também o Estado encontra Nele o seu fundamento último através da lei eterna, cujo âmbito se estende à totalidade das coisas. A lei eterna é universal, abarcando todos os seres. Sendo assim, o fundamento ontológico-metafísico do Estado encontra-se nesta lei, pois   ela a causa última de todos os atos e movimentos. O Estado insere-se na condi o do homem como um «naturiter sociale animal». A sociedade política deriva de o homem ser, por natureza, um animal cívico. Mais do que da que do instinto, a sociedade cívica resulta de uma inclina o do homem para uma vida social aceite e regulada pela razão. Ao invés do simples agregado sem nexos, o Estado apresenta-se como o*

Tomás um referencial de excelência. Por fim, para *Cabral de Moncada* o Estado, na concepção tomista, é uma categoria posterior mas não mais importante que a lei. O Estado se destina a tornar concreto o bem comum previsto na lei. É nesse contexto que o Estado se ombréia com a lei, porque a semelhança e identidade entre ambos está na finalidade para a qual existem: o bem comum⁴²⁹. E, assim como a lei está ordenada, em última análise, pela inteligência divina, assim o é também o Estado, guardadas as devidas proporções⁴³⁰. Resumindo, o Estado é uma consequência da natureza humana, embora não deixando de ser um querer divino. O aperfeiçoamento do Estado e a organização de sua atuação competem substancialmente à ação dos homens sob orientação e comando de Deus através da Igreja⁴³¹.

Ainda em tema de autoridade estatal e hierarquias, *Ezio Flori* destaca duas circunstâncias especiais que, sob sua ótica, constituem uma “teoria tomista da razão política”. Tais circunstâncias são: a) sendo concedido ao príncipe o direito de governar a coisa pública, deve regular-se a si próprio. Claro que o governo opera segundo a vontade e a razão do príncipe; porém, essa vontade e razão devem ser exercidos segundo a virtude da Justiça; b) Santo Tomás considera ideal a forma monárquica de governo, guiada pelo princípio da hereditariedade. A conjugação das duas circunstâncias justifica a aptidão natural da nobreza e

resultado da aplicação de uma forma (unitas ordinis) ao conjunto dos indivíduos. Claro que sendo o universo um todo organizado por uma ordem de fins, também o Estado tem um sentido, um fim, que é o bem comum. Este é de ordem não só material como espiritual. É que o homem é simultaneamente um ser dotado de razão e ser no sentido físico. Assim, para além de um conteúdo ético (S Agostinho), o bem comum deve assegurar os bens corporais em quantidade suficiente. O exercício da virtude carece de um mínimo de bem-estar material. O bem dos indivíduos, na medida em que estes perseguem os mesmos fins da sociedade civil, confunde-se com o bem comum, embora aquele se subordine a este dada a proeminência do todo sobre a parte (Aristóteles)”.

⁴²⁹ Cf. *Filosofia do direito e do estado*, op. cit., p. 82-83.

⁴³⁰ Realça ainda CABRAL DE MONCADA que “o fim do Estado é, pois, um fim muito deste mundo e consiste, antes de mais nada, em garantir ao homem o bem-estar material, imposto pelo seu instinto de conservação (*gratia vivendi*), em ordem a, garantido este, ele poder depois tratar dos seus fins eternos de ordem suprasensível (*quod ordinaturvita hominum ad virtutes*). Estes fins eternos, relacionados com a salvação da alma, sendo os mais altos, não são, porém, da alçada do Estado, mas sim da Igreja. O Estado deve limitar-se a não os desconhecer e a não tornar impossível a realização deles. E como no universo, criado por Deus, tudo está hierarquizado pela subordinação do mais baixo ao mais elevado, daí que também os fins temporais devam estar subordinados aos espirituais e, conseqüentemente, o Estado, que representa os primeiros, à Igreja, que representa os segundos, em tudo o que a estes últimos se refere, não só em si mesmos, directamente, como no seu mútuo condicionamento quando este seja evidente” (Cf. *Filosofia do direito e do estado*, op. cit., p. 84).

⁴³¹ Ao explicar a relação de subordinação do Estado à Igreja, VERWEYEN escreve que “*si la necesidad de la existencia del Estado se desprende de la naturaleza del hombre, si el Estado, como la naturaleza humana mismo, es una institución querida por Dios, resultará una importante consecuencia práctica: el deber de obediencia a la autoridad pública legítima, sin la cual no sería posible un Estado ordenado. Únicamente cuando la autoridad pública propone exigencias inmorales, cesa el deber de obedecerla. Pues ‘mas que al hombre hay que obedecer a Dios’ (...). La tarea del Estado corresponde al más acá, a la conservación de la paz interna y externa; el fin de la Iglesia, en cambio, es transcendente. Pero el valor del más allá sobrepasa al terrenal; lo divino está por encima de lo humano; lo eterno, por encima de lo temporal. De aquí se desprende la subordinación del Estado a la Iglesia*” (Cf. *Historia de la filosofía medieval*, op. cit., p. 255).

do clero para o exercício do poder político⁴³². Aqui está também um fundamento adicional segundo o qual o governante (monarca) não pode enveredar por um absolutismo colidente com princípios de promoção do bem comum (e, portanto, da Justiça), ainda que lhe seja conferido governar com a própria vontade e razão. O diferencial está na observância e aplicação da virtude da Justiça, consideradas sua conceituação e características. E a virtude da Justiça abarca toda a vida em sociedade, compreendendo inclusive aqueles incumbidos da missão nobre de governar. O mesmo raciocínio pode ser aplicado ao legislador. Com efeito, Santo Tomás ensina que o legislador, por ser criador da lei, não está submetido a ela⁴³³. Trata-se de desdobramento do princípio da supremacia do Criador (equivalente a Deus) sobre a criatura (equivalente ao homem). Assim, como Deus não pode estar submetido às leis do homem, porque é o Criador deste, também não pode o legislador estar submetido à sua criação (no caso a lei). Porém, deverá regular-se a si próprio *secundum virtutem* (Justiça), porque esta virtude suprema advém do Direito Divino, impondo-se a todos. O eventual estremeamento das ações do governante (e, analogicamente, do legislador) gerará desequilíbrio e desajuste, o que se revela contrário à Justiça, sendo autorizado ao povo (súditos) desobedecer ao príncipe (e à lei).

O esboço que ora realizamos no sentido de enfatizar, de forma reiterada, as concepções tomistas do Estado, da investidura dos governantes e suas relações com a Igreja tem também o escopo de enunciar a inclinação acentuadamente filosófico-cristã da doutrina do Doutor de Aquino. Queremos com isso asseverar que, como homem da academia, Santo Tomás é movido instantaneamente por premissas racionais, denunciando seu viés mais filosófico que teológico. Assim é que a doutrina tomista do Estado deixa claramente assentada esta constatação que, para nós, merece atenção em tema de filosofia juspolítica de Tomás. Noutro dizer, basta debruçar-se sobre a doutrina política do aquinatense para perceber que sua vocação filosófica supera de forma notável sua simples formação teológica.

⁴³² São suas as palavras: “*Monarchia, propriamente, è il ‘regnum, in quo unus principatur’ (...). Potere, dunque, di uno solo, il quale fa le leggi e le applica. Il sovrano, però, che è signore di tutti, deve governare secondo coscienza: ‘secundum virtutem’.* Per questo gli è concesso di regolarsi, deve anzi regolarsi nel governo della cosa pubblica secondo la propria volontà e ragione, astraendo anche completamente dalle legge. Né si pensi che il governo sia, per tal modo, abbandonato al capricchio d’un individuo. La giustizia, che è quell’abito per cui l’uomo con volontà costante attribuisce a ciascuno ciò che gli spetta, entra nell’ambito della stessa umana virtù, ‘*quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit*’ (...). Il suo potere è, perciò, assoluto, e la monarchia dev’essere ereditaria” (*Il trattato “De Regimine Principum” e le dottrine politiche di S. Tommaso*, op. cit., p. 59-60).

⁴³³ Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 96, Artigo 5, op. cit., p. 591-592.

Talvez a principal contribuição da doutrina de Santo Tomás a respeito da Igreja e do Estado, isto é, da relação entre essas duas instituições (que sempre se enfrentaram em termos de prevalência da autoridade de uma sobre a outra durante toda a Idade Média) tenha sido exatamente a descoberta de que ambas são consequência da atividade racional do homem através da observação das coisas da natureza. Como bem se extrai dos ensinamentos de *Villey*, Tomás considera que o Estado e a Igreja são manifestações do Direito Natural em um estágio posterior ao desenvolvimento da atividade racional do homem e não uma espécie de artifício decorrente dos efeitos do pecado original e da corrupção do mundo⁴³⁴. Vê-se, nesta passagem da doutrina político-jurídica de Santo Tomás, mais uma vez, sua capacidade de ordenação e hierarquização das coisas com as quais o homem interage. Ora, se o Direito Natural é algo que supõe um estágio posterior ao Direito Divino, segue-se que este, por lhe ser anterior, ocupa posição de superioridade, não obstante possuam ambos (Direito Natural e Direito Divino) peculiaridades próprias. O mesmo raciocínio é aplicável e verídico em se tratando de Estado e Igreja. Esta, a Igreja, por ser precedente ao Estado, está em posição hierárquica superior. Mas ao Estado é reconhecido o conjunto de suas peculiaridades e propriedades próprias, ou seja, aquele domínio que lhe foi conferido a partir da condição natural de agregação dos homens numa determinada sociedade.

O Medievo agostiniano-tomista caracterizou-se também pelo início de transformações que punham em evidência o estudo do homem em confronto com as instituições, máxime a Igreja e o Estado. Por isso, instituições e categorias como a própria Igreja, o Estado, o Direito e a Monarquia mereceram perspectivas peculiares nas doutrinas políticas de Aristóteles e Santo Agostinho, em face das quais Tomás construiu as bases de sua concepção juspolítica e humanística, com reflexos em sua conceituação de Justiça. Por isso, o aquinatense reuniu, com inegável saber, os aspectos peculiares da concepção de Santo Agostinho sobre tais instituições e categorias, não sem antes, como já registramos, assimilar as teorias de Aristóteles no particular (item 3.2, precedente). É isso que destacamos a seguir, tratando especialmente da filosofia política agostiniana a respeito do poder do Estado e do Direito.

⁴³⁴ Para MICHEL VILLEY, “*l’autorité, la domination politique, la sujétion, la hiérarchie sont justifiées comme naturelles, conformes au plan de la nature, selon la doctrine d’Aristote, et non plus comme un simple remède historique aux péchés des hommes. L’homme est animal politique naturellement destiné à vivre sous une hiérarchie et dans un groupe organisé. Alors l’Eglise chrétienne elle-même est justifiée de s’organiser sur le modèle de l’empire romain avec le secours des légistes, sous la domination du pape...*” (Cf. *La formation de la pensée juridique moderne*, op. cit., p. 141).

A Igreja, em Agostinho, como exposto, punha-se como instituição de autoridade tal que consubstanciava algo precedente e fundamentante do Estado, do poder político e da organização social. Noutro dizer, era a Igreja o alicerce fundamental edificador e legitimador do Estado e dos titulares do governo⁴³⁵. É a partir dessa concepção de hegemonia da Igreja cristã que se deve compreender e projetar uma modalidade de cultura política que vingou durante toda a Idade Média, embora com significativas correções e aperfeiçoamento pelo aquinatense.

Cumprir registrar que a religião cristã da época confundia-se com as concepções do Catolicismo, o que culminou na identificação da religião cristã de então com a tradicional Igreja Católica Apostólica Romana. A Igreja Católica representava, assim, a própria identificação do fenômeno religioso⁴³⁶. Portanto, a ideia da religião cristã, no Medievo, está umbilicalmente relacionada com a Igreja Católica, caracterizando-se pela ortodoxia dos dogmas e pela chamada dos fiéis à obediência permanente com objetivo especial de alcançar a salvação. A Igreja Católica, assim, representava o caminho natural para o perdão dos pecados e conseqüente alcance da eternidade. Distinguia-se a Igreja cristã do Medievo das investidas apostólicas do judaísmo e, principalmente, do islamismo, pondo-se como instituição reinante sobretudo na Europa Ocidental, isto é, no centro da civilização. O domínio da Igreja cristã ofuscou em muito as investidas das religiões de origem precipuamente oriental, designadamente, como dito, judaísmo e islamismo.

Durante a Idade Média, especialmente na Europa Ocidental, o povo cristão vivenciou uma cultura peculiar do mundo civilizado. Esta cultura advinha da ideia segundo a qual as fontes do saber e da verdade derivavam essencialmente, senão unicamente, das Escrituras Sagradas e dos ensinamentos dos padres da Igreja. Mesmo o fundamento e a legitimação do poder do Estado subordinavam-se às verdades inolvidáveis da doutrina sagrada do Cristianismo católico. Assim é que a filosofia política e as demais áreas do conhecimento e da cultura estavam sob o comando e sob a ingerência da teologia cristã católica, consubstanciada na doutrina oficial da Igreja Romana. Com isso, a filosofia de Santo

⁴³⁵ Anota ETIENNE GILSON que os titulares do Estado, isto é, os Imperadores, também se inserem na cultura de submissão pessoal à doutrina da Igreja. Afinal, “*é necessário que a felicidade deles consista menos na prosperidade secular que detêm do que na justiça de sua administração e na submissão a Deus*” (Cf. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 342).

⁴³⁶ Escrevemos que o fenômeno religioso católico medieval se compreende como a conjugação do espiritual e do intelectual com os bens materiais indispensáveis à satisfação das necessidades humanas e na conquista dos bens do bem-viver (Cf. *Apontamentos sobre o trabalho realizado no meio religioso*, op. cit., p. 23).

Agostinho notabilizou-se também como precursora da ideia de direitos inerentes ao homem enquanto criatura de Deus, o que, no ambiente da civilização ocidental atual, recebe o adjetivo de dignidade humana. Em outras palavras, não obstante o pecado original que constitui pecha inarredável dos filhos de Adão e Eva, o homem encontra sua dignidade como criatura de Deus na medida em que se dirige, com pensamentos e atos, à obediência às coisas da Igreja e concebe sua salvação na Cidade de Deus⁴³⁷. É nesse ambiente cristão-agostiniano que a Igreja Católica obtém o compromisso dos imperadores medievais, não sem alguns enfrentamentos, no sentido de iniciar e promover uma cultura de proteção dos pobres e desassistidos em relação aos poderosos, inclusive o próprio Estado. São então editadas leis que permitirão um freio ao poder e às prerrogativas desmedidas dos patrões e senhores feudais, favorecendo inclusive a abolição da escravidão. Também são revistas certas leis penais no sentido de dotá-las de mitigação e humanização de penas, como anota *Chalmeta*⁴³⁸. Assim, em Santo Agostinho está o primeiro esboço filosófico da concepção cristã do homem no contexto do Estado, a partir da premissa fundamental segundo a qual o homem é a imagem e semelhança de Deus e, por isso, merece respeito e possui dignidade. O indivíduo humano, o respeito a seus bens e à sua liberdade, sem os quais não obtém bem-estar, prevalecem ao menos em igualdade de condições em relação ao Estado e às suas instituições⁴³⁹. A partir desses pressupostos ético-políticos, Santo Agostinho propõe uma teoria de Justiça política que *Chalmeta* compara ao contratualismo rousseauiano⁴⁴⁰.

A teoria política de Santo Agostinho sem dúvida pode ser entendida como idealizadora da consideração da existência de direitos mínimos de que é dotado o homem, enquanto criatura de Deus, e, por isso, merecedora de reconhecimento em toda comunidade

⁴³⁷ Citando NORBERTO BOBBIO, CHALMETA escreve: “*Esto fue verdad, en particular, por lo que respecta al reconocimiento de la dignidad de la persona y de sus derechos inviolables; hasta el punto de que a un filósofo ateo como N. Bobbio no le duele prendas en reconocer que la gran transformación que traje consigo el reconocimiento de que cada persona, por el mero hecho de serlo, posee una serie de derechos Morales y políticos inviolables*’tuvo comienzo en occidente gracias a la concepción cristiana de la vida según la cual todos los hombres son hermanos en tanto que son hijos de Dios” (Cf. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien comum político*, op. cit., p. 91).

⁴³⁸ Cf. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien comum político*, op. cit., p. 92).

⁴³⁹ Nesse sentido, o Bispo de Hipona escreve que, numa ordem da Natureza, “*éste es el modo em que Dios ha creado el hombre: (...) quiere que la creatura racional, hecha su imagen, mandase sobre las creaturas irracionales; no el hombre sobre el hombre, sino el hombre sobre la bestia*” (Cf. *La ciudad de Dios*, XIX, p. 15).

⁴⁴⁰ Assim se manifesta: “*A partir de estos presupuestos éticos, Agustín propondrá una teoría de justicia política que, aunque no queramos considerarla contratualista, o sea, puramente procedimental, deberemos, sin embargo, reconocer que se le aproxima bastante (a veces, parece que estamos escuchando a Rousseau o incluso Kant!)*” (Cf. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien comum político*, op. cit., p. 92).

política. Talvez tenha sido em razão dessa alvissareira doutrina que Santo Tomás tenha, por sua vez, construído sua doutrina do Direito Natural, a qual comporta tanto os postulados imutáveis (correspondente ao mínimo rígido) quanto os preceitos mutáveis (conteúdo não absoluto)⁴⁴¹. Por isso mesmo, a lei humana não pode variar naquilo que corresponda ao indispensável para promover a paz social e que não venha a romper com os princípios básicos e intocáveis do Direito Natural superior. A relação da lei humana com o Direito Natural pressupõe, assim, condicionamento no tocante ao mínimo necessário.

Em seu *De Libero Arbitrio*, Santo Agostinho expõe que a lei civil deve prever só os castigos que são suficientes para conciliar a paz entre os homens, e se deve limitar ainda ao uso cordato dos bens temporais entre os cidadãos, de modo que tais bens sejam possuídos de acordo com um direito que pertença ao respectivo titular, em medida tal que proporcione paz na comunidade⁴⁴². Não obstante, o nominalismo agostiniano não se constitui em efeito ou como consequência de necessidade de erradicação da ética religiosa ou cristã católica em face das verdades ético-políticas. Em outras palavras, sem as verdades da fé cristã católica, o homem poderia (diríamos pode) utilizar sua liberdade para fazer de si mesmo o centro de sua existência e, assim, renegar o próprio Criador. Sem dúvida, tem-se aqui um segmento de grande influência na filosofia política de Tomás de Aquino, que não admite o Estado senão como instituição inspirada na bondade de Deus⁴⁴³. A teoria política de Santo Agostinho acentua, pois, a necessidade de grande respeito à dignidade humana, já que apanágio divino, apesar da natureza humana encontrar-se profundamente corrompida pelo pecado original. Assim, a formalização da sociedade política (o Estado) consubstancia um acordo que minimiza os efeitos do pecado inato dos homens. Não se trata de contratualismo? As ideias políticas que se extraem da filosofia de Santo Agostinho estão bem mais evidenciadas na Cidade de Deus, embora suas premissas básicas já estivessem escritas no *De Libero Arbitrio*.

A Cidade de Deus contém mais precisamente a definição de Santo Agostinho a respeito do Estado, calcando-se em grande parte na filosofia de Cícero. Com base nos discursos do tribuno romano, Agostinho viu propugnações políticas que lhe podiam auxiliar

⁴⁴¹ Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 94, Artigo 5, op. cit., p. 569-570.

⁴⁴² Cf. *De libero arbitrio*. Apud CHALMETA, in *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 93.

⁴⁴³ Com efeito, já na primeira parte da Suma (Questão 8, Artigo 3), o aquinatense escreve: “*Ora, dizemos que um rei está, pelo poder, em todo reino, embora ele não esteja presente em todo. Por outro lado, dizemos que alguém está presente a todas as coisas que abrange com o seu olhar; e que todas as coisas, situadas numa parte da casa, estão presentes a alguém que, contudo não está, pela sua substância, em todas as partes da mesma.*”

na doutrina ético-religiosa concebida em sua obra. E dessa definição redundava uma parte da concepção agostiniana de Justiça, eis que, para o Bispo de Hipona, a Justiça é ínsita ao Estado, de modo que inexistiria Estado sem que nele estejam presentes as sólidas premissas da Justiça. Em outras palavras, “onde não há justiça não há Estado”⁴⁴⁴. A indagação formulada por Agostinho no particular é sensível: se retiramos a Justiça dos governos, em que se converte senão em bandos de ladrões de grande escala⁴⁴⁵? Daí se pode verificar e extrair as raízes medievais da ética na política e nos governos, noticiando que, ao menos nesse aspecto, o viés contratualista verificável na filosofia política de Santo Agostinho sofre mitigações, em que pese não desapareça de todo.

A realização da Justiça política de Santo Agostinho requer, pois, harmonia entre governo e súditos. E essa harmonia dá-se sobretudo por meio da obediência àqueles que governam com ética jurídica e política, incluindo-se desenganadamente o poder-governo emanado das ordens da Igreja. A Igreja, assim, ao que se extrai da doutrina política agostiniana, integra os esforços éticos do Estado no sentido de fazer, com este, Justiça. Vê-se, portanto, que o estudo duma conceituação e características da virtude da Justiça em Santo Tomás destaca-se não apenas para fundamentar seu pensamento a respeito das virtudes morais a serem particularmente observadas pelo homem individualmente considerado (embora se o considere em suas relações com o outro, o próximo). Conjugado com isso, tal estudo também exerce impacto sobre questões de política, na medida em que oferece as diretrizes e os instrumentos de legitimidade e limitação do poder estatal. A importância da conceituação de Justiça é, por assim dizer, uma espécie de referencial que norteia todas as principais questões relacionadas ao Direito e ao Estado. Destarte, no decorrer da Idade Média, a Justiça deve ser compreendida como uma força moral ou o principal segmento das virtudes morais irradiante no Direito (especialmente o Direito entre os particulares ou Direito Civil) e no Estado, ou seja, na política e nas questões relacionadas ao exercício do poder. Como bem sublinha *Quaglione*, a incidência das virtudes morais sobre o Direito é exigência do próprio Direito enquanto mecanismo de ordenação social e de limitação e legitimação do poder estatal⁴⁴⁶. Sendo o Direito o objeto da Justiça, outra não poderia ser a destinação daquele.

Assim, Deus está em tudo por seu poder, porque tudo está submetido ao seu domínio” (Cf. *Suma teológica, prima pars*, op. cit., p. 225).

⁴⁴⁴ Cf. *La ciudad de Dios*, XIX, p. 21.

⁴⁴⁵ Cf. *La ciudad de Dios*, IV, 4.

⁴⁴⁶ Assim se expressa: “*La nostra difficoltà a comprendere che l’esigenza della moralità del diritto era un’esigenza del diritto stesso, e non della morale, è spiegabile (...). Si può dire che proprio a causa de ciò gli*

O entendimento e conceituação de Justiça estão arraigados também aos altos negócios do Estado e, via de consequência, às coisas do Direito do Estado. O impacto dessa fisionomia ético-jurídico-política é automática no direcionamento da conduta dos legisladores, juristas, governantes e filósofos como Tomás de Aquino. Talvez por isso mesmo esteja a justificativa do destaque que o Santo Doutor conferiu à virtude da Justiça, sobre ela legando boa parte de seus escritos, ao tempo em que não descuida de relacioná-la com Deus, com a Igreja e com o Estado, aderindo parcialmente à Justiça política de Agostinho. A Justiça é imanente à legitimidade do poder estatal. E o é porque a Justiça é virtude moral defluente de inspiração divina, já que Justiça e bondade se entrelaçam e Deus é a bondade suprema. Justiça, Igreja e Estado, assim, confundem-se para o bem da vida temporal dos homens, minimizando, na Cidade dos Homens, os efeitos perniciosos do pecado original⁴⁴⁷. Santo Tomás evidentemente não ignorou essas preciosas lições de Santo Agostinho, não obstante tenha entendido ser olvidável o pessimismo que o notável teólogo de Hipona atribuiu ao Estado, isto é, à Cidade dos Homens. Com efeito, inspirado nas concepções do Filósofo, o aquinatense não poderia deixar de conferir ao Estado terreno a devida importância derivada do projeto divino.

Embora entendamos que uma conceituação filosófico-cristã de Justiça em Santo Tomás contemple características ético-jurídicas, não podemos deixar de vislumbrar em seus ensinamentos de filosofia política propriamente dita a conjunção de concepções utilitaristas e contratualistas da doutrina de Santo Agostinho, no que anuímos com o entendimento esboçado nesse sentido por *Gabriel Chalmeta*, na forma exposta linhas atrás. Aliás, no encontro dessa nossa opinião está a forma demasiado racional do pensamento do aquinatense a respeito da virtude moral da Justiça, conforme escrevemos reiteradamente ao longo deste estudo. O Estado em Tomás de Aquino consubstancia uma necessidade prática da vida humana, considerando a natureza gregária da criatura humana, com o diferencial positivo de que é também resultado da criação das coisas de Deus.

Nessa reflexão concernente ao pensamento político do aquinatense, verifica-se ainda admirável atualidade, ao menos sob o ponto de vista de suas premissas substanciais. É

uomini del Medioevo non abbiano ritenuto che, solo perché certa, la legge si potesse considerare in ogni caso giusta, «giacché era sentito allora come un'esigenza insopprimibile che l'ordinamento giuridico fosse giusto, di una giustizia più intrinseca e sostanziale di quella consistente nella sola certezza» (Cf. *La giustizia nel medioevo e nella prima età moderna*, op. cit., p. 35).

⁴⁴⁷ Cf. ERNILDO STEIN, in *A cidade de Deus e a cidade dos homens: de Agostinho a Vico*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 410.

que o pensamento político tomista concentra as divergências históricas que os utilitaristas e contratualistas travaram ao longo dos tempos para ter formuladas e sedimentadas suas concepções e teorias⁴⁴⁸. Nisso está também, sem dúvida, a contribuição significativa da doutrina tomista para a formação do pensamento político moderno e pós-moderno. Estamos uma vez mais convencidos de que a síntese política elaborada pelo aquinatense nesse sentido (utilitarismo e contratualismo)⁴⁴⁹ pressupõe também o homem considerado criatura de Deus, dotado, pois, de bondade e virtudes naturais. Sem embargo, Tomás de Aquino não descuida de perseguir e alcançar soluções que venham a remediar eventual “mal” perpetrado pela criatura humana, no que faz emergir seu temperamento moderado e voltado ao equilíbrio das coisas.

Como não poderia deixar de ser, Santo Tomás demonstra ser capaz de construir sua própria doutrina no tocante ao Estado, explorando sua natural (e talvez divina) clarividência. Porém, como homem de academia que é, não se descuida de amparar-se em preciosas e fundamentais fontes de autoridade, a exemplo de Santo Agostinho, muito embora se sinta compelido, por vezes, a corrigir eventuais defeitos nas teorias político-jurídicas do citado douto, sobretudo para demonstrar a verdade não só de suas concepções, mas a verdade filosófico-cristã propriamente dita.

Santo Agostinho anota ademais uma conceituação da virtude da Justiça sob a ótica do homem-indivíduo, no que difere de sua Justiça política mencionada linhas atrás. A formulação cristã da ideia de Justiça em Santo Agostinho difere em alguns aspectos da doutrina da Justiça em Santo Tomás. Segundo Agostinho, a concepção de verdadeira Justiça só se efetiva no âmbito do Cristianismo, vivenciado pela prática do amor e da caridade. Uma

⁴⁴⁸ Segundo GIULIANO PONTARA, “*O utilitarismo, além de princípio de justificação moral do agir individual, é também proposto como princípio de justificação do agir político e das instituições que caracterizam uma determinada sociedade. Em linhas gerais, para o utilitarismo, a criação e a manutenção de uma determinada instituição são moralmente justificadas se e somente a existência dessa instituição maximizar a utilidade (entendida em termos de felicidade total ou média, ou ainda em termos de felicidade e igauldade etc.)*” (Cf. **Utilitarismo. Dicionário de política**, coord. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, trad. de Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mónaco, João Ferreira, Luis Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini, vol. 2, 11^a ed., Brasília: Editora UnB, 1998, p. 1282).

⁴⁴⁹ Segundo NICOLA MATTEUCCI, o contratualismo, em sentido amplo, “*compreende todas aquelas teorias políticas que vêm a origem da sociedade e o fundamento do poder político (chamado, quando em quando, potestas, imperium, Governo, soberania, Estado) num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político. Num sentido mais restrito, por tal termo se entende uma escola que floresceu na Europa entre os começos do século XVII e os fins do XVIII e teve seus máximos expoentes em J. Althusius (1557-1638), T. Hobbes (1588-1679), B. Spinoza (1632-1704), J. J. Rousseau (1712-1778), I. Kant (1724-1804). Por escola entendemos aqui não uma comum orientação política, mas o comum uso de uma mesma sintaxe ou de uma mesma estrutura*

conceituação de Justiça em Agostinho resulta numa qualidade que concentra devoção, veneração e adoração a Deus. Tal qualidade abrange, obviamente, o reconhecimento das ações e decisões da Igreja Romana como a expressão do justo. Agir segundo os dogmas da Igreja Romana implica praticar Justiça⁴⁵⁰. Assim, Agostinho resume a Justiça, segundo entendemos, ao sentimento humano de considerar as ações e decisões da Igreja como a sedimentação do que é justo e correto. A Justiça, neste domínio, não é senão o que a Igreja expressa, não cabendo, por via de consequência, questionar os seus ensinamentos. Todos os procedimentos eclesiásticos devem ser considerados corretos, reclamando rigorosa obediência, porque pautados em preceitos de Justiça. Trata-se evidentemente de um sentido de Justiça pautado na concepção espiritual proclamada pela Igreja e não no que constitui o justo racional.

A concepção de Justiça de Agostinho de Hipona, sob a ótica das relações individuais, obviamente diverge daquela abraçada por Tomás de Aquino. Ao contrário do que advoga Santo Agostinho, o Doutor de Aquino concebe a Justiça como virtude cardeal⁴⁵¹, ombreando-se com a filosofia aristotélica no particular. Para o Santo Doutor, uma conceituação de Justiça, assim como muitas outras concepções teológico-filosóficas, pode ser obtida a partir da prática da razão natural concedida por Deus ao homem, de modo que o mero sentimento não é capaz de explicar adequadamente o justo, correto e bom. Nesse aspecto, mesmo a fé, por si só, não autoriza uma conceituação adequada de Justiça, em que pese seja de fundamental importância para alcançar-se uma concepção teológico-filosófica ideal de Justiça. A fé conjugada à razão fornecerá os elementos de verdade que conduzirão a uma mais precisa conceituação de Justiça.

Movido pela concepção do justo racional extraído da filosofia de Aristóteles, Aquino admite a conceituação de Justiça a partir das relações externas e particulares dos homens, considerando inclusive as experiências empíricas do quotidiano social, e não naquilo que forma a certeza do justo somente a partir da fé consubstanciada nos ensinamentos da Igreja. Para Tomás de Aquino, é bem verdade que a fé move corretamente o espírito dos homens em direção à prática da Justiça. Mas ela (a fé) deve estar conjugada à razão para que se alcance uma forma ideal e adequada de conceituação e prática da Justiça como virtude no plano

conceitual para racionalizar a força e alicerçar o poder no consenso” (Cf. **Contratualismo. Dicionário de política**, op. cit. p. 272).

⁴⁵⁰ Cf. *De Civitate Dei*, XIX, p. 21.

⁴⁵¹ Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 61, Artigo 2, op. cit., p. 163.

terreno. Assim é que o Santo Doutor não refuta integralmente a concepção de Justiça a partir da fé, mas a aperfeiçoa em considerando a capacidade do homem de pensar, agir e conduzir-se de acordo com as experiências de seu mundo.

Ainda que o Santo Doutor se tenha mantido fiel à sua vocação filosófico-cristã no que concerne à questão da fé e da razão como substrato da conceituação de Justiça, avançou no estudo do pensamento político-jurídico originário da doutrina aristotélica como uma fonte de excelência (item 3.2., precedente). Trilhando, como visto, as formulações aristotélicas concernentes à natureza política do homem, explora com profundidade e propriedade a teoria do poder, do Estado e do bem comum de forma distinta daquela preconizada por Agostinho, além de lecionar sobre a natureza das leis, ou seja, sobre o Direito, concebendo-o como objeto da Justiça⁴⁵². Abordaremos mais pormenorizadamente os fundamentos e concepções da Justiça tomista nos capítulos 4 e 5.

A virtude da Justiça em Tomás encerra também a noção de anterioridade e superioridade no contexto de determinadas relações sociais ou gregárias. A Justiça é virtude superior porque supõe, como visto, uma relação exterior, ou seja, de um homem para com outro ou outros, referindo-se a vida gregária natural, ou seja, advém da condição gregária conferida pela natureza. Sendo virtude decorrente da vida gregária, supera, precede e é superior às outras virtudes, as quais supõem sentimento e exercício interior do comportamento. É dizer que enquanto a virtude da Justiça se refere ao relacionamento social interpessoal, de maior envergadura político-jurídico-social, as outras virtudes concentram propriedades unicamente intrapessoais, de domínio precipuamente sentimental. Diante disso, como o individual não pode prevalecer sobre o coletivo, como já ensinava Aristóteles na *Ética*⁴⁵³, segue-se que a virtude da Justiça – por dizer respeito ao coletivo (homens em relação aos outros da vida social) – é superior e prevalecente sobre as outras virtudes⁴⁵⁴. A Justiça,

⁴⁵² Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 57, Artigo 1, op. cit., p. 45-46.

⁴⁵³ Cf. *Ética a Nicômaco*, op. cit., p. 13-18.

⁴⁵⁴ Alguns autores consideram que a principal virtude cardeal idealizada por Santo Tomás é a prudência, que, à época, significava sabedoria (Cf. MANUEL CORREIA DE BARROS, in *Lições de filosofia tomista*, 2ª ed., Porto Alegre: Livraria Figueirinhas, 1966). Eis o texto da *Suma* no particular: “Pois, o princípio formal da virtude, de que agora tratamos, é o bem da razão, que pode ser considerado sob duplo aspecto. Ou enquanto consistente na própria consideração da razão, e então a prudência é a virtude principal; ou, enquanto à ordem da razão é relativa a algum objeto. E isto será ou relativamente às obras, e então há lugar para a justiça, ou às paixões, e então é necessário haver duas virtudes. Pois é necessário estabelecer a ordem da razão relativamente às paixões, levando-se em conta a repugnância por elas opostas à razão; o que se pode dar de dois modos. Primeiro, quando a paixão impele a algo de contrário à razão; e nesse caso é necessário uma virtude que a reprima, e tal é a temperança. Depois, quando a paixão afasta do que a razão dita, como o temor dos perigos ou dos trabalhos; e então é necessária uma virtude pela qual o homem se firme, para não recuar, naquilo que é

portanto, é virtude natural porque se reporta à vida gregária conferida pela natureza ao homem. É ao mesmo tempo, substrato do intelecto do homem, a partir do momento em que o homem a concebe para ordenar a vida em sociedade, considerando o desenvolvimento do seu raciocínio diante da observação das coisas da natureza.

Noutro aspecto, o Bispo de Hipona também cuidou das leis eterna, natural e positiva. Aqui são retomadas a tradição da antiguidade clássica e as interpretações dos primeiros autores cristãos como São Paulo e São Jerônimo. Assim é que a lei eterna expressa a razão divina e a vontade de Deus, sendo superior e informadora de toda e qualquer espécie de lei humana. Já a lei natural é aquela que se manifesta na consciência dos homens por conduto da lei eterna, ou seja, é a participação da ordem divina na criatura racional. A lei natural, nesse sentido, é a consequência da manifestação da lei eterna na consciência humana, dotando-lhe de um sentido ético natural. Em conclusão, as leis eterna e natural são os fundamentos de validade e legitimidade de qualquer lei humana. Com isso, vemos que já em Agostinho de Hipona havia a predisposição natural e correta de conceber-se a existência de graus de hierarquia entre as leis aplicáveis à conduta humana e social. Com efeito, a doutrina político-filosófica de Santo Agostinho concernente às leis eterna, natural e humana bem refletiu na doutrina ético-jurídica de Santo Tomás. O aquinatense concebe um sistema ético-jurídico-religioso hierarquizado, consubstanciado na ordenação das leis eterna, natural e jurídica (positiva). Há, entretanto, inovações que o Santo Doutor elabora em termos de Direito Natural (ou lei natural), concebendo-o em duas categorias, isto é, Direito Natural imutável e Direito Natural mutável. Abordaremos mais detidamente tais concepções do Direito Natural tomista no próximo capítulo. Não obstante, merece menção, já aqui, que é em Santo Agostinho que Tomás de Aquino acorre à autoridade do Direito Natural em relação à essência do não-ser do mal. Ora, para Santo Agostinho Deus é o Criador Supremo de todas as coisas do universo, tendo-o feito por ato de amor e suprema bondade. Fê-lo, outrossim, a partir do nada, não se tendo utilizado de qualquer coisa material ou imaterial preexistente. Nesse passo, as coisas existentes na natureza, inclusive o primeiro homem, são perfeitos, úteis e bons, não havendo imperfeições que as maculem⁴⁵⁵. Assim, ao demonstrar que todas as coisas são naturalmente boas e úteis, Santo Agostinho refuta qualquer asserção ou ideia de que no

racional, e isso designa a fortaleza” (Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 61, Artigo 2, op. cit., p. 163).

⁴⁵⁵ Cf. MARCUS ROBERTO NUNES COSTA, in *Ordem, harmonia e perfeição na filosofia da natureza de Santo Agostinho*. *Revista portuguesa de filosofia*, vol. 64, fasc. 1, Braga: Edições da Universidade Católica Portuguesa, p. 195.

universo originário criado por Deus exista algo correspondente ao mal. O mal, assim, para o mestre de Hipona é um não-ser, ou seja, aquilo que não existe na natureza perfeita criada por Deus (algo, pois, fora também do Direito Natural), tratando-se, destarte, de uma não-substância, pois o ser ou a substância tem como característica uma certa medida, uma determinada espécie e uma determinada ordem. O mal, portanto, não é senão privação ou corrupção do ser, estando, conseqüentemente, alheio à natureza. Participa, pois, da ordem do não-ser, do inexistente em utilidade, necessidade e ordem⁴⁵⁶. Esta filosofia do não-ser do mal sem dúvida repercutiu na doutrina ético-jurídico-religiosa de Aquino, a partir da constatação do otimismo que o aquinatense nela depositou.

3.4. O direito-lei sob a ótica juspolítica tomista

O estudo da lei mereceu de Tomás de Aquino uma especial atenção. Através da formulação de um sistema de leis bem elaborado, aproveitando o esquema embrionário de Santo Agostinho, Aquino construiu o que chamamos sistema jurídico-religioso tomista e que apresentamos mais pormenorizadamente no Capítulo 4 desta pesquisa. Por agora, reputamos importante caracterizar o entendimento do Direito-lei segundo Santo Tomás de forma propedêutica, isto é, inserindo as lições jurídicas de Tomás no seu perfil político-filosófico.

Tomás de Aquino enfatiza que a lei é caracterizada por sua origem pública, isto é, produzida pelo Estado. Evidente que Tomás se refere aqui à lei positiva ou humana, já que a lei natural tem origem em Deus, ainda que de forma mediata, ou seja, através da lei divina ou eterna. Assim, a lei humana é caracterizada pela promulgação, clareza, necessidade, generalidade e utilidade. Tais características, esmiuçadas no Capítulo 4, nos conduzem a observar que a teoria geral da lei em Tomás de Aquino reflete uma doutrina que representa a própria sedimentação do Direito como objeto da Justiça, resultando na persecução do bem comum de que também está incumbido o Estado. Noutras palavras, lei e Estado, em Aquino, são instrumentos de realização do bem comum e, com isso, via reflexa, de promoção da Justiça. Com isso, a teoria geral da lei segundo Tomás também concentra um escorço de

⁴⁵⁶ Para NUNES COSTA, o mal, em Santo Agostinho, “*é o contrário da natureza. Entretanto, longe de ser uma substância, ele é o inimigo da substância, que arrasta ou leva ao não-ser tudo o que corrompe. Este é simplesmente a corrupção que, não sendo substância, é nada...*” (Cf. **Ordem, harmonia e perfeição na filosofia da natureza de Santo Agostinho**, op. cit., p. 205).

limitação do poder do Estado, possuindo, portanto, faculdades políticas nesse aspecto, como sugere *John Finnis*⁴⁵⁷.

Com efeito, Tomás de Aquino estabelece quatro tipos de limitações aos poderes do Estado (o governo e o poder monárquicos), limitações estas consubstanciadas também em sua missão de editar leis. Uma primeira limitação está em que devem ser observadas as normas morais e os princípios de Justiça. Assim, toda autoridade pública deve coibir a execução de um inocente, julgamentos temerários (fundados em falso testemunho), a violação dos deveres do matrimônio, a acepção de pessoas. Não há, pois, isenção das autoridades públicas no tocante à preservação de bens ético-morais que, em última análise, constitui a própria razão de investidura dessas autoridades. Há, porém, algumas regras que não são de todo aplicáveis às autoridades, a exemplo da submissão a certas leis de mérito inferior a tais bens ético-morais, como já mencionamos no item precedente. *Finnis*, entretanto, sugere que, em Aquino, as autoridades públicas, inclusive o príncipe, não estão isentas da obediência à lei, ainda que compelidos pela *vis directiva* da lei jurídica⁴⁵⁸.

Uma segunda limitação refere-se à forma de investidura das autoridades, inclusive da autoridade suprema (o príncipe). Tais autoridades devem observar as regras de jurisdição que lhes são dadas a conhecer, em especial a jurisdição eclesiástica. A promoção do bem comum dos súditos é outra exigência finalística sob a qual se devem pautar as autoridades. E esse bem comum compreende as virtudes da Justiça tanto legal, como distributiva e comutativa. Do contrário, como já mencionamos, a autoridade será considerada ilegítima,

⁴⁵⁷ FINNIS, John Mitchell. *Aquinas: moral, political and legal theory*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 258. O autor considera que o governo em Tomás contempla os poderes de legislar, executar e julgar, e que as leis devem ser gerais, imparciais e coercitivas, o que efetivamente se coaduna com a teoria juspolítica do aquinatense. São suas as palavras: “‘Government’ or governance (*principatus*) is the holding and exercising of the whole range of authority – legislative, judicial, and in a broad sense executive – appropriate for securing justice and peace in and for a political community (...). Aquinas’s frequent observations on the quasi-political relations between one’s limbs, emotions, reason, and will amount, as we saw, to a quietly insistent advocacy of legally limited government. Government which is not despotic is either regal or political. What is common to the regal and the political forms of government is that their subjects are free and equal people who have the right to resist some of the government’s directives (whether legislative, executive, or judicial)”.

⁴⁵⁸ Assim se manifesta o autor: “Even such rulers as a Roman princeps, in an empire whose laws declare the princeps free from the laws (*legibus solutus*), are properly subject to what Aquinas calls the law’s *vis directiva*, the sheer directiveness of their own laws. For laws, while in force and not dispensed from, have a guiding an obligatory authority in practical reasoning, an authority independent of their *vis coactiva*, the compliance-motivating and enforcement-warranting, force of any coercive sanction attached to them. The failure of kings or emperors to conform to laws applicable to them will usually entail an injustice, an inequitable distribution of burdens. But such inequity falls within one of the principal types of ground for calling laws ‘unjust laws’, *iniustae leges* – laws which by reason of their injustice can lack moral obligatoriness (...). Thus holders of even ‘plenary power’ who demand the obedience of the subject, while themselves defaulting from their own duties under that very law, go beyond the limits of their authority, their rightful power” (Cf. *Aquinas: moral, political and legal theory*, op. cit., p. 256).

podendo, pois, ser desobedecida, mormente diante de ordem da Igreja. Por fim, e em complemento à primeira limitação, a lei eclesiástica (e sua conseqüente autoridade) prevalece sobre a lei e as ações da autoridade estatal.

Por outro lado, a teoria geral da lei de Tomás não descarta a imperatividade das normais, especialmente as normas legais. Trata-se de conseqüência natural da própria autoridade coercitiva do Estado sobre os súditos, com propósito de conduzi-los à virtude. É sensível, pois, em Tomás, a atribuição às autoridades públicas do exercício da jurisdição coercitiva, especialmente àquelas autoridades encarregadas de elaborar e aplicar as leis (legisladores e julgadores), mesmo estando elas reunidas numa única pessoa, conquanto não existisse, no Medievo, separação nítida dos poderes do Estado. Enfim, todas essas limitações e propriedades estão compreendidas na teoria geral da lei de Tomás, numa composição que une a lei natural e as leis humanas para organização do empreendimento estatal.

Na filosofia política tomista, a lei humana é, portanto, uma lei jurídica. E assim é porque deve ser sempre promulgada por uma autoridade pública e é dirigida a regular as relações humanas nos assuntos de sua economia privada, com ameaça de coerção (imperatividade). Em Tomás de Aquino, todavia, a lei jurídico-humana encerra mais uma força diretiva que coercitiva, porquanto a coerção deve referir-se ao dever de obedecer a lei, não à lei propriamente dita. Assim é que a coercitividade da lei seria apenas uma característica do dever de obediência da lei, não uma característica da lei em si⁴⁵⁹.

A lei jurídica em Tomás confere ao Estado a possibilidade de uso da força não só no sentido de punir aqueles que procedam com violação ao bem comum, mas também em caso de guerra justa. Desse modo, regra geral, somente ao Estado cabe o uso da força, sendo que excepcionalmente tal faculdade é atribuída por lei aos súditos, a exemplo das situações de legítima defesa individual ou coletiva. A guerra justa, por sua vez, é decorrência, por permissivo legal, da necessidade de defesa da comunidade política ou para fixação de compensações em razão de alguma violação externa, isto é, de Estado estrangeiro.

De outra parte, a lei jurídica pode ainda prever um não fazer (homicídio, furto etc.). Se por algum motivo vazio a lei estabelecer a previsão de ações que moralmente não representam o bem comum (a exemplo de permitir o homicídio e o furto como conduta

⁴⁵⁹ FINNIS, nesse contexto, afirma que “*Aquinas takes an early opportunity to supplement his definition by stating that it is characteristic of law (de ratione legis) that it be coercive (threatening force against violators)*” (Cf. *Aquinas: moral, political and legal theory*, op. cit., p. 256).

regular), ter-se-á a lei como violadora de sua finalidade essencial (bem comum), e, assim, estará autorizada sua desobediência.

O Direito-lei é o instrumento por meio do qual o Estado cumpre um fim ético, consistente em regular a vida em sociedade, de modo a conduzir o homem à sua realização e felicidade⁴⁶⁰. Vemos nesse sentido ético-jurídico do Estado a inclusão de princípios de Justiça, pois sem Justiça não haveria êxito na missão estatal de regular a vida social. Portanto, o estudo tomista do Direito-lei envolve preceitos do justo, do reto e do bem, os quais compõem o sentido ético que o Estado deve incorporar para bem regular a vida social por meio desse mesmo Direito-lei. O Direito, assim entendido, compõe um instrumento de consecução do fim ético do Estado, integrando também, nesse sentido, o conteúdo da Justiça tomista. Trata-se de instrumental de natureza política exigível para qualquer legislador ou governante, de modo que a lei jurídica está inserida na própria exigência jusnaturalista de que o governante deve realizar um bom governo e, para isso, está incumbido de elaborar boas leis. Portanto, a lei positiva é (ou deve ser) do interesse político-ideológico dos governantes e legisladores por conduto do direito natural que todos têm ao bom e ordeiro governo do Estado. É o que *Finnis* chama uma exigência da razoabilidade prática a que todo governante-legislador está afeto e que já informava a teoria tomista do Direito-lei⁴⁶¹.

Para *Finnis*, há um critério fundamental que o legislador deve adotar para elaborar a norma positiva, critério este representado pelo emprego da “razoabilidade prática”. Mas em que consiste tal razoabilidade prática? Segundo o jusfilósofo australiano, a razoabilidade prática do legislador é aquela que deve corresponder ao querer dos indivíduos na realização de seus bens sociais. Noutras palavras, quando os indivíduos procuram realizar ações que conduzam ao alcance de bens e méritos que lhes são proveitosos, o legislador, por questão de razoabilidade prática, deve editar leis que ofereçam condições para que os indivíduos logrem êxito nas suas ações. *Finnis* entende ainda que a observância, pelo legislador positivista, de preceitos como a irretroatividade das leis, clareza, coerência e busca da estabilidade representa a adesão racional do legislador aos princípios do Direito Natural. De igual forma,

⁴⁶⁰ Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 90, Artigo 4, op. cit., p. 527-528.

⁴⁶¹ TOMMASO SCANDROGLIO exemplifica o sentido da razoabilidade prática no tocante à atuação dos governantes, expondo que o Estado, ao produzir o Direito-lei positiva, “*costituiscono l'esatto parallelo dei criteri delle esigenze della ragionevolezza pratica utilizzati dal singolo per partecipare ai bene fondamentali. Come il singolo ha di mira l'agire per partecipare al suo bene, così lo Stato ha come finalità la creazione di quelle condizioni che permettano a tutti i membri della comunità di vivere virtuosamente (bene comune)*” (Cf. *La legge naturale in John M. Finnis*, Roma Editori Riuniti University Press, 2008, p. 96-97).

os “princípios e normas metodológicos da razão prática”⁴⁶² são consequência do emprego dos princípios do Direito Natural, na medida em que os mesmos critérios que conduzem os indivíduos a agir de acordo com princípios morais também devem mover os legisladores quando da edição do Direito-lei positiva.

Compõe ainda a razoabilidade prática que deve nortear o trabalho dos legisladores a verificação das boas práticas que, de tempos em tempos (ou no evoluir dos tempos), sejam compatíveis com os princípios do Direito Natural. Significa que é incumbência do legislador estar sempre atualizado com os princípios do Direito Natural, de modo a dar-lhes o sentido adequado no transcorrer dos tempos e identificar quais as boas práticas da comunidade com ele compatíveis. Temos aqui, segundo entendemos, a necessidade de atenção do legislador com os preceitos mutáveis do Direito Natural, para fins de avaliar se certos comportamentos vanguardeiros de determinada comunidade representam ou não algo ínsito à própria evolução da natureza humana. E, de conformidade com tal conjuntura, o legislador promulgará lei que reconheça ou proíba tais comportamentos. *Finnis*, sem dúvida, dá contornos jusnaturalistas ao trabalho dos legisladores positivistas, o que, para nós, é uma constante na teoria juspolítica do aquinatense.

Finnis sustenta, ademais, que, na teoria juspolítica de Aquino, a relação entre o governo e as leis conduz à mais articulada forma de regulação da conduta humana, especialmente quando se conjuga a tal regulação um sentido prático-empírico. Este sentido prático-empírico concentra uma específica razão prática, consubstanciada num modo de dirigir a conduta humana para o bem comum, concentrando aspectos de conhecimento prático, raciocínio, julgamento, escolha dos cidadãos no que pertine à sua conduta. A razão prática, aqui, não se confunde com a razoabilidade prática precedentemente analisada pelo conhecido neotomista, porque não diz respeito ao trabalho do legislador em torno da edição das leis em si, mas ao encaminhamento da conduta dos súditos através da lei. A razão prática abrange a razão pública que norteia o sentido do governo para a promoção do bem comunitário através do direcionamento da conduta dos cidadãos⁴⁶³. É dizer que a

⁴⁶² Cf. SCANDROGLIO, in *La legge naturale in John M. Finnis*, op. cit., p. 97.

⁴⁶³ A relação entre governo e leis para melhor regulação da conduta humana é assim analisada por FINNIS: “*The government and laws of a state are the central case of government and law, and the most articulated form of human coordination. In reflecting on them, one is considering certain modes and forms of practical reason's directiveness towards common good. For practical reason – the propositional content of the practical understanding, reasoning, judging, choosing, and self-directing of practically reasonable persons – is brought to its most articulate and complex forms in the public reason of people who have reasonably judged themselves*”

razoabilidade prática concentra uma lógica interna do trabalho do governante-legislador, enquanto a razão prática encerra uma lógica externa desse mesmo esforço legislativo. Pelo exposto, *Finnis* considera que Aquino idealizou uma definição jurídica para o Direito-lei positiva, considerando-o uma proposição extraída da razão prática que move (ou deve mover) o espírito daqueles incumbidos de administrar a comunidade completa, isto é, o Estado⁴⁶⁴. Enfim, neste estudo da filosofia política de Tomás, *Finnis* vê claro viés democrático, acrescentando que a razão prática do governante-legislador deve ser a mesma razão prática dos súditos para consecução de seu bem-estar, razão prática esta que encerra a própria autorização e reconhecimento do exercício do poder por aquele governante-legislador⁴⁶⁵.

O Direito em Santo Tomás, que, em nosso entendimento, como visto, não se despega da ideia de lei, está informado acentuadamente por uma fundamentação racionalista de legalidade. Aí está o grande mérito e a instigante inovação filosófico-jurídica advinda do que podemos chamar uma teoria jurídica do Santo Doutor. Inicialmente, o aquinatense concebeu uma oportuna sistematicidade ao Direito, ou seja, pôs as leis em um sistema definido que as organizava num regime jurídico assaz adequado, cuja propriedade e perfeição perduram, em sua essência, até os dias de hoje, inclusive informando determinados sistemas jurídicos⁴⁶⁶.

Para Aquino, a organização das diversas leis em um sistema escalonado confere não só juridicidade a tal organização, mas também racionalidade, de modo a sedimentar o caminho para o alcance e realização da Justiça. Assim é que a lei eterna dá fundamento de validade e existência à lei natural, esta que, por sua vez, dá fundamento de validade e existência à lei positiva ou humana. Tal construção, de notória propriedade racional, assegura não só legitimidade à lei humana pautada nas concepções de justo natural (concretizada na lei

to be morally responsible for governing the civitas” (Cf. *Aquinas: moral, political and legal theory*, op. cit., p. 255).

⁴⁶⁴ São suas as palavras: “*Aquinas proposes and argues for a definition of law: an ordinance of reason for the common good of a (complete) community, promulgated by the person or body responsible for looking after that community. But in supplementing and explicating that definition, Aquinas immediately stresses that law – a law – is 'simply a sort of prescription (dictamen) of practical reason in the ruler governing a perfect community', and that 'prescriptions' are simply universal propositions of practical reason which prescribe and direct to action*” (Cf. *Aquinas: moral, political and legal theory*, op. cit., p. 255-256).

⁴⁶⁵ Afirma o autor: “*His explications also add that government (governing, governance) by law mens, equally concretely, that these practical propositions conceived in the minds of those responsible for ruling must be assented to by the ruled, and adopted into their own minds as reasons for action*” (Cf. *Aquinas: moral, political and legal theory*, op. cit., p. 256).

⁴⁶⁶ Assim é que Tomás de Aquino formulou o tratado da lei, sistematizando-o com base em três espécies principais: Lei Divina, Lei Natural e Lei Humana (Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 91, Artigos 1, 2 e 3, op. cit., p. 528-534).

natural ou Direito Natural), mas, ao mesmo tempo, ratifica a autoridade superior das leis eterna e natural, cujas premissas básicas resultam das orientações dos titulares de poder espiritual incorporado pela Igreja Católica. Nisso, entretanto, não há contágio absoluto com o voluntarismo que vigeu ao tempo da filosofia de Santo Agostinho, mas apenas a criação de um sistema jurídico-cristão que aglutina o intelecto divino com a razão humana. Há, aqui também, distinção entre a filosofia jurídica do aquinatense em relação àquela propedeuticamente preconizada pelo Bispo de Hipona.

A concepção de Aquino não ignora o voluntarismo e a autoridade da fé proclamados na filosofia agostiniana. Aliás, como tivemos oportunidade de observar, um dos méritos da doutrina de Aquino é retirar da doutrina e lições dos dissidentes ou antagonistas aquilo que de proveitoso podem oferecer. A autoridade da fé em Tomás de Aquino não se divorcia integralmente da razão da lei, mas a ela se conjuga como meio ou instrumento de que a razão se utiliza para informar corretamente a edição da lei humana, naquilo que possa orientar e encaminhar para alcance do justo racional⁴⁶⁷.

Como ressaltado em linhas precedentes, a filosofia jurídica tomista reúne três (03) espécies básicas de leis: a eterna, a natural e a humana. A lei eterna é a “razão suprema existente em Deus”, sendo superior no sistema em comento. Trata-se de lei de ordenação da própria existência humana na terra e que regula, em ordem suprema e inatingível, tudo que paira na face da terra. A lei natural, por sua vez, compreende um segmento da lei eterna, segmento este consubstanciado na razão que se pode extrair dela (lei eterna) para aplicação ao homem. É, em palavras mais resumidas, a participação racional da lei eterna na consciência humana, conferindo ao homem o entendimento das concepções divinas através da razão, não obstante esse entendimento seja incompleto e imperfeito. Por último, a lei humana é aquela destinada a presidir a conduta humana, sendo dependente e subordinada da lei natural. A lei humana só é “lei” porque depende da lei natural, tendo nela seu fundamento de validade. Assim é que, não trilhando a lei humana as premissas da lei natural, não será senão arremedo ou corrupção de lei, merecendo repúdio.

⁴⁶⁷ Ao editar a Questão 90, Artigo 1, da Suma, concernente à essência da lei e sua conjugação com o racional, o aquinatense discorre: “*Eu respondo que lei é uma regra e medida de atos, em virtude do que o homem é induzido a agir ou é impedido de agir: lex (lei) é derivado de ligare (vincular), pois vincula a pessoa a um ato. Ora, a regra e medida dos atos humanos é a razão, que é o primeiro princípio dos atos humanos, como é evidente pelo que foi afirmado acima (Q. 1, A. 1 ad 3), já que cabe à razão dirigir para o fim, que é o princípio primeiro em todas as questões de ação, de acordo com o Filósofo (Fis 2). Mas aquilo que é o princípio em qualquer gênero é a regra e medida desse gênero: por exemplo, a unidade no gênero dos números, e o*

Em Tomás de Aquino, a lei humana, sendo imperfeita, é variável e organizada pelo poder temporal, sucumbindo mesmo diante do costume⁴⁶⁸. Divide-se a lei humana em *ius gentium* (Direito das Gentes) e *ius civile* (Direito Civil)⁴⁶⁹. A lei humana apresenta lacunas e defeitos que podem (e devem) ser perfeitamente superados pela lei divina e pela lei natural. As Sagradas Escrituras são o núcleo da expressão do direito ou lei divina, sendo instrumento indicado para a superação dos defeitos do Direito-lei humana. A utilidade e supremacia das

movimento primeiro no gênero dos movimentos. Em consequência, conclui-se que lei é algo que concerne à razão” (Cf. *Suma teológica, prima secundae*, op. cit., p. 522).

⁴⁶⁸ Na Questão 97, Artigo 2, Santo Tomás trata da necessidade de alteração da lei segundo a adoção de novos bons costumes. São suas as palavras: “*Como foi dito, a lei humana muda retamente na medida em que por sua mudança se provê à utilidade comum. A própria mudança da lei tem em si mesma certo prejuízo da salvação comum. Porque pela observância das leis em muito vale o costume, na medida em que aquelas coisas que se fazem contra o costume comum, mesmo que sejam mais leves em si mesmas parecem mais graves. Por isso, quando se muda a lei, diminui a força coercitiva da lei, enquanto se abole o costume. E assim nunca se deve mudar a lei humana, a não ser que se recompense a salvação comum tanto quanto a mudança lhe subtraiu. O que certamente acontece ou porque alguma máxima e evidentíssima utilidade provém do novo estatuto, ou porque há máxima necessidade em razão de que a lei costumeira ou contém manifesta iniquidade, ou sua observância é muito nociva. Donde dizer o Jurisconsulto que ‘nas coisas novas a ser constituídas, deve ser evidente a utilidade para que se afaste daquele direito que pareceu justo por muito tempo’*” (Cf. *Suma teológica, prima secundae*, op. cit., p. 598-599).

⁴⁶⁹ Sobre a divisão da lei humana (Questão 95, Artigo 4), O Santo Doutor expõe: “*Cada coisa pode por si dividir-se segundo aquilo que se contém em sua razão. Assim, na razão de animal, contém-se a alma, que é racional ou irracional; e assim o animal propriamente e por si divide-se em racional e irracional, não, porém, em negro e branco, que estão ineiramente fora da razão dele. Há muitas coisas da razão da lei humana, segundo as quais qualquer lei humana pode dividir-se propriamente e por si. Primeiramente, 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 natureza, como foi dito acima. 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 da natureza, porque o homem é naturalmente animal 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 acomodado. Em segundo lugar, é da razão da lei humana que ordene ao bem comum da cidade. E, de acordo com isso, a lei humana pode dividir-se segundo a diversidade daqueles que especialmente prestam serviço ao bem comum, como os sacerdotes que oram a Deus pelo povo, e os soldados que lutam pela salvação do povo. E assim a esses homens aplicam-se alguns direitos especiais. Em terceiro lugar, é da razão da lei humana que seja instituída pelo que governa a comunidade da cidade, como foi dito acima. E de acordo com isso distinguem-se as leis humanas segundo os diversos regimes da cidade. Desses um é, segundo o Filósofo, o reino, quando a cidade é governada por um só, e segundo isso recebem-se as ‘constituições dos príncipes’. Outro regime, porém, é a aristocracia, ou seja, o principado dos ótimos ou dos nobres, e segundo isso tomam-se as ‘respostas dos prudentes’, e também os ‘senátus-consultos’. Outro regime é a oligarquia, ou seja, o principado de poucos, ricos e poderosos, e segundo isso toma-se o ‘direito pretório’, que também se diz ‘honorário’. Outro regime, porém, é o do povo, que é denominado democracia, e, de acordo com isso, tomam-se os ‘plebiscitos’. Outro é o tirânico, que é inteiramente corrupto, donde dele não se toma nenhuma lei. Há também um regime que é a mistura de todos esses, o qual é melhor e dele se toma a ‘lei’, ‘a qual os maiores de nascimento junto com as plebes sancionaram’, como diz Isidoro. Em quarto lugar, é da razão da lei humana que seja diretiva dos atos humanos. E de acordo com isso, segundo as diversas coisas das quais as leis são produzidas, distinguem-se as leis que às vezes são denominadas a partir de seus autores; assim distingue-se a “Lei Júlia sobre os adúlteros”, a “Lei Cornélia sobre os sicários”, e assim outras, não em razão de autores, mas sobre as matérias de que tratam”* (Cf. *Suma teológica, prima secundae*, op. cit., p. 580-582).

Sagradas Escrituras derivam ainda de sua estreita relação com a concepção tomista do Direito ou lei natural.

Leitura atenta da teoria tomista do Direito Natural conduz necessária e silogisticamente à sua identificação com as Sagradas Escrituras. Com efeito, as Sagradas Escrituras não são senão manifestação do que o homem compreende do intelecto de Deus⁴⁷⁰. Ali se contêm os princípios, premissas e mandamentos extraídos do que o homem concebeu como pensamento divino. Noutra dizer, as palavras e ensinamentos contidos na Bíblia Sagrada são obra do homem, a pretexto de trazer para a comunidade humana a obra de Deus. Do contrário, ter-se-ia de admitir que o próprio Deus, direta e “pessoalmente”, trouxera para a realidade da sociedade humana os seus ensinamentos, concepções e dogmas. Portanto, as Sagradas Escrituras, não obstante seja considerada obra que encerra ideias e noções mais próximas daquilo que constitui a doutrina do Todo-Poderoso, jamais poderá estar divorciada da expressão e compreensão do homem, numa relação concebida como Direito ou lei natural, isto é, a participação parcial, imperfeita e incompleta da essência de Deus na razão humana.

No que toca ao Direito-lei, *Bertolis* considera que a relação entre lei e Direito idealizada por Tomás de Aquino funciona como um sistema de articulação⁴⁷¹. Assim é que refuta a antecedência da lei ao Direito. Ao que se extrai de suas lições, a lei funciona como veículo distribuidor do Direito, este que é antecedente àquela. Sem dúvida aqui está um dos fundamentos filosóficos tomistas da autoridade do Direito Natural sobre o direito positivo ou Direito-lei. Não é, portanto, a lei que faz nascer o Direito, como defendem os juspositivistas puros. O Direito precede à lei e dela se utiliza para alcançar seus destinatários. E, sendo o Direito precedente à lei, resta forçoso concluir que ele (o Direito) é consequência da natureza observável a partir da dinâmica das relações humanas em sociedade. É, pois, duvidoso (senão insubsistente) defender-se a lei como fonte imediata do Direito. É que ela (a lei) é consequência do conhecimento humano e não fonte desse conhecimento. Conseqüentemente, o Direito primeiro é aquele que se constrói a partir do conhecimento e da inteligibilidade

⁴⁷⁰ Na Questão 94, Artigo 2, da Suma, o Santo Doutor realça ser “*inerente ao homem a inclinação ao bem segundo a natureza da razão, que lhe é própria, como ter o homem a inclinação natural para que conheça a verdade a respeito de Deus e para que viva em sociedade*”. E, segundo isso, “*ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conservari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant*” (Cf. *Suma teológica, prima secundae*, op. cit., p. 563).

⁴⁷¹ Em substancial metáfora, o autor explica a utilidade da lei para o Direito, da seguinte forma: “*Il diritto (cioè: la giustizia, in quanto ciò che è giusto) viene dunque prima della legge, e quest’ultima ne articola, ne svolge le esigenze: la legge costituisce come i gangli linfatici, i vasi sanguigni, nei quali fluisce il diritto, innervando tutto il sistema*” (Cf. *Il diritto in San Tommaso d’Aquino. Un’Indagine filosofica*, op. cit., p. 31).

adquirida pelo homem diante do desenrolar empírico das coisas do mundo. Trata-se, por assim dizer, um Direito primordial em tema de inserção na razão humana, qual seja, o Direito Natural, fonte de todo e qualquer sistema jurídico.

Que coisa é o Direito? Indaga *Bertolis*. Decifrando o pensamento do Santo Doutor, sustenta que o centro e a base do mundo jurídico é uma “coisa”, não a vontade do legislador. E essa coisa é o “justo em si mesmo”, conforme Questão 57, Artigo 1, ad. 1, da *Secunda Secundae* de Santo Tomás. Leciona, ademais, que o Direito não se confunde com o que entendemos por direito subjetivo. O Direito ou *ius* é uma “coisa objetiva”, a qual não reflete senão o justo⁴⁷².

A virtude da Justiça, por sua vez, que compreende indissociavelmente o Direito, constitui-se, ademais, numa “coisa externa”, isto é, que transcende a individualidade interior do homem em si para relacioná-lo com outro homem ou com o ambiente social. A objetividade do Direito (coisa objetiva) se dilui em exterioridade quando se tem em evidência a Justiça inerente ao Direito. Por essa construção, o Direito é essencialmente, como dito, uma coisa objetiva que interfere na relação entre os homens distintamente considerados ou entre os homens e as instituições do Estado ou o próprio Estado em si. Nisso se pode diferenciar o Direito das outras virtudes morais, embora estas tenham sua importância e lugar próprio nas ações humanas.

Com base nas ilações precedentes, *Bertolis* atribui as seguintes características ao *ius* (objeto da Justiça): a) exterioridade; b) alteridade; c) coatividade; d) amoralidade. A amoralidade preconizada pelo estudioso no contexto das características do *ius* não conduz, como é óbvio, à supressão de todo e qualquer sentido ético ao Direito. Longe disso. A amoralidade aqui diz respeito unicamente àquela dimensão segundo a qual o objeto da Justiça (*ius*) se destina a reger as relações supraindividuais, isto é, aquelas alheias ao sentido interior

⁴⁷² A Questão 57, Artigo 1, Ad 1, está assim redigida no original espanhol: “*Que es frecuente que los nombres se desvíen de su primera acepción, para designar otras cosas, como el nombre de medicina se asignó, en un principio, para designar el remedio que se aplica al enfermo para curarlo. Luego pasó a significar el arte por el que se hacía esto. Así también sucede con el nombre del derecho, que se asignó primero para significar la misma cosa justa. Pero, después, derivó hacia el arte con el que se discierne qué es justo; y, ulteriormente, a designar el lugar en el que se otorga el derecho; así, por ejemplo, se dice que alguien comparece ante el derecho; finalmente, también se denomina derecho a la sentencia que es pronunciada por aquel a cuyo oficio pertenece hacer justicia, incluso a pesar de lo que decida sea inicuo*” (Cf. *Suma de teología*, II-II, edición dirigida y traducida por los regentes de estudios de las provincias dominicanas de España. Colaboradores: Ángel Martínez, Donato González, Luis Lopes de las Heras, Jesús M. Rodríguez Arias, Rafael Larrañeta, Victorino Rodríguez, Antonio Sanchís, Esteban Pérez, Antonio Osuna, Niceto Blázquez, Ramón Hernández. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 423).

dos indivíduos. E, nisso, logo sustenta que aquela parte moral que concentra atitudes éticas está inserida na ideia da igualdade que informa toda a concepção da Justiça tomista⁴⁷³.

As lições de *Bertolis* convergem, como é sensível, para a indissociabilidade entre Direito e Justiça. A ideia do jusfilósofo italiano ombreia Direito e Justiça de uma forma tal que sugere relegar a própria lei (o direito objetivo) a plano secundário. Para ele, o *ius* é a própria noção do justo, do que se segue a lei para simplesmente explicitá-lo⁴⁷⁴.

Para Santo Tomás, a lei, ou, segundo pensamos, Direito-lei, é indispensável à realização da Justiça. Mesmo considerando a Justiça uma virtude moral por excelência, com incursões pela formação interior do homem, Tomás de Aquino considera fundamental a aplicação de um instrumento ou mecanismo que dê concretude à virtude da Justiça. Por outras palavras, o aquinatense elege engenhosamente a lei como uma espécie de peça ou moldura especial capaz de facilitar e, num estágio mais avançado, concretizar o ideal de Justiça⁴⁷⁵. O Direito e a lei são, assim, o elo instrumental de ligação que dirigirá o comportamento humano ao alcance do justo racional.

A consideração do Direito e da lei como peças de engrenagem com mira à realização da Justiça revela, ademais, segundo entendemos, a preocupação e atenção de Tomás de Aquino com a ordem das coisas e a organização dos comportamentos nas relações entre os homens. Julgamos que o Santo Doutor reservou ao Direito e à lei uma função

⁴⁷³ Acompanhem-se as lições do autor, no original italiano: “*Dai testi di Tommaso apprendiamo come la moralità sia ragione, e la ragione sia uguaglianza: la scienza morale insegna agli uomini il seguir ela ragione. La forma universale della giustizia è l’uguaglianza, nella quale la giustizia distributiva concorda com quella comutativa. La morale, quasi avviluppandosi su di sé, per così dire, in sé ripiegandosi, scopre come suo baricentro la ragione, quasi una decantazione dello spirito, il referente degli atti morali; questa ragione, in quell’aspetto particolare della morale che è la virtù di giustizia, assume, in ogni sua manifestazione storica concreta, sempre, la forma dell’uguaglianza, che ne è forma generale e propria*” (Cf. **Il diritto in San Tommaso d’Aquino. Un’Indagine filosofica**, op. cit., p. 39-40).

⁴⁷⁴ Valendo-se das lições de MICHEL VILLEY, comenta o autor: “*Chiariamo innanzitutto (...) che ‘ius’ non há significato del nostro ‘diritto soggettivo’, proiezione, in capo ad un soggetto, di un potere concesso, in ultima analisi, dal legislatore, ‘ma, piuttosto, quello, concreto, di ‘id quod iustum est’, cioè che è giusto, la parte giusta, il bene di cui si gode in conformità ad un ordine naturale di cui la legge positiva è completamente ed esplicitazione, in una parola, il suo di ognuno: questo sai detto non solo per quanto riguarda il pensiero dell’Aquinate – come speriamo di contribuire a provare nel corso di questo studio -, ma, più in generale, per l’intera concezione classica del diritto*” (Cf. **Il diritto in San Tommaso d’Aquino. Un’Indagine filosofica**, op. cit., p. 34).

⁴⁷⁵ Segundo Santo Tomás, “*la existencia de leyes em todo orden de cosas es tan notoria, y su necesidad tan palpable, que todo intento de demostración resulta poço menos que superfluo. Si la justicia debe reinar em el mundo moral como reina el orden em el mundo cósmico; si la sociedad debe existir y subsistir para bien de los individuos integrantes de la misma, y para desarrollo de la cultura y supervivencia de los valores de espíritu, es absolutamente necesario el establecimiento de algunas normas amparadoras de la virtud, reguladoras de l orden, creadoras de ese reinado de justicia de paz. La dignidad, no ya tan solo de jerarquía social o de raza, sino también personal, no quedaria a salvo sin la existencia de una ley que obligue terminantemente a respetarla*” (Cf. **La ley**, op. cit., p. 131).

igualmente disciplinadora (no sentido de corretivo) das ações dos homens em suas relações jurídicas concretas e quotidianas. É dizer que o justo resulta também do êxito do aparelho legal em cumprir seu desiderato de distribuir bens e vantagens. Nesse perfil mecanicista, a expressão “objeto da Justiça” não se desalinha da concepção de Direito considerado como peça de engrenagem de uma composição mecânica, isto é, formada e organizada metaforicamente por meio de ferro e aço. Assim entendido, o Direito ombreia-se com a própria essência da virtude da Justiça, tornando-se uma espécie de sua irmã siamesa.

O Direito consubstanciado na lei humana tem desempenhado assim um papel de grande relevância na aplicação do justo racional entre os homens, no contexto de suas relações sociais. As vicissitudes são mais facilmente evitadas e debeladas quanto mais o Direito-lei editado pela civilização humana contiver preceitos inspirados no justo racional extraído dos ditames do Direito Natural. Assim é que toda lei humana deve ostentar preceitos de razoabilidade, constituindo-se concretamente num modelo legítimo e de grande utilidade para solução dos conflitos sociais. Este é o desiderato que verificamos existir na doutrina jurídica de Santo Tomás de Aquino, tornando sua concepção do Direito um modelo identificado com a ética e as virtudes morais, especialmente a Justiça⁴⁷⁶. A lei humana que não se alinha com tal modelo ético-jurídico tomista contribui para o caos, a desordem e a anarquia, empobrecendo não só a cultura e o comportamento de um povo ou mesmo de uma civilização, mas igualmente fomentando a fragilidade das instituições e a destruição do Estado.

Todas essas constatações chamam a atenção para a fundamental importância de dar-se emprego ético e moral a qualquer sistema jurídico-político, conduzindo o Estado e seus súditos ao alcance não só do progresso, consubstanciado na paz social e no bem comum, mas também para facilitar a caminhada do homem à felicidade. Não se olvide que o aquinatense fora movido por esse sentido e sentimento, no que construiu com grande propriedade e acuidade sua doutrina ético-jurídica e política. Não se olvide também que a filosofia e a teologia não foram senão as categorias cognoscitivas que iluminaram e auxiliaram o Doutor

⁴⁷⁶ Fazendo oportuno trocadilho com a lei física da gravidade, o aquinatense descreve: “*Las opresiones serían incalculables y la sociedad caería por sus mismos cimientos – como se derrumbaría el firmamento si llegara a fallar la ley de la gravitación -, desde el momento preciso en que las normas éticas o jurídicas desaparecieran y recobraría el hombre aquella libertad de acción que desconoce todo obstáculo y toda barrera de orden moral*” (Cf. *La ley*, op. cit., p. 131).

de Aquino como suporte e expoente dogmático para exaltar a propriedade científica de sua teoria jurídica, nela compreendida a virtude ético-moral-legal da Justiça⁴⁷⁷.

Outras questões pertinentes à teoria jurídica de Tomás de Aquino serão desenvolvidas de forma sistemática no Capítulo 4, como dito, sendo aqui antecipadas genericamente para realçar a relação entre a filosofia política e jurídica do aquinatense, tendo na lei (especialmente a lei humana ou positiva), uma característica acentuadamente jurídica, isto é, constitui instrumento do Estado para regular a comunidade política através da ordenação das coisas públicas e dos negócios dos particulares.

3.5. Precedente aristotélico da Justiça tomista: a Ética a Nicômaco

Cabe-nos agora proceder a uma aproximação entre a filosofia ética de Aristóteles e as bases da conceituação da Justiça tomista, tendo como referencial central a Ética a Nicômaco. Com efeito, pensamos que tal aproximação também é possível a partir do perfil juspolítico derivado da relação entre as filosofias do estagirita e do aquinatense, incorporando a Ética a tal relação. Nesse aspecto, não haveremos de tratar aqui apenas da inserção do Estado como um dos substratos da Justiça tomista, mas, junto a ele, valores e alegorias que importam na compreensão do justo como virtude. Vejamos.

A ética de Aristóteles contém curiosamente uma notável investigação teleológica. O Filósofo considera as ações não no sentido de que são boas em si mesmas, sem reunir qualquer outro aspecto, mas no sentido de que podem conduzir ao bem do homem. Tudo o que pode levar ao bem do homem ou de seu fim será uma sua boa ação. A ação que se oponha

⁴⁷⁷ Tal conjugação entre teologia e filosofia é sensível a partir da observação das inúmeras citações que o aquinatense faz das obras de Aristóteles em todo o Tratado da Justiça, designadamente a Ética a Nicômaco. Logo no Artigo 1 da Questão 58, Santo Tomás elabora uma conceituação propedêutica de Justiça sob inspiração aristotélica: *‘Com efeito, o filósofo diz: para o ato de virtude se exige primeiro que se faça com conhecimento; segundo, com escolha e para um fim devido; terceiro, com firmeza inabalável. Ora, a primeira das condições está incluída na segunda, pois o que é feito por ignorância é involuntário, segundo Aristóteles. Por isso, na definição da justiça, menciona-se primeiro a vontade para mostrar que o ato de justiça deve ser voluntário. Ajunta-se, porém, a constância e a perpetuidade, para indicar a firmeza do ato. Assim, pois, a referida definição da justiça é completa, a não ser que se toma o ato pelo habitus, que é especificado pelo ato, já que o habitus se ordena ao ato. Para dar a essa definição sua devida forma, bastaria dizer: ‘a justiça é o habitus, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito’. Essa definição é quase idêntica à que Aristóteles enuncia: ‘a justiça é o hábitus que leva alguém a agir segundo a escolha que faz do que é justo’* (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, op. cit., p. 56).

à consecução de seu verdadeiro bem ou fim será uma ação má⁴⁷⁸. Há, entretanto, diferentes classes de bens, que correspondem às distintas artes e ciências. A arte do médico, por exemplo, trata de conseguir a saúde; a arte da navegação busca uma viagem segura; a economia visa à riqueza⁴⁷⁹.

Por outro lado, alguns fins se subordinam a outros que têm mais um caráter de últimos, sendo os primeiros uma espécie de pressuposto dos últimos. Por exemplo: o fim de certo medicamento pode ser produzir o sono e, a partir daí, chegar a outro fim principal que corresponde à cura da enfermidade. Semelhantemente, a fabricação de bocados e rendas para cavalos é a finalidade imediata de certa arte como segmento de uma outra a que está subordinada e é mais ampla, que pode ser o adequado preparo do corcel para a batalha. A fabricação dos primeiros é o antecedente necessário para logro do último, de forma mediata⁴⁸⁰. Estes fins imediatos se ordenam, pois, após a consecução de fins intermediários ou mediatos. Contudo, se há algum fim que desejamos alcançar por ele mesmo, isto é, unicamente de forma imediata, estamos elegendo este objetivo como o melhor de todos, ou seja, o bem maior, em que pese a necessidade de alcance eventual ou acidental de fins intermediários ou subordinados.

O bem maior a que se refere o Filósofo não é outro senão aquele a que a ciência se propõe descobrir. Quanto a esta questão, propõe que a ciência que estuda o que é o bem maior para o homem é a ciência política ou social. O Estado e o indivíduo possuem um mesmo bem, sendo este o bem maior e mais nobre dentro do Estado. Talvez aqui se contenha um eco da República de Platão, este que considera o Estado ideal como a Justiça escrita em letras e em sentido maiúsculos. Como é sensível, o Filósofo encaminha à Ética um viés de ciência político-social, diluindo-se em ética individual e em ética política.

Doutra parte, Aristóteles sugere, na Ética, que não se pode responder a questões do bem do homem com exatidão semelhante a um problema matemático e isto se deve à natureza das questões éticas, já que estas têm por objeto as obras e ações humanas, as quais não podem determinar-se com precisão matemática. Há ainda outra grande diferença entre a Ética e as matemáticas⁴⁸¹. Enquanto estas (as matemáticas) partem de princípios gerais, donde se

⁴⁷⁸ Assim escreve: “Toda arte e toda indagação, toda obra e toda eleição, parecem apontar a algum bem, pelo que o bem será definido com acerto como aquele a que tendem todas as coisas” (Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro I, op. cit., p. 13).

⁴⁷⁹ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro I, op. cit., p. 14.

⁴⁸⁰ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro I, op. cit., p. 15.

⁴⁸¹ Cf. *Ética a Nicômaco* em confronto com a *Ética a Eudemo*.

extraem conclusões exatas, aquela, ao contrário, parte já das conclusões. A Ética, assim, parte dos juízos morais que se faz da realidade acerca do homem, através dos quais podem formular-se princípios gerais do comportamento humano⁴⁸². Estas noções proporcionam uma base para uma ética natural em contraposição a uma ética arbitrária. Enquanto isso, surgem algumas dificuldades quando tratamos de fixar teoricamente uma obrigação ético-moral, sobretudo em um sistema no qual, como vemos no Filósofo, não se pode vincular a ética das ações humanas à ética da lei eterna de Deus.

A ética humana dirigida pela ética da lei eterna de Deus foi assim estudada pelos filósofos cristãos da Idade Média. Sem embargo, em que pese os defeitos da ética pagã de Aristóteles, ela é em grande parte uma ética em sentido comum, isto é, baseada em princípios morais do homem considerado geralmente como bom ou virtuoso. O Filósofo procurou em sua doutrina ética a justificação e/ou o complemento de juízos naturais do homem justo em geral, sendo homem justo aquele mais qualificado para julgar questões éticas⁴⁸³. Cabe especular aqui se em sua descrição da vida e do comportamento ideal do homem, o estagirita deixou fluir suas preferências pelo intelectual e acadêmico. Entretanto, parece-nos fora de dúvida que o estagirita também tenha tido a intenção de construir uma ética puramente apriorística, isto é, admitindo condutas humanas que, na ordem do conhecimento, pudessem ser previstas independentemente da experiência comum ou dos fatos recorrentes. Ademais, ainda que resulte regularmente discernível o gosto dos gregos de então em tema de conduta humana, o Filósofo indica que considerava pertinente sua avaliação da natureza humana enquanto tal, pautando sua ética nas características fundamentais dessa natureza, a exemplo da explicação que atribuía às virtudes morais. Se vivesse entre nós na atualidade, o Filósofo não hesitaria, pensamos, em insistir na universalidade e constância básicas da natureza humana e na necessidade de sua permanente valoração. Em se tratando de conduta humana, mesmo a ética apriorística a ela imputável não está imune a valorações.

Que seria a finalidade da vida para Aristóteles? O Filósofo não duvida em afirmar que a felicidade é a finalidade essencial e última da vida humana⁴⁸⁴. Porém, tal assertiva nos obriga a indagar o alcance da felicidade, eis que para muitos pode ensejar coisas distintas, tais

⁴⁸² Nesse sentido é EDUARDO BITTAR ao afirmar que “os escritos éticos parecem guardar valor nuclear em meio às demais obras paripatéticas, pois, em seu bojo, em pura coligação com a questão política, desenvolve-se uma teoria da relação e da convivência sociais” (Cf. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*, op. cit., p. 993).

⁴⁸³ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro I, op. cit., p. 18.

⁴⁸⁴ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro I, op. cit., p. 20.

como: prazer, riqueza, honra etc. Sobremais, um mesmo homem pode estimar de maneiras diferentes em que consistente a felicidade a depender do momento em que se a avalia. Assim, por exemplo, é lícito especular que para o enfermo a felicidade consiste na plena saúde; o necessitado tem na riqueza sua felicidade, e assim por diante⁴⁸⁵. Assim, a honra, o prazer, a riqueza representam um segmento apenas relativo do que se pode conceber por felicidade.

Por outro lado, as honras estão ordenadas a premiar nossas virtudes. Portanto, pode-se vislumbrar também que algum aspecto da felicidade confunde-se com as virtudes morais, não havendo dúvida de que o conduzir-se moralmente traz contentamento e conforto inspiradores do sentir-se feliz. Para o Filósofo, entretentes, não é assim a noção de felicidade, eis que as virtudes morais podem conviver com a miséria, enquanto a felicidade, como finalidade da vida a que todos tendem, há de ser uma atividade positiva, o que exclui a miséria⁴⁸⁶. Contudo, se a felicidade é uma atividade do homem, devemos investigar qual dessa atividade é particularmente indicativa da felicidade, na forma professada pelo Filósofo. A atividade em foco não pode ser a atividade de crescimento, de reprodução ou de sensação, porque todas estas se estendem a outros seres inferiores ao homem. A atividade conducente à felicidade do homem é precisamente aquela que somente o homem possui entre os seres naturais, ou seja, a atividade racional ou atividade segundo a razão. Esta é verdadeiramente a atividade virtuosa que, por sua vez, encerra princípios morais e intelectuais, cuja consequência é a adoção de princípios e/ou práticas de Justiça, temperança, fortaleza, prudência etc. As virtudes morais são, destarte, o bálsamo da felicidade⁴⁸⁷. Assim, o estagirita sugere que a felicidade como fim moral não poderia consistir simplesmente em virtude neutra em si, infensa de juízos de valores, encerrando, portanto, uma atividade conforme a virtude encaminhada a aspectos morais e intelectuais perenes e positivos. Nesse quadro, para que se verifique plenamente a felicidade, mister que se proceda constantemente de maneira moral e intelectualmente virtuosa e não apenas em breves períodos⁴⁸⁸. Todas essas observações

⁴⁸⁵ A propósito das diferentes concepções de felicidade, o estagirita expõe que *“muita vez o mesmo homem a repõe em coisas diferentes (quando está enfermo, na saúde); quando é pobre, na riqueza; e os que são cômicos da própria ignorância admiram aqueles que sabem dizer alguma coisa elevada, superior à inteligência deles”* (Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro I, op. cit., p. 20).

⁴⁸⁶ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro I, op. cit., p. 23.

⁴⁸⁷ BITTAR relaciona felicidade e virtudes com estas palavras: *“A felicidade é o bem supremo (aristón), o mais belo (kallistón) e o mais prazeroso (édiston); o prazer é conceitualmente parte da felicidade, porém não toda ela, nem qualquer prazer, mas o maior dos prazeres. Nessa perspectiva, a felicidade reside numa disposição efetiva da alma, de acordo com a virtude; acentua-se que se trata de uma disposição anímica efetiva, pois a possessão da virtude não pode ser separada de sua práxis”* (Cf. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*, op. cit., p. 1014).

⁴⁸⁸ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro I, op. cit., p. 33-34.

encaminham-se no sentido de demonstrar que a felicidade possui uma certa “fórmula” indispensável ao seu alcance seguro.

Não está a felicidade plenamente divorciada de uma cristalina previsão. A “fórmula” da felicidade evidentemente se encerra na prática das atividades racionais virtuosas que, por sua vez, reclamam condutas morais e intelectuais voltadas ao bem, à paz, ao conforto pessoal e espiritual. Entendemos, por acréscimo, que a prática dessas atividades racionais não abstraem por completo um sentido de prazer e riqueza subjacentes à felicidade. Afinal, como sugere o Filósofo, o homem não pode exercer plenamente uma atividade divorciada de algum sentido pessoal externo ou gerador de algum bem ou conforto exterior⁴⁸⁹. Demonstra, assim, o Filósofo, que em seu pensamento há algo de sentido comum, não se subtraindo do mundo em que vivemos. Assim é que Aristóteles passa a considerar em primeiro lugar a natureza geral do bom caráter e das boas ações como a essência da felicidade do homem comum que vive em sociedade, isto é, na sociedade humana, na *polis*.

A respeito da bondade em geral e do bom caráter, o estagirita afirma que desde o começo temos capacidade de lográ-los, mas para isso temos de desenvolvê-los mediante a prática. Realizando obras virtuosas desenvolvemos bom caráter e nos tornamos bons, o que nos encaminha corretamente à felicidade⁴⁹⁰. À primeira vista pode parecer contraditória a asserção. Ora, como podemos realizar atos virtuosos se não somos antes virtuosos? Aristóteles responde que começamos por fazer atos virtuosos objetivamente sem atentar para um conhecimento reflexivo desses atos e, portanto, sem os conceber como deliberadamente bons⁴⁹¹. Assim, somente quando nos apercebemos da virtuosidade de nossas ações e obras é que assimilamos sua importância e, por conseguinte, amadurece nosso caráter. Por isso, por exemplo, a um menino dirão seus pais que não minta. Ele obedecerá, mas sem questionar a correção e retidão inerentes a dizer a verdade e sem ainda ter incorporado e assimilado o hábito de sempre dizer a verdade⁴⁹². Posteriormente, as sucessivas verdades que continue dizendo, como ações boas que em si são, irão formando e constituindo gradualmente esse bom hábito e, portanto, o bom caráter do futuro homem. A prática das boas ações (dizer sempre a verdade) conduz à formação do bom caráter e, por conseguinte, à prática dos atos

⁴⁸⁹ Cf. *Ética a Eudemo*.

⁴⁹⁰ Assim realça o Filósofo: “Concorda, pois, o meu discurso com quem diz que a felicidade é a própria virtude ou certa virtude: pois que à virtude pertence a atividade a ela conforme” (Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro I, op. cit., p. 35).

⁴⁹¹ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro I, op. cit., p. 37.

⁴⁹² Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro II, op. cit., p. 47-48.

virtuosos. Em outras palavras, à medida em que avance o processo educativo da criança, chegará a compreender que o dizer a verdade é virtude sua (bom caráter), tornando virtuoso e feliz o futuro homem. A reiterada prática das boas ações, mesmo sem a devida compreensão inicial, constitui o processo de formação do bom caráter e das virtudes. Não procede, portanto, a objeção antes formulada, sendo refutada mediante a distinção existente entre os atos que criam as boas disposições e os atos que se derivam delas, uma vez sedimentada. A mesma virtude é uma disposição que se desenvolveu a partir de uma capacidade de exercício apropriado.

Virtude e vício. Característica comum de todas as boas ações é a de possuir certa ordem ou proporção. Aos olhos do Filósofo significa um meio-termo entre dois extremos, isto é, entre dois vícios. E esses vícios que compõem as extremidades são designadamente o excesso e a escassez⁴⁹³. Como sabemos, então, quando se dá o excesso e a escassez? Ora com respeito a um sentimento, ora com respeito a uma ação. Assim, com respeito ao sentimento da confiança, o excesso está na temeridade, enquanto que a respectiva escassez está na covardia. O meio-termo correspondente está entre a temeridade, de uma parte, e a covardia, de outra⁴⁹⁴. É o valor que se insere na virtude do sentimento de confiança. Dessas ilações, o Filósofo descreve ou define a virtude moral como uma disposição a eleger consistente essencialmente em um meio determinado como regra, isto é, uma regra em face da qual se determinará um homem sábio para questões práticas entre nós. A virtude é, por conseguinte, uma disposição capaz de eleger uma regra de que se utilizaria um homem verdadeiramente virtuoso, dotado de aguçado discernimento moral. O Filósofo considerava o possuir a sabedoria prática uma aptidão para avaliar e eleger qual a coisa justa a ser adotada segundo as circunstâncias, sendo, assim, a característica essencial do homem virtuoso. E conferia muito mais valor aos juízos morais da consciência que a qualquer outra conclusão puramente teórica. Pensamos que o estagirita considera o homem prudente aquele capaz de ver o bom e o justo em todas as circunstâncias, de modo que o homem prudente confunde-se, nesse particular, com o homem justo.

⁴⁹³ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro II, op. cit., p. 56.

⁴⁹⁴ Assim explica o estagirita: “*Exemplificando, a fortaleza está em meio à audácia e à covardia; a temperança, entre a prodigalidade e a avarícia, etc. Os dois extremos são contrários ao meio, e mais ainda entre si: por exemplo, o corajoso se opõe dum a pade ao covarde, doutra ao temerário, de sorte que o covarde lhe dá o nome de temerário, e o temerário dá-lhe o de covarde; mas a distância entre os extremos é máxima, e assim máxima é a contrariedade*” (Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro II, op. cit., p. 57).

Por outro lado, quando o Filósofo proclama a virtude como um meio-termo não pensa que se a tenha de calcular matematicamente. Nós não podemos determinar o que é excesso, meio e escassez por regras puramente matemáticas, mas a partir do tipo de sentimento ou razão em que nos achamos. Às vezes é preferível equivocar-se por excesso que por escassez, enquanto que em outros casos pode suceder o contrário. Nesse mesmo sentido, não se pode considerar a doutrina aristotélica do meio-termo rigorosamente como o equivalente a uma exatidão da virtude moral.

O procedimento criado pelo Filósofo na questão da virtude como meio-termo representa, sem dúvida, um modelo para a solução de problemas envolvendo contrastes. É forçoso admitir que o tratamento dispensado pelo Filósofo à questão concentra um raciocínio predominantemente estético, não se divorciando de todo da ideia de um sistema cartesiano⁴⁹⁵.

Aristóteles ensina, ademais, que um pressuposto necessário para as ações morais é, precisamente, a liberdade. Só com ações voluntárias, em sentido amplo, forma-se um homem responsável. Quem atua sob alguma constrição física ou metafísica ou com absoluta ignorância não pode ser responsável, inclusive no sentido de imputabilidade⁴⁹⁶. O medo pode reduzir sobremaneira o caráter voluntário de uma ação. A propósito da ignorância, o Filósofo faz algumas observações muito pertinentes, como quando assinala que um homem tomado pela cólera não pode ser imputado de ignorante, pois a suposta ignorância não é senão consequência da raiva ou ódio extremo. O mesmo se diga com relação ao homem tomado pela embriaguez, eis que o ébrio não pode ser reputado ignorante. A ignorância, nessas condições, assemelha-se à ação involuntária, especialmente quando o agente revela lamentações ou arrependimento imediatamente subsequente⁴⁹⁷.

Embora o estagirita, como Platão, não tenha concebido a vontade com nitidez, sua descrição ou definição do “eleger” como razão desejosa ou desejo razoável ou ainda como desejo deliberado das coisas que de nós dependem, demonstra que tinha certa ideia da vontade, pois a identificou sem considerar o só desejo ou a só razão.

Aristóteles analisa do seguinte modo o processo moral: a) o agente deseja um fim; b) o agente delibera, considerando “X” um meio para chegar ao fim “A” (fim pretendido); c)

⁴⁹⁵ NICOLAI HARTMANN idealiza uma linha horizontal inferior que representa a dimensão ontológica da virtude, enquanto uma linha vertical representa a respectiva dimensão axiológica. Tal diagrama representa a virtude em uma posição representada, por sua vez, por dois aspectos: a) com relação à dimensão ontológica é um meio-termo; b) em relação à dimensão axiológica é um extremo, isto é, alcança grau de excelência (Cf. *Ética*, trad. di Voncezo Filippone Thaulero, Napoli: Guida, 1969, p. 84).

⁴⁹⁶ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro II, op. cit., p. 59-60.

“Y” é outro meio de chegar a “X”, sucedendo-se o mesmo processo até que; d) o agente percebe que alguns meios se aproximam ou se distanciam do fim colimado; e) em seguida, o agente escolhe o meio que lhe pareça mais prático; f) por fim, o agente realiza o ato finalístico pretendido⁴⁹⁸. Desse modo, um homem pode desejar a felicidade e, de fato, deseja-a sempre. Este homem vê então que a saúde é um meio para ser feliz e que os exercícios físicos são um meio para ter saúde. Apercebe-se depois que sair de passeio é algo que pode fazer em determinado momento ou situação e que é um bom exercício. Escolhe, por conseguinte, realizar este ato e o realiza, ou seja, sai a passear. Esta análise é um bom exemplo da maneira como se pode decidir as ações com mira em uma finalidade⁴⁹⁹. A dificuldade está em introduzir nesse sistema do Filósofo uma obrigação moral, ao menos se considerarmos tal sistema em si mesmo, sem qualquer dos suplementos que lhe acrescentaram posteriormente outros filósofos.

O tratamento aristotélico das virtudes morais concentra moderação e perspicácia. O modo que tem de caracterizar o valor e a valentia, por exemplo, como um meio entre a temeridade ou imprudência e a covardia, parece estabelecer uma verdadeira natureza do valor, distinguindo-o das formas de pseudo-coragem. Outrossim, sua descrição da virtude da temperança como um meio entre a libertinagem e a insensibilidade, põe de manifesto a verdade de que a temperança ou domínio de si em relação aos prazeres do tato, por exemplo, não significa em si mesma qualquer atitude puritana para com os sentidos e seus prazeres. Tal concepção reforça o entendimento de que o meio-termo inserto nas virtudes morais não pode ser aferido sob critérios matemáticos⁵⁰⁰. Difícil será negar, contudo, que a concepção aristotélica das virtudes morais decorre, em certo sentido, do gosto grego contemporâneo de então. Isto em razão de suas opiniões segundo as quais o homem magnânimo e que se respeite a si mesmo se envergonhará de receber benefícios ou de comportar-se de forma mesquinha,

⁴⁹⁷ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro III, op. cit., p. 71-72.

⁴⁹⁸ Assim descreve: “Não deliberamos tão pouco à-cêrca dos fins, mas sôbre aquilo que diz respeito aos fins. O médico não delibera se deverá curar, nem o orador se deverá persuadir, nem o político se deverá fazer boas leis, nem nenhum dos outros delibera à-cêrca dos fins; mas, pôsto o fim, estuda como e por que meios será atingido. Se os meios são muitos, procura com qual pode alcançar o fim mais facilmente e melhor; se o meio é um só, procura como poderá consegui-lo com êle, e êste por meio de qual outro, até remontar à causa primitiva, que é a última a descobrir-se: assim, aquele que delibera, do modo descrito, parece propriamente que indague e resolva como um problema geométrico. Todavia, nem toda pesquisa e uma deliberação: não o são, por exemplo, as pesquisas matemáticas; mas toda deliberação é uma pesquisa, e o que é o último na resolução é o primeiro na atuação” (Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro III, op. cit., p. 66-67).

⁴⁹⁹ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro III, op. cit., p. 67.

⁵⁰⁰ Na análise do Filósofo, “o princípio das ações é o homem; que a deliberação existe à-cêrca das coisas que ele próprio pode operar; e que as ações são meios para o fim: já que o fim não pode nunca ser deliberado, mas sim o que diz respeito ao fim” (Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro III, op. cit., p. 67).

mas procurará retribuir os benefícios auferidos com outros maiores em conduta de reconhecimento e gratidão. Por fim, o Filósofo revela agudeza estética ao idealizar que o homem magnânimo é aquele de lento andar, fala de voz grave e de conversa parcimoniosa⁵⁰¹.

No Livro V da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles trata da virtude moral da Justiça. O Filósofo, tal qual o mestre Platão, está firmemente convencido de que o Estado tem função positiva e educadora, o que abrange o ideal de Justiça. Ensinar o homem a conduzir-se com emprego do justo moral é missão básica do Estado.

A doutrina aristotélica da Justiça obviamente necessitou de correções e complementações, já que o Filósofo a concebera no contexto “puro” das virtudes morais, em igualdade de condições com as outras virtudes. Mormente em tema de filosofia política, certamente a virtude da Justiça reclama ótica específica. O homem de negócios, por exemplo, que é justo em suas ações é aquele que decide dar a outro o que lhe é devido, tomando com exatidão sua parte sem fazer extorsão alguma, em vez de dar a outro menos que o devido e tomar para si mais do que efetivamente lhe corresponde. Mas o dar a outro mais do que lhe toca ou tomar para si mesmo menos do que poderia tomar, parece não ostentar a qualidade de vício. Em outras palavras, o não dar a cada um o que efetiva e precisamente lhe pertence não conspira diretamente contra o meio-termo que informa as ações do homem de virtudes.

Em Santo Tomás, por sua vez, certamente com mais acerto, a Justiça não é rigorosamente um meio-termo com partes literalmente iguais, mas revela o sentido de que produz um estado ou situação de fato que gera um equilíbrio entre aquele que muito possui (excesso) e aquele que pouco possui (escassez)⁵⁰². Ademais, também concerne ao equilíbrio próprio da virtude da Justiça o ajuste entre aqueles que possuem as coisas ou bens ora em demasia, ora em escassez, sucessivamente.

Sob outro ângulo, Aristóteles oferece valiosa distinção entre diversos tipos de ações materialmente injustas, mostrando que realizar uma ação que redunde em dano para outro, sem previsão ou intenção, não se confunde com o cometimento de uma ação de que se siga um dano previsto e querido para outro. É nesse particular que o Filósofo acaba superando, de certa forma, os defeitos iniciais de sua doutrina de Justiça, em face do que o aquinatense, com

⁵⁰¹ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro III, op. cit., p. 75-76.

⁵⁰² É sobretudo por meio da razão prática que o homem consegue alcançar o meio-termo que culminará na promoção da Justiça, vez que a razão prática implica na eleição de certos atos substrato do justo racional. ETIENNE GILSON explica, no original francês: “*La vertu morale ne peut pas se passer de toute vertu intellectuelle; car la vertu morale doit déterminer un acte bon; or un acte suppose une élection, et nous avans*

sua natural acuidade, abraçou-o como verdadeiro. Talvez não tenha sido por outra razão que Tomás de Aquino tenha inserido na sua doutrina de Justiça as questões pertinentes à injustiça⁵⁰³.

No tocante às virtudes intelectuais, o Filósofo oferece a seguinte divisão: a) intelecto segundo as faculdades científicas, no qual se contemplam os objetos que são necessários e não admitem contingência; b) intelecto segundo as faculdades racionais, isto é, aquele que diz respeito à capacidade de opinar e especular, ocupando-se das coisas contingentes⁵⁰⁴. Assim, admite o Filósofo que pode haver virtudes naturais separadas umas das outras. Por exemplo: um menino pode ser naturalmente valente sem ser ao mesmo tempo amável. Destarte, há virtudes naturais que concentram disparidades, de modo que a virtude moral em sentido pleno, como disposição racional, equivale à prudência⁵⁰⁵. Parece, pois, que o Filósofo elege a prudência como a mais perfeita das virtudes, anuindo nesse aspecto com Sócrates. Com efeito, Sócrates sustentava que nenhuma virtude pode existir fora da prudência, sendo esta, a prudência, em última análise, a única e verdadeira virtude⁵⁰⁶.

A ética para Aristóteles está inequivocamente vinculada ao comportamento moral das pessoas, isto é, à prática dos bons costumes vividos em determinada comunidade no desenvolvimento de suas relações sociais. Nisso, atrai a definição do justo, de modo a que cada membro da comunidade possa adquirir, possuir e dispor dos bens indispensáveis a uma vida adequada e feliz.

O modo de pensar e de agir conforme os bons costumes traduz a conduta ética de determinada comunidade. Na conceituação da ética aristotélica converge também a ação do Estado, representado pelos seus governantes. Ética será a ação do Estado que edite normas corretas, justas e, portanto, morais.

A ética do estagirita não se limita às relações jurídicas entre particulares, mas alcança a própria estrutura de governo concebida dentro do Estado e nas relações deste com a governabilidade da comunidade administrada. Na verdade, como sugere *Höffe*, a ética

vu, en étudiant la structure de acte humain, que l'élection suppose la délibération et le jugement de la raison" (Cf. *Le thomisme*, op. cit., p. 364).

⁵⁰³ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questões 59, 65, 67, 68, 69, 70 e 71, op. cit., p. 76-82, 146-153, 170-208.

⁵⁰⁴ São as chamadas virtudes dianoéticas, isto é, determinadas pelo intelecto e pela reta razão (Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro VI, op. cit., p. 77-79).

⁵⁰⁵ São palavras do Filósofo: "Logo, sapiência será intelecto e ciência; e estando, por assim dizer, à frente das outras, será a ciência das mais honrosas coisas" (Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro VI, op. cit., p. 89).

⁵⁰⁶ Na *Ética a Eudemo* observa o estagirita que para Sócrates todas as virtudes eram formas de conhecimento, de tal modo que, por exemplo, a Justiça e o ser justo e prudente teriam que coincidir (Cf. *Ética a Eudemo*).

corrente no Estado e nas coisas que lhe tocam exerce uma força de irradiação sobre os súditos⁵⁰⁷. Desse modo, tanto mais ou menos será ético e moral o comportamento de uma comunidade quanto mais ou menos receba influência daqueles que a governam.

O estudo da ética em Aristóteles é vasto, abrangendo a Grande Ética ou *Magna Moralia*, a Ética a Nicômaco e a Ética a Eudemo. Sem dúvida, é na Ética a Nicômaco⁵⁰⁸ que o estagirita escreve a maior parte das lições de que se valeu Santo Tomás para conceber sua filosofia ético-jurídica. No Livro I dessa obra, como visto, o estagirita se debruça sobre o fim último do homem, consistente no “tratado” da felicidade. As virtudes de caráter e as intelectualidades são, nesse tópico, o caminho que conduz à felicidade, encontrando o homem, assim, o seu fim adequado e exitoso. Nos demais livros, o estagirita associa à felicidade o que *Höffe* chama “temas conectados”, tais como a fraqueza da vontade, o prazer, a amizade⁵⁰⁹. Contudo, estamos em que são os temas de natureza político-moral expostos na Ética a Nicômaco que representam o relevo da obra no que concerne à felicidade coletiva, como assim entendemos, e que, como consequência, reclama o concurso da concepção de Justiça, eis que esta se destina essencialmente aos comportamentos de uns em relação a outros no convívio social.

⁵⁰⁷ Segundo o autor, “*Aristóteles ocupa-se também com as instituições públicas e sociais; a uma ética pertence, em entendimento amplo, a política*” (Cf. *Aristóteles*, op. cit., p. 169).

⁵⁰⁸ HÖFFE especula que a denominação “a Nicômaco” teria sido originária de dedicatória ao pai de Aristóteles ou a um filho seu ou simplesmente a uma terceira pessoa (Cf. *Aristóteles*, op. cit., p. 170).

⁵⁰⁹ Cf. *Aristóteles*, op. cit., p. 170.

CAPÍTULO 4

A LEI NA SUMA TEOLÓGICA E SUA RELAÇÃO COM A JUSTIÇA

4.1. O sistema jurídico-religioso tomista

Neste capítulo, iremos avançar no estudo do que chamamos sistema jurídico-religioso de Santo Tomás de Aquino. Trata-se de dilucidar os ensinamentos do aquinatense a respeito da lei e do Direito, constantes na Suma Teológica, numa espécie de introdução jurídico-cristã à sua conceituação de Justiça. Antes, porém, de tratarmos da definição, características, finalidade e alcance da lei conforme o pensamento tomista, reputamos indispensável compreendermos, ainda que de forma resumida, a estrutura formal e didática de sua principal obra, a Suma Teológica, de forma a podermos identificar o perfil dogmático nela inserido.

A estrutura da Suma Teológica é algo fascinante e talvez uma novidade (boa novidade) em se tratando mesmo do estilo de escrita e ensino que perdura até os dias atuais. A divisão dos diversos assuntos contidos na Suma não é senão a demonstração da capacidade didática e da vocação acadêmica de Santo Tomás.

Já se sabe que no contexto da divisão da Suma foram organizados como tópicos fundamentais as “Questões”, que se dividem em “Artigos”, que se subdividem em “Problemas” e seus respectivos argumentos (*Ad Primum* ou primeiro argumento; *Ad Secundum* ou segundo argumento; e *Dicendum Quod* ou conclusão dele, Santo Tomás, correspondente à *Determinatio*). São três as partes de que se compõe a Suma. A primeira trata de Deus em si e como princípio e fim de todas as coisas. A segunda trata da “Moral Fundamental” (Parte I ou *Prima Secundae*) e da “Moral Especial” (Parte II ou *Secunda Secundae*). É nesta segunda parte (*Secunda Secundae*) que Santo Tomás escreve e ensina sobre a Justiça, fazendo relação desta com os desígnios de Deus. A terceira parte trata de Cristo como caminho para Deus⁵¹⁰.

⁵¹⁰ Segundo ABBAGNANO, as sumas tiveram origem no século XII, designando a compilação de “tratados sistemáticos sobre algum conjunto de conhecimentos (...). Depois do séc. XIII, começou-se a dar preferência a esse termo, em vez de *sententiae*, para título de exposições sistemáticas de teologia. Os manuscritos da obra

A moral especial (ou específica) contempla as virtudes e os vícios. A Justiça é obviamente uma virtude que consiste, de ordinário, no ato de dar a cada um o que é seu, segundo uma igualdade. Corresponde também à relação de uma pessoa para com outra, encerrando a vontade de cumprir uma obrigação. Nesse particular, a vontade não é senão elemento da obrigação. Exploraremos mais pormenorizadamente a conceituação e o alcance da virtude da Justiça tomista nos capítulos e itens próprios que se seguem a este.

No tratado da lei em geral, que abrange as questões 90 a 97 da *Suma, prima secundae*, Santo Tomás trata da lei eterna, da lei natural e da lei humana, além da relação de validade entre elas. Trata-se do estudo de um autêntico sistema que reúne as noções, características e efeitos do que podemos considerar uma concepção tomista do Direito.

As lições de Santo Tomás a respeito das leis são fundamentais para compreensão e conceituação da Justiça. Na verdade, a construção e aplicação das leis, especialmente a natural e a positiva, não são senão os meios através dos quais os homens podem fazer Justiça no plano social. Santo Tomás ensina que o fim do homem é a felicidade, haja vista que todo ser procura, consciente ou inconscientemente, a satisfação plena de seus desejos. Porém, a busca da felicidade do homem depende dele próprio, ou seja, dos atos orientados pela sua razão. A lei, nesse contexto, é uma das consequências dos atos humanos que pode conduzir seu autor (o homem) à felicidade.

Para Santo Tomás a lei é, ademais, uma necessidade. *Di Blasi* dilucida que, conforme a doutrina tomista, a necessidade da lei se justifica em razão da liberdade do homem. Para o aquinatense, por outro lado, não se pode destinar qualquer regra a um sujeito que não é capaz de obedecer. Em outras palavras, a lei é necessária ao homem porque, não obstante livre, precisa utilizar e ordenar adequadamente essa liberdade. Nesse sentido, a lei não é senão um instrumento de concretização e exercício legítimo desse bem fundamental e concedido por graça de Deus ao homem: a liberdade. Uma vez observada por um sujeito obediente, a lei conduzirá o homem ao exercício pleno e útil de sua liberdade. A liberdade é natural ao homem; a lei é necessária porque serve de instrumento ao exercício desse valor natural. Entendemos que a lei aqui referida é, em primeiro lugar, a lei natural⁵¹¹.

Pietro de Capua (escrita por volta de 1200) já recebem o título de Summa. Nas grandes obras sistemáticas do séc. XIII esse termo é usado quase com exclusividade” (Cf. Dicionário de filosofia, trad. de Alfredo Bosi, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 932).

⁵¹¹ A propósito do tema da necessidade da lei para o homem, DI BLASI expõe que “*la legge è necessaria perché l’uomo è libero. Il primo modo di intendere questa necessita è che non se può comandare qualcosa a un soggetto che non è capace di obbedire (...). La legge va data solo a quegli esseri che hanno la facoltà di agire e*

Santo Tomás ainda justifica a necessidade da lei sob o ponto de vista da superioridade divina. Ensina que, havendo na relação entre Deus e o homem um ordenamento hierárquico, é imperioso que se faça a lei para estabelecer hierarquia entre os homens no contexto da vivência social. Por isso, o estabelecimento de graus hierárquicos entre os homens através da lei é exercício natural da razão humana, além de ser princípio essencial à conceituação da Justiça, tendo em vista o padrão natural consistente na superioridade de Deus sobre todas as coisas⁵¹². Nota-se, mais uma vez, o exercício da lógica natural pelo Santo Doutor, no sentido de que parte ele de uma premissa maior, que considera e demonstra como verdadeira, para formular e apresentar a propriedade de uma premissa menor imediatamente reflexiva, ou seja, consequente. Assim, o Angélico expõe a necessidade da lei também como base do exercício não só útil e ordeiro da liberdade, mas também correto, isto é, pertinente. A lei natural não é a base somente da utilização da liberdade, mas também do exercício correto e eficiente dessa liberdade. Por esta assertiva, entende-se a busca da igualdade e da Justiça por meio da lei que indique ao homem o exercício adequado de sua liberdade e o alcance efetivo de sua felicidade. Os direitos do homem e sua justa utilização somente terão proveito se houver entendimento da noção de limites no gozo de direitos. Diante disso, é possível concluir que a Justiça se confunde com o Direito Natural, conquanto seja a lei natural o instrumento que conduz o homem a utilizar e exercer adequadamente sua liberdade, o que implica dizer a liberdade voltada para o bem comum e consistente na igualdade como pressuposto da Justiça.

Registra *Di Blasi* que no contexto da relação entre Deus e o homem através da lei (especialmente a lei natural) a intenção de Santo Tomás foi demonstrar que a lei e sua obediência pelo homem constituem vontade de Deus para conduzi-lo ao bem comum e à felicidade. A lei é o instrumento que conduz o homem a Deus através da obediência de preceitos como o Decálogo (Dez Mandamentos). Evidentemente, a palavra “lei”, aqui referida, é considerada em uma acepção genérica, ou seja, em um estágio precedente e introdutório em relação às diversas espécies de lei idealizadas por Santo Tomás. É dizer de um significado da palavra “lei” a partir de sua consideração como uma premissa maior. A lei

di nona gire (in quibus est agere et nona gere). Ora, questa spetta soltanto alla creatura ragionevole. Quindi soltanto la creatura ragionevole è adatta a ricevere delle leggi” (Cf. Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d’Aquino, op. cit., p. 184).

⁵¹² Assim comenta DI BLASI: “Un secondo modo di pensare la necessità della legge è in riferimento alla volontà di un superiore che debba dirigere o governare la volontà di un inferiore. In questo caso, in effetti, la

em geral é, assim, uma forma de guiar corretamente os atos individuais do homem para o encontro de Deus, tudo de modo racional e equilibrado. Por esse raciocínio, a lei natural e, num plano inferior, a lei humana, não podem ser consideradas como oposição à liberdade natural do homem, mas como aperfeiçoamento dessa liberdade⁵¹³.

Para explicitar melhor a utilidade da lei e sua necessidade para ordenação e pacificação da vida do homem em sociedade, Santo Tomás idealizou um sistema básico de leis na Suma Teológica, sistema este formado pela lei eterna ou divina, lei natural e lei humana, cuja legitimidade de cada qual está ancorada numa relação de hierarquia. Vejamos.

A lei eterna ou divina corresponde ao governo de Deus sobre todas as coisas, Senhor que é do universo⁵¹⁴. Assim, a lei eterna governa a tudo e a todos, isto é, os homens, os animais e as coisas da natureza, enfim. É a lei máxima de governação do universo e, portanto, superior a todas as outras leis.

A lei natural, por sua vez, é o segmento, ou a parte, ou o tópico, ou a porção da lei eterna aplicável especificamente ao homem, principal criação do Governador do mundo⁵¹⁵. Dispensa, assim, os animais irracionais e todas as demais coisas do universo. O destinatário específico da lei natural é a criatura racional. Por via de consequência, a lei natural não é distinta da lei eterna, senão em uma dimensão parcial. Disso defluiu que a lei natural é a lei eterna no tocante às coisas do homem. Por isso, a lei natural não descarta as noções do bem e do mal consideradas em meio às ações do homem.

Ao aprofundar o estudo do conteúdo e alcance da lei natural em Santo Tomás, *Di Blasi* conclui que ela (a lei natural) se revela como uma necessidade. A participação do direito divino na razão humana, por sua vez, é especial, haja vista que diz respeito a uma criatura especial que é o homem. Desse modo, vê-se que a lei eterna, embora se destine à ordenação de todos os seres e coisas criados por Deus, tem um desdobramento especial quando se dirige

libertà richiede la legge, ma solo nel senso relativo che la libertà dell'inferiore richiede al superiore di usare la legge" (Cf. **Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino**, op. cit., p. 184).

⁵¹³ É o sentimento de DI BLASI, registrado nestas palavras: "*La preoccupazione di fondo com cui l'Aquinate si accosta esplicitamente al tema della legge è di evidenziarne il fine ultimo dell'amore di Dio e, in funzione di esso, l'intrinseca ragionevolezza dei singoli precetti. Rispetto alla natura umana, poi, la preoccupazione è quella di mostrare la perfetta corrispondenza del Decálogo con l'ordinazione imposta dalla legge natura, sia con riguardo al fine sia con riguardo al contenuto dei diversi precetti*" (Cf. **Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino**, op. cit., p. 194).

⁵¹⁴ O Artigo 1, Questão 91, da Suma, *prima secundae*, contém a seguinte passagem: "*Por tanto, el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley*" (Cf. **Suma de teología**, I-II, edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, p. 709).

⁵¹⁵ O Artigo 2, Questão 91, da Suma, contém a seguinte passagem: "*Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural*" (Cf. **Suma de teología**, I-II, op. cit., p. 710).

ao homem. Pode-se afirmar, com isso, que o segmento mais importante da lei eterna ou divina é aquele aplicável ao homem, tendo auferido, diante disso, uma filosofia também especial doravante intitulada Direito Natural. Tal desdobramento ou participação especial é justificável porque pressupõe exatamente a razão humana e, com base nela, fixa os postulados naturais que emergem dessa mesma razão humana de modo a poder promover o bem comum. Daí porque a lei natural, porque natural, é necessária especialmente ao homem⁵¹⁶. Nesse aspecto, a necessidade da lei é característica comum do sistema legal tomista, revelando-se conatural das diversas espécies de leis idealizadas pelo Doutor de Aquino. Mesmo a lei eterna ou divina se revelou necessária, especialmente no sentido de constituir o fundamento de validade primeiro de todo o sistema jurídico-religioso de Santo Tomás.

Segundo *Jacques Chevalier*, a lei natural ostenta também a realização do plano de Deus no homem, de modo a orientar as ações do homem na terra⁵¹⁷. A lei natural não deixa de ser, pois, o alicerce da regulação da convivência entre os homens, figurando num plano mais elevado que o direito positivo. Assim, o direito positivo ou lei humana é desdobramento da lei natural no campo de regulação de atos concretos e específicos ocorrentes nos vários segmentos do ofício humano. A lei positiva concentra a regência de casos de cabedal inferior em relação aos preceitos da lei natural; daí a acessoriedade daquela em relação a esta.

Para *Sertillanges*, um dos caminhos para alcance do bem e da felicidade do homem é, certamente, a lei. Nesse aspecto, a lei constitutiva do padrão que conduzirá o homem ao bem possui também um padrão reitor, o qual consiste na razão primeira que criou todo o universo. Evidentemente que o autor se refere a Deus. Assim, a lógica da lei que regula a conduta do homem é também a lógica das primeiras ordenações que deram origem à lei natural e, em segundo plano, à lei humana. Por isso é que se sustenta a superioridade da lei

⁵¹⁶ Referindo-se aos escritos contidos na *Summa Contra Gentiles*, o autor registra que “*Nel capitolo 114 del libro terzo S. Tommaso introduce esplicitamente il tema della legge, e spiega ‘la necessità che all’uomo fosse data (...). Questa dialettica viene ripresa all’inizio del capitolo 114 proprio per introdurre la necessità della legge: ‘come gli atti delle creature prive di ragione sono guidati da Dio in quanto riguardano la specie, così gli atti umani sono guidati da Dio in quanto riguardano l’individuo (...). Ma gli atti di quelle creature relativi alla specie sono guidati da Dio mediante un’inclinazione naturale, che deriva dalla natura della specie. Dunque oltre questo bisognava dare all’uomo qualcosa con cui guidarsi nei suoi atti personali. Ed è quello che noi chiamiamo legge’*” (Cf. *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d’Aquino*, Pisa: Edizioni Ets, 1999, p. 182-183).

⁵¹⁷ Acrescenta o autor, “*Car la loi naturelle, lex naturalis, en chacun de nous, n’est autre chose qu’une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable: commela loi divine, ou l’ordination de la divine sagesse, imprime à la nature tout entière les principes de ses mouvements et de ses actes, elle commande à chacun de nous de réaliser le plan que Dieu a eu sur lui en le lançant dans l’être, c’est-à-dire de tendre à Dieu librement et selon ses puissances propres, pour adhérer finalement à lui par l’amour*” (Cf. *Saint Thomas d’Aquin et son époque. Histoire de la pensée: La pensée chrétienne*, op. cit, p. 350).

natural sobre a lei humana, tendo em vista que aquela é o segmento da lei divina (perfeita) aplicável ao homem⁵¹⁸.

A lei humana, para expressar o ideal do bem, do correto e do justo deve, livremente, submeter-se aos ditames da lei natural, sob pena de, não o fazendo, incorrer em risco de desviar-se dessas virtudes⁵¹⁹. Há, aqui, uma relação direta entre a causa do bem (a lei natural) e os efeitos daí resultantes (a lei positiva criada para promover o bem). Com tais ensinamentos, *Sertillanges* anuncia a verdadeira índole da lei natural, isto é, um preceito originário da aplicação da ordenação divina na razão humana, de modo que o homem a considere como preceito norteador das regras de convivência social e de promoção do bem comum⁵²⁰. Ainda segundo *Setillanges*, a lei natural configura um parâmetro ideal oferecido por Deus, o Criador, para que o homem possa, junto com outros parâmetros construídos por sua atividade intelectual, alcançar seu fim natural: a felicidade⁵²¹. E a felicidade, por sua vez, não é senão o encontro da perfeição do ser, cujo caminho legítimo é aquele traçado por Deus através da lei eterna e da lei natural.

Cabral de Moncada entende que a relação entre Direito ou lei divina e Direito Natural se manifesta a partir da definição do homem em si e de suas atividades. Assim é que a

⁵¹⁸ A referência à fisionomia da lei e do direito na Idade Média é dilucidada por SERGIO COTTA nos seguintes termos: “*Una análoga concezione impronta anche il periodo storico dominato dal pensiero cristiano, sia patristico che scolastico, sebbene essa assuma un significato e una direzione profondamente diversi a causa dell’introduzione dell’idea di un Dio creatore, com il quale l’uomo si trova in un rapporto personale. Comunque sai, la legge giuridica (il diritto positivo, come oggi diciamo) viene situata in un sistema più vasto di leggi che la ricollegano per gradi al proprio fondamento primo: Dio, creatore di ogni realtà umana e naturale. Bati pensare al sistema delineato da S. Tommaso d’Aquino nella Summa Theologiae che comprende appunto ‘lex humana’, ‘lex naturalis’, ‘lex divina’, ‘lex aeterna’, e che fonda, e vincola, la ‘lex humana’ in una successione gerarchica rispetto alle altre. Nè diversamente pensavano i giuristi medievali, per il quali il diritto era ‘res sanctissima’, e pertanto la ‘scientia iuris’ era considerata ‘civilis sapientia’ e quindi ‘pars philosophiae’. Anche nel loro caso una completa comprensione del diritto richiedeva la conoscenza della sua natura e del suo valore*” (Cf. *Introduzione alla filosofia del diritto*, Torino: G. Giappichelli Editore, 1984, p. 31).

⁵¹⁹ SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *Las grandes tesis de la filosofía tomista*, trad. de Angel Lacabe, Buenos Ayres: Ediciones Desclée, 1948, p. 252. Ensina o autor que “*para comprender bien la idea ley, tal como la encara Santo Tomás, hay que remontarse del orden moral, regido por la razón, al orden natural que también es razón, pero razón inmanente, recordando que ambas razones, la del hombre e la de las cosas, proceden de la Razón primera, rectora universal, como creadora que es del todo universal (...). Las leyes serán siempre a manera de marcos dentro de los cuales se invita a que vayan encuadrándose las acciones: las naturales, naturalmente; las humanas, libremente*”.

⁵²⁰ Vejam-se as conclusões do autor: “*Así, Santo Tomás, al hablar de la ley natural, que no es sino la ley moral en sus primeras determinaciones, considera esa ley no como una reglamentación extrínseca, como la orden o el mandato de un jefe, sino como una participación, en nosotros, de la ley eterna de Dios, como una inmanencia por tanto, lo que es, realmente, investir a nuestra razón de un poder reglador verdaderamente autónomo*” (Cf. *Las grandes tesis de la filosofía tomista*, op. cit., p. 252).

⁵²¹ Assim expõe: “*El hombre es, esencialmente, un ser inteligente: el objeto, pues, de su felicidad esencial, su ideal supremo, deberá ser un objeto intelectual. Y si se tiene en cuenta que la felicidad exige la perfección en el orden de actividad que se considere, habrá que agregar que el tal objeto deberá ser el objeto perfecto, el objeto*

inteligência vislumbrável da existência de Deus é o princípio ordenador da criatura, isto é, o homem, enquanto o Direito Natural é o princípio regulador e de natureza normativa da atividade do homem⁵²². Portanto, a concepção da *lex aeternae* converge para a criação do homem, ou seja, alude à criação do homem como reflexo de Deus e é sob tal orientação que o homem é o que é, não podendo, pois, ser considerado um ser pervertido integral e constantemente, porque tal perversão não é uma característica do Criador, Deus. O homem é bom em essência, porque o é seu Criador, em face de quem é imagem e semelhança. Por isso, a lei eterna ou divina não é senão a ordenação natural do homem ao caminho do bem. A lei natural ou Direito Natural é participação da lei eterna nas atividades do homem. Dirige-se, assim, a lei natural a regular a conduta do homem para que este não se desvirtue do caminho do bem que lhe é natural e conferido pela lei eterna ou divina. Ora, se o homem é bom por graça de Deus, seus atos não podem ser outros que não aqueles destinados à promoção do bem, valendo a lei natural para orientá-lo nessa direção.

Sustenta, ademais, *Cabral de Moncada*, que a lei natural possui duas dimensões distintas e específicas: a) uma que concerne à moral e, por isso, recebe o nome de lei moral; b) outra, que concerne aos atos concretos da vida em sociedade e que se chama lei jurídica, identificável parcialmente com o direito positivo. É no âmbito da lei jurídica que se espraiam as noções e entendimentos de Direito Natural e de direito positivo. Sugere *Moncada* que a parte imutável da lei natural jurídica é o que se conhece por Direito Natural, sendo ela de ordem superior no tocante à regulação da vivência social⁵²³.

Por outro lado, a questão da mudança ou mutabilidade da lei natural foi expressa por Santo Tomás considerando um silogismo também natural. Para o aquinatense, se a lei natural se encerra na participação do intelecto divino na natureza humana, representa então um corpo rígido que permanece sólido e inalterado entre todos os homens. Segue-se, portanto, que, em princípio, e pelos seus preceitos originários, a lei natural ou Direito Natural é imutável, isto é, imune a quaisquer mudanças, seja qual for o tempo e o lugar, isto é, ostenta perenidade em quaisquer épocas e domínios. É dizer que a concepção originária da lei natural encerra perpetuidade, porque a natureza humana, substrato da lei natural, é uma só. Porém, não é de renegar que a própria natureza humana comporta alguma evolução e, portanto,

más elevado en el orden de lo inteligible, es decir, Dios” (Cf. *Las grandes tesis de la filosofía tomista*, op. cit., p. 236).

⁵²² Cf. *Filosofia do direito e do estado*, op. cit., p. 45.

⁵²³ Cf. *Filosofia do direito e do estado*, op. cit., p. 45.

admite algumas alterações com o fluir dos tempos, do que resulta a possibilidade de evolução da lei natural ou do Direito Natural. Por outras palavras, a singularidade e a unidade que caracterizam a natureza humana não são refratárias de qualidades evolutivas. Nesse sentido, anota *Francisco Carpintero* que a lei natural é aquela que se informa a partir da natureza do homem, e, desse modo, se há alteração da natureza do homem, segue-se que a lei natural também se altera nesse segmento⁵²⁴. Entendemos que aqui uma conceituação de Justiça, enquanto comporte uma ou outra alteração, obedece ao mesmo silogismo. Ora, a Justiça natural é aquela que se destina a ajustar as relações entre os homens, considerando-os em seu comportamento natural, ou seja, comportamento “humano” enquanto criatura de Deus. Se as criaturas de Deus evoluem, entre elas o homem, é “natural” que ocorram os ajustes da lei natural e da própria Justiça natural. A lei natural, assim, comporta alterações da mesma forma que, *mutatis mutandis*, a lei humana sofre alterações no tempo e no lugar à conveniência e/ou necessidade das comunidades humanas. Não se trata, entretanto, de comparar o volume e mecanismos de alterações das leis humanas com as alterações da lei natural, mas apenas indicar que em todo processo evolutivo há necessariamente mudanças. Nesse sentido, vislumbra *Carpintero* que as alterações das leis humana e natural, nessa dimensão, destinam-se a melhor regular e organizar a própria existência do homem enquanto criatura e enquanto parte de uma coletividade⁵²⁵. Assim, a mudança da lei natural nesse aspecto não é senão exigência mesma da condição humana.

A concepção tomista a respeito da lei natural é emblemática para os tempos que lhe sucederam, remontando a três (03) problemas essenciais que exigiram estudo acurado do aquinatense, a saber: a) a existência efetiva de uma lei natural; b) a possibilidade de se a reconhecer racionalmente; c) a sua obrigatoriedade. A ordem lógica desses problemas é sensível: antes de qualquer coisa, impõe saber se efetivamente existe uma lei natural; uma vez demonstrada sua existência, mister investigar se ela pode ser conhecida e assimilada pelo homem; e, por último, impõe saber se a lei natural é dotada de obrigatoriedade.

⁵²⁴ Para o autor, “*Tomás prefiere entender que la ley natural es una realidad propiamente, o ante todo humana. Él se refiere frecuentemente a la lei natural como la ley del hombre o de la naturaleza del hombre, y si el hombre cambia, entonces hay de cambiar su ley*”. (Cf. *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, op. cit., p. 172).

⁵²⁵ Assim se manifesta o jusfilósofo: “*De modo que si las leyes de los hombres pueden cambiar a causa de la razón humana, también cambian ‘ex parte hominum’*. En efecto, la naturaleza humana cambia, porque así nos lo indica la experiencia: ‘*Aquello que es natural teniendo una naturaleza immutable debe ser así siempre y en todas partes. Pero la naturaleza del hombre es mudable y, por tanto, lo que es natural al hombre es mudable*’” (Cf. *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, op. cit., p. 173).

Quanto ao primeiro problema (a existência da lei natural), entendemos que o Santo Doutor concebera cinco (05) fundamentos de grande autoridade para responder afirmativamente. São fundamentos emergentes de sensibilidades humanas e práticas concretas, que a seguir ordenamos.

Em primeiro lugar, a lei natural existe porque é próprio do homem agir segundo a razão e, por isso, há uma razão natural para que o homem aja e se conduza segundo um comportamento que lhe é comum em todos os lugares⁵²⁶. Neste aspecto, o aquinatense se apóia no conceito aristotélico de Direito Natural, tendo a razão humana como ponto de partida. Fácil perceber que a existência da lei natural nesse panorama há de autorizar a concepção da existência de uma Justiça natural, ou seja, a Justiça assimilada pela razão humana que se estende a tudo e a todos, em todos os tempos e lugares, sendo originária da própria razão da existência humana.

Em segundo lugar, a lei natural existe regularmente da manifestação da consciência humana. Segundo o aquinatense, sendo o homem criatura de Deus e, portanto, movido pela consciência do bem, justo e retilíneo, é-lhe próprio praticar o bem. Afinal, aquilo que emana do Bem (Deus) não pode alhear-se à própria natureza do bem. E não o fazendo, a própria consciência do homem encarrega-se de condená-lo. Sob este aspecto, percebe-se que o aquinatense vale-se da consciência e da alma interior do homem como uma espécie de fonte do Direito Natural e da Justiça natural. No íntimo, o homem sabe discernir o que é correto, justo e bom. É dizer que a atuação da consciência em face dos atos humanos é a base da existência de uma ordem que é antecedente à condução desses atos, ordem esta que não é senão o Direito Natural. Disso defluiu que a lei ou Direito Natural é estágio preexistente às práticas e ações humanas. Com efeito, a autocondenação moral pelas eventuais más ações é o fundamento primeiro da existência de uma ordem natural antecedente e superior, de maneira que se inexistente essa ordem natural seria impossível a autocondenação moral. Não se cogita de autocondenação sem a existência de uma ordem natural que a determina.

Não é de ignorar-se – e todos podemos pressentir – que a alma humana é destinatária dos reflexos advindos dos méritos e deméritos de nossas ações, de modo que inadvertidamente (e, portanto, naturalmente) exteriorizamos ressentimentos ou orgulho de conformidade com a desobediência ou obediência dos ditames de nossa consciência moral. Não é à toa que, quando praticamos o justo racional, sentimo-nos com grande conforto e

⁵²⁶ Assim dispõe especialmente na Questão 94, Artigos 1 a 3 (Cf. *Suma de teología*, I-II, op. cit., p. 734-735).

felicidade. Tem-se o sentimento de completitude moral que ascende à nossa consciência. O Direito Natural tomista é, portanto, a base do justo natural e racional que engrandece a alma e, de consequência, eleva a própria natureza humana.

Em terceiro lugar, forte argumento tomista de demonstração da existência da lei natural (ou Direito Natural) é o argumento cosmológico. Segundo o Angélico, se a natureza criada por Deus está ordenada por leis, isto é, pelas regras de ordenação da própria natureza, é de deduzir-se que a conduta do homem, a principal manifestação da criação, deve orientar-se por leis que naturalmente lhe são dirigidas⁵²⁷. Assim, a existência do Direito Natural (ou lei natural) é manifestada a partir da normal regulação que a natureza impõe às coisas e seres da criação, inclusive o homem. Não é de olvidar que a natureza possui leis físicas, a exemplo da “lei” segundo a qual dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço ao mesmo tempo. Inegável a existência dessa lei. Assim também existe uma lei ou há leis que orientam a conduta dos homens para um resultado correto, encaminhando-o para uma vida proveitosa e feliz. Impossível, pois, negar a existência de uma lei natural dirigida ao proceder do homem, porque tal negativa implicaria negar a existência das próprias leis físicas.

O quarto argumento concebido por Santo Tomás para demonstração da existência da lei natural é de matiz político-jurídica, inspirado também na filosofia política de Aristóteles. Não pode haver sociedade humana sem a existência de uma ordem civil natural e sem a obediência natural dos pactos. Assim, tanto as leis editadas pelo soberano quanto

⁵²⁷ Segundo CONSTANTINO FERNÁNDEZ-ALVAR, “*La ley natural es la regla y norma de las tendencias de nuestra naturaleza hacia su fin, que es su mismo bien. Pero cuáles son esas tendencias? Santo Tomás las clasifica en tres órdenes correspondientes a la idea de ser, a la idea de ser con vida animal, a la idea de ser con vida racional. Son tendencias primordiales de nuestra naturaleza hacia tres clases de bienes: individual, específico y racional. Veámoslas. a) Hay primeramente en el hombre su inclinación o tendencia hacia el bien general de su naturaleza; inclinación que no es propia de él, sino, por el contrario, común a todos los seres sustantivos; todo ser apetece intintivamente su propia conservación. Por consiguiente, pertenecerán en primer término a la ley natural todas aquellas cosas, todos aquellos preceptos que se ordenan a la conservación individual del hombre. Y como quiera que sea una misma la ley de los contrarios, es preciso incluir también en ese primer orden todo aquello que impide la corrupción de ese bien fundamental de nuestra naturaleza. b) El hombre es, además de ser sustancial, ser dotado de vida sensitiva; pertenece al reino animal; la animalidad es su género próximo. Como animal, siente una inclinación natural hacia el bien de la especie, hacia la procreación en virtud de la cual se perpetúa y propaga. Es ésta una inclinación hija de la naturaleza animal, común por lo tanto a todos los animales, pues todos están dotados del instinto genésico al igual que del instinto de conservación. Aquellas cosas, pues, y aquellos mandatos que se ordenan a la satisfacción de ese instinto genésico y lo que al mismo es consiguiente – como la educación de los hijos – pertenecen a la ley natural. c) por último, es preciso reconocer en el hombre una tendencia innata hacia aquellos bienes que son propios y específicos del hombre, y que, por lo tanto, responden a su naturaleza en cuanto inteligente. Así vemos que por natural impulso se mueve en busca de la verdad; anhela vehementemente penetrar los secretos de Dios; desea vivir en sociedad. De conformidad con esto, la ley natural se extiende a todas aquellas cosas y abarca todos aquellos preceptos que tienen alguna relación inmediata con esas tendencias; tales son el derecho de conocer la verdad, y su correlativo deber de evitar la ignorancia; el derecho de ser respetado y su correspondiente deber de respetar a los demás, etc” (Cf. *La ley*, op. cit., p. 164-165).*

aquelas resultantes da celebração dos contratos são consequência da natural necessidade de convivência social do homem, devendo ser, pois, naturalmente obedecidas. Os pactos e ordens são, assim, requisitos arraigados à própria natureza política do homem. Desta forma, sendo o homem um animal político, consistente na sua natural vocação de viver e conviver em grupos sociais, redundava natural que as normas legais ou contratuais por ele estabelecidas e a ele mesmo dirigidas são apenas desdobramento ou seguimento daquele regramento (lei) natural de origem. Assim, o aquinatense já vislumbrava que o direito contratual tem origem e é consequência direta do Direito Natural. Esta concepção serviu de referência ao estudo e ensino do Direito nas universidades medievais⁵²⁸, sendo disciplina ainda hoje componente de currículos universitários sob o signo do *pacta sunt servanda*⁵²⁹.

O quinto e último fundamento da existência da lei natural é de natureza ético-moral e se relaciona com a existência de virtudes e vícios. A lei natural existe porque é ela o divisor de águas que separa o homem dos vícios e o conduz ao bem e à felicidade por meio de práticas virtuosas. Não houvesse um sentido natural norteador da conduta correta do homem, este seria levado ao caos e com ele a própria sociedade em face da edição de leis particulares e casuísticas que a todo momento ostentariam uma vantagem individual em detrimento de outra. Ter-se-ia, sem a existência de uma lei natural, um utilitarismo incessante que fatalmente desaguaria no caos e elevaria apenas aquele que reunisse mais força e/ou se amparasse na esperteza.

Diante dos argumentos e fundamentos expostos é inolvidável que a existência da lei natural é algo indissociável da própria condição humana e, por isso, espalha-se em todos os tempos e em todos os lugares. Nisso, a existência da lei natural reúne nela tanto um elemento técnico (ordenação sistemática das coisas e seres do mundo) como um acentuado elemento

⁵²⁸ Assim discorre o aquinatense: “Primeiramente, 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 natureza, como foi dito acima. 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 da natureza, porque o homem é naturalmente animal 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 acomodado” (Cf. *Suma teológica*, prima secundae, Questão 95, Artigo 4, op. cit., p. 581).

⁵²⁹ BOBBIO, comentando LOCKE, sugere que a concepção jusnaturalista do direito contratual tem amparo na filosofia política de Santo Tomás. Assim discorre: “Não pode haver sociedade humana sem a instituição de um poder civil e sem o cumprimento dos pactos. Ora, tanto a lei que impõe a obediência às ordens do soberano como a que prescreve o cumprimento dos pactos não são leis positivas, porque são elas próprias o fundamento do caráter obrigatório das leis positivas” (Cf. BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*, 2ª ed., trad de Sérgio Bath, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998, p. 111-112).

ético-moral (a convivência ordeira e virtuosa dos grupos sociais através da observância correta dos pactos, a refutação à malícia e ao utilitarismo, a consciência da condição de criatura etc.).

No tocante ao segundo problema (conhecimento racional da lei natural), percebe-se que a doutrina do aquinatense foi observada (e até seguida literalmente) por muitos de seus sucessores e mesmo entre filósofos do iluminismo. O conhecimento da lei natural ocorre naturalmente a partir do exercício do intelecto agente em que se destaca a própria razão e os sentidos. Trata-se do emprego regular das faculdades do saber e da agudeza da sensibilidade, o que expõe a verdadeira índole empírica e até técnica da existência do Direito Natural ou lei natural. Os estudos, os experimentos as conclusões extraídas dos silogismos são vetores que o homem utiliza regularmente no seu desenvolvimento cognoscitivo e tais vetores são igualmente úteis quando se trata do conhecimento da lei natural.

Ao observar o universo, o homem extrai elementos que permitem inferir uma fascinante ordenação de sua constituição e funcionamento. Logo daí se deduz até intuitivamente que o universo não pode estar alheio a um Criador supremo, de cujo exercício do intelecto edificou-o com todos os seus seres, inclusive o homem, este eleito como o mais destacado. Disso deflui que é natural a sujeição do homem a esse Criador universal (Deus em nossa concepção), compondo, com isso (sujeição), um segmento ou um elo importante de toda essa ordenação. Nessa empreitada de criação do universo, o Criador evidentemente teve (e tem) um propósito; afinal, seria descabido imaginar que a criação de um universo ordenado e com destaque de um de seus seres (o homem) tenha sido obra do acaso ou descaso. Assim é que o Criador legisla para a manutenção de sua criação, lançando regras compatíveis e necessárias à própria dinâmica da ordenação desse universo e de seus seres. E o resultado dessa ação legislativa não é senão algo coincidente com o Direito Natural ou lei natural, como afirma *Francisco Suarez*⁵³⁰. Em resumo, são duas as fontes que legitimam a ação legislativa do Criador: a) a conservação de sua criação; b) a preservação da constituição e conseqüente dinâmica das coisas e seres criados, tudo como conteúdo da ordenação do universo. Nesse contexto, é plenamente admissível o conhecimento racional (embora talvez não perfeito) do Direito Natural ou lei natural.

⁵³⁰ SUAREZ, Francisco. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, vol. I, trad. de Luis Vela Sánchez, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967, p. 16. Ao responder à pergunta “*Qué es propiamente ley natural?*”, o saudoso teólogo afirma que “*esa ley es como una propiedad de la naturaleza y porque Dios mismo la infundió en la naturaleza. Por esa parte esta ley es también divina como dada inmediatamente por Dios, según el pensamiento de Santo Tomás...*”.

Por último, Tomás não se furta a proclamar a obrigatoriedade da lei natural. De início, vê-se que quando se admite a existência da lei natural evidentemente se consagra a sua obrigatoriedade. Em outras palavras, a só existência da lei natural já traz ínsita sua compulsoriedade; afinal, reconhecer a existência da lei natural é reconhecer uma fonte de obrigações, implicando sanções e castigos. E isto também porque não se cogita de lei efetivamente existente sem boa dose de eficácia, isto é, a capacidade e qualidade que a lei deve ostentar para ser regularmente observada, como bem dilucida *Bobbio*⁵³¹. Evidente que em Tomás de Aquino a obrigatoriedade da lei natural ou Direito Natural concentra tanto o dever de consciência (o compromisso com o correto e o justo) quanto o dever empírico, real e concreto em que se insere sua definição de Justiça comutativa ou corretiva. As fonte primeira da obrigatoriedade da lei natural está no poder divino, isto é, o poder que Deus tem sobre os homens em razão de sua condição de Criador.

No que concerne ao direito positivo, tem-se que este diz respeito à parte mutável da lei jurídica e que se destina a regular os atos menores do dia a dia da convivência comunitária, devendo render vassalagem ao Direito Natural. *Cabral de Moncada* chega a proclamar que toda a doutrina tomista do Direito Natural se resume a este aspecto⁵³². Os ensinamentos do mestre de Coimbra parecem convergir para a ideia de que a parte imutável da lei natural, ou seja, o Direito Natural se confunde com a concepção da lei moral. Afinal, tudo o que é informado pelos postulados da moral concentra um viés de imutabilidade, estabilidade e perfeição. Assim, a parte da lei jurídica considerada inalterável não pode ser senão aquela que conduz à preservação da moral humana ou do sentido do bem conatural ao homem por conduto da lei eterna ou divina. Fato é que toda lei – seja natural, seja positiva ou humana – deve ter por finalidade a promoção do bem comum e, a partir desta constatação, inicia-se a doutrina tomista da Justiça.

Doutra parte, as lições de *Moncada* parecem sugerir que há diferença entre lei natural e Direito Natural, sendo este apenas uma espécie daquela. Tal diferença é, entretanto, apenas aparente, virtual. Na medida em que o Direito Natural, segundo a concepção do mestre lusitano, é domínio da lei jurídica, estamos a perceber que, ao menos parcialmente, lei natural e Direito Natural se confundem.

⁵³¹ Segundo BOBBIO, “Na definição de lei, ‘existência’ equivale a ‘obrigatoriedade’”. Entretanto, entende o saudoso jusfilósofo peninsular que, no âmbito da lei natural, “‘obrigatoriedade’ não equivale a ‘eficácia’, ou seja, não implica que a lei seja de fato obedecida. A lei violada continua sendo uma lei” (Cf. *Locke e o direito natural*, op. cit., p. 125).

⁵³² Cf. *Filosofia do direito e do estado*, op. cit., p. 297.

Castanheira Neves, por outro lado, considera haver, na obra de Santo Tomás, diferença entre lei natural e Direito Natural. Para ele, a diferença está em que a lei natural (*lex naturalis*) consagra os últimos princípios normativos e os fundamentos imutáveis contidos neles, enquanto o Direito Natural seria a realização desses princípios e fundamentos⁵³³. O Direito Natural seria um estágio posterior à lei natural e responsável pela sedimentação desta no plano da convivência social. A base de um sistema jurídico de Direito Natural seria concebível a partir da constatação da existência de um segmento subsequente à concepção da lei natural.

Michel Villey constata, com propriedade, a existência de dois “direitos” em Tomás de Aquino: Direito Natural e direito positivo. Refere-se a essas duas modalidades do Direito segundo o aquinatense como sendo uma das principais passagens do estudo do Direito, escrito na *Suma Teológica*⁵³⁴. Segundo se deduz dos ensinamentos de *Villey* a questão da diferença entre o Direito Natural e o direito positivo encerra a dicotomia que constitui o centro de todo o estudo do Direito em Santo Tomás de Aquino. Essa dicotomia existente no “direito tomista” não se resume, entretanto, ao esgotamento do tema das diferenças ou relação de hierarquia que existe entre Direito Natural e direito positivo. Nisso se inclui o estudo do alcance, autoridade e perfeição do Direito Natural em si, isto é, concentra uma concepção ontológica do Direito Natural, de modo a que se o ombreie, na sua perfeição especialmente, à concepção tomista da Justiça, considerando-se inclusive que o Direito (sobretudo o Direito Natural) é o objeto da Justiça.

Para *Villey*, o estudo do Direito em Santo Tomás, encerrado sobretudo no tratado da lei na *Suma Teológica*, revela uma outra noção e conceito de direito positivo, não isoladamente, considerando a inexistência de uma razão científica consistente que lhe impute a qualidade de ciência. Quer dizer, em outras palavras, segundo nos parece, que o direito

⁵³³ CASTANHEIRA NEVES, Antonio. *A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação*, Coimbra: Coimbra Editora, 2003, p. 47. Assim leciona: “E em S. Tomás se a *lex naturalis* impunha os últimos princípios normativos e os fundamentos imutáveis, já o ‘direito natural’ (*ius naturalis*) seria a realização histórico-concreta ou segundo as condições histórico-sociais dessa *lex* e desses princípios em termos igualmente de *justo concreto*: a ‘coisa justa’ (*res ipsa justa*), a concreta solução justa (*id quod justum est*) ou a solução implicada na relação justa, já entre as pessoas e as coisas, já nas próprias pessoas entre si”.

⁵³⁴ VILLEY, Michel. *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1987, p. 133. São suas as palavras: “*Avant même qu’elle ne distinguât le droit au sens strict du droit au sens lâche, just après avoir défini la notion générale de ‘jus’ (qu. 57, art. 1), la ‘Somme’ a divisé le droit en deux grandes espèces selon leur provenance, ou, si l’on préfère, leurs causes efficientes: il existe une partie de droit donnée par nature – ‘phusei’ - «droit naturel» - et une autre «posée» par la loi humaine ou divine, «droit positif» (qu. 57, art. 2)’*”.

positivo só é tratado como ciência jurídica propriamente dita em razão do exagero que hoje se atribui ao Direito como ciência e não propriamente como o que efetivamente deveria ser e o é em essência e substância, ou seja, mecanismo a serviço da Justiça, conquanto seja o Direito o objeto da Justiça⁵³⁵.

O direito positivo, na doutrina tomista, é consequência da irradiação do conceito e características do Direito Natural, razão pela qual não pode existir isoladamente, sendo, pois, impróprio atribuir-lhe a qualidade de ciência. Trata-se, entendemos, da consideração do direito positivo como mero acessório, o qual, sem o respectivo principal (Direito Natural), não pode existir⁵³⁶. Outrossim, se tanto a lei como o direito são categorias dirigidas à promoção do bem comum, haverão de integrar o substrato da conceituação de Justiça, segundo se observa do desenvolvimento da doutrina da Justiça do Doutor de Aquino, como se confirmará pormenorizada e precisamente nos capítulos subsequentes.

Sob outro ângulo, reacendendo a relação da lei eterna (ou divina) com a lei natural, verificamos uma objeção que, a nosso juízo, não foi tratada claramente pelos objetores do aquinatense, deixando uma lacuna que nos parece importante. Em primeiro lugar, Santo Tomás ensina que a lei, em geral, é um ditame da razão prática⁵³⁷. Decorre, então, que a lei deve voltar-se para as coisas da vida prática do homem. E isto abrange a concepção de que a lei é algo criado unicamente pelo homem, porque fruto da “razão” direcionada às coisas “práticas”. Assim, a lei é algo encaminhado para a vida concreta e prática do homem. Por ilação lógica, seria razoável entender-se que não existiria a rigor uma “lei” divina, haja vista que as coisas de Deus (especialmente a essência de Deus) não podem ser explicadas rigorosamente pelos ditames da razão. Veja-se que Santo Tomás logrou diferenciar a razão da

⁵³⁵ Nesse particular, VILLEY considera o culto exagerado ao direito positivo como “*Les systèmes pseudo-scientifiques du positivisme juridique*” (Cf. *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, op. cit., p. 134).

⁵³⁶ Assim é que, para VILLEY, “*Le ‘Positivisme Juridique’ revêt des formes extrêmement diverses, mais toutes ressortissent d’une racine commune: le cult moderne de la science*”. E continua ironicamente: “*N’empêche que le ‘positivisme’ continue à se bien porter. Et son corollaire, le refet du ‘droit naturel’. La vogue du ‘droit naturel’ avait atteint son zénith au temps des Lumières*” (Cf. *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, op. cit., p. 134 e136).

⁵³⁷ No Artigo 1, Questão 90, da Suma, Santo Tomás prescreve que “*a la ley compete mandar y prohibir. Pero todo acto de imperio es propio de la razón, como ya expusimos (q.17 a.1). Luego, la ley pertenece a la razón (...). La ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues ley deriva de ligar; porque obliga en orden a la razón. Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos (q.1 a.1 ad 3), constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin, y el fin es, según enseña el Filósofo, el primer principio en el orden operativo. Pero lo que es principio en un determinado género es regla y medida de ese género, como pasa con la unidad en el género de los números y con el movimiento primero en el género de los movimientos. Síguese, pues, que la ley es algo que pertenece a la razón*” (Cf. *Suma de teología*, I-II, op. cit., p. 704).

fé, não obstante tenha idealizado sua harmonização a partir da finalidade de ambas (razão e fé) que é a verdade única⁵³⁸. Esse problema, entretanto, não obstante perfeitamente identificável, não desautoriza a existência da lei divina (ou eterna), considerando uma qualidade especial que possui, consubstanciada na natural e sensível ordenação superior das coisas. Vejamos.

A lei divina é sensível e necessária não por uma questão de estar direcionada às coisas práticas especialmente consideradas, mas para dar fundamento de validade ao sistema jurídico-religioso tomista. Sendo superior, a lei divina é o alicerce do sistema jurídico-religioso tomista numa posição equivalente àquilo que, dando ordenação superior às coisas, é também o fundamento de validade dos demais sistemas de leis. Portanto, é de ressaltar que a razão prática que envolve a lei não pode ser consequência da lei “em geral”, mas da lei em uma dimensão parcial (lei natural e lei positiva), sob pena de olvidar-se a existência da lei divina, o que seria, obviamente, incompatível com a doutrina tomista. Assim, quando o Doutor de Aquino concebe a lei como ditame da razão prática, deve-se entender que está referindo-se às leis próximas da ordenação da vida social ou convivência humana, sendo a lei divina considerada o fundamento de validade dessas leis de ordenação social, designadamente as leis natural e positiva.

A lei humana, por derradeiro, funciona como uma espécie de “regulamentação” da lei natural, esmiuçando-a nos aspectos em que deva regradar os casos concretos emergentes dos fatos sociais. Seu efeito abrange o disciplinamento das coisas específicas e quotidianas da vida humana e social. A lei natural encerra uma série de princípios gerais do bem que devem ser observados pelas ações humanas. Porém, esses princípios gerais, por sua amplitude, mostram-se lacunosos no tocante à regulação das minúcias e especificidades do dia a dia da vida do homem em sociedade (trabalho, família, lazer, crença, negócios etc.). Daí por que é necessária a criação de leis humanas para disciplinamento dos pormenores das relações humanas do dia a dia. Este é o sentido da lei humana em sua relação com a lei natural⁵³⁹. Por

⁵³⁸ Para Santo Tomás, citado por BATISTA MONDIN, “a razão é uma ajuda propícia para conhecer mais facilmente determinado objeto e com maior certeza aquelas verdades que, por si, estão agrupadas, e para tornar-lhe acessíveis àquelas verdades sobrenaturais que superam toda a sua capacidade” (Cf. **O humanismo filosófico de Tomás de Aquino**, trad. de Antônio Angonese. Bauru: EDUSC, 1998, p. 39). Em sua Encíclica **Fides et ratio**, p. 5, JOÃO PAULO II, comungando com a doutrina tomista da fé conjugada à razão, proclama: “A Fé e a Razão constituem como que duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade”.

⁵³⁹ No Artigo 3, Questão 91, da Suma, há a seguinte passagem que explica a finalidade da lei humana e sua relação com a lei natural: “La ley, como ya expusimos (q.90 a.1 ad 2), es un dictamen de la razón práctica. Ahora bien, el proceso de la razón práctica es semejante al de la razón especulativa, pues una y otra conducen a

isso, julgamos que esta relação da lei natural com a lei humana concentra o que hoje, em teoria geral do Direito, se concebe por confronto hierárquico entre lei e regulamento.

Reafirma *Di Blasi* que Santo Tomás refere-se à lei como uma necessidade do homem. Explica, entretanto, a dimensão de sua assertiva, tendo por base os precedentes escritos na *Summa Contra Gentiles*. Certo que, sendo livre – enfatiza – o homem necessita utilizar e desenvolver sua liberdade em harmonia com a convivência social. A orientação do gozo da liberdade do homem deve estar em coerência, em última análise, com a lei divina, não se olvidando também da lei natural. Tal orientação tem sua concretude através da lei humana, esta que, por sua vez, deverá estar conforme a “lei divina positiva”⁵⁴⁰. Esta assertiva de *Di Blasi* converge para nossa indicação anterior segundo a qual a lei divina ostenta, em última análise, a condição de fundamento de validade das leis natural e humana, estas que se dirigem, mais diretamente, para a ordenação das coisas práticas do homem. Sugere, ademais, o citado autor que o aquinatense escrevera sobre a lei natural e a lei humana antes de editar o tratado da lei escrito em definitivo na *Suma Teológica*. O tratado da lei ou “sistema jurídico tomista”, segundo denomina, tem na *Summa Contra Gentiles* a missão de ordenar eficazmente a criação. Por este motivo, o tratado da lei escrito na *Contra Gentiles* destina-se a explicar as coisas da criação segundo a Divina Providência, cujo efeito é atrair a atenção e a adesão dos infiéis, ou seja, pagãos e muçulmanos. Tem, portanto, intento diferente do tratado da lei escrito na *Suma Teológica*, não obstante Aquino aproveite o contexto de uma para aperfeiçoamento da outra⁵⁴¹.

*determinadas conclusiones partiendo de determinados principios, según vimos arriba (ib.). De acuerdo con esto, debemos decir que, así como en orden especulativo partimos de los principios indemostrables naturalmente conocidos para obtener las conclusiones de las diversas ciencias, cuyo conocimiento no nos es innato, sino que lo adquirimos mediante la industria de la razón, así también, en el orden práctico, la ración humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana recibe el nombre de leyes humanas, supuestas as demás condiciones que se requieren para constituir la ley, según lo dicho anteriormente (ib. a.2-4)” (Cf. **Suma de teología**, I-II, op. cit., p. 712).*

⁵⁴⁰ Segundo se extrai dos ensinamentos do autor, a necessidade da lei para o homem constitui uma espécie de teoria geral da lei exposta preliminarmente na *Summa Contra Gentiles* e, posteriormente, explorada mais amiúde na *Summa Theologiae*. No contexto da teoria geral da lei, Santo Tomás explicaria “*la necessità che all’uomo fosse data una legge da parte di Dio, esattamente a partire das presupposto che, per la creature razionale padrona di sé, la provvidenza divina deve preoccuparsi (necessita ipotetica), no solo di dirigere gli atti della specie, ma anche, e soprattutto, di guidare gli atti personali dell’individuo*” (Cf. **Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d’Aquino**, op. cit., p. 182).

⁵⁴¹ Assim dilucida DI BLASI: “*Sostanzialmente nella *Contra gentiles* compaiono tutti i tipi di legge presenti nella *Summa Theologiae*, anche se, sotto il profilo sistematico, l’oggetto preferenziale del discorso è la legge in quanto azione di Dio nei confronti dell’uomo. In generale, la nozione di legge va vista in S. Tommaso come un’ottima sintesi dell’intera dottrina della Creazione rispetto al fine ultimo cui è ordinata. La legge, infatti, è per lui anzitutto il modo in cui si realizza efficacemente l’ordinazione al fine ultimo delle realtà create*” (Cf. **Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d’Aquino**, op. cit., p. 182).

No tocante ainda à lei positiva, Santo Tomás escreve que é dado ao homem elaborá-la em razão de deferência de Deus. É dizer que a criatura humana é dotada de vontade e ações próprias para conduzir sua vida, seja no que se refere ao seu interior próprio, seja no tocante às relações com outros homens. Para o Doutor Dominicano esta liberdade conferida por Deus ao homem constitui mais uma evidência da existência e extrema bondade do Criador⁵⁴².

Doutra parte, ao contrário da lei natural, que é a manifestação da lei divina na razão humana, a lei humana pode cambiar, considerando as circunstâncias da vivência social. Duas são as maneiras pelas quais pode haver mudança da lei humana: a) diante dos ditames da razão; b) diante da conduta mesma dos homens.

A lei humana se altera por parte da razão porque esta (a razão) avança constantemente para a correção e perfeição das coisas. Nesse aspecto, é sensível que a mudança dos comportamentos e da condição humanos conduzam à alteração da lei positiva⁵⁴³. Podemos vislumbrar, por exemplo, ante a premissa ora aventada, a necessidade das alterações das leis do trabalho para atendimento das sempre novas demandas dos processos produtivos, assunto muito debatido atualmente em termos de ciências econômicas e de direitos sociais em geral⁵⁴⁴. Este é o fundamento pelo qual foi concedida liberdade de ação ao homem, inclusive

⁵⁴² PAUL VIGNAUX assinala que “*el punto de vista de Santo Tomás era el siguiente: ‘Dios puede, por sí mismo, producir todos los efectos naturales, pero no es, sin embargo, superfluo que otras causas los produzcan; el que así suceda no es consecuencia, ene efecto, de una falta de poder, sino de una inmensidad de bondad. Dios ha querido comunicar a las cosas su semejanza hasta el punto de que no sólo sean, sino que sean también causas a su vez’.* Este punto de vista se hará clásico en la escuela: el poder de Dios bastará para todo; su bondad explica que haya dotado de eficacia a los otros seres. Probar a las criaturas de una actividad que sea suya es desconocer al creador” (Cf. *El pensamiento en la edad media*, op. cit., p. 117).

⁵⁴³ No Artigo 1, Questão 97, *ad solutum*, Santo Tomás realça que “*parece connatural la razón humana avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto. Y así vemos, en las ciencias especulativas, que los primeros investigadores sólo lograran hallazgos imperfectos que luego fueran perfeccionados por sus sucesores. Pues los primeros que intentaran descubrir algo útil para la constitución de la sociedad humana, no pudiendo por sí solos tenerlo todo en cuenta, establecieron normas imperfectas y llenas de lagunas, que luego fueran modificadas y sustituidas por otras con menos deficiencias en el servicio del bien común. A su vez, por parte de los hombres cuyos actos regula, la ley puede ser legítimamente modificada por el cambio de las condiciones humanas, que en sus diferencias requieren tratamientos diferentes. San Agustín explica esto en I ‘De lib. arb. con el siguiente ejemplo: ‘Cuando un pueblo es correcto, y ponderado y celosísimo guardián del bien común, es justo que se le reconozca por ley la facultad de nombrar él mismo a los magistrados que lo han de gobernar. Mas si este mismo pueblo, corrompiéndose poco a poco, cae en la venalidad del sufragio y entrega el mando a los infames y malvados, con razón se les priva del poder de nombrar cargos y retorna este poder al arbitrio de una minoría de hombres honestos’*” (Cf. *Suma de teología*, I-II, op. cit. p. 755).

⁵⁴⁴ Nesse particular escrevemos que na atualidade há notória intenção dos parlamentos de todo o mundo em promover reformas no campo do Direito do Trabalho, inclusive no tocante ao direito constitucional do trabalho, como tentativa de conciliar as práticas laborativas e de promoção de abertura de empregos às possibilidades econômicas não só do próprio Estado enquanto agente interventor (e investidor) na economia, mas também às peculiaridades, dificuldades e facilidades dos agentes econômicos privados (Cf. **Eficiência econômica e direitos sociais. Interdependência e conciliabilidade como proposta para um novo paradigma. Ciências jurídicas.**

para ordenar e regular sua própria vida em sociedade. Diante disso, o homem se serve de normas por ele mesmo elaboradas, de modo a regular ações e obrigações de seu dia a dia comunitário, resultando na instituição do que se convencionou chamar direito positivo. É por esta razão que o sentido de Justiça deve ser destinado ao homem ao elaborar as leis positivas. A liberdade concedida à criatura pelo Criador é deferência para que o homem construa sua própria noção de Justiça, à semelhança (mas não de forma absolutamente igual) da Justiça divina.

A premissa segundo a qual o homem foi feito a imagem e semelhança de Deus não se limita ao retrato físico, mas também às ações, ações justas, prudentes, caridosas etc. Daí que o homem tem a liberdade de criar tudo quanto lhe seja útil e capaz de favorecer sua felicidade, inclusive organizar, por meio de leis, a convivência em sociedade. Assemelha-se o homem, assim, ao Criador, este que, além de exercer a criação do homem, também fixou normas de importância superior e dotadas de perfeição tal que não devem (nem podem) ser desditas pela criatura. A relação de hierarquia aqui se dirige a tornar ideal, correta e justa a conduta da criatura. Cabe à criatura (o homem) a faculdade de também exercer a criação de coisas (leis, inclusive), à semelhança do que fez o Criador, mas sempre observando a premissa de que o imperfeito caminha para o perfeito. Na relação de hierarquia acima mencionada o alcance do perfeito pressupõe o proceder de acordo com as leis do Criador.

Um dos grandes e mais prestigiados comentadores de Santo Tomás, principalmente de sua obra prima, a Suma Teológica, foi *Francisco de Vitoria*, estudioso dominicano nascido em Burgos, Espanha. *Vitoria* destacou-se como teólogo e professor da Universidade de Salamanca. Na grande maioria de seus escritos e aulas, o citado docente de Salamanca ratifica as posições de Santo Tomás expostas na Suma Teológica, designadamente no que concerne ao sentido jurídico-religioso das leis⁵⁴⁵. Não obstante, em alguns assuntos, desenvolve estudos que vão além daqueles realizados pelo aquinatense.

civilísticas, comparatísticas, criminais, económicas, empresariais, filosóficas, históricas, políticas, processuais (coord. António Castanheira Neves), Lisboa, Almedina, 2005).

⁵⁴⁵ CONSTANTINO FERNÁNDEZ-ALVAR comenta que o mestre espanhol adere integralmente aos ensinamentos tomistas a respeito das leis justas, considerando-as “*sumamente conveniente a la paz ciudadana, al incremento del bien público, a la honestidad de las costumbres*” e que “*obligan bajo pecado grave*”. (Cf. *La ley: notas explicativas*, Barcelona: Editorial Labor, 1936, p. 177).

No que toca à questão das leis, *Vitoria* defende que, ao lado das leis eterna e natural, deve-se obedecer às leis humanas⁵⁴⁶. Assim, toda sentença do Juiz deve ser proferida com observância das leis escritas (humanas), além do que deve primar pela devida obrigatoriedade⁵⁴⁷. Porém, avança nesse particular para ressaltar que a sentença proferida em desacordo com a lei não deve ser obedecida, porque a lei obriga a todos, inclusive aos Juízes. Nesse norte, o citado teólogo sugere que os atos dos governantes também se devem submeter ao império da lei, cujos decretos em desacordo com esta (a lei) não ostentam obrigatoriedade. Para o professor de Salamanca, esta deve ser a premissa básica e geral em tema de lei humana, não obstante admita que em certos casos deve-se atender mais à equidade que à letra literal da lei. Parece-nos que o comentário de *Vitoria* destina-se a dar destaque à lei humana. É que o teólogo dá preferência à observância da lei escrita, porque mais próxima da resolução dos problemas quotidianos da comunidade, mas sem desmerecer a autoridade da lei natural e da lei divina ou eterna. A lei humana, assim, estaria em uma ordem de preferência por aproximação das relações sociais do homem. Conforme se pode vislumbrar, o professor de Salamanca até pode ter invertido a ordem de importância da lei no sentido de sua aplicação imediata, mas não menospreza a autoridade da lei natural quando esta se mostre mais urgente que a aplicação da letra da lei humana ou positiva. Ainda para o comentador espanhol, o criador da lei está vinculado e submetido a ela (lei), porque quando cria a lei para terceiros, isto é, aos súditos, está realizando uma atividade semelhante a de um julgamento (“juicio”), sendo por isso destinatário desse mesmo julgamento enquanto criador da lei⁵⁴⁸. Em outras palavras, o legislador no ato de criação da lei ombreia-se a um Juiz quando profere julgamento e, se o veredicto é obrigatório para todos, incluindo os próprios julgadores, também assim deve suceder com o criador das leis.

⁵⁴⁶ VITORIA, Francisco de. **La justicia: estudio preliminar. Clásicos del pensamiento**, trad. de Luis Frayle Delgado, Madrid: Tecnos, 2001, p. XXV e XXVI. O autor conjuga o estudo da lei e da Justiça como um sistema no qual estas (lei e Justiça) se entrelaçam.

⁵⁴⁷ A discussão a respeito da relação entre veredictos dos tribunais e as normas constitucionais e legais foi reaberta por CASTANHEIRA NEVES ao debruçar-se sobre o instituto dos assentos. Ao comentar o Acórdão n.º 810/1983, do Tribunal Constitucional de Portugal, o emérito professor enfatiza que o artigo 2.º do Código Civil português padece de inconstitucionalidade, já que confere aos assentos tribunalícios a natureza jurídica de normas com força obrigatória geral. Assim, entende que referida disposição culmina por atribuir a um órgão do Judiciário (o Tribunal Constitucional) função tipicamente legislativa, o que conspira frontalmente com o disposto no artigo 115.º, n.º 5, da Constituição de Portugal. Realça, assim, que “*a gênese da colisão constitucional da norma do artigo 2.º do Código Civil radica no fato de os assentos se arrogarem o direito de interpretação ou integração autêntica da lei, com força obrigatória geral, assumindo assim a natureza de actos não legislativos de interpretação ou integração da lei*” (Cf. **O problema da inconstitucionalidade dos assentos**, Coimbra: Coimbra Editora, 1994, p. 53).

⁵⁴⁸ Cf. **La justicia. Clásicos del pensamiento**, op. cit., p. 38.

O comentário de *Vitoria* a respeito da submissão do legislador à lei por ele próprio criada parece colidir com os ensinamentos de Santo Tomás. Como realçamos alhures, Santo Tomás considera que o legislador em geral não está submetido à lei que cria, assim como não o está o príncipe, porque se Deus não está submetido à ordem dos homens, enquanto Criador deste e hierarquicamente superior, o mesmo deve ocorrer com o legislador e príncipe, já que são hierarquicamente superiores aos súditos, estes que são os destinatários da lei. É de se observar, no entanto, que o próprio Doutor de Aquino adverte que o legislador e o príncipe devem obedecer voluntariamente às leis que promulgam, por questões ético-morais e para dar exemplo e tranquilidade aos súditos. E o cumprimento voluntário da lei, nesse aspecto, não deixa de sugerir uma certa vinculação do legislador à lei que edita⁵⁴⁹.

Não obstante *Vitoria* dê a entender que a observância da lei pelo legislador é uma obrigação, pensamos que se trata de obrigação moral e não obrigação da mesma natureza daquela atribuída aos súditos. Não é de olvidar, outrossim, que o desprendimento do legislador à lei, no pensamento tomista, não autoriza o legislador ou príncipe a agir com arbitrariedade ou manifesta injustiça, pena de desobediência. Certo que na atualidade estas considerações seriam consideradas absurdas (isenção do legislador ou governante em relação ao cumprimento da lei). Porém, na Idade Média, onde havia uma forte cultura de estratificação e hierarquia das classes sociais, tal era não só considerado natural como também justo. Veja-se, sobretudo, que nos dias atuais é plenamente admissível e aceito pela grande maioria da comunidade jurídica a existência de foro privilegiado e processo especial para governantes, legisladores e Juízes, o que, de certa forma, é remanescente da cultura de estratificação social e hierárquica que predominou na Idade Média⁵⁵⁰. E é mesmo justificável que assim seja, desde que tais prerrogativas dos agentes públicos sejam concedidas para fins de conferir segurança e independência à sua atividade e atuação, porquanto exerçam funções que muitas vezes se mostram antipáticas àqueles que se querem beneficiar da anarquia e do crime. É, entretanto, acintosa e injusta a concessão gratuita e imoral de vantagens e privilégios injustificáveis e violadores da Justiça legal e da Justiça distributiva a quem quer que seja, tal

⁵⁴⁹ Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 96, Artigo 6, op. cit., p. 592-593.

⁵⁵⁰ No Brasil, a Constituição Federal prescreve, no artigo 102, I, competência originária do Supremo Tribunal Federal para julgar, nas infrações penais comuns e de responsabilidade, o Presidente da República, os Deputados Federais e Senadores, o Procurador-Geral da República e os próprios Ministros daquela corte. De igual forma, o Código de Processo Penal brasileiro prevê, nos artigos 84 a 87, o chamado foro por prerrogativa de função para autoridades públicas do Executivo e do Judiciário, com processo e rito judiciais especiais no particular.

constituindo evidente prática de acepção de pessoas que, em suma, não são senão ato de injustiça.

Para *Jean-Marie Aubert*, Santo Tomás adequa a ordem jurídica à ordem moral, considerando Deus como sua base essencial. O sistema jurídico ou ordem jurídica tomista, cuja base é a lei, tem sua dignidade extraída das virtudes morais. Por isso, nenhum sistema jurídico se opõe às virtudes morais, sendo estas o alicerce do Direito e da lei⁵⁵¹.

Ao iniciar o estudo da virtude da Justiça, Santo Tomás dirige sua atenção para o que considera ser o seu objeto, ou seja, o Direito. Com efeito, para o aquinatense não se pode deixar de tratar de determinada matéria, no caso a virtude da Justiça, sem se atentar para aquilo que constitui a sua alma ou a sua natureza. Se não se conhece o objeto de determinada coisa, tampouco se pode avançar no conhecimento efetivo dessa coisa. Trata-se de obviedade. É o caso, por exemplo, de quem seja cego, que não pode conhecer a potência (o grau) de sua visão (e a própria visão) porque não conhece as cores. Do mesmo modo, o surdo nada pode saber acerca do grau de sua surdez, enquanto não conheça o respectivo objeto, o som. Por isso, *mutatis mutandis*, revela-se de grande importância conhecer-se o objeto da Justiça, já que sem isso não há como conhecer-se a própria virtude da Justiça. Tal propósito de Santo Tomás nos revela a profundidade de suas construções acerca da virtude da Justiça, procurando trazer à lume uma doutrina que consagre a virtude da Justiça como a mais importante das virtudes morais, além de dar a conhecer o que entende pela verdade que se encerra nessa virtude.

Santo Tomás distingue o objeto da Justiça do objeto das demais virtudes. Inicialmente, reafirma que a principal diferença entre a virtude da Justiça e as outras virtudes é a alteridade, ou seja, que a Justiça diz respeito a outro e não a si mesmo, concentrando uma

⁵⁵¹ Nas palavras do autor, “*Située dans cette perspective, la loi humaine revêt pour saint Thomas une dignité éminente qui est la dignité même de l’ordre juridique. Ainsi «moral» ne s’oppose pas à «juridique», comme on le fait souvent aujourd’hui, n’entendant ce dernier terme que dans le sens de «coercitif». La morale embrasse tout les actes de l’homme, internes comme externes, dans leur orientation vers la fin dernière (la morale). La loi juridique dans le même but, considère les actes extérieurs et sociaux de l’homme, sous un angle spécial. L’homme, étant de par sa nature un être social et politique ne peut pas parvenir à sa fin dernière en dehors de la société (soit religieuse, soit civile). Les rapports sociaux, actes forcément externes, doivent donc être régles par les responsables de l’autorité”* (Cf. *Le droit romain dans l’œuvre de Saint Thomas*, op. cit., p. 77). Os ensinamentos aqui expostos podem ser invocados na interpretação de diversos dispositivos de direito público constantes de muitas leis brasileiras. Como exemplo, a Constituição Federal de 1988 expõe como um dos princípios básicos da Administração Pública exatamente a moralidade (artigo 37). Os atos da Administração Pública, entre os quais estão a lei e as decisões judiciais, devem render vassalagem ao princípio da moralidade, sem o que decairão de um mínimo de conteúdo ético-jurídico. Vê-se aqui, pois, remanescentes da utilização e aplicação da doutrina jurídica tomista - ainda que desapercivelmente - a um subsistema constitucional, no caso o brasileiro.

relação exterior⁵⁵². Alteridade é relação de uma pessoa com outra, que designa e distingue a Justiça das outras virtudes, já que estas últimas não contemplam qualquer elemento de alteridade, dizendo respeito à própria pessoa que as pratica, concentrando uma relação ou atividade interior⁵⁵³.

Na conceituação de Justiça há de se observar que o justo (o dar a cada um o que lhe pertence) não pode levar em consideração a condição das pessoas, designadamente se são ricas ou pobres. O justo, nesse aspecto, diz respeito ao objeto da relação entre os homens, ou seja, os bens que entre eles devam ser igualmente distribuídos. Ainda que alguém seja rico, não se lhe deve suprimir os bens a que faz jus, total ou parcialmente, senão quando esteja em evidência uma exigência de proporcionalidade própria da Justiça distributiva. Mesmo quanto a esta, se o rico contribuiu com maior esforço para a formação do conjunto dos bens sociais, deve auferir maiores vantagens que aqueles que aplicaram menor esforço nessa parte.

Cabe ao Direito, como objeto da Justiça, construir diretrizes que tornem efetivo o ideal da Justiça, ou seja, o justo consistente na distribuição correta e igualitária dos bens sociais. O justo, assim, não pode prescindir desse mecanismo que constitui seu objeto: o Direito. Assim, a principal diferença que existe entre o objeto da Justiça e o objeto das outras virtudes é, efetivamente, o fato de o Direito (objeto da Justiça) não considerar a condição das pessoas para que se dê a cada qual aquilo que efetivamente lhe pertence, enquanto nas outras virtudes seu objeto deve levar em consideração a condição de cada pessoa, com suas individualidades e peculiaridades. O exemplo da temperança (nome que o aquinatense dá à moderação) retrata bem a questão da diferença entre o objeto das outras virtudes em relação ao objeto da Justiça, já que não é moderado aquele que come alimento prejudicial à sua saúde,

⁵⁵² Nesse aspecto, para o Angélico “*deve-se dizer que a temperança e a fortaleza têm sua sede no apetite sensível, a saber: no concupiscível e no irascível. Estes apetites tendem a bens particulares, como os sentidos só conhecem o que é particular. A Justiça, ao contrário, tem por sede o apetite intelectual, capaz de atingir o bem universal que a inteligência pode apreender*” Cf. **Suma teológica**, *secunda secundae*, Questão 58, Artigo 6, op. cit., p. 64).

⁵⁵³ FRANCISCO DE VITORIA, a pretexto de demonstrar a clara diferença entre a virtude da Justiça e as outras virtudes, idealizou o seguinte exemplo: “*Sócrates dio a Platón cien ducados. Si preguntamos cuánto debe devolver, en Justicia, Platón a Sócrates, se responderá que lo justo es que Platón devuelva a Sócrates cien ducados, sin que se tenga en cuenta para nada la condición de Platón, esto es, si es rico o es pobre. Sin embargo, las demás virtudes no hacen referencia a otro, sino a si mismo; por ejemplo, si se pregunta si es templanza que Sócrates coma pescado, se responderá distinguiendo la condición de la persona, porque, si Sócrates está enfermo, es intemperancia que coma peces*” (Cf. **La justicia. Clásicos del pensamiento**, op. cit., p. 4).

o que revela a relação do ato com a condição da pessoa que o pratica, e não em relação a outra pessoa com quem possa ser comparado ou contraposto⁵⁵⁴.

As lições de Santo Tomás acerca do objeto da Justiça, ou seja, o Direito, nos conduzem a entender que este objeto encerra duas concepções distintas, mas conexas. Primeiro, o Direito é o objeto da Justiça porque pressupõe a igualdade de todos perante a lei, ou seja, é o Direito encerrado na lei que obriga a que todos sejam tratados igualmente perante ela, a lei. Ora, se o objeto da Justiça se diferencia do objeto das outras virtudes porque não considera a condição das pessoas, segue-se que procura tratar todos com igualdade. E se a lei tem por finalidade a promoção do bem comum, é porque a lei encerra tratamento igualitário entre todos, tratamento este que, por sua vez, compõe o alcance do bem comum. Assim sendo, lei e Direito são categorias que se confundem para efeito de distribuição igual dos bens sociais entre os membros da sociedade, vertente do bem comum que perfaz a finalidade dessas categorias sócio-jurídicas, sendo tal o substrato da conceituação tomista de Justiça.

Em outro momento, a Justiça é conceituada como a distribuição proporcional dos bens sociais, o que supõe atribuição de mais bens a uns e menos bens a outros. Isto poderá ensejar acusação de ausência de igualdade, já que o dar mais a uns que a outros constituiria desigualdade. Não é assim, porém. O Direito como objeto da Justiça, encerrado na lei que é, existe exatamente para mensurar a correta e justa distribuição dos bens sociais entre aqueles que o merecem por seu esforço e colaboração na formação do bolo social. É exatamente a lei que resguardará a justa distribuição dos bens diante da previsão da conduta benfazeja ou malfazeja dos homens. Assim é que a lei contempla sanções ou benefícios diferenciados entre as pessoas, considerando a gravidade dos deméritos ou a excelência dos méritos de cada qual. A lei, pois, nesse sentido, prima pela observância de uma igualdade proporcional, o que compõe a conceituação de Justiça em Santo Tomás, ao menos no tocante à Justiça distributiva. Quando a lei executa essa missão reguladora, consistente na previsão de graduação de sanções e benefícios entre os membros da coletividade, está a produzir os efeitos do objeto da Justiça, ou seja, o Direito, porque este objeto é a medida que concretiza o ajustamento ou ajuste encerrado na conceituação de Justiça. Pode-se até especular que a lei, nesse aspecto, põe-se mesmo como objeto do Direito. Mesmo em assim se considerando, não há como

⁵⁵⁴ Na Questão 60, Artigo 5, o aquinatense define a temperança como comedimento das paixões e, assim, “à conservação vital do indivíduo humano ou de sua espécie, como os prazeres da mesa e do sexo”, cuja disciplina “pertencerá à virtude da temperança” (Cf. *Suma teológica, prima pars*, op. cit., p. 158).

separar lei e Direito como substrato do igual, aritmética ou geometricamente falando, o que concentra, em última análise, o próprio conteúdo da conceituação de Justiça.

Pode-se arguir, doutra banda, que a Justiça é virtude que diz respeito também à própria pessoa do agente, porque o ato de fazer Justiça traz satisfação à pessoa⁵⁵⁵, além do que ela pode constituir um dever para a própria pessoa que a pratica, como é o caso dos Juízes. Outrossim, outras virtudes podem dizer respeito a outras pessoas, como é o caso da fidelidade conjugal e da prudência. A ideia da alteridade, entretanto, não elimina por inteiro a sentido da Justiça como virtude que pode refletir também sobre a pessoa do agente. É certo que quando alguém pratica Justiça, daí se irradia uma satisfação e/ou o cumprimento proveitoso de uma obrigação ao mesmo tempo. A virtude da Justiça, assim, concentra um misto de satisfação e cumprimento do dever exterior. Satisfação porque implanta na consciência do agente um sentimento de exoneração da relação com o outro; obrigação porque exterioriza um ato deliberado, consciente e dirigido que não pode estar alheio à vontade, constante e habitual, de dar ao outro o que lhe pertence de direito. Mas a diferença da virtude da Justiça em relação às outras virtudes está essencialmente no domínio da alteridade, ainda que aqui ou acolá, isto é, de forma accidental, possa com intensidade refletir sobre a pessoa do praticante da Justiça, conforme dilucida *Francisco de Vitoria*⁵⁵⁶.

Importa ressaltar, noutra norte, os ensinamentos de *Aubert* no tocante à relação de causalidade e finalidade entre Direito e Justiça. O Direito (lei) é o objeto da Justiça (virtude moral). Ao mesmo tempo, a Justiça (virtude moral) deve constituir a finalidade do Direito (lei humana), conquanto este se constitua no objeto daquela. Desse modo, o jurídico e o moral se confundem, porque entre um e outro há relação de causalidade e finalidade ao mesmo tempo. Claro que os conceitos de Direito e Moral são distintos, contendo cada qual propriedades específicas. Porém, não são opostos; ao contrário, à semelhança do que ocorre entre razão e fé, Direito e Moral se locupletam entre si para alcance da regularidade e harmonia das

⁵⁵⁵ Na Questão 58, Artigo 2 da Suma, Santo Tomás sublinha: “Porém, de maneira figurada, se pode admitir em um mesmo homem, diversos princípios de ação, como outros tantos agentes diversos; por exemplo, a razão, o irascível e o concupiscível. Por isso, se diz metaforicamente que há Justiça em um mesmo homem, quando a razão governa o irascível e o concupiscível, e esses obedecem à razão, e, de maneira universal, quando se atribui a uma parte do homem o que a este convém” (Cf. *Suma teológica*, *secunda secundae*, op. cit., p. 59).

⁵⁵⁶ Para o citado autor, “Se responde que Santo Tomás no discute en qué están de acuerdo la Justicia y las otras virtudes, sino en que se diferencia la Justicia de ellas. Decir relación al agente es común a todas las virtudes; y nosotros no preguntamos qué cosas les son comunes, sino qué es propio de la Justicia. Y en cuanto a esta decimos que la Justicia no dice relación al agente sino claramente a otro. Pues no negamos que tenga muchas cosas comunes con otras virtudes; pero en aquello que es peculiar a la Justicia en nada conviene con las demás” (Cf. *La justicia. Clásicos del pensamiento*, op. cit., p. 13).

relações sociais⁵⁵⁷. Nessa mesma linha de pensamento, *Aubert* sugere que inúmeras passagens da *Suma Teológica (secunda secundae)* se baseiam no direito romano antigo (*Digesto*), especificamente quando trata da lei humana. Assim o faz quando formula sua teoria geral da lei, quando trata da utilidade da lei, do fim da lei e quando adverte para a necessidade de promulgação da lei. No que pertine especialmente à virtude da Justiça, o mesmo autor destaca as lições de Cícero e de Ulpiano. Segundo se percebe de suas lições, Santo Tomás talvez tenha considerado a importância dos tratados romanos sobre a lei, o Direito e a Justiça porque estes tratados tinham também como norte principal a filosofia de Aristóteles. Com isso, o Santo Doutor teria reconhecido significativo conteúdo científico aos escritos dos jusfilósofos romanos⁵⁵⁸.

Aubert considera ademais que a interpretação que Santo Tomás indica para aplicação da lei humana é aquela observada no sistema jurídico romano com acréscimo de um elemento especial: a razão. Por este sistema, a razão e a vontade do legislador deverão ser a base da elaboração e da existência da lei, repercutindo diretamente no processo interpretativo. Este entendimento parece coadunar-se com o que atualmente concebemos por interpretação teleológica da lei, isto é, investigação consubstanciada na persecução do sentido e alcance do

⁵⁵⁷ Segundo se observa ainda das lições do autor, “*une des conséquences de cette doctrine est la difficulté de faire quelquefois le partage entre l’ordre juridique et l’ordre moral; théoriquement distincts, la vie concrète les mêle intimement. Aussi saint Thomas entrelace-t-il souvent droit et morale, au point de créer quelquefois des difficultés d’interprétation*” (Cf. **Le droit romain dans l’œuvre de Saint Thomas**, op. cit., p. 78).

⁵⁵⁸ Indica o autor que “*Dans l’étude générale de la loi en tant que telle, se rencontre une citation romaine qui est mise en exergue comme titre d’un article : après avoir démontré, à la suite d’Aristote, que l’effet propre de toute loi est de rendre les hommes meilleurs (c’est-à-dire de les orienter vers leur fin), saint Thomas détaille cet effet en précisant en quoi il consiste: «utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere et punire, sicut Legisperitus dicit». Le texte ici invoqué est un fragment du Digeste: «Legis virtus haec est: imperare, vetare, permittere, punire»*” (...). Passant à l’étude de la loi humaine elle-même, il semble normal à saint Thomas d’invoquer le droit romain, comme source doctrinale; il le fait en particulier à l’occasion d’une énumération des qualités de la loi fournie par Isidore de Séville, énumération assez hétéroclite, dans laquelle est mis un peu d’ordre. La principale de ces qualités, celle qui tient à cœur à saint Thomas, est l’utilité de la loi: elle ne doit pas être un fardeau, une charge pour les hommes, mais au contraire leur être utile. C’est alors un passage du Digest qui est cité: «*Finis autem humanae legis est utilitas hominum; sicut etiam Legisperitus dicit.*” (...). “*A la suite d’Aristote Saint Thomas en fait une partie de la vertu de justice, la plus noble, «quasi superior regula humanorum actuum»*” (...). “*La destination de la loi: l’utilité commune des hommes, impose des conditions précises pour ce qui est de l’objet commandé; car, en effet, une loi ne peut pas ordonner n’importe quoi. En particulier, la loi devant régler les rapports entre les hommes, ordonnée qu’elle est à l’intérêt commun, doit facilement pouvoir être applicable en des temps et en des lieux divers. C’est ce que saint Thomas rappelle: «nec ad hoc solum instituitur quod aliquo modico tempore duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem»*” (...). “*Une autre conséquence du but de la loi est la nécessité de sa promulgation; tout un article de la Somme Théologique est alors réservé à la question. Et c’est dans cet esprit que l’auteur commente un adage juridique d’origine certainement romaine: «legis futuris negotiis necessitatem impununt.* Ce text cité assez librement, de mémoire, a probablement été transmis par le droit canonique, car on le retrouve dans un passage des décrétales de Grégoire IX; de plus, il est annoncé par le simple mot «iura», sans plus, terme qui désigne, chez notre auteur, aussi bien le droit romain que le droit canon” (Cf. **Le droit romain dans l’œuvre de Saint Thomas**, op. cit., p. 78 a 82).

intento legislativo contido na norma jurídica, sendo este um dos principais métodos hermenêuticos⁵⁵⁹. Portanto, vemos que a “velha” teoria geral da lei, segundo o pensamento teológico-filosófico de Santo Tomás, não sofreu profundas alterações desde a Idade Média até os nossos dias. E isso só ocorre porque o sistema jurídico-religioso tomista foi elaborado sob inspiração divina, do que resulta sua notável perfeição, segundo nos parece. Com isso, observa-se que o Angélico aperfeiçoou o sistema de elaboração, interpretação e aplicação da lei humana, recorrendo sobretudo ao emprego da razão, aqui considerada o conhecimento e inserção do bem para contrapor uma eventual vontade arbitrária do príncipe (o Imperador).

Santo Tomás também cuidou de explicar os fundamentos que alicerçam a eficácia da lei humana, de modo a impedir que se transformasse numa construção puramente coercitiva. A lei constante do sistema jurídico-religioso tomista contém muito mais que um simples comando sancionatório. Assim é que criou uma estrutura para a lei, dividindo-a em duas partes: a) a *vis directiva*; b) a *vis coactiva*. Aubert assinala que a *vis directiva* se destina a orientar o comportamento do homem para um fim determinado, consistente no bem. Trata-se de um comando sugestivo, devotado a demonstrar ao homem o caminho do bem. Aqui não se descarta uma influência acentuada tanto da lei natural quanto da lei divina sobre essa concepção do aquinatese, correspondente à *vis directiva*, haja vista o objetivo de perseguição do bem e do equilíbrio. Disso é possível pressentir uma finalidade também (e principalmente) pedagógica que o aquinatese já vislumbrava ao elaborar seu tratado da lei. Já a *vis coactiva* se destina a tornar a lei obrigatória, demandando exigibilidade, reflexo direto de sua eficácia. Por este elemento, a fixação de uma sanção não é senão a condição essencial de promoção da eficácia da lei, sendo a efetiva punição apenas uma condição acidental⁵⁶⁰.

Por outro lado, Santo Tomás não se preocupa em definir o Direito para explicar ser este o objeto da Justiça. Segundo sugere Aubert, o aquinatese se utiliza de definições do

⁵⁵⁹ Ao comentar os métodos hermenêuticos em voga, o autor expõe que “*Raison et volonté sont donc deux éléments inséparables qui doivent exister dans toute loi et présider à son élaboration. Saint Thomas a commenté ce text à plusieurs reprises dans le même esprit, à plusieurs années d’intervalle. Il faut dire aussi que par là il n’a pas fait œuvre originale dans cette interprétation; celle-ci n’était pas chose nouvelle; elle correspondait à toute une tradition doctrinale profonde dans le monde des juristes. Saint Thomas lui a simplement donné une justification plus rationnelle*” (Cf. *Le droit romain dans l’œuvre de Saint Thomas*, op. cit., p. 83).

⁵⁶⁰ Seguem-se as explicações do autor: “*Et c’est afin sauvegarder cet aspect punitif de la loi que saint Thomas distingue en elle une double puissance: une «vis directiva» inhérente et essentielle à toute loi humaine, caractéristique qui la rapproche le plus de la loi (orientation des hommes vers leur fin dernière), et une «vis coactiva» qui n’est qu’accidentelle et n’entre en jeu que si la première n’a pas d’efficacité. Mais, et cela est essentiel à cette doctrine, cette dernière force de la loi, quand elle se manifeste, ne le fait jamais indépendamment de la première, pour le service duquel elle joue*” (Cf. *Le droit romain dans l’œuvre de Saint Thomas*, op. cit., p. 83).

direito romano para o Direito, considerando ser o bastante ou suficiente para concebê-lo como objeto da Justiça. Talvez o aquinatense tenha considerado suficiente a definição que dera à lei (Questão 57 e seguintes da Suma Teológica, *prima secundae*), já que em alguns momentos parece indicar lei e Direito como sinônimos ou equivalentes, designadamente lei natural e Direito Natural⁵⁶¹.

Jean-Marie Aubert sugere ademais que Santo Tomás se utiliza várias vezes dos adágios e textos do direito romano para explicar sua doutrina teológico-filosófica, numa espécie de busca de fontes de autoridade de natureza marcadamente jurídico-filosófica para fundamentar suas concepções a respeito da Justiça e do Direito⁵⁶². Os textos jurídicos romanos são utilizados para auxiliar o Santo Doutor na exposição e explicação de seus argumentos racionais. Aqui, parece-nos que o aquinatense utiliza o direito romano como adequada fonte científica também para demonstrar a racionalidade de seu pensamento⁵⁶³. O mesmo autor ressalta a importância da utilização dos textos romanos pelo Santo Doutor em duas perspectivas: a) em primeiro lugar para refutar as objeções de seus opositores, alguns deles integrantes ou simpatizantes entre os “seculares”; b) num segundo momento para explicar com melhor e mais sólido conteúdo científico uma verdade racional que adentre, direta ou indiretamente, em questões jurídicas⁵⁶⁴.

A utilização do direito romano pelo Angélico avulta quando se cuida de matéria contratual, como, aliás, não poderia deixar de ser. A questão da fraude contratual é lapidar e não se desgarra, segundo sentimos, da literalidade de uma conceituação de Justiça conforme a concepção tomista. As citações que o Santo Doutor faz de Ulpiano e Cícero, nessas

⁵⁶¹ Segue-se a síntese do autor: “*En effet, Saint Thomas, dans la ligne de sa philosophie réaliste, ne veut pas définir le droit, comme le pouvoir moral d’agir ou d’exiger quelque chose ou même comme l’ensemble des règles juridiques. Pour exprimer la pensée d’Aristote il recourt à une source du droit romain quelque peu détournée, à Isidore de Séville: «ius dictum est quia iustum». Le droit est ce que recherche la justice, c’est-à-dire une certaine égalité proportionnelle non plus entre deux êtres, mais entre la chose extérieure que nous devons et la personne extérieure à laquelle nous devons*” (Cf. **Le droit romain dans l’œuvre de Saint Thomas**, op. cit., p. 90).

⁵⁶² Nesse sentido, a Questão 95, Artigo 2, o aquinatense menciona Cícero para fundamentar a sujeição da lei humana à lei natural; na Questão 96, Artigo 1, faz referência a Ulpiano, que chama Jurisconsulto, quando trata da característica de generalidade da lei humana (Cf. **Suma teológica, prima secundae**, op. cit., p. 576 e 583).

⁵⁶³ Registra que “*précisons enfin que les textes romains ainsi utilisés ne le sont qu’à titre d’auxiliaires, de simples éléments de démonstration; nous excluons donc de l’objet de ce chapitre toutes les citations qui ont eu une véritable importance doctrinale, ou qui ont influé sur la pensée de saint Thomas...*” (Cf. **Le droit romain dans l’œuvre de Saint Thomas**, op. cit., p. 41).

⁵⁶⁴ A explicação científica referida pelo autor é assim ressaltada: “*Un type d’utilisation du droit romain, plus formel et plus important que les précédents, se constate à propos de diverses questions dans lesquelles saint Thomas a utilisé les données juridiques, non plus pour appuyer une objection ou confirmer élégamment une solution, mais pour édifier un véritable raisonnement. Le droit romain est alors un élément sérieux, dont il faut*

discussões de direito privado, são notórias, aderindo o aquinatense aos ensinamentos ético-jurídicos dos juristas romanos, no que os toma como base científica de sua concepção jusfilosófica cristã envolvendo a virtude da Justiça⁵⁶⁵. Portanto, insiste-se, a utilidade do direito romano para a obra de Santo Tomás revela, na prática, a realização de sua intenção de unir religião e ciência, criando uma doutrina de equilíbrio entre Deus e o intelecto humano. E isso irá contribuir grandemente para a solidificação da aplicação de valores morais no âmbito das ações e descobertas humanas⁵⁶⁶.

Revolvendo, por outro lado, à compreensão da lei natural, Santo Tomás faz interessante observação no tocante à possibilidade de mudança da lei natural. Considera, nesse particular, dois aspectos essenciais: a) em sua origem, isto é, por seus primeiros princípios, a lei natural é imutável; b) considerando a existência de princípios secundários da lei natural, que a completam por conduto das variantes da vida em sociedade (que, pensamos, corresponde à lei humana), pode-se admitir, por via indireta, alterações da lei natural. Conclui-se, desse raciocínio, que, em concreto, o que muda efetivamente é a lei humana, não necessariamente a lei natural superior⁵⁶⁷. Santo Tomás parece ensinar que quando o próprio Deus concebe exceções aos primeiros princípios da lei natural, pode-se considerar que há mitigações da lei natural. A ordem divina que mandou Abraão matar Isaac, para verificar o

tenir compte pour apprécier correctement la pensée de l'auteur...' (Cf. **Le droit romain dans l'œuvre de Saint Thomas**, op. cit., p. 49).

⁵⁶⁵ É o que se extrai do seguinte comentário de JEAN-MARIE AUBERT: “*En matière contractuelle une question se rattache étroitement à la crainte; c’est celle de la fraude. C’est au sujet de ce vice dans la vente que saint Thomas utilise dans son exposé un texte de loi romain: ‘Est, quia secundum legis civiles, si aliquis vendat animal morbidum, tenetur de vitio. Ergo tenetur dicere vitium emptori’. Ulpian, en commentant l’édit édilice, écrit en effet au sujet des vices cachés: ‘Aedilis aiunt qui iumenta vendunt, palam recte dicunt, quid in quoque eorum morbi vitiique sit’. Saint Thomas montre bien, dans l’explication du passage, qu’il a une juste connaissance de la question, quand il précise ce qu’il faut entendre par maladie: ‘illud intelligendum est quando morbus pecoris facit pecus minus valere...’. Le droit romain définissait ainsi la maladie: ‘morbum... apud Sabinum sic definitum esse, labitum... qui usum eius ad id facit deteriore...’.* Certes saint Thomas ne distinguait pas ‘vitium’ de ‘morbum’; mais cela n’entraîne pas dans son sujet qui ne comportait pas une telle précision” (Cf. **Le droit romain dans l'œuvre de Saint Thomas**, op. cit., p. 48).

⁵⁶⁶ Já na definição das características da Justiça, objeto da Questão 58, Artigo 2, Santo Tomás refere-se aos ensinamentos do conhecido tribuna romano, Cícero: “*Em sentido contrário, Túlio diz: ‘Justiça é a regra que mantém entre os homens a sociedade e a comunidade de vida’. Ora, isso implica relação a outrem. Portanto, a Justiça diz respeito somente ao que é relativo a outrem*” (Cf. **Suma teológica, secunda secundae**, op. cit., p. 58).

⁵⁶⁷ No artigo 5, Questão 94, prescreve Santo Tomás: “*El cambio de la ley natural puede concebirse de dos maneras. Primero, porque se le añade algo. Y en tal sentido nada impide que la ley natural cambie, pues de hecho son muchas las disposiciones útiles para la vida humana que se han añadido a la ley natural, tanto por la ley divina como incluso por las leyes humanas. En segundo lugar, cambiaría la ley natural por vía de sustracción, es decir, porque algo que antes era de ley natural deja de serlo. En este sentido, la ley natural es completamente inmutable en lo que se refiere a los primeros principios de la misma. Mas en lo tocante a los preceptos secundarios, que, según dijimos (a.4), son como conclusiones más determinadas derivadas inmediatamente de los primeros principios, también es inmutable en cuanto mantiene su validez en la mayoría*

grau de fidelidade daquele, é exemplo das mitigações da lei natural em comento⁵⁶⁸. Advoga, entretanto, que a maioria (grande maioria) dos casos não comporta as exceções mencionadas, daí porque é fato que a lei natural, nesse sentido, é imutável. Enquanto não se verificarem, no plano empírico, as exceções, não há falar-se em câmbio da lei natural. Nessa moldura, quando por mandado de Deus se observa, teoricamente, exceções à lei natural, tal não se constitui, de modo absoluto, que houve câmbio da lei natural, porque nada pode ser considerado inatural (exceção) quando é originário de mandado de Deus⁵⁶⁹. A resposta à Objeção nº 3, do Artigo 5, oferece excelente demonstração das soluções de Santo Tomás nesta questão aparentemente contraditória.

O sentido das palavras de Santo Tomás no que diz respeito à compreensão da lei natural e suas eventuais mudanças contempla uma espécie de alteração por adição, isto é, ora por inclinação da própria natureza, ora por ausência de proibição de alteração. Assim, “Uma coisa pode ser considerada de Direito Natural por dois motivos. Primeiro, porque a ela se inclina a natureza. Tal é, por exemplo, o princípio segundo o qual não se deve causar dano ao próximo. Segundo, porque a natureza não impõe o contrário. É como se disséssemos que é da lei natural que o homem ande nu porque a natureza não lhe exigiu roupas, senão que foram inventadas pela arte humana. E nesse sentido é como dizer que é de direito natural a posse dos bens em comum e a liberdade igual para todos, posto que a repartição de bens e a servidão não foram estabelecidas pela natureza, senão pela razão humana. Portanto, a lei natural não muda senão por adição”⁵⁷⁰. A lei natural, imutável em sua essência, não pode desaparecer do coração dos homens. É-lhe intrínseca e irremovível. O pecado, a violação, o desrespeito à lei natural pertencem ao âmbito dos preceitos secundários desta, preceitos estes que podem ser corrompidos pela ação humana⁵⁷¹.

de los casos, pero puede cambiar en algunos casos particulares y minoritarios por motivos especiales, que impiden la observancia de tales preceptos, según lo ya dicho (a.4)” (Cf. **Suma de teología**, I-II, op. cit., p. 737).

⁵⁶⁸ No Livro do Gênesis, 22,1, está escrito: “Depois desses acontecimentos, Deus pôs Abraão à prova. Chamando-o, disse: ‘Abraão!’ E ele respondeu: ‘Aqui estou’. E Deus disse: ‘Toma teu filho único, Isaac, a quem tanto amas, dirige-te à terra de Moriá e oferece-o ali em holocausto sobre o monte que eu te indicar” (Cf. **Bíblia sagrada**, op. cit., p. 34).

⁵⁶⁹ A ordenação do dilúvio e o extermínio em Sodoma e Gomorra talvez sejam exemplos esclarecedores. Assim é que no Gênesis, 6,7 está escrito “E o Senhor disse: ‘Vou exterminar da face da terra o ser humano que criei e, com ele, os animais, o que se move pelo chão e até as aves do céu, pois estou arrependido de os ter feito” (Cf. **Bíblia sagrada**, op. cit., p. 20).

⁵⁷⁰ Cf. **Suma de teología**, I-II, Questão 58, op. cit., p. 378.

⁵⁷¹ No Artigo 6, Questão 94, Santo Tomás acrescenta que “*en cuanto a los principios más comunes, la ley natural no puede de modo alguno ser borrada de los corazones de los hombres si se la considera en universal (...). Mas en lo que toca a los preceptos secundarios, la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres o por malas persuasiones, a la manera en que también ocurre errores en las conclusiones necesarias*

A lei humana, especificamente considerada por Santo Tomás na Questão 95 da *Suma, prima secundae*, é naturalmente dependente e hierarquicamente inferior à lei natural. A lei natural, que expressa o objeto de todo o Direito Natural, confere fundamento de validade à lei humana. Há uma relação de derivação, de dependência, da lei humana em relação à lei natural.

A lei humana possui características, atributos e efeitos que a definem como tal, considerando as diretrizes cunhadas por Santo Isidoro, diretrizes estas devidamente dissecadas por Santo Tomás. O preceito fundamental está em que a lei humana emana e sucede da lei natural. Disso resulta que a lei positiva humana só ostenta força de lei enquanto tenha na lei natural seu fundamento de validade. O eventual desacordo com a lei natural corrompe o que até então era considerado lei humana⁵⁷². Sem consonância com a lei natural, seus postulados, sua essência, não há falar-se em lei humana, razão pela qual não obriga.

No tocante às qualidades da lei humana, destaca-se a de dever ser justa, sem o que não será lei em concreto. Tal permite autorizar, por ilação, seja desobedecida a lei injusta. Assim é que Santo Tomás adverte que a conduta humana deve se submeter em primeiro plano às ordens da razão. E as ordens da razão concentram o dever de agir segundo os preceitos do justo⁵⁷³. Lembre-se que a razão tomista concentra um fim determinado que é a promoção do bem, seja do bem comum, em primeiro plano, ou, em segundo plano, do bem particular. Assim, toda pretensa lei que se desvirtue dos preceitos do bem será injusta, desmerecendo caráter de lei.

Ensina *Carl Friedrich* que a lei justa abordada por Santo Tomás apresenta quatro características essenciais⁵⁷⁴: a) a lei é construção racional do homem; b) a lei tem como

*del orden especulativo, o por costumbres depravados y hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo (cf. a.4)” (Cf. **Suma de teología**, I-II, op. cit., p. 739).*

⁵⁷² No Artigo 2, Questão 95, *ad solutum*, lê-se: “*Luego la ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley (...). Pues bien, hay normas que se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusión; y así, el precepto ‘no matarás’ puede derivarse a manera de conclusión de aquel otro que manda ‘no hacer mal a nadie’. Y hay otras normas que se derivan por vía de determinación; y así, la ley natural establece que el que peca sea castigado, pero que se le castigue con tal o cual pena es ya una determinación añadida a la ley natural” (Cf. **Suma de teología**, I-II, op. cit., p. 742).*

⁵⁷³ No artigo 3, Questão 95, *ad solutum*, Santo Tomás conclui que “*Pues la disciplina humana hay de someterse en primer lugar al orden de la razón, lo que se indica por la palabra ‘justa’” (Cf. **Suma de teología**, I-II, op. cit., p. 744).*

⁵⁷⁴ FRIEDRICH, Carl Joachim. *Perspectiva histórica da filosofia do direito*, trad. de Álvaro Cabral, Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1965, p. 61-64. Revela ainda o eminente professor que “*o elemento de vontade está completamente subordinado à base racional e razoável de toda lei. Tal ponto de vista deixa em aberto a questão de saber qual será a situação criada pelo estabelecimento de regras ou leis que se encontrem em flagrante oposição à razão. Nesse ponto, a Igreja, como guardiã dos valores espirituais e do que a eles se relaciona, terá*

finalidade a promoção do bem comum; c) a lei não pode ser consequência da razão individual de cada pessoa, mas da razão comum de todos ou dos governantes (representantes do povo); d) a publicação da lei é requisito de validade e eficácia da mesma.

O autor dilucida cada uma dessas características da lei justa na forma a seguir: a) a lei é regra e medida da razão humana, diante do que o aquinatense a concebe como algo racional e razoável; b) a lei é regra para regulação do comportamento humano, com vista a que o homem encontre a felicidade. Por isso, a lei deve perseguir incessantemente a promoção do bem comum, este que equivale à felicidade de todos os homens; c) desde que a lei seja criada no sentido do bem comum, deve ser consequência da razão de todos ou do príncipe, que atua em nome de todos; d) a lei é uma ordenação racional, dirigida para alcance do bem comum e tornada pública por aquele que está investido da administração da comunidade; e) se a lei concentra um conjunto de regras aplicáveis a quantos a ela se sujeitam, deve ser tornada pública e conhecida por todos, a fim de que adquira força compulsória.

Friedrich revela ademais as concepções teológico-filosóficas construídas por Tomás de Aquino para o caso da lei editada sem conteúdo racional, isto é, que se divorcia do caminho do bem comum. O ponto fundamental está em que o sentido do bem comum está baseado nas premissas do Direito Natural, isto é, decorrentes da aplicação entre os humanos dos postulados do Direito Divino. Assim, segundo ele, o bem comum se alinha com a virtude da Justiça, de modo que qualquer desvirtuamento legislativo dessas virtudes (o bem comum e a Justiça) maculará de morte a lei, fazendo com que esta desapareça. Sendo os postulados do Direito Natural apregoados pelos sacerdotes cristãos católicos, segue-se que os governantes (o príncipe) estão jungidos à sua observância.

Friedrich, no contexto da relação lei-bem comum, sustenta que quando Tomás de Aquino adverte que a lei injusta (contrária ao bem comum) deve ser desobedecida, está afirmando a “consequência lógica da doutrina que sustenta ser a lei que antecede o governo e o limite”. O mesmo é aplicável aos sacerdotes que exerçam ilegítimamente os encargos espirituais, aos quais chama “usurpadores”⁵⁷⁵. Conclui o eminente professor da Universidade de Harvard que essa fisionomia revela a posição dos governantes (os reis) no contexto jurídico-cristão da Idade Média, conjuntura essa objeto de estudo e aperfeiçoamento

uma importante missão a cumprir. Como escreveu Santo Tomás de Aquino: ‘os reis estão subordinados aos sacerdotes’. É tarefa da Igreja assegurar que os príncipes, como já se disse, atuem de acordo com os princípios cristãos e a ordem cristã da vida. Se não aceitarem as admoestações da igreja, devem ser desobedecidos por seus súditos. Nesse caso, as suas ordens deixam de ser leis”.

⁵⁷⁵ Cf. *Perspectiva histórica da filosofia do direito*, op. cit., p. 64-65.

teológico-filosófico levado a cabo por Tomás de Aquino. Como consequência, os reis deveriam atuar como juízes supremos no sentido de estar voltados para a promoção do bem comum da sociedade. E esta missão dependia do próprio reconhecimento da lei como ordenação divina dos homens, sendo que essa ordenação se constituía no verdadeiro significado do Direito Natural cristão.

A Questão 95 do tratado da lei em geral, *prima secundae*, da Suma Teológica é de grande importância para o trabalho dos intérpretes e aplicadores do Direito. Possibilita reunir justificativas convincentes, lógicas e seguras para decidir-se pela aplicação ou inaplicação de determinadas leis, seja esta em seu sentido formal ou material. O desvio do sentido normal das coisas e o distanciamento do bem comum são, pois, indicativos e elementos norteadores da caracterização de uma lei como injusta, desgarrada que está da reta razão, sendo, portanto, passível de ser ignorada, haja vista que a sociedade não pode ser compelida a admitir e conviver com o injusto.

Outras qualidades ou características da lei humana são: utilidade, necessidade, clareza e generalidade. Por utilidade entende-se a promoção do bem através da ordenação das coisas da comunidade, inclusive da conduta humana. Por necessidade se entende que se evite o mal, o desigual e o indecoroso. Por clareza se deduz a previsão clara das consequências que advirão da inobservância da lei. O conceito de clareza bem revela o que hoje podemos entender por “eficácia” da lei, ou seja, que a lei demande atitudes de obrigatoriedade, cuja desobediência acarretará a devida sanção. Sem eficácia, isto é, sem a devida “clareza” das consequências da desobediência da lei humana, não se haverá de falar, efetivamente, de lei. Por generalidade, enfim, entende-se especialmente a proibição da acepção de pessoas.

No que pertine, sobretudo, ao tratado da lei em geral, é curiosa a observação de Santo Tomás de que a lei humana não deve ocupar-se de reprimir todos os vícios humanos, mas somente os mais graves. Cabe a Deus ocupar-se do castigo aos outros vícios não castigados pela lei humana. A ideia aqui parece ser a de que há vícios de maior e menor importância. Aqueles vícios de menor importância não ostentam perplexidades capazes de causar danos significativos à comunidade, mas apenas se revelam como demérito que está na conduta dos homens não considerados virtuosos⁵⁷⁶.

⁵⁷⁶ No Artigo 2, Questão 96, *ad solutum*, prescreve Santo Tomás: “*la ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino sólo los más graves, aquellos de los que pueden abstenerse la mayoría y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes*” (Cf. *Suma de teología*, I-II, op. cit. p. 749).

Santo Tomás de Aquino trata especificamente das leis justas e injustas no Artigo 4 da Questão 96 da Suma, *prima secundae*. Para o Senhor Angélico, as leis são injustas quando incorporam os seguintes vícios: a) quando se opõem ao bem humano; b) quando editadas sem objetivar o bem comum, mas ao proveito próprio, particular e personalíssimo de quem a editou; c) quando editadas para imposição de obrigações desiguais aos cidadãos, embora revestidas de promotoras do bem comum. Observa, entretanto, que a lei injusta deve ser obedecida quando sua desobediência implicar um mal social maior⁵⁷⁷. Mais grave e injusta é a lei quando se opõe ao bem divino, a exemplo da idolatria estimulada por tiranos⁵⁷⁸. Neste caso, nunca a lei humana poderá ser obedecida. Discussão alvissareira nesse tocante da soberania da lei divina em relação à lei humana e as consequências de obediência ou desobediência absoluta desta última (a lei humana) pode ser vislumbrada em dispositivos normativos que permitem, em certos casos, a prática do aborto⁵⁷⁹.

Em suma, há duas espécies de lei: a) a lei justa, que promove o bem comum, não excede dos poderes de quem a instituiu e repartem de maneira proporcional bens e sacrifícios, lei esta que deve ser obedecida e obriga mesmo no foro da consciência; b) a lei injusta que, em geral, pode ser desobedecida, salvo quando a desobediência causar um mal maior, isto é,

⁵⁷⁷ No Artigo 4, Questão 96, *ad solutum*, após delinear as situações que conduzem a uma lei injusta, Santo Tomás assinala que “*Tales disposiciones tienen más de violencia que de ley. Porque, como dice San Agustín en I De lib. arb.: ‘La ley, si no es justa, no parece que sea ley’. Por lo cual, tales leyes no obligan en el foro de la conciencia, a no ser que se trate de evitar el escándalo o el desorden, pues para esto el ciudadano está obligado a ceder de su derecho...*” (Cf. **Suma de teología**, I-II, op. cit. p. 751).

⁵⁷⁸ Ainda no Artigo 4, Questão 96, *ad solutum*, Santo Tomás realça que “*las leyes pueden ser injustas porque se oponen al bien divino, como las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría, o a cualquier otra cosa contraria a la ley divina. Y tales leyes nunca es licito cumplirlas, porque, como se dice en Act 5,29: ‘Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres’*” (Cf. **Suma de teología**, I-II, op. cit. p. 751).

⁵⁷⁹ No Brasil, a prática do aborto (aborto legal) é permitida em dois casos: a) quando o defeituoso desenvolvimento do feto põe em perigo a vida da gestante; b) gravidez resultante de estupro. É o que se extrai do artigo 128 do Código Penal Brasileiro. Entretanto, o Supremo Tribunal Federal tem admitido a prática do aborto nos casos de defeito na formação do feto, mesmo quando não haja perigo de vida para a gestante, conforme aresto a seguir: “**ADPF - ADEQUAÇÃO - INTERRUÇÃO DA GRAVIDEZ - FETO ANENCÉFALO - POLÍTICA JUDICIÁRIA - MACROPROCESSO. Tanto quanto possível, há de ser dada seqüência a processo objetivo, chegando-se, de imediato, a pronunciamento do Supremo Tribunal Federal. Em jogo valores consagrados na Lei Fundamental - como o são os da dignidade da pessoa humana, da saúde, da liberdade e autonomia da manifestação da vontade e da legalidade -, considerados a interrupção da gravidez de feto anencéfalo e os enfoques diversificados sobre a configuração do crime de aborto, adequada surge a argüição de descumprimento de preceito fundamental. ADPF - LIMINAR - ANENCEFALIA - INTERRUÇÃO DA GRAVIDEZ - GLOSA PENAL - PROCESSOS EM CURSO - SUSPENSÃO. Pendente de julgamento a argüição de descumprimento de preceito fundamental, processos criminais em curso, em face da interrupção da gravidez no caso de anencefalia, devem ficar suspensos até o crivo final do Supremo Tribunal Federal. ADPF - LIMINAR - ANENCEFALIA - INTERRUÇÃO DA GRAVIDEZ - GLOSA PENAL - AFASTAMENTO - MITIGAÇÃO. Na dicção da ilustrada maioria, entendimento em relação ao qual guardo reserva, não prevalece, em argüição de descumprimento de preceito fundamental, liminar no sentido de afastar a glosa penal relativamente àqueles que venham a participar da interrupção da gravidez no caso de anencefalia**” (STF, ADPF-QO 54/DF, Questão de Ordem na Argüição de Descumprimento de Preceito Fundamental. Relator Min. MARCO AURÉLIO).

escândalo ou desordem. Com tais premissas, Santo Tomás, estabelece estreita relação entre as leis humanas e os princípios de Justiça que as devem nortear. É como antecipar a premissa de que o objeto da Justiça é o Direito, concentrando este a lei justa. Não descuida, entretanto, de oferecer desdobramentos relativos a eventuais situações que, aparentemente incompatíveis com as noções de leis justas, não as descaracterizam como tal.

Preleciona reiteradamente Santo Tomás que todos os cidadãos estão submetidos à lei justa, inclusive os próprios legisladores. Porém, faz algumas considerações dignas de atenção, haja vista que em alguns momentos insinua estar o legislador infenso à disciplina da lei por incorporar a condição de criador. Vejamos.

A lei só tem caráter mesmo de lei se instituída pela autoridade competente e preparada para editá-la. Por outro lado, a autoridade conferida ao legislador para criar a lei não é senão consequência da premissa de que ele mesmo (o legislador) precisa submeter-se à disciplina legal. Estas observações de Santo Tomás demonstram sua natural aptidão para conceber com apurada clarividência aspectos fundamentais do Direito enquanto lei. Não é senão a preconcepção da ordenação social por intermédio de normas editadas pelo próprio homem, para regramento de seus negócios e atitudes quotidianas. Tais enunciados do Doutor Angélico são uma realidade jurídica que tem aplicação geral até os dias de hoje. O curioso, todavia, está em que Santo Tomás admite que a submissão do legislador à lei por ele editada é produto da vontade mesma dele, legislador. Em outras palavras, o legislador se submete à lei por sua própria vontade, não por imposição da lei que criou. É que, sendo o legislador o criador da lei, não pode estar vinculado a ela senão por sua própria liberalidade. Nesse contexto, o legislador é superior à lei (assim como o “príncipe”), não podendo um superior estar subordinado a um inferior⁵⁸⁰. É preciso, entretanto, compreender bem a profundidade do pensamento de Santo Tomás no particular. Como sempre, o aquinatense divide a questão em várias abordagens, dando-lhe e facilitando-lhe a resposta. Nesse particular, o Santo Doutor obedece rigorosamente aos rituais escolásticos, já que uma das características do ensino

⁵⁸⁰ No Artigo 5, Questão 96, em resposta às objeções, Santo Tomás escreve: “*Se entiende que el príncipe está eximido de la ley en cuanto al poder coactivo de la misma, pues la ley no tiene fuerza coactiva más que por la autoridad del príncipe, y nadie puede coaccionarse a si mismo. Se dice, pues, que el príncipe está exento de la ley, porque nadie puede pronunciar contra él un juicio condenatorio en caso de que falte a la ley (...). Pero, en cuanto al poder directivo de la ley, el príncipe está sometido a ella por propia voluntad (...). Por eso, ante el juicio de Dios, el príncipe no está exento de la ley en cuanto al poder directivo de la misma, aunque ha de cumplirla voluntariamente y no por coacción. Además, el príncipe esta por encima de la ley en el sentido de que puede cambiarla en caso de necesidad y puede dispensarla según las condiciones de lugar y tiempo*” (Cf. *Suma de teología*, I-II, op. cit. p. 752-3).

escolástico é a divisão dos assuntos em partes apropriadas para melhor exploração e entendimento.

Por outro lado, Santo Tomás enfatiza a importância dos costumes como norma de ordenação social. Considera que sua influência é decisiva mesmo para derrogar a lei humana que não se revele apta para regular a conduta dos homens em determinado tempo e em determinado lugar. A questão central diz respeito à utilidade da lei diante do passar dos tempos, devendo conformar-se com a evolução dos comportamentos sociais. Assim, os atos humanos reiterados podem influenciar na interpretação da lei e, com isso, sugerir a inutilidade desta (a lei) no momento em que o costume se faz mais intenso. A prática reiterada de determinados atos demonstra a incorporação de um juízo racional deliberado, daí porque, neste caso, o costume se ombreia com a lei, esta que é um postulado da razão. Por via de consequência, o costume pode derrogar a lei que, ante a alteração dos motivos da razão humana, passará à inutilidade⁵⁸¹.

Por todo exposto, vê-se com clareza que a concepção de lei e, via de consequência, do Direito, para Santo Tomás, engendra a qualidade do justo, da igualdade e do bem comum. E, nisso, dá corpo e conteúdo à sua concepção inovadora que se resume na conjugação da fé (o sobrenatural, isto é, Deus como regente de tudo e de todos) com a razão (no que se insere a lei, o Direito e o Estado). A lei positiva é, portanto, como anota *López Molina*, ato essencialmente humano, derivado sobretudo de seu esforço, não obstante a orientação geral de Deus⁵⁸². O Direito Divino, destarte, não revoga automaticamente o direito humano, este que se origina da razão. A missão da lei de Deus é de aperfeiçoar e corrigir a lei humana. Cabe ao homem, todavia, edificar a lei segundo os critérios de Justiça e moral que são admitidos na lei divina como núcleo essencial. Vê-se, assim, que o tratado da Justiça em Santo Tomás de

⁵⁸¹ No Artigo 3, Questão 97, *ad solutum*, Santo Tomás ensina que “*Toda ley emana de la razón y de la voluntad del legislador: las leyes divina y natural, de la voluntad razonable de Dios; la ley humana, de la voluntad del hombre regulado por la razón. Ahora bien, la voluntad y la razón del hombre, en el orden operativo, no sólo se expresan con palabras, sino también con hechos, puesto que cada uno da a entender que prefiere como bueno lo que realiza con la acción. Ahora bien, es claro que la ley puede ser cambiada o explicada con la palabra, en cuanto ésta expresa los movimientos interiores y los conceptos de la razón humana. Luego también con los actos, sobretudo los reiterados, que engendran costumbre, se puede cambiar y explicar la ley, e incluso producir algo que tenga fuerza de ley. La reiteración, en efecto, de los actos exteriores expresa de una manera muy eficaz la inclinación interior de la voluntad y los conceptos de la razón, pues lo que se repite muchas veces demuestra proceder de un juicio racional deliberado. He aquí por que la costumbre tiene fuerza de ley, deroga da ley y interpreta la ley*” (Cf. *Suma de teología*, I-II, op. cit. p. 757-758).

⁵⁸² LÓPEZ MOLINA, Blas. *El hombre: imagen de Dios. Introducción al pensamiento medieval. Tomás de Aquino: Suma teológica*, Granada: Ediciones de la Universidad de Granada, 1987, p. 135-136. Para o autor, interpretando a obra de Tomás de Aquino, “*el hombre debe edificar un orden de derecho e de justicia por su propio esfuerzo*”.

Aquino, escrito como segmento da Suma Teológica, teve a característica especial de enfrentar diversos problemas práticos da vida em sociedade, cujo objetivo não era senão resolver pendências segundo os ditames da Justiça natural. Assim é que (com âncora especial nos princípios de Justiça) o Santo Doutor responde a problemas envolvendo a propriedade, os contratos e os delitos, com soluções absolutamente lógicas, factíveis e, sobretudo, justas.

Michel Villey realça ademais que as lições tomistas a respeito da lei e do Direito não são senão um conjunto de disposições tendentes a promover a resolução de problemas particulares⁵⁸³. Ao investigar a doutrina do Direito de Santo Tomás, *Villey* considera que a sua teoria do pecado, escrita na *secunda secundae* – que trata das virtudes e dos vícios em geral – constitui algo comparável a “uma teoria geral dos delitos e do direito penal”. Nesse mesmo sentido, extrai dos escritos da *prima secundae* lições para o que considera a base de uma “Doutrina do Direito de Santo Tomás”⁵⁸⁴. No enfoque de *Villey*, o tratado da Justiça de Santo Tomás – e a relação desta (a Justiça) com a caridade e a prudência – constituem o substrato fundamental filosófico e teológico da doutrina do Direito Natural. Destaca mais ainda o renomado professor a sistematicidade e a coerência com que o Santo Doutor teve o cuidado de conceber tal doutrina do Direito Natural⁵⁸⁵.

A doutrina do Direito de Santo Tomás concretamente rompeu com a tradição agostiniana segundo a qual todo o Direito tinha origem puramente divina. Com o Santo Doutor, a doutrina do Direito passara a ter como base fundamental o conhecimento humano, não obstante sob a inspiração e o comando central de Deus. O Direito como objeto da Justiça pode significar ainda a distribuição adequada dos bens entre as pessoas, sem acepção destas,

⁵⁸³ Conclui o eminente professor da Faculdade de Direito e de Ciências Econômicas da Universidade de Paris que a Justiça em Santo Tomás “leur font suite une série de questions sur les péchés contre la justice, où saint Thomas va s’expliquer de façon concrète et détaillée sur toute une série de problèmes juridiques particuliers (la propriété, les contrats, le vol, l’usure, la procédure, différents délits, etc...)”. (Cf. *La formation de la pensée juridique moderne*, op. cit., p. 120).

⁵⁸⁴ Ressaltando a propriedade e coerência da doutrina jurídica do Santo Doutor, o autor expõe que “Il faut lire la *Somme toute publique* – ou dans la *I^a II^a*, toute une théorie du péché qui constitue une théorie générale des délits et du droit pénal (qu. 71 à 87) – ou au milieu de l’étude de la loi hébraïque, un traité sur le meilleur régime constitutionnel (qu. 105, art. 1) et même un plan d’exposition d’ensemble de la science du droit (qu. 104, art. 4)...”. (Cf. *La formation de la pensée juridique moderne*, op. cit., p. 121).

⁵⁸⁵ Assim leciona: “Mais ces références-là ne sont pas le plus important. Et s’il faut choisir, je recommande de préférence les *Théories de la connaissance* (I^a, qu. 84 et s.), du *gouvernement divin du monde* (I^a, qu. 103 et s.), des *fines de la l’activité humaine* (I^a II^a, qu. 1 et s.), des *relations de la justice et de la charité* (II^a II^a, qu. 23 et s.), de la *prudence* (qu. 47) et des *fines dernières* (suppl.), etc... etc... Là est le fondement philosophique et théologique de la doctrine du droit naturel, la clé du système, et pour nous la révélation de sa prodigieuse cohérence” (Cf. *La formation de la pensée juridique moderne*, op. cit., p. 121).

como sugere *Roberto Bagnulo*⁵⁸⁶. O Direito é o objeto da Justiça porque não considera a condição das pessoas, isto é, se são ricas ou pobres, altas ou baixas, negras ou brancas. A condição das pessoas aqui diz respeito à sua qualidade pessoal, intrínseca, não à posição de contribuição que ocupa para captação dos bens sociais. É dizer que a condição pessoal intrínseca das pessoas não interfere na regularidade e justeza das suas relações com o próximo, o que implicaria negação da concepção de Justiça. Só quando se trata de mensurar o grau de colaboração de pessoas para efeito de captação dos bens sociais é que se devem considerar as pessoas para efeito de realização da Justiça distributiva. Eventual aceção de pessoas para fins de distribuição dos bens sociais não é senão ato de injustiça⁵⁸⁷.

O Direito como objeto da Justiça implica obrigação de conferir a cada um aquilo que lhe pertence, sem aceção de pessoas, mas considerando a relação que as prende. O Direito como objeto da Justiça consiste na existência de uma relação de pessoa (agente) a outra pessoa (receptor) que envolve uma necessidade de dívida. O Direito como objeto da Justiça supõe, portanto, uma necessidade, uma obrigação que se encerra numa relação de homem a outro homem, do que redonda a entrega do que é devido a cada qual, sem aceção deste ou daquele. O Direito, aqui, concentra a obrigação, a necessidade que implica o dar a cada um o devido que, por sua vez, perfaz a concepção mesma de Justiça⁵⁸⁸.

Nesse tópico do Direito como objeto da Justiça é importante esclarecer uma eventual e enganosa incongruência que aparentemente ocorreria na conceituação de Justiça em Santo Tomás. É certo que a Justiça segundo Santo Tomás perfaz um hábito que consiste na vontade de dar a cada um o que é seu. Ora, se se trata de um hábito consistente na vontade, isto é, numa faculdade de dar a cada qual o que lhe pertence, como se pode dizer que o Direito é o objeto da Justiça se ele (Direito) encerra uma obrigação? Como conciliar aqui a obrigação

⁵⁸⁶ BAGNULO, Roberto. *Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino*, Milano: Giuffrè, 1983, p. 136. Para o autor, “*Il diritto viene definito come oggetto della giustizia. Mentre nelle altre virtù una cosa non è retta se non riguerda al modo de agire del soggetto, nella giustizia, che concerne l'ordinamento dei rapporti verso gli altri secondo una data eguaglianza, e questo giusto oggetto della giustizia è il diritto*”.

⁵⁸⁷ Assim conclui o aquinatense no particular: “*A discriminação das pessoas se opõe à Justiça distributiva*” (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 63, Artigo 1, op. cit., p. 122).

⁵⁸⁸ Anota BAGNULO que a relação do Direito com a Justiça pode ser compreendida de forma estática ou de forma dinâmica. Assim explica: “*Il rapporto diritto/giustizia può essere visto in forma statica o dinamica. Staticamente, il diritto misura la giustizia ed è come il fondamento obbligante di un comportamento soggettivo: giusto è chi fa ciò che è giusto. Dinamicamente, si può rilevare che la giustizia à un valore, cioè una costellazione di sensi differenziati avvertita come positiva e da perseguire, e há quindi una dinamica, una vettorialità tendenzialmente infinita (sino alla giustizia generale che è tutte le virtù, sino alla giustizia assoluta che è Dio). Allora il diritto come oggetto della giustizia è una cristallizzazione a un dato livello di quella spinta relazione: sulla strada della giustizia si costruiscono diritti, verso quella definizione finale di rapporti di*

e a vontade de dar a cada um o seu? É dizer que o objeto da Justiça (o Direito) estaria em contradição com a concepção mesma de Justiça, porque em um há vontade, faculdade e, no outro, há obrigação (Direito). Tal incongruência é, entretanto, apenas aparente e não desnatura a coerência da concepção de Justiça. Vejamos.

A suposta obrigação que se compreende no objeto da Justiça não é senão a necessidade de dar a cada um o que é seu. Esta necessidade é o bálsamo que move a vontade, isto é, o sentimento moral que conduz a pessoa a dar aquilo que pertence ao respectivo titular. Há, no caso, como diria *Francisco de Vitória*, uma relação entre pessoas com necessidade ou anseio de dívida, o que redundava na vontade, no ato deliberado, no hábito de conceder a coisa ao seu titular, ou seja, àquela pessoa destinatária da coisa ou bem a que pertence⁵⁸⁹. Essa vontade, isto é, a necessidade de dar em razão da dívida é o conteúdo do Direito que, por sua vez, assim entendido, constitui o objeto da Justiça. Assim sendo, vê-se com facilidade que a obrigação encerrada no Direito e a vontade componente da concepção de Justiça não se repelem.

4.2. O Direito Natural no sistema jurídico-religioso tomista

O pensamento jurídico medieval viceja sobre uma relação entre o direito romano, Direito Natural e direito positivo, embora muitas vezes o direito romano se confunda com o direito positivo. Há, outrossim, no pensamento jurídico medieval, um remanescente greco-romano da distinção entre Direito Natural e direito positivo a partir da ideia de que o primeiro é dado pela Natureza (*physis*) e o segundo decorre de convenção dos homens. O Direito Natural e, via de consequência, a Justiça Natural formam um conjunto de normas naturais que se aplica em todas as partes e tempos, enquanto o direito positivo tem validade e eficácia limitadas às comunidades singulares que o editam através de regras de conduta. Essa disciplina jurídico-filosófica envolvendo o Direito Natural e o direito positivo acabou, sob inspiração romana, por conferir validade e eficácia jurídicas ao Direito Natural tanto quanto ao direito positivo, formando a cultura jurídica medieval.

*giustizia che è diritto coincidente com la virtù, ordire rifranto specularmente da ogni giusto” (Cf. **Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d’Aquino**, op. cit., p. 137-138).*

⁵⁸⁹ Para o conhecido comentador espanhol da Suma Teológica, o Direito como objeto da Justiça “*recae bajo la necesidad de lo debido*”, sendo que o justo encerra uma relação “*con necesidad de deuda*”. Nesse sentido, “*el derecho es el objeto de la justicia porque no considera la condición del agente, sino que está en relación a*

Com Tomás de Aquino a concepção do Direito Natural foi alterada e acrescida da doutrina cristã, tendo como referencial proeminente o maior legislador, isto é, Deus. Adquiriu assim o Direito Natural seu lugar de destaque no sistema de leis de ordenação das ações dos homens, considerando a razão natural conferida por Deus a todos os homens, resultando numa relação sistemática entre Direito e Justiça (o Direito é o objeto da Justiça). Assim é que Tomás de Aquino, inspirado, por sua vez, no sistema de Aristóteles, aperfeiçoou tal concepção jurídica medieval inserindo uma fonte de excelência, isto é, Deus, além de atribuir forte conteúdo racional ao sistema jurídico. Nesse panorama, o Direito Natural, considerado universal e imutável, estabelece aquilo que é bom, correto e justo (*bonum et aequum*) por conduto da razão natural e o direito positivo estatui aquilo que é útil, isto é, reservado à economia quotidiana das relações humanas. É, pois, o direito positivo, no pensamento jurídico-filosófico medieval, representativo de uma utilidade necessária ao dia a dia social dos homens, mas sob um padrão ético-moral inalienável conferido pelo Direito Natural⁵⁹⁰.

Na doutrina jusfilosófica de Aquino, o Direito Natural tem a especial qualidade de atuar como extensão do intelecto divino (razão divina) na razão humana, naquilo em que a razão humana é capaz de assimilar em Deus Criador. Há, portanto, uma espécie de querer divino, uma “Lei Divina”, que se dirige ao homem, encaminhando-o para o bem, e dotando-o da razão do agir bem ou “razão prática”. Esta razão prática não é senão, segundo entendemos, uma orientação à conduta correta e extraível da experiência da natureza própria das coisas. Esta concepção do Direito Natural, com sua inserção num sistema de leis, continuou a ser estudada no pensamento jusnaturalista nos Séculos XVII e XVIII, chegando inclusive ao pensamento jurídico contemporâneo. Diversas teorias racionalistas desenvolveram-se em torno do confronto entre Direito Natural e direito positivo, ora admitindo a interrelação entre ambos, ora negando a existência, validade e eficácia jurídica do Direito Natural, especialmente com as codificações editadas nos Séculos XVIII e XIX.

No pensamento jurídico moderno destacaram-se as doutrinas de *Hugo Grócio* e *Thomas Hobbes*, para os quais a relação entre Direito Natural e direito positivo apresenta oscilações de conteúdo e destinação. Mas entendemos que as doutrinas dos citados filósofos

otro”, do que redundava que a alteridade é da essência do conceito de Justiça e o Direito define o alcance dessa alteridade (Cf. *La justicia: estudio preliminar*, op. cit., p. XVIII e XIX).

⁵⁹⁰ Na Questão 90, Artigo 2, da Suma, *prima secundae*, Tomás escreve sobre o alcance da lei em geral, destinando-a também à ordem das coisas particulares do homem, ordem esta disciplinada imediatamente pela lei positiva ou humana: “*A ordem ao bem comum, que pertence à lei, é aplicável aos fins particulares. E segundo isso, também se dão preceitos a respeito de alguns particulares*” (Cf. *Suma teológica*, op. cit., p. 525).

têm em especial o fato de colocar o Direito Natural num lugar próprio do pensamento jurídico moderno. Vejamos. *Hugo Grócio* ratifica a concepção sistemática tomista a respeito do Direito Natural (que se ombreia à lei natural) afirmando que o Direito Natural é um ditame da razão do justo, ou seja, um ditame destinado a mostrar o que é correto ao homem e afastá-lo do moralmente torpe, considerando que a própria natureza racional do homem o conduz para o bem. O direito positivo ou civil, por sua vez, é aquele que deriva não diretamente da razão natural (embora derive indiretamente), mas da vontade dos homens com vista à utilidade das suas relações políticas e sociais. Assim é que para *Grócio*, há o poder civil próprio dos homens, emanado do Estado, da família ou de outras corporações, poder civil este distinto do Direito Natural. Mas, para *Grócio*, há um poder civil superior ao poder do Estado, também destinado à sua utilidade político-social, e que é a comunidade internacional. Este poder civil superior (“direito positivo superior”) é representado pelo *jus gentium*, isto é, o direito positivo que regula as relações entre os povos e os Estados⁵⁹¹. Trata-se, segundo *Grócio*, de um direito positivo dos povos, emanado da vontade dos Estados nas suas relações recíprocas. Porém, tal direito não elimina o Direito Natural, mas objetiva apenas a utilidade dos povos internacionais. Daí porque *Grócio* seja considerado o fundador do direito internacional. Assim, em *Grócio*, o Direito Natural e o direito positivo (inclusive o direito positivo internacional) têm conteúdo e destinação próprios, mas não se excluem um pelo outro, sugerindo que a razão natural é uma ordem que precede à ordem positiva e através dela orienta os homens para a utilidade prática de suas relação políticas e sociais.

Thomas Hobbes admite a existência do Direito Natural a partir de sua concepção do “estado da natureza”. Com efeito, o estado da natureza é regido pelo Direito Natural, Direito este que concentra as leis que regulam os homens e que devem ser respeitadas conscientemente por eles. Assim é que não é correto, por exemplo, matar outro homem porque este outro homem sabe conscientemente que não é correto matar. Portanto, eu não irei matar porque ninguém também irá matar-me. O Direito Natural, destarte, impõe-se num estado natural em que todos os homens são iguais e que irão pautar-se regularmente pelo bem-estar próprio sem violar o bem-estar alheio. Porém, o Direito Natural não assegura que todos

⁵⁹¹ São suas as palavras: “*O Direito Civil é aquele que governa o Estado (Civitas). O Estado (Civitas) é um conjunto perfeito (isto é, independente) de homens livres, associados com a finalidade de desfrutar as vantagens do jus, e para a utilidade comum. O direito numa esfera estreita, e não derivada do Estado, embora sujeita a ele, é variado como os preceitos paternos, as ordens de um amo, e coisas semelhantes. O Direito numa esfera mais ampla é o Jus Gentium, a Lei das Nações, esse Direito que recebeu força obrigatória da vontade de todas*”

os homens irão observar essa regra natural, porque tal regra é imposta apenas no foro da consciência, isto é, da razão natural. O Direito Natural pressupõe, pois, um pacto social que, não obstante inserido na consciência dos homens como bom e justo, pode ser violado. E esta violação resulta em um estado de anarquia em que o homem transforma-se no “lobo do homem”, movido por interesses transcendentais daqueles regulados pelo Direito Natural. É necessário, portanto, que tal estado de anarquia seja eliminado por um outro direito, este que é dotado de sanções concretas para punir os violadores dos direitos alheios e, como consequência, inibindo o estado de anarquia. Este outro direito é designadamente o direito positivo, superior, pois, no que toca às utilidades da vida humana, ao Direito Natural.

O direito positivo de *Hobbes* manifesta-se pela concessão voluntária de todos os direitos individuais dos súditos ao Estado, a fim de que este promova a ordem, eliminando o estado de anarquia através da edição de normas coercitivas. Assim, num primeiro momento, somente a lei positiva, isto é, aquela posta pelo Estado (soberano), é Direito, ficando o Direito Natural alheio a qualquer eficácia jurídica. Nesse sentido, a doutrina jurídica de *Hobbes* é contrária ao direito consuetudinário vigente em sua pátria (*common law*), na medida em que na Inglaterra o Direito não brotava do Estado mas diretamente das relações sociais (costume), sendo aplicado pelos juízes e não pelo soberano. Tal doutrina de *Hobbes*, não obstante reconheça a existência do Direito Natural, retira-lhe qualquer eficácia em razão da ética puramente utilitarista que confere ao direito positivo. Mas tal doutrina restará inadequada e sucumbirá diante da constatação da existência das grandes lacunas do direito positivo, situação que obrigará o mesmo *Hobbes* a admitir a eficácia jurídica do Direito Natural. Vejamos.

O pensamento racionalista dos Séculos XVII e XVIII efetivamente concebera o direito positivo como um novo paradigma do Direito, dando destaque a autoridade do legislador humano. Porém, humano que é, o legislador não é capaz de prever e reger todas as situações conflituosas da vida social. Destarte, os próprios defensores do direito positivo reconheceram a possibilidade do que hoje chamamos “lacunas da lei”, defeito que nenhum sistema de direito positivo seria capaz de evitar. Por isso, os próprios juspositivistas modernos passaram a admitir o “velho” Direito Natural como categoria jurídica capaz de resolver os casos concretos não previstos na fórmula legal. É dizer que vindo a faltar o comando legal que dispusesse sobre o caso a resolver, o Direito Natural seria aplicado nesse particular. É

as nações, ou de muitas”. (Cf. *Sobre os direitos da guerra e da paz*. Apud CLARENCE MORRIS, in *Os*

evidente que o Direito Natural figura aqui como categoria subsidiária do direito positivo, sendo invocado apenas quando omissivo o direito positivo. Contudo, é inegável que o Direito Natural conservou, agora na voz dos próprios teóricos do direito positivo, sua natureza de categoria jurídico-filosófica basicamente nos moldes concebidos na teoria jusfilosófica de Tomás de Aquino, compondo em definitivo o mundo do Direito⁵⁹². Posteriormente, como havíamos indicado, O próprio *Hobbes* admitiu a importância do Direito Natural em seu, por assim dizer, “estado da ordem”⁵⁹³. Pelo exposto, vê-se que no pensamento jurídico moderno não há um “ressurgimento” da doutrina do Direito Natural, mas sua conservação como categoria jurídica de grande importância não só para correção dos defeitos do direito positivo, mas também, junto a ele, perseguir o bem social. Desse modo, reiteramos que as concepções tomistas do Direito Natural preservaram sua autoridade no curso da Idade Moderna, embora com uma ou outra mitigação ou fragmentação diante de teorias juspositivistas.

Sustenta *Bobbio*, já em nosso tempo, que a concepção tomista do Direito Natural (que compreende a lei natural) tem como destinatário não somente as pessoas em geral, isto é, a comunidade, mas principalmente o legislador. Isto porque o Direito Natural deve pautar-se na consideração de princípios (primeiros princípios) fundamentais de ordenação superior, cabendo ao legislador humano a edição de normas que os complementem. Formula, ademais, outras duas noções de Direito Natural, posteriores à concepção tomista, quais sejam: a) uma que confere ao legislador humano liberdade de estabelecimento de preceitos de regulação do comportamento dos cidadãos, com previsão clara de sanções aos infratores da norma; b) uma outra que confere liberdade absoluta ao legislador humano para estabelecer as regras de convivência social, tendo o Direito Natural, nesse aspecto, a missão única de conceder fundamento de validade ao direito positivo sob o aspecto puramente formal⁵⁹⁴.

grandes filósofos do direito, op. cit., p. 81).

⁵⁹² BOBBIO, ao tratar da sobrevivência do Direito Natural nas concepções jusfilosóficas do racionalismo do Séculos XVII e XVIII, escreve: “A função sub-rogatória do Direito Natural, no caso das lacunas do direito positivo, é uma concepção tão difundida entre os escritores do século XVII e do século XVIII que podemos verdadeiramente considerá-la como uma “*communis opinio*” (Cf. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*, trad. de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues, São Paulo: Ícone, 1995, p. 42-43).

⁵⁹³ BOBBIO reproduz as palavras de HOBBS: “Uma vez que é impossível promulgar leis gerais com as quais se possa prever todas as contingências a surgir, e são infinitas, evidencia-se que, em todo caso não contemplado pelas leis escritas, se deve seguir a lei da equidade natural, que ordena atribuir a pessoas iguais coisas iguais” (Cf. HOBBS, *De Cive*. Apud BOBBIO, in *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*, op. cit., p. 43).

⁵⁹⁴ BOBBIO, Norberto. *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano: Edizione di Comunità, 1997, p. 129-130. Vejam-se os escólios do eminente jusfilósofo, conforme original italiano: “*Il Giusnaturalismo, come abbiamo detto, afferma la superiorità del diritto naturale sul diritto positivo. Questa superiorità è stata sostenuta, a grandi linee, in tre modi, che contraddistinguono tre forme tipiche di giusnaturalismo: quello scolastico, quello razionalistico moderno e quello hobbesiano (non trovo denominazione migliore per*

As afirmações precedentes permitem deduzir que o próprio *Bobbio* admite a relação de superioridade dos princípios jurídicos em relação à norma de direito positivo (lei humana), princípios jurídicos esses que, segundo temos pretendido demonstrar ao longo deste estudo, equivalem a um desdobramento atual do Direito Natural de Santo Tomás. Em verdade - queremos mais uma vez ressaltar - as formas de jusnaturalismo idealizadas e enunciadas por *Bobbio* não são senão desdobramento da ideia básica da autoridade do Direito Natural formulada originariamente por Santo Tomás de Aquino no Século XIII. Em todos os três aspectos formulados pelo eminente jusfilósofo italiano, verifica-se a precedência e a autoridade do Direito Natural sobre o direito positivo, vez que aquele é o segmento do Direito Divino aplicável ao homem, isto é, está pautado também na razão, cuja consequência é a promoção do bem e da Justiça. Assim, por estar o Direito Natural dirigido ao bem do homem (e, por via de consequência, da sociedade), nada pode haver debaixo dele - legal ou juridicamente - que não deva obedecer aos seus postulados superiores básicos, pois a correspondente relação de hierarquia compõe a reta razão que informa a conceituação tomista de Justiça.

Quando - ao conceber uma terceira modalidade de Direito Natural - *Bobbio* admite que a edição do direito positivo deva quedar à conveniência do legislador humano, não está a indicar necessariamente que tal liberdade legislativa possa ser desempenhada arbitrariamente. Como é perceptível das ilações supra, *Bobbio* não renega os postulados benfazejos do Direito Natural superior; antes, confirma-os. Mesmo em se tratando de aplicação de sanções, o legislador humano estará sempre vinculado ao que se mostra racional e razoavelmente justo e reto.

quest'ultimo). 1) Il diritto naturale è un insieme di primi princìpe etici, generalissimi, da cui il legislatori umano deve trarre ispirazione per la formulazione delle regole del diritto positivo: quest'ultimo, secondo la nota esposizione di S. Tommaso, procede da quello naturale o 'per conclusionem' o 'per determinationem'. In questa accezione, il diritto naturale è un sistema composto di pochissimi norme (secondo alcuni, di una norma soltanto), che hanno per destinatari non già tutti gli uomini, ma, principalmente, i legislatori. Dal fatto che i destinatari del diritto naturale siano in primo luogo i legislatori discende la conseguenza che i sudditi sono tenuti in alcuni casi ad ubbidire anche alle leggi ingiuste purché legittimamente promulgate. 2) Il diritto naturale è l'insieme dei 'dictamina rectae rationis' che forniscono la materia della regolamentazione, mentre il diritto positivo è l'insieme degli espedienti pratico-politici (quali l'istituzione e organizzazione di un potere coattivo) che ne determina la forma, o, con altre parole, il primo costituisce la parte precettiva della regola, quella che attribuisce la qualificazione normativa ad un dato comportamento, il secondo la parte punitiva, quella che rende la regola efficace in un mondo, come quello umano, dominato dalle passioni che impediscono ai più di seguire i dettami della ragione (...). 3) Il diritto naturale è il fondamento o sostegno dell'intero ordinamento giuridico positivo. Al contrario di quel che accade nella teoria precedente, qui il contenuto della regolamentazione è determinato esclusivamente dal legislatore umano (il sovrano): la funzione del diritto naturale è puramente e semplicemente quella di dare un fondamento di legittimità al potere del legislatore umano prescrivendo ai

A leitura das ideias supramencionadas permite observar ademais que *Bobbio* não deixa de atribuir aos preceitos do Direito Natural certo conteúdo ideológico, epistemológico e axiológico, expondo o que chama “relação entre jusnaturalismo e positivismo jurídico como ideologia, como teoria geral do direito e como modos diversos de iniciação ao estudo do direito”⁵⁹⁵. Com isso, procura demonstrar as compatibilidades e incompatibilidades do Direito Natural e do direito positivo⁵⁹⁶. Trata-se, segundo nos parece, de conduta com propósito dirigido não só a reconhecer a complexidade do assunto, mas, sobretudo, para exonerar-se do incômodo (próprio de muitos positivistas) de reconhecer a verdade dos princípios do Direito Natural. Em outras palavras, os positivistas mais notáveis não são capazes de construir uma adequada teoria que renegue o Direito Natural em prol da autoridade (pseudo-autoridade, melhor dizendo) do direito positivo. É que no íntimo e na alma não podem deixar de admitir a autoridade do jusnaturalismo. Como havíamos escrito em linhas precedentes, o próprio *Kelsen*, expressão máxima do juspositivismo, não tem conseguido negar convincentemente a autoridade e mesmo superioridade do Direito Natural, sobretudo como melhor manifestação dos princípios de Justiça⁵⁹⁷. O que se pretende dizer, enfim, acerca do ora exposto, e tendo em

sudditi di ubbidire a tutto ciò che il sovrano comanderá. In questa concezione, che caratterizza, a mio vedere, la teoria hobbesiana, il diritto naturale è ridotto ad una norma sola”.

⁵⁹⁵ Em suas palavras, o Direito Natural encerra “*rapporto tra giusnaturalismo e positivismo giurídico come ideologie*”, “*come teorie generali di diritto*” e “*come modi diversi di accostarsi allo studio del diritto*” (Cf. ***Giusnaturalismo e positivismo giurídico***, op. cit., p. 132).

⁵⁹⁶ Nesse sentido, o autor peninsular concebe a existência de relações indissociáveis entre o Direito Natural e o direito positivo, embora o reconheça apenas até o final do Século XVIII. Assim discorre: “*A partir do breve panorama histórico que apresentamos, constata-se que até o final do século XVIII o direito foi definido individualizando-se duas espécies de direito, o natural e o positivo. Estas duas espécies de direito não são consideradas diferentes relativamente à sua qualidade ou qualificação: se uma diferença é indicada entre ambos refere-se apenas ao seu grau (ou gradação) no sentido de que uma espécie de direito é considerada superior à outra, isto é, são postas em planos diferentes*” (Cf. ***O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito***, op. cit., p. 25).

⁵⁹⁷ Ao discorrer sobre a “norma hipotética fundamental”, que, na doutrina do direito positivo, seria a base das Constituições e demais regras normativas do ordenamento jurídico positivo, KELSEN sustenta que deve ser uma norma apenas “pensada”, e não algo “querido”. Por isso, rechaça a ótica teológica que também informa o Direito Natural, chegando ao ponto de considerar que o ordenamento posto a partir dessa norma “pensada”, independe de possuir um conteúdo justo ou injusto, ou que promova ou não o bem-estar da comunidade. Acompanhe-se seu pensamento: “*Somente quando pressuponhamos esta norma fundamental referida a uma Constituição inteiramente determinada, quer dizer, somente quando pressuponhamos que nos devemos conduzir de acordo com esta Constituição concretamente determinada, é que podemos interpretar o sentido subjetivo do ato constituinte e dos atos constitucionalmente postos como sendo o seu sentido objetivo, quer dizer, como normas jurídicas objetivamente válidas, e as relações constituídas através destas normas como relações jurídicas. Aqui permanece fora de questão qual seja o conteúdo que tem esta Constituição e a ordem jurídica estadual erigida com base nela, se esta ordem é justa ou injusta; e também não importa a questão de saber se esta ordem jurídica efetivamente garante uma relativa situação de paz dentro da comunidade por ela constituída. Na pressuposição da norma fundamental não é afirmado qualquer valor transcendente do Direito positivo (...). Como esta norma fundamental não é uma norma querida e, por isso, também não pode ser uma norma querida pela ciência jurídica (quer dizer: pelo sujeito que faz ciência jurídica), e tal norma (melhor: a sua afirmação) é logicamente indispensável para a fundamentação da validade objetiva das normas jurídicas positivas, ela*

vista a propriedade científica da doutrina tomista do Direito Natural, é que nenhuma teoria que se tenha dedicado a negar a existência e autoridade do Direito Natural revelou-se pertinente e convincente⁵⁹⁸.

Os escritos de *Bobbio* parecem indicar que os atuais estudiosos consideram como Direito apenas aquilo que em concreto regula a conduta humana. Assim, estariam limitando o Direito à lei em sentido formal (após proposta, discussão, votação, promulgação e publicação pelo Poder Legislativo), o que, efetivamente, é um retumbante equívoco. A se admitir o Direito apenas desta forma, ou seja, em seu sentido pura e unicamente formal, sem solicitudes a valores e outros conteúdos axiológicos (como defende *Kelsen*), estaríamos reduzindo o jurista, ou seja, o profissional graduado em Direito, a um mero aplicador mecânico da lei⁵⁹⁹.

Que é, então, a hermenêutica senão uma categoria que reconhece ao jurista a possibilidade de eleger valores enquanto investiga o sentido contido na letra da lei? A possibilidade de eleger valores no estudo e aplicação das leis não é senão desdobramento da doutrina do Direito Natural. E isto, a nosso sentir, deita por terra o argumento dos positivistas céticos⁶⁰⁰. De ressaltar, portanto, o paradoxo dos positivistas: refutam a autoridade e a

apenas pode ser uma norma pensada, e uma norma que é pensada como pressuposto quando uma ordem coercitiva globalmente eficaz é interpretada como um sistema de normas jurídicas válidas. Como a norma fundamental não é uma norma querida, nem mesmo pela ciência jurídica, mas é apenas uma norma pensada, a ciência jurídica não se arroga qualquer autoridade legislativa com a verificação da norma fundamental. Ela não prescreve que devemos obedecer às ordens do autor da Constituição. Permanece conhecimento, mesmo na sua verificação teórico-gnoseológica de que a norma fundamental é a condição sob a qual o sentido subjetivo dos atos postos de acordo com a Constituição podem ser pensados como o seu sentido objetivo, como normas válidas, até mesmo quando ela própria o pensa desta maneira". É sem dúvida a concepção de um Direito mecânico, envolto em um vácuo insustentável de valores essencialmente humanos como a Justiça e bem comum (Cf. *Teoria pura do direito*, trad. de João Batista Machado, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 225-228)

⁵⁹⁸ BOBBIO insinua, em certa passagem de sua obra, que "*cioè abbiamo negato che il diritto naturale sia diritto o che il diritto propriamente detto possa dirse naturale*" (Cf. *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, op. cit., p. 163). Parece, portanto, duvidar da autoridade do Direito Natural. Entretanto, não tem apresentado, em nosso juízo, qualquer argumento filosófico e mesmo jurídico que fomente convincentemente sua asserção. Aliás, paradoxalmente, é próprio dos positivistas abordar longamente as teorias do Direito Natural quando produzem lições sobre introdução ao Direito. Assim, não se concebe como se possa duvidar ou negar da existência e da autoridade de uma categoria jurídica, se se tem utilizado desta mesma categoria jurídica para fomentar a existência de uma outra categoria, no caso, o direito positivo.

⁵⁹⁹ MÁRIO ALBERTO PEDROSA DOS REIS MARQUES, em saborosa monografia, anota que a condução de negócios e a alteração automática de direitos históricos através de "*grupos que conquistam o privilégio de viverem segundo o seu próprio direito*" são uma marca do que chama "*proeminência do tempo presente*" em que a "*lei contemporânea tende, pois, a deixar de representar o interesse geral para se transformar num resultado das iniciativas empreendidas por múltiplos pólos decisores*", relegando a atividade legislativa do Estado à de mero "*assessor notarial*" (Cf. *O direito: a gestão da urgência ou uma normatividade com um tempo próprio? Revista de homenagem a António Castanheira Neves*, Coimbra, 2008). Trata-se, sem dúvida, de uma coerente crítica à construção e concepção do direito positivo da atualidade.

⁶⁰⁰ Por ocasião do Seminário "Metodologia Jurídica", do curso de Doutorado da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, que decorreu entre 07 de outubro e 16 de dezembro de 2003, o Professor Doutor ANTÓNIO CASTANHEIRA NEVES discorreu sobre a metodologia enquanto critério de investigação do sentido de determinadas normas jurídicas, segundo a vocação a que se destinam. A metodologia jurídica tem por

superioridade do Direito Natural; entretanto, sempre escrevem sobre ele (o Direito Natural) nos seus compêndios e tratados. Não só escrevem; fazem comparação com o direito positivo, formulam conceitos, traçam finalidades, estabelecem características, enfim, criam uma verdadeira dogmática do Direito Natural⁶⁰¹.

Não obstante o exposto, observamos que na ótica de alguns autores neotomistas como *John Finnis*, a teoria do Direito Natural mereceria uma adequada reformulação em termos de sua validade jurídica. Ao sugerir que o Direito Natural ocupa posição secundária na fundamentação do Direito⁶⁰², o jusfilósofo australiano parece romper com a doutrina jusfilosófica tomista que elege exatamente o Direito Natural (compreendido na lei natural) como referencial superior de legitimação e validação prática do Direito (sistema jurídico-religioso tomista). Mas o sentido que nos ocorre a respeito dessa concepção de *Finnis* não conduz necessariamente à negação da autoridade do Direito Natural. O Direito Natural ou lei natural, segundo o citado teórico, continua sendo a base de princípios de razoabilidade (razoabilidade que concentra uma razão superior ínsita a todos os homens) que ordenam a vida social dos homens. Nesse sentido, a posição do Direito Natural não perde proeminência em tema de validade jurídica do Direito, exceto se essa ordenação for considerada apenas sob o ponto de vista da edição avalorativa de normas jurídicas positivas.

A proposição de *Finnis* sugere a negação do Direito Natural como elemento *formal* essencial da fundamentação do Direito, mas não lhe suprime validade jurídica quando projeta princípios de razoabilidade prática para o Direito. Não há que negar-se, porém, que tal doutrina de *Finnis* é compossível a uma reformulação da hierarquia que informa o sistema

objetivo essencial a busca de um sistema capaz de conduzir o jurista ou o intérprete do Direito a aplicar corretamente o Direito em face de um caso concreto. Segundo se depreende das lições do eminente pensador português, o Direito é algo que supõe uma variação de modos de entendimento, sendo que esta variação deve seguir a direção dos valores mais elevados que se tem em vista no contexto da convivência humana, para se chegar à solução de um embate de interesses. Em outras palavras, a investigação do sentido do Direito é decorrência dos valores que ele ostenta.

⁶⁰¹ Bom mencionar o comentário de BOBBIO, mais uma vez, que bem demonstra as imprecisões e dubiedades dos positivistas quanto ao Direito Natural: “*Credo che il modo più saggio di rispondere alla domanda se quel certo autore sia un giusnaturalista o un positivista sia de metter le mani avanti dicendo: «...dipende». Dipende dal punto di vista da cui ci si pone per giudicarlo. Può capitare che sia positivista da un certo punto di vista e giusnaturalista da un certo altro. Per quel che può valere, adduco come esempio il mio caso personale: di fronte allo scontro delle ideologie, dove non è possibile alcuna tergiversazione, ebbene sono giusnaturalista; riguardo al método, sono, com altrettanta convinzione, positivista; per quel che si riferisce, infine, alla teoria del diritto, non sono né l'uno né l'altro*” (Cf. *Giusnaturalismo e positivismo giurídico*, op. cit., p. 146).

⁶⁰² FINNIS, John Mitchell. *Lei natural e direitos naturais*, trad. de Leila Mendes, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 35 e 39-40. Para FINNIS, o Direito Natural, é definido como um “conjunto de princípios de razoabilidade prática que ordena a vida humana e a comunidade humana”, tendo pois, validade e eficácia distintas daquela atribuída ao direito positivo. Assim é que o Direito Natural não é produto da ação humana; sua obrigatoriedade é independente de sua positivação pelo homem.

jurídico-religioso tomista. Tal concepção dessai de uma ótica teórica específica sobre o papel das teorias do Direito Natural no contexto do modelo jurídico contemporâneo, de que resulta uma revisitação da doutrina tomista no particular. Em outras palavras, em *Finnis* a validade do Direito Natural apresenta contornos que sustentam um proceder migratório do Medievo tomista até os dias de hoje, isto é, evoluiu de um perfil baseado em princípios predominantemente morais para um perfil de razoabilidade prática mais ajustado ao Direito-justo da contemporaneidade. Mas, ao mesmo tempo, confere a essa razoabilidade prática certos postulados ético-morais encerrados num proceder humano correto e virtuoso. Assim, *Finnis* sugere que algumas teorias a respeito do Direito Natural mereceriam, em certas circunstâncias, correções e complementos que evitariam ou reduziriam confusões a respeito de princípios jusnaturalistas como “fazer o bem e evitar o mal” etc. E em auxílio à superação dessas confusões estaria exatamente o direito positivo. Em *Finnis*, portanto, tem-se a constatação de que a filosofia de Tomás concebe o direito positivo especialmente a partir da análise das coisas empíricas do mundo, dotando-o de uma compreensão analítica⁶⁰³. Disso resulta que o Direito Natural está contemplado na própria norma produzida pelo homem, isto é, o direito positivo, no que o Direito-lei adquire maior densidade ética e, daí, mais adequada eficácia normativa para o bem comunitário.

Finnis parte da premissa básica jusnaturalista segundo a qual *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum* para extrair dela uma série de premissas secundárias que poderão ser estabelecidas pelo legislador positivista. O direito positivo, na percepção de *Finnis*, representa um instrumento através do qual os princípios de Direito Natural podem ser compreendidos e aplicados na comunidade humana para o seu bem social, econômico, político e jurídico⁶⁰⁴. Assim é que o direito positivo em Tomás confere instrumentalidade aos

⁶⁰³ Não é outra a opinião de TOMMASO SCANDROGLIO, para quem “*Similmente a Hart, Finnis intende il diritto come regola per la guida della condotta dei consociati e di chi amministra il bene comune, come binario per l’agire concreto che a sua volta è orientato verso dei Beni fondamentali da conquistare. Il secondo elemento è invece di ordine procedurale. L’approccio do Finnis per la costruzione di una valida teoria della legge naturale non prende l’avvio e non si sviluppa lungo i percorsi della metafisica, ma si svolge nell’alveo della sociologia descrittiva o in quello della scienza empírica*” (Cf. **La legge naturale in John M. Finnis**, op. cit., p. 13-14).

⁶⁰⁴ Segundo SCANDROGLIO, “*la legge naturale abbisogni dell’esistenza della legge positiva. La legge naturale, nel pensiero dell’Aquinata, consta de un primo principio: ‘bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum’, detto altresí primo principio della ragion pratica. Questo primo principio poi si declina in successivi principii che mettono in luce quelli che Finnis chiama in Beni fondamentali: la vita, l’amicizia, la conoscenza, etc. Il limite do questi principii risiede nel fatto che essi sono troppo generali e imprecisi alle infiniti esigenze e situazioni del vivere comune di tutti i giorni. Occorre quindi uno strumento che declini il contenuto dei principii della legge naturale nelle concrete situazioni di chi vive in società. Questo strumento è La norma positiva*” (Cf. **La legge naturale in John M. Finnis**, op. cit., p. 93).

princípios do Direito Natural naquelas situações concretas e específicas emergentes das contingências e contendas da vida social. O bem comum da comunidade política pode ser aquele que essa comunidade adota por meio do direito positivo. A lei jurídica positiva em Aquino conjuga, pois, aspectos de natureza socioeconômica e político-jurídica e os organiza para fins de regulação da conduta humana necessária ao bem comum e, via de consequência, auxilia em grande medida a própria existência e consecução das finalidades comunitárias. Nesse sentido, *Finnis* realmente advoga que o direito positivo vem de completar e aperfeiçoar o Direito Natural, numa perspectiva que eleva o direito positivo a patamar superior ao Direito Natural.

Não é de olvidar que a doutrina de *Finnis* consagra indubitavelmente a existência e a eficácia jurídica do Direito Natural no contexto do Direito contemporâneo. Mais que isso, *Finnis* não duvida da própria validade jurídica do Direito Natural⁶⁰⁵, embora em posição diferente daquela preconizada por Tomás de Aquino. Ou seja, o Direito Natural ocupa sim uma posição específica no sistema jurídico positivado. Assim, tanto mais se eleva essa concepção de *Finnis* quanto mais incorpora ao mérito do Direito Natural algo de direito positivo (existência e eficácia) e, ao mesmo tempo, integra algo de Direito Natural ao direito positivo, conferindo, enfim, fundamento empírico de validade jurídica ao Direito Natural.

Por outro lado, reiteramos nosso entendimento no sentido de que é pouco provável que Tomás de Aquino tenha, de alguma forma, admitido uma posição secundária do Direito Natural em relação ao direito positivo, porquanto tal equivaleria a considerar o acessório (direito positivo) mais perfeito que o principal (Direito Natural), o que conspira contra a ordem das hierarquias que informa e fundamenta em grande parte o pensamento filosófico-cristão de Aquino. Aliado a isso, é sensível em Tomás a derivação da lei positiva em relação à lei natural tanto a modo de conclusão (*vis directiva*) quanto a modo de determinação (*vis coactiva*), o que obviamente denuncia a natural sujeição do direito-lei positiva ao Direito Natural. Assim é que, a modo de conclusão, a lei positiva deve, por exemplo, prescrever que não se deve prejudicar alguém sem relevante razão, sob cominação de indenização (em obediência ao princípio básico do Direito Natural – fazer o bem e evitar o mal); e, a modo de

⁶⁰⁵ São suas as palavras: “*Já que ainda tenho de mostrar que existem de fato princípios do direito natural, deixe-me colocar as coisas condicionalmente. Princípios desse tipo seriam válidos, enquanto princípios, por mais que fossem esquecidos, mal empregados ou desprezados no pensamento prático, e por menos que fossem reconhecidos por aqueles que teorizam reflexivamente a respeito do pensamento humano. Ou seja, 'continuariam valendo' da mesma forma como os princípios matemáticos da contabilidade 'contnuam valendo'*”

determinação, a lei positiva deve fixar pena proporcionalmente ao delito praticado (em obediência ao princípio do Direito Natural segundo o qual quem peca deve ser punido). O fato do direito positivo completar ou detalhar os princípios do Direito Natural não lhe altera a posição de acessório que naturalmente ocupa no sistema jurídico-religioso tomista.

A nosso ver, o sistema jurídico-religioso tomista refere-se ao direito positivo sempre como elemento subordinado ao Direito Natural, não lhe integrando os primeiros preceitos porque inserido em ordem de inferioridade jurídica. Porém, no âmbito dos preceitos secundários do Direito Natural, o direito positivo ou outro instrumento legislativo congênere tem especial importância e pode oferecer bons resultados práticos. A validade jurídica do direito positivo é derivada, destarte, de uma conexão racional com o Direito Natural, sendo que, quanto aos primeiros preceitos ou princípios do Direito Natural⁶⁰⁶, essa conexão ocorre de forma mediata. Os comandos emergentes de postulados ético-morais de elevada dimensão constituem, sim, a própria razão de ser do direito positivo, incluindo-se nessa dimensão também a forma de produção do direito positivo, e é exatamente por isso que o direito positivo é acessório do Direito Natural.

Talvez a melhor contribuição da concepção de *Finnis* a respeito da relação entre Direito Natural e direito positivo esteja exatamente no conferir validade e eficácia jurídicas ao Direito Natural, despertando os juspositivistas para essa realidade ineludível. Com efeito, se o direito positivo representa, no plano concreto, um instrumental de aplicação dos princípios do Direito Natural à vida empírica dos homens, está noticiando que ambos (Direito Natural e direito positivo) possuem validade e eficácia. Em outras palavras, ao regular a conduta humana comunidade social, o direito positivo exibe sua juridicidade, juridicidade esta que advém também do Direito Natural, porque este confere validade ao próprio direito positivo.

Sem dúvida, *Finnis* confere novo fundamento à validade e eficácia jurídica do Direito Natural. Partindo da premissa de que o Direito Natural revela-se existente pela só manifestação e auto-evidência de seus princípios (há uma ordem natural das coisas), o jusfilósofo parece refutar as objeções de positivistas como *Herbert Hart* no sentido de que o

mesmo quando, como na comunidade bancária medieval, são desconhecidos ou entendidos erroneamente” (Cf. *Lei natural e direitos naturais*, op. cit., p. 36).

⁶⁰⁶ Segundo FINNIS, interpretando Tomás, “a validade jurídica (no sentido focal, moral de 'validade jurídica') do direito positivo é derivada de sua conexão racional com o direito natural (isto é, derivada dele), e essa conexão é válida, normalmente, se, e somente se, (i) o direito surge de um modo que é juridicamente válido (no sentido especialmente restrito, puramente jurídico de 'validade jurídica') e (ii) o direito não é materialmente injusto nem em seu conteúdo, nem nas circunstâncias relevantes em que é postulado” (Cf. *Lei natural e direitos naturais*, op. cit., p. 39).

Direito Natural seria discutível por absoluta imprecisão⁶⁰⁷. Para *Finnis*, entretanto, a refutação dos positivistas fenece porque sua acusação recai sobre a *compreensão dos princípios* do Direito Natural, não em razão da efetiva *existência* desse Direito. Assim, é a auto-evidência dos princípios do Direito Natural que comporta uma cognição complementar por parte dos positivistas, não a cognição consubstanciada na existência do Direito Natural. A partir daí, como ressaltado, o direito positivo é o instrumento de que se serve o Direito Natural para realizar um adequado conhecimento dos seus princípios. Noutra dizer, o direito positivo, segundo *Finnis*, encarrega-se de manifestar, no plano concreto, o que constituem e como se aplicam os princípios do Direito Natural. Disso resta inolvidável que o Direito Natural não só existe concretamente, mas possui validade e eficácia jurídica próprias.

Interessante o conceito de Direito Natural apresentado por *Del Vecchio*. Para ele, o Direito Natural é constituído a partir da associação do jurídico com o justo. Desde que o jurídico esteja pautado pela concepção do justo, este que é imutável e perene, estar-se-á referindo ao conceito e caracterização do Direito Natural⁶⁰⁸. *Del Vecchio* igualmente sustenta que as objeções oferecidas ao Direito Natural são sempre carecedoras de bons fundamentos mesmo jurídicos. Assim é que refuta o argumento segundo o qual o Direito Natural é mero ideal, dissipando-se no mundo das conjecturas, sendo o direito positivo o que regula efetivamente a convivência humana. Ora, o Direito Natural, ao contrário do que se possa pensar, consubstancia-se em uma premissa superior do que “deve ser” numa concepção de perpetuidade, e não do que “é” efetivamente no contexto da ação humana. Cuida-se de um postulado superior de ordenação perene, duradouro. O Direito Natural, assim, assenta-se no justo permanente, inalterável e, por isso, superior. Não se ombreia com as normas e leis positivas da convivência dos homens, porque estas não são baseadas no justo natural mas numa concepção do justo imediato, transitório, temporal⁶⁰⁹. Ora, o justo natural é superior ao

⁶⁰⁷ Reportando-se aos críticos do Direito Natural, HART afirma que “a teoria do Direito Natural tem parecido brotar de confusões profundas e antigas das quais o pensamento moderno tem se libertado triunfantemente” (Cf. *O conceito de direito*, 3a ed., trad. de A. Ribeiro Mendes, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 202).

⁶⁰⁸ Assim leciona: “Direito Natural é, pois, o nome com que se designa, por tradição muito antiga, o critério absoluto do justo. Com tal nome se pretende dizer que o referido critério assenta na própria constituição das coisas e nunca no mero capricho do legislador momentâneo (...). E quanto aos modos pelos quais se demonstrou a autoridade do direito natural, procedeu-se ora com argumentos teológicos (fundado no direito natural sobre a vontade e sabedoria divinas), ora com dados puramente racionais...” (Cf. *Lições de filosofia do direito*, op. cit., p. 47-48).

⁶⁰⁹ Dilucida DEL VECCHIO que “As objeções ainda recentemente feitas contra o Direito Natural não têm um real fundamento. Estas acusam o Direito Natural de não ser sempre confirmado pelos factos, de ser somente uma ideia. Costuma dizer-se, por exemplo: o Direito Natural quer os homens livres; no entanto existiram e existem ainda escravos. Mas o Direito Natural é essencialmente distinto do direito positivo precisamente porque se afirma como princípio deontológico (indica aquilo que ‘deve ser’, mesmo que não seja). Existe enquanto

justo positivo: o primeiro é o que deve ser de maneira permanente; é o justo perene que se alinha com as coisas permanentes da natureza harmoniosa e equilibrada; o segundo é obra do imediatismo humano, isto é, aquilo que é transitório, imperfeito e, muitas vezes, desequilibrado.

O pensamento de *Del Vecchio* é dirigido a demonstrar a superioridade do Direito Natural e sua perfeição em relação ao direito positivo. Nisso, constrói o que podemos vislumbrar como o “dever-ser permanente” e o “dever-ser transitório” e, portanto (este último), vulnerável. Tratando-se de uma concepção do justo que “deve ser” permanentemente o bálsamo da conduta humana, nomeadamente do legislador, supera o justo que “é”, isto é, o justo que deve ser em caráter transitório, este construído pelo homem em meio à criação das normas que se alheiam ao justo harmonioso e equilibrado infenso ao passar dos tempos (dever-ser permanente). É dizer que o justo é o padrão do que “deve ser” segundo as funções da natureza divina ou racional e não segundo o que “é” na ideia humana imediata e reveladora de interesses que muitas vezes desequilibram a harmonia e o ajuste em que se deve pautar a convivência humana. Diante desses escólios, vislumbra-se a inclinação assumida por *Del Vecchio* em elaborar críticas aos ensinamentos de *Bobbio* e *Kelsen* em defesa do direito positivo como única forma legítima de regular a convivência humana⁶¹⁰. Os escólios apresentados pelo jusnaturalista peninsular estão fundados em lógica e racionalidade comparáveis ao modo de pensar filosófico de Santo Tomás de Aquino.

Os argumentos de *Del Vecchio* negam, com autoridade, estar o Direito Natural reduzido a mera ideia, porque se há violação dos mais elementares preceitos do justo que “deve ser” e, por isso, é permanente e imutável, conclui-se que o Direito Natural não só existe como realidade jurídica inclusive, mas é superior a todo Direito mutável ao sabor das mais mezinhas ações humanas. Tais lições do citado jusfilósofo peninsular sem dúvida inspiram toda a ideia de Direito e de Justiça Natural. O Direito em si só encontra legitimidade e

vigora idealmente; e idealmente vigora onde é de facto violado. A violação produz-se no mundo fenomênico, mas não destrói a lei que é sobreordenada (ou superior) ao fenómeno” (Cf. *Lições de filosofia do direito*, op. cit., p. 49).

⁶¹⁰ Acompanhem-se suas palavras: “A tendência do movimento histórico manifesta-se, em geral, no sentido duma consagração progressiva do direito natural pelo direito positivo (...). Ora, se olharmos não só para os sistemas jurídicos primitivos mas também para os mais adiantados, infalivelmente encontraremos numerosas consagrações do Direito Natural e dos seus ditames. E isto sobretudo naquelas partes mais gerais da vida do Direito e que mais directamente representam o influxo da anterior elaboração filosófica, devida, em grande porção, à tradição greco-romana, vivificada pelo Cristianismo. Quer dizer: devida em grande parte à escola do ‘*ius naturae*’. O intérprete do direito positivo cumprirá mal a sua tarefa se por mero preconceito considerar simples invenção legislativa tudo aquilo que, substancialmente, se funda na razão natural” (Cf. *Lições de filosofia do direito*, op. cit., p. 384-385).

consequente obrigatoriedade se fundado em princípios da Justiça racional, isto é, que ostenta postulados extraídos da observação das coisas da natureza, adaptando-os à convivência humana, rumo ao bem comunitário.

Por outro lado, reiteramos que a origem da doutrina do Direito Natural está indubitavelmente relacionada às concepções tomistas da lei e da Justiça em geral. O sistema jurídico-religioso tomista é idealizado a partir dos escritos lógico-rationais lastreados na Suma Teológica, considerando a autoridade do Direito Natural. E, destarte, o aquinatense fundamenta sua concepção jurídico-religiosa de entender o Direito e a Justiça. Pode-se afirmar, por isso, que todas as modalidades de Justiça e Direito que hoje informam as obras dos grandes juristas e filósofos estão vinculadas (senão subordinadas) direta ou indiretamente à doutrina tomista do Direito Natural e da Justiça, não obstante com algumas mitigações metodológicos.

A doutrina da Justiça de Santo Tomás não desconhece, ademais, os efeitos do injusto. Neles, inclusive, o aquinatense percebe a oportunidade de fazer Justiça, retirando do preceito ou regra considerada injusta uma lacuna ou omissão que o intérprete deve utilizar para minimizar ou suprimir o que haja de injusto⁶¹¹. Esta prática é inclusive uma constante na doutrina teológico-filosófica do Santo Doutor: respeitar o adversário ou as adversidades para retirar deles o que é útil para a construção do bem e do justo. Estes (o bem e o justo) podem ser extraídos do processo de reformulação e correção do injusto, segundo a concepção tomista de que o imperfeito caminha para o perfeito. Tal disciplina integra mesmo o comportamento pessoal de Santo Tomás, transformando-o, em consequência, num teórico clássico e equilibrado. Assim, como sugere mais uma vez *Del Vecchio*, Santo Tomás não admite a desobediência da lei injusta, salvo quando haja violação de preceitos divinos (Direito Divino ou Eterno) de notória superioridade⁶¹². É que a violação da lei reputada injusta pode provocar um injusto maior, conspirando contra a ideia do imperfeito a caminho do perfeito.

⁶¹¹ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 59 e ss, op. cit., p. 76.

⁶¹² São suas as palavras: “É bom lembrar que, conforme a clássica doutrina de S. Tomás, recentemente confirmada pelas encíclicas pontifícias, as próprias leis injustas devem ser respeitadas, enquanto se limitam a contrariar o bem humano, ‘propter vitandum scandalum vel turbationem’; não, porém, quando entram em conflito com a lei divina, como seria, por exemplo, uma lei que impusesse a adoração a ídolos. A mesma ou uma análoga distinção foi também feita pela escola do direito racional, não negando em absoluto o direito à revolução ou à resistência ativa contra as leis injustas; mas limitando-o apenas aos casos em que elas firam ou violem dum modo irreparável as exigências jurídicas imprescritíveis da natureza humana. Então torna-se legítimo, segundo a expressão de Locke, o ‘recurso de apelação para o Céu’, ou seja, a luta contra as leis escritas em nome das leis não escritas, ou a reivindicação do direito natural em face do direito positivo” (Cf. *Lições de filosofia do direito*, op. cit., p. 393).

Sem dúvida, o entendimento de *Del Vecchio*, com âncora em Tomás de Aquino, objetiva preservar a ordem jurídica, já que esta estaria ameaçada se todos pudessem desobedecer a uma lei pelo simples fato de considerá-la injusta. Só a autoridade pública (especialmente o legislador) pode revogar a lei injusta, negando-lhe obediência. A exceção, entretanto, recai sobre um preceito legal que conspire contra a ordem divina, a exemplo de leis que proibam o culto a Deus ou a professar determinada religião, designadamente a religião cristã católica. Nesse aspecto, não é inverídico perceber que o Doutor de Aquino entrelaça ordem jurídica e religião católica, advogando a ilegitimidade da norma jurídica (lei) que contrarie dogma superior da Igreja Católica.

O Direito Natural é proveniente da própria natureza das coisas, ou seja, independe da vontade humana. Isto porque já está incorporado (o Direito Natural) a ela (vontade humana) por concepção divina. Nas palavras de *Dom Odilão Moura*, o Direito Natural não se confunde com as normas de uma justiça afirmada deliberadamente por duas ou mais pessoas, ou estabelecidas definitivamente pela autoridade pública⁶¹³. Para o mesmo autor, atualmente há desleixo de muitos filósofos e juristas quanto ao Direito Natural em razão da relativização exagerada das coisas, ou seja, não se admite uma ordem superior permanente e imutável e precedente a tudo quanto há nas relações e na conduta humanas. O Santo Padre Bento XVI já advertira quanto a tal desmoronamento moral e ético, ao dizer que tudo é questionado e posto em dúvida como verdade. Isto causa não só obscurantismo, mas desagregação dos valores morais e éticos que devem permear as relações humanas, porque a aceitação de verdades é o pressuposto da harmonização e tranquilidade das ações humanas⁶¹⁴.

Ao explicar o conceito de Direito Natural como manifestação da disposição divina na razão humana, *Odilão Moura* esclarece que tal conceito obedece a dois princípios

⁶¹³ MOURA, Odilão D. **A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino. Idade média: ética e política**, org. Luiz Alberto de Boni, Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-EDIPUCRS, 1996, p. 223. Para o autor, as deliberações emergentes de ajustes e negócios entre pessoas e as determinações das autoridades públicas concentram, em geral, a ideia de direito positivo, não de Direito Natural. E acrescenta: “*Haverá um direito proveniente da própria natureza da coisa, direito natural, que não se confunde com as normas da justiça firmadas entre duas pessoas (...). Enquanto o primeiro direito (direito natural) independe da vontade humana, o segundo (direito positivo) nasce dela por uma convenção estabelecida. O primeiro direito é instituído e promulgado por Deus, que possibilita ao homem, pela sua própria natureza racional, facilmente conhecê-lo, e só Deus poderá alterá-lo, mas não o faz, porque a sabedoria divina não é contraditória. O segundo direito é firmado por convenção humana, cabendo ao homem promulgá-lo, anulá-lo ou modificá-lo, se necessário for. É de sua estrutura ser mutável. O direito natural é imutável, como a própria natureza do homem, visto ser elaborado pela sabedoria divina. Evidentemente, o direito positivo deve subordinar-se ao direito natural. Toda lei que contradiga as normas do direito natural é iníqua e desumana*”.

fundamentais: a) a supremacia do direito eterno sobre todas as coisas; b) a extensão desse direito na razão humana, dirigindo-a de forma perene. Nega o citado eclesiástico, entretanto, a existência formal de um Direito Divino, segundo interpreta das observações de Santo Tomás, conquanto a palavra “Direito” se fundamente na igualdade do que é devido com a satisfação exigida pelo credor, sendo que entre Deus e o homem jamais se pode cogitar da existência de igualdade nesse sentido, sob pena de negação da própria existência do Criador e Senhor do mundo⁶¹⁵.

O Direito Natural em Santo Tomás, como visto, é manifestação do Direito Divino na percepção e na consciência dos homens, com vista a indicar-lhes uma vida de virtudes. No proceder virtuoso, os homens são conduzidos a participar da Justiça geral e da Justiça distributiva⁶¹⁶, seja por meio de obediência às leis (estas que se destinam ao bem comum), seja através da voluntária responsabilidade de, junto ao Estado, contribuir para a distribuição equitativa dos bens sociais. Nesse panorama, é sensível a relação entre Direito Natural e Justiça, cujo ponto de interseção é a virtude do proceder, o bem em geral que todo homem adquire por conduto do Direito Natural.

A nota de racional que informa o Direito Natural está em que o homem é naturalmente capaz de conhecer determinada coisa como verdade, isto é, aquilo que o homem conhece e assimila independentemente de qualquer esforço de aprendizado formal, ou seja, livre de qualquer preparo científico propriamente dito. Podemos revelar que a conceituação de Justiça em Santo Tomás também é consequência dessa ilação, porque a noção do reto e do justo, máxime no contexto da Justiça Geral ou Legal, é naturalmente conhecida e sentida pelo homem, constituindo-lhe uma aptidão intrínseca.

4.3. Importância do sistema jurídico-religioso tomista na atualidade

Nos tempos atuais parece que as novas descobertas tecnológicas e biogenéticas ressentem-se das verdades do sistema jurídico-religioso de Santo Tomás. Tudo parece alinhar-

⁶¹⁴ Trata-se de sua concepção segundo a qual os modismos exagerados não podem nem devem ser acolhidos como capazes de alterar ou suprimir as verdades reveladas e sedimentadas pela fé no bem e no justo (Cf. **Fé adulta não segue ondas da moda. O estado de São Paulo**, São Paulo, 20.abr.2005, p. H-9).

⁶¹⁵ Para o autor “à exigência divina não se dá o nome de direito, mas de ‘fas’, termo consagrado na língua latina para designá-la (Cf. II-II, 57, 1 ad 3)” (Cf. **A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino. Idade média: ética e política**, op. cit., p. 226).

se com a incessante busca do proveito fácil e pouco ético, sem exame racional de possíveis males que venham a ser causados ao próximo e ao todo social.

As ações dos estudiosos vicejam sob padrões científicos ortodoxos, isto é, sem debate sobre o ideal da importância de um mínimo moral e ético de seus experimentos. Pressente-se um certo desdém em relação às doutrinas católicas, onde se confunde moral e ética (valores do comportamento humano) com algo pejorativo que possa obstaculizar a construção pragmática do futuro. Talvez falte conhecimento filosófico e humanitário aos tecnólogos e autoridades das ciências exatas e biológicas, a fim de que verifiquem que nada pode estar divorciado ou colidente com a natureza mesma do homem, isto é, que o homem é criação de Deus e para ele deve caminhar. Assim como, na natureza, o imperfeito caminha para o perfeito, conforme ensina Santo Tomás, as ciências e as respectivas descobertas devem trilhar o caminho da busca de uma sociedade ideal e perfeita, cujo ápice é a ordenação natural das coisas segundo as premissas divinas.

A Igreja Católica não é inimiga da ciência nem pretende a paralisação do progresso da civilização. Sua missão está no resgate da doutrina tomista segundo a qual a legitimidade das conquistas científicas deriva do avanço e prestígio da moral e da ética do comportamento humano. Para isso, é indispensável a utilização, como fonte valorativa, da defesa dos princípios cristãos, base da existência e da evolução do homem rumo a algo próximo da perfeição. O cultivo dos bons valores e das virtudes cristãs, entre os quais estão indubitavelmente a Justiça e o Direito, conduz sempre à harmonia e à pacificação social.

Em recente discurso por ocasião de sua eleição para o Pontificado sucessor de João Paulo II, Sua Santidade o Papa Bento XVI conclamou todos ao retorno ao cultivo dos valores cristãos, reagindo aos exageros do modernismo, dos modismos e à apologia da vontade individual do “eu”⁶¹⁷. Em nossa ótica, o Santo Padre pretende apenas advertir para os

⁶¹⁶ FINNIS adverte inclusive que cabe aos cidadãos a realização da Justiça distributiva e da Justiça comutativa, realçando, contudo, que a ação estatal nesse aspecto seria apenas subsidiária. É o que chama “*princípio da subsidiariedade*” (Cf. *Lei natural e direitos naturais*, op. cit., p. 168).

⁶¹⁷ O Jornal *O estado de São Paulo*, edição do dia 20 de abril de 2005, exibiu reportagem na qual revela homilia de autoria do então Cardeal JOSEPH RATZINGER oferecida em missa que precedeu à abertura do conclave destinado à escolha do sucessor de João Paulo II. Para o então cardeal RATZINGER “*Deus é a medida do verdadeiro humanismo. Não é ‘adulta’ uma fé que segue as ondas da moda e a última novidade; adulta e madura é antes uma fé profundamente enraizada na amizade com Cristo. É esta amizade que se abre a tudo aquilo que é bom e que nos dá o critério para discernir entre o que é verdadeiro e o que é falso, entre engano e verdade. Devemos amadurecer esta fé adulta. A esta fé devemos guiar o rebanho de Cristo (...). Em contraste com as contínuas peripécias daqueles que são como crianças batidas pelas ondas, São Paulo oferece-nos a este propósito uma bela palavra: praticar a verdade na caridade, como fórmula fundamental da existência cristã*” (Cf. *Fé adulta não segue ondas da moda*, cit., p. H-9).

equivocos do desvalor da moral cristã, substrato do humanismo e da humanidade, com base no que contesta a hipertrofia das experiências científicas pautadas na busca exagerada e escravizadora do poder e da riqueza. Não se contesta as vantagens das descobertas e avanços biogênicos; conclama-se simplesmente que não sejam revertidos em desfavor do senso de humanidade, religiosidade e cristandade do homem. Estes são grandes valores a serem agregados ao científico, não sua negação ou óbice, consoante se vislumbra da leitura e estudo dos cânones fundamentais da filosofia medieval tomista.

No campo jurídico, guardadas as devidas proporções, verifica-se o mesmo. É necessário e urgente que todos os juristas se façam resgatadores da virtude da Justiça, considerando-a, inicialmente, como a finalidade essencial e indissociável do Direito, seja enquanto ciência ou, mais que isso, enquanto objeto da própria Justiça.

O Direito não é senão o objeto da Justiça, significando, por via de consequência e de meridiana lógica, que toda a sua estruturação – designadamente a lei – deve servir aos propósitos e ao encontro da virtude moral e ética consistente na Justiça⁶¹⁸, ou seja, na reta razão, no equilíbrio, no justo e na harmonia reinantes entre as criaturas de Deus. Devemos, portanto, diante dessas constatações, considerar que há uma relação aproximada entre Deus e o sistema jurídico extraído do pensamento tomista. Em outras palavras, Deus está para o sistema jurídico tomista assim como as virtudes morais o estão, numa espécie de qualificação ético-jurídico-religiosa.

Não devemos, por outro lado, imaginar que Deus esteja relacionado às virtudes morais (ou à lei moral) como algo apartado de Si mesmo. Deus conhece e sabe que sua essência é imutável e permite às criaturas finitas, como o homem, que se a conheça de forma parcial e com potencial capaz de informar sua conduta (do homem) e das instituições humanas. A lei natural, assim, fundamenta-se em última análise na essência divina e, nesse aspecto, não comporta transformações. Deus, destarte, dirige regularmente a lei moral do homem e, por via de consequência, a Justiça dos homens. Mas a lei moral dos homens e a Justiça das relações humanas não devem derivar de ato arbitrário de vontade de Deus. Noutro

⁶¹⁸ Em recente artigo jurídico envolvendo os postulados da ética e da justiça nos cursos de graduação em Direito, escrevemos que as universidades públicas e particulares no Brasil ressentem-se de disciplinas que incutam na formação acadêmica e na consciência dos discentes o estímulo às práticas da ética, da justiça, da retidão de conduta em seu comportamento profissional. Trata-se, segundo entendemos, da formação de uma nova cultura nos meios acadêmicos, consistente na instalação de cursos de ética e congêneres, além da promoção de constantes seminários jurídicos nesse sentido. Afinal, como anotam LIBATORE e CELSO, citados por FRANCO MONTORO, “*Direito é tudo o que é reto...; Direito é a arte do bom e do justo*” (Cf. **Ética e ensino jurídico. Revista do tribunal regional do trabalho da 13ª Região**, op. cit., p. 28).

dizer, as leis morais editadas pelos homens devem ser construção derivada do entendimento humano, embora sob medida divina. Deus é, assim, o valor supremo e a fonte e medida de todo valor conferido pelo homem às suas leis, designadamente as leis que encerrem virtudes morais. O homem, em sua conduta segundo a razão, é, portanto, participação e reflexo finito dos valores divinos. A lei moral dos homens, em consequência, está fundamentada em uma metafísica teísta, ou seja, nos valores divinos que mensuram a participação que neles tem a razão humana. Em definitivo, a lei moral decorre da natureza humana enquanto e na medida da participação nos valores de Deus. São estas as premissas que informam o sistema jurídico-religioso tomista. As virtudes morais se relacionam com a religião cristã em razão da suprema autoridade de Deus sobre as coisas criadas, designadamente a criatura humana.

A religião cristã católica é também uma qualidade das virtudes morais, eis que por meio dela os homens tributam ao Criador culto e reverência que Lhe devem como tal. Trata-se, pois, a religião cristã, isto é, a Igreja Católica, de qualidade superior das virtudes morais, já que é por meio dela que os homens se relacionam e se aproximam mais intimamente com Deus, ou seja, o Criador⁶¹⁹. A religião, enquanto meio de contato dos homens com Deus, revela correspondência com a virtude moral da Justiça, porque, como visto, refere-se a uma conduta do homem voltada a render o devido e necessário culto e reverência ao Criador. Trata-se, pois, de dever ínsito à vontade de prestar a devida homenagem a Deus⁶²⁰. A religião cristã, desta forma, constitui base qualificadora das virtudes morais e, mais acentuadamente, da virtude da Justiça, porquanto representa relação do homem com Deus Criador, numa proporção criatura e Criador, ou seja, súdito e senhor. Encontra-se aqui mais uma passagem da doutrina teológico-filosófica do Santo Doutor em que a mesma aproveita a doutrina ético-social de Aristóteles, fazendo a devida correção para adaptá-la e dotá-la de conteúdo que reúna razão e fé.

Para o Filósofo, Deus não era considerado Criador (como o é na filosofia escolástica) nem O considerava Governador e Providência, mas O entendia como Causa Final das coisas, encerrada em si mesma. A relação do homem com Deus, em Aristóteles, correspondia à relação com algo equivalente ao Primeiro Motor que, por sua vez, corresponde ao mais nobre objeto da contemplação filosófica. Santo Tomás, acrescentando qualidade moral e teológico-filosófica a tal concepção do estagirita, transforma ou traduz esse Primeiro Motor como o Criador do mundo, eis que nada além Daquele que criou todas as coisas do

⁶¹⁹ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 81, Artigo 8, op. cit., p. 293-294.

universo pode deixar de ser o mais nobre objeto da contemplação filosófica. Este Primeiro Motor a que se referia Aristóteles não é senão o Governador Providente do universo, sendo dever essencial do homem a expressão religiosa para lograr o necessário e virtuoso contato com Deus. É justo, pois, que o homem se relacione com Deus, o Criador e Primeiro Motor, através da religião cristã católica.

O homem independente de seu Criador é, em Aristóteles, menos virtuoso que o homem dependente e dirigido pelo Criador em Santo Tomás, porque, neste último caso, o homem não só encontra o fim ideal da felicidade, mas o encontra por meio da verdade absoluta que é Deus Criador. Com âncora nessas ilações, não vemos como deixar de apresentar ao leitor nossa concepção no sentido de atribuir a Santo Tomás de Aquino a formulação de uma doutrina ético-jurídico-religiosa que teve o grande mérito de aproveitar e aperfeiçoar positivamente a doutrina ético-moral elaborada por Aristóteles. Ainda que Alberto Magno tenha avançado muito na utilização da filosofia aristotélica, no que se lhe deve dedicar o devido destaque, estava reservado a Santo Tomás a persecução e alcance da plena conciliação da doutrina do Filósofo com a teologia cristã católica.

O intento do aquinatense no tocante ao ajuste entre a razão aristotélica e a fé católica decorreu não só da utilidade e proveito de suas consequências para a ciência e para a fé, mas, sobretudo, porque acreditava firmemente (e o demonstrou) que tal ajuste conduziria à verdade das coisas⁶²¹. Ignorar a doutrina racional do Filósofo, especulamos, equivaleria, no contexto do pensamento teológico-filosófico de Santo Tomás, a rechaçar indevidamente uma poderosa síntese intelectual de todo o saber adquirido na antiguidade e no medievo, resultando em reprovável distanciamento da verdade. Nesse panorama, Santo Tomás, com sua aptidão e clarividência para adequada sistematização do saber, viu claramente o proveito que poderia extrair dos princípios da filosofia aristotélica para logro da síntese teológico-filosófica com os dogmas da fé cristã católica. Isto não quer dizer, entretanto, que o Santo Doutor tenha sido meramente pragmático nesse aspecto. Como ressaltamos alhures, Santo Tomás considerava conscientemente a verdade da filosofia aristotélica e, assim, admitia que teria ela lugar de destaque na confirmação “científica” dos dogmas da fé cristã católica. Com efeito,

⁶²⁰ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 80, *Articulus unicus*, op. cit., p. 271-272.

⁶²¹ REIS MARQUES sublinha que a inserção da razão como substrato das relações jurídicas e sociais é um marco do Medievo tomista (século XIII) e representa uma significativa alteração do paradigma reinante nos regimes judiciários, deixando o Juiz de exercer uma mera “*função declarativa*” da vontade divina para submeter-se a “*provas racionais e pela livre procura da verdade*” (Cf. **O direito: a gestão da urgência ou uma normatividade com um tempo próprio?** *Revista de homenagem a António Castanheira Neves*, op. cit.).

seria impróprio, senão absurdo, supor que o pensamento teológico-filosófico de Santo Tomás se resumisse simplesmente a reproduzir a filosofia de Aristóteles. Como realçamos diversas vezes ao longo deste estudo, o aquinatense se ampara em diversos outros autores e expoentes filósofos para dotar suas teorias da necessária autoridade teológico-filosófica, a exemplo de Santo Agostinho, Dionísio, Cícero, Santo Isidoro etc⁶²².

O destaque dado pelo aquinatense ao Filósofo teve como fundamento essencial, segundo entendemos, não só a certeza da verdade de grande parte de suas concepções físicas e metafísicas, mas também a convicção de que tais concepções eram (e são) perfeitamente compatíveis com a explicação da doutrina da Igreja. É sob essa moldura de utilização, por Tomás de Aquino, das verdades de um filósofo “pagão” para confirmação da autoridade e superioridade da humanidade do homem feito criatura de Deus, que devem os juristas da atualidade empregar maiores atenções no tocante às lições do acadêmico Tomás de Aquino. Em outras palavras, a aplicação da lei e das demais fontes do Direito não deve basear-se no mecanicismo dos sistemas legais positivados, mas deve observar valores, qualidades e virtudes que derivam do justo racional do Direito e da Justiça natural, como fez o aquinatense. De igual forma devem proceder tecnólogos, biólogos e cientistas em geral. Sem o qualificativo consistente na consideração de que o homem é criatura de Deus (e não criador imediato) toda prosperidade “científica” será questionável, sobretudo sob o ponto de vista superior da humanidade do homem. Transformar o homem em produto de fórmulas artificiais, inclusive jurídicas, é dar azo à hipertrofia do direito da força sobre a força do Direito e da Justiça.

Mister, pois, que o Estado, em sua missão política e jurídica, não se desvie da ética da humanidade, repensando algumas de suas inclinações de hipertrofia da autonomia das fórmulas jurídicas, como a prover no homem uma equivocada lógica de que é o criador de si mesmo e, portanto, inculcando uma cultura ética construída artificialmente por essas fórmulas. Como realçamos alhures (Capítulos 2 e 3), o homem é e será sempre criatura por conduto do Direito Natural, devendo deixar-se sempre e sensivelmente conduzir por um poder superior que o orienta e dirige suas ações e decisões para uma ordem natural do bem e do justo. O justo racional aqui se confunde com essa sensibilidade e nela incorpora as qualidades e os

⁶²² Santo Isidoro, por exemplo, é citado mesmo na formulação das indagações, como se vê dos Artigos 3 e 4 da Questão 95 da Suma: “*Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivae describat?*”; “*Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum?*” (Cf. *Suma teológica, prima secundae*, op. cit., p. 578 e 580).

méritos de sua própria razão de existir. As fórmulas jurídicas devem ser criadas e analisadas sempre numa perspectiva de derivação de uma ordem jurídica natural (Direito Natural), do mesmo modo que o homem-criatura é derivação de um poder superior que é o mais importante criador de tudo e de todos. O Direito Natural e a Justiça Natural são, assim, categorias que norteiam a ordem de derivação na qual se situam as ações e decisões dos homens individualmente, coletivamente ou enquanto autoridades do Estado. Só acidentalmente o homem é eleito como titular de certas criações, ainda assim num espaço restrito que recaia em detalhes práticos de sua vida quotidiana (engenharia doméstica, organização dos afazeres, opções de trabalho etc.). Naquilo, entretanto, que toca à sua missão de legislar, decidir, construir, negociar no espaço maior do Estado e das relações sociais, é o homem uma derivação de um legislador, juiz, engenheiro e negociante de muito maior dimensão e tamanho, consequência de sua condição natural de criatura. Nesse panorama insere-se o Direito e a compreensão da Justiça. E talvez ninguém melhor que Tomás de Aquino advertiu para essa dinâmica natural das coisas, dinâmica esta que se estende à sua doutrina do Direito Natural, formulando um sistema jurídico-religioso que põe o direito positivo no seu devido lugar, ao mesmo tempo em que lhe confere a importância que merece.

4.4. O sistema ético-jurídico tomista

Expostas nossas concepções a respeito do que denominamos sistema jurídico-religioso tomista, reputamos importante examinar um outro aspecto do pensamento de Santo Tomás a respeito da lei (tratado da lei), considerando as propugnações de *Ottavio de Bertolis* no particular. Segundo *Bertolis*, as relações entre a lei eterna, a lei natural e a lei humana positiva constituem o que denomina “sistema ético-jurídico tomista”⁶²³. Nesse contexto, adverte que nenhum problema jurídico propriamente dito será resolvido eficientemente sem se atentar para a ordem de conexão entre as leis em referência.

⁶²³ Discorrendo sobre a relação entre lei eterna, lei natural e lei humana, ensina que “*una legge naturale scritta nel cuore dell’uomo e partecipe della legge divina; una legge positiva conforme ai dettami della legge naturale: è questa la stupenda armonia del sistema ético-giuridico tomistico. Visione antropológica, dunque, e insieme teonomica, perché il problema del giusto non è risolvibile nella sua totalità indipendentemente dalla sua connessione con il problema teologico (...). Così la legge eterna è innanzitutto mistero: essa, in sé, non può essere conosciuta ‘in statu viae’, nella nostra presente condizione di vita, se non, più o meno bene, nei suoi effetti; sólo Dio, e i beati che Lo vedono così come Egli è, la conoscono*” (Cf. *Il diritto in San Tommaso d’Aquino. Un’Indagine filosofica*, op. cit., p. 45-46).

A superioridade absoluta da lei eterna e da lei natural sobre todos os outros parâmetros normativos é consequência imediata, segundo a concepção tomista, de que o sistema legal tem seu ponto de partida e de chegada em uma única e suprema autoridade: Deus. Realça *Bertolis*, nesse contexto, que a essência da lei eterna é desconhecida dos homens, salvo quanto aos seus efeitos, os quais repercutem diretamente sobre a lei natural e sobre a lei humana positiva, tudo de modo a ordenar racionalmente o sistema ético-jurídico que deve envolver a convivência da sociedade humana.

Os efeitos da lei eterna podem ser definidos, segundo *Bertolis*, a partir da percepção da existência da ordenação de Deus imprimida a todas as criaturas e a todas as coisas do universo⁶²⁴. Esses efeitos são ainda perceptíveis por meio do Direito Natural, o qual, se não possibilita diretamente o conhecimento e assimilação da essência da lei eterna, ao menos permite a participação dessa lei eterna no universo humano. Outrossim, a lei natural consistirá na finalidade a ser alcançada pela lei humana positiva, sendo esta um objeto ou o meio para aplicação dos postulados do Direito Natural à vivência social. Em palavras resumidas, o direito positivo atenderá sua real vocação desde que se constitua instrumento de realização do Direito Natural.

Bertolis pugna pela atribuição dos valores e virtudes do justo à lei, sem o que esta será mero corpo sem alma, mero objeto sem potência⁶²⁵. E continua o autor ao dizer que não existe uma verdade científica e uma verdade filosófica isoladamente. A verdade, tanto científica quanto filosófica ou jurídica, é o plano de convergência de todo sistema de conhecimento. Conclui-se dos seus ensinamentos que Direito e Justiça não são categorias isoladas, isto é, dotadas de uma estrutura científica específica e incomunicável. Ambos são indissociáveis para que se alcance a verdade ideal das coisas jurídicas, constituindo um todo harmônico orientador da paz e felicidade comunitárias.

⁶²⁴ Comenta o autor que “*Dio stesso, considerato nell’ordine che Egli imprime a tutte le creature, distinto da Sé, è ‘lex aeterna’, in sé a noi sconosciuta, ma da noi partecipata: in noi, mediante questa partecipazione, essa diviene ‘lex naturalis’, che è ‘tendere, insieme con Dio, a realizzare il piano di Dio, attuando un disegno che non è distinto da Dio, che Dio non nutria da altri e che è promulgato nel Verbo dal Padre, nel quale e secondo il quale tutte le cose sono ‘costruite’ ciò che sono e ciò che sono chiamate a diventare*” (Cf. **Il diritto in San Tommaso d’Aquino. Un’Indagine filosofica**, op. cit., p. 51).

⁶²⁵ O autor pugna pela atribuição do valor do justo à lei nos seguintes termos: “*La fisica senza la metafisica è movimento senza direzione, la metafisica senza la fisica è forma senza contenuto; l’intelligenza senza ragione è vuota, la ragione senza intelligenza è muta; la giustizia non si dà senza la legge, la legge senza la giustizia è corpo senza anima: nel loro fondersi reciproco, nel loro continuo reciproco implicarsi ed esaltarsi sta l’autonomia della scienza (giuridica) ed il valore imprescindibili della filosofia (giuridica)*” (Cf. **Il diritto in San Tommaso d’Aquino. Un’Indagine filosofica**, op. cit., p. 93-94).

Não obstante, como visto, o Doutor de Aquino afirma que o direito positivo (a lei) deve ser obedecido, segundo se extrai do Artigo 5 da Questão 60 da Suma, *prima secundae*⁶²⁶. Poder-se-ia entender que a premissa admitiria obediência a uma lei, independentemente de ela ostentar Justiça ou injustiça. Seria então a confirmação da verdade da teoria pura do direito de Kelsen? Evidente que não. Quando Santo Tomás proclama a obediência às leis escritas (que ele próprio chama direito positivo), já concebe a existência de leis justas, isto é, as leis consonantes com o Direito Natural⁶²⁷. É que, de ordinário, a lei positiva é justa, ou seja, conforme os preceitos do Direito Natural. E se não for assim, não existirá a lei positiva, eis que o pressuposto de existência da dita lei positiva é a própria conformação com o Direito Natural. E sendo o Direito Natural um “Direito”, pressupõe a incorporação e o caminho de efetivação dos princípios de Justiça, eis que o Direito é o objeto da Justiça⁶²⁸.

Entre os romanos, o Direito Natural, denominado *ius naturalis*, estava consubstanciado em três desdobramentos fundamentais: a) todos os homens são igualmente livres, não havendo lugar para senhores e escravos ou superiores e inferiores; b) a propriedade

⁶²⁶ Assim escreve: “*Por lo cual, si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza para obligar, pues el derecho positivo sólo es aplicable cuando es indiferente ante el derecho natural el que una cosa sea hecha de uno u otro modo, según lo ya demostrado (q. 57, a. 2, ad. 2). De ahí que tales escrituras no se llaman leyes, sino más bien corrupción de la ley, como se ha dicho antes (1-2, q. 95, a. 2), y, por consiguiente, no debe juzgarse según ellas*” (Cf. *Suma de teología*, I-II, op. cit., p. 497).

⁶²⁷ O novo Código Civil Brasileiro (Lei nº 10.406, de 10 de Janeiro de 2002) ostenta diversos preceitos que, à evidência, brotam de princípios de Direito Natural. Assim o é no capítulo atinente aos direitos da personalidade (artigos 11 a 21), que prima pela integridade física, moral e de consciência das pessoas naturais, considerando que tais qualidades são imanentes à pessoa enquanto homem. Vê-se desses dispositivos do atual Código Civil, inequívoco viés ético-cristão, conquanto se dirija a preservar as condições próprias da identidade humana, ou seja, a sua humanidade. Com efeito, o destaque dado pelo Código aos direitos da personalidade indica o sentido humanitário que informa em grande medida o Direito Natural, cuidando a lei da sua reprodução para torná-lo prático e cogente na convivência social. Como sugere RUI STOCO, citado por WASHINGTON DE BARROS MONTEIRO, os direitos da personalidade não são senão a concretização do Direito Natural por meio da letra da lei positiva, confirmando-o e aplicando-o inclusive no tocante às relações jurídicas mais comezinhas. É dizer que mesmo nas relações jurídicas mais simples e que a princípio estariam afetas diretamente à regulação da lei positiva, há de se enfatizar a proeminência, autoridade e Justiça concernentes ao Direito Natural. Assim se manifesta: “*Os direitos da personalidade são de direito natural, os quais antecedem à criação de um ordenamento jurídico, posto que nascem com a pessoa, de modo que precedem e transcendem o ordenamento positivo, considerando existirem pelo só fato da condição humana*” (Apud BARROS MONTEIRO, in *Curso de direito civil*, Parte Geral, 40ª ed., São Paulo: Saraiva, 2005, p. 96-97).

⁶²⁸ Ainda no tocante ao novo Código Civil Brasileiro (Lei nº 10.406, de 10 de Janeiro de 2002), encontramos princípios de Direito Natural e de Justiça na parte correspondente aos defeitos do negócio jurídico, a exemplo do “estado de perigo” e da “lesão”, nas quais se pugna pela igualdade e isonomia das prestações dos contratantes, punindo-se aquele que maliciosamente se aproveita de uma situação de fragilidade da parte contrária, corrigindo-se as desproporcionalidades (artigos 156 e 157). Sem dúvida, os referidos dispositivos do novo Código Civil brasileiro conformam o viés humanitário que dirigiu a conduta de seus feitores, trilhando preceitos claros do Direito Natural e realçando, de certa forma, o conceito de Justiça formulado na Idade Média por Santo Tomás, especialmente quando se tem no comando o eminente jusfilósofo MIGUEL REALE, supervisor da comissão revisora e organizadora do texto do novo Código Civil brasileiro. O anteprojeto do novo código foi elaborado em 1975, tendo tramitado durante mais de vinte e cinco (25) anos no Congresso Nacional até sua promulgação em 10 de Janeiro de 2002.

das coisas era lugar comum de todos, no que se recusava a noção de propriedade privada; c) havia naturalmente a ideia do justo e do correto segundo a sensibilidade natural da alma humana.

A concepção romana do Direito Natural inspirou grandemente as edições de leis positivas, tendo alcançado seu ápice no *Corpus Iuris Civilis*. Nesse domínio, os princípios de Direito Natural inseridos nos corpos legais logravam a condição de imutabilidade, conferindo às leis positivas autoridade e aceitação. Temos para nós que o perfil ora revelado acerca do Direito Natural e sua relação com as leis humanas, no contexto do direito romano, propiciou ao Santo Doutor a possibilidade de construir seu sistema ético-jurídico, este admitido segundo a conjugação entre fé e razão em sua essência. Com efeito, pressentimos que Tomás de Aquino não renega a autoridade e utilidade da lei humana, nem a põe em lugar de desprestígio ou demérito. Para o aquinatense, a lei humana é indispensável para regulação dos pormenores da vida em comunidade, constituindo fonte de solução por excelência das relações jurídicas emergentes da alta Idade Média⁶²⁹.

A lei humana não está absolutamente eivada de vícios ou preceitos pecaminosos, ao contrário do que proclamava Santo Agostinho, mas pode ser editada com Justiça e retidão análogos ao que se observa na lei natural ou Direito Natural. Desde que a lei humana ou positiva assim se constitua, está apta a regular convenientemente as relações jurídicas. A lei humana, nesse particular, tanto mais será perfeita e obrigatória quanto mais reúna similitudes e proximidades com os princípios do justo natural, sendo, nessa dimensão, de importância e autoridade idênticas à lei natural por seus preceitos imutáveis⁶³⁰. Eventual imperfeição da lei humana será corrigida na medida em que caminhar rumo aos preceitos do Direito Natural.

⁶²⁹ Santo Tomás responde com precisão à questão da necessidade e utilidade da lei humana com estas palavras: “Según se expresa San Isidoro, ‘las leyes han sido hechas para freno de la audacia humana; para tutelar la inocencia de aquellos que tienen que convivir con los malos; para coactar, por medio del temor al castigo, el poder damnificador de los perversos’; cosas todas ellas de suma utilidad para el género humano. Las leyes humanas, pues, responden a una verdadera necesidad de la vida social (...). La convivencia, pues, pacífica de los hombres entre sí y la virtud demandan a una elaboración e institución de leyes humanas a este propósito, pues como dice el Filósofo ‘el hombre con virtud es el mejor de todos los animales; sin ley y sin justicia es el peor de todos ellos’. Tiene, en ventaja sobre los demás animales, el arma de la razón que le hace fuerte para avasallar sus pasiones y dominar sus instintos” (Cf. *La ley*, op. cit., p. 87-88).

⁶³⁰ Assim escreve Santo Tomás a respeito da lei humana: “Según se expresa San Agustín, ‘no parece que tenga razón de ley, la que no es justa’. La medida, pues, de la legalidad y vigor de una ley, la marca el nivel de su justicia. En el orden de las cosas humanas, la justicia de una acción pende de su conformidad con la norma de la razón. Y siendo la ley natural esa norma primera de la razón humana, es notorio que todas las demás leyes, en tanto tendrán razón de leyes, en cuanto procedan y emanen de la ley natural; hasta tal punto que en aquello en que se separan de la ley natural, dejan de ser leyes, son una corrupción de ley (...). Los principios generales de la ley natural no son aplicables de una misma manera a todos los hombres. Éstos se encuentran en

A concepção tomista do Direito Natural reproduz ensinança de Cícero, com, obviamente, maior extensão e perfeição. Para Cícero, o Direito Natural consubstancia não aquilo que é gerado pela ação ou pelo conhecimento artificial humano, mas como uma força inata que regularmente compõe o conhecimento humano. Assim é que, para Cícero, o Direito Natural é aquele que a própria natureza ensinou a todos os animais, designadamente ao homem⁶³¹. O conhecimento do homem a respeito do Direito Natural contém uma qualidade especial que é o sentido do bem, o que não se percebe com relação aos outros animais.

O conhecimento conferido ao homem pelo Direito Natural é o sentido do bem e é com base nesse sentido especial e nobre que o homem deve direcionar sua conduta, o que inevitavelmente conduzirá o homem à promoção da Justiça. Em Santo Tomás esse sentido do bem a que se refere o notável tribuno romano concentra as noções do justo, do correto e do implemento de princípios morais⁶³². Nesse raciocínio não é ilícito nem difícil perceber que o Direito Natural e a Justiça caminham a passos conjuntos, sendo o sentido do bem o elemento comum que existe entre essas categorias teológico-filosóficas, dando-lhes o norte que deve integrar todo pretense trabalho jurídico-legislativo. Essas ilações são assaz compatíveis com o pensamento teológico-filosófico do Doutor Universal da Igreja Católica. Toda sua ensinança está voltada para a demonstração da correlação entre Deus, o homem e a ciência, ou, mais resumidamente, na correlação e harmonização entre a fé e a razão.

circunstancias muy distintas; y la diversidad circunstancial explica suficientemente la diversidad y variedad de leyes positivas” (Cf. **La ley**, Cuestión Sexta, Artículo 2, op. cit, p. 90-92).

⁶³¹ Ao traduzir os principais escritos do conhecido tribuno romano, CLARENCE MORRIS reproduz a seguinte passagem: “Porém, a ideia mais tola de todas é a crença de que é justo tudo o que é encontrado nos costumes ou leis das nações. Seria isso verdadeiro mesmo se essas leis tivessem sido promulgadas por tiranos? Se os bem conhecidos Trinta desejassem promulgar um conjunto de leis em Atenas, ou se os atenienses sem exceção estivessem encantados com as leis dos tiranos não creio que isso habilitaria essas leis a serem consideradas justas. Tampouco, em minha opinião, deveria ser considerada justa a lei proposta por um inter-rei romano, pois um ditador podia executar com impunidade qualquer cidadão que desejasse, mesmo sem julgamento. Porque a Justiça é uma; ela obriga toda a sociedade humana, e se baseia numa única Lei, que é a razão correta aplicada ao comando e à proibição. Quem não conhecer essa Lei, tenha sido ela registrada por escrito em algum lugar ou não, carece de Justiça” (Cf. **Os grandes filósofos do direito**, op. cit., p. 40).

⁶³² Segundo ANTHONY J. LISSKA, as Questões 90 a 97 da Suma Teológica expressam a teoria geral do Direito Natural de Santo Tomás de Aquino, onde se destaca a relação entre ele (Direito Natural) e os princípios morais e éticos que informam toda a doutrina teológico-filosófica do aquinatense. São suas as palavras: “*The eight questions of Summa Theologiae, I-II, qq. 90-97, comprise the classical canon of Aquinas’s theory of natural law. While it is true that Aquinas discusses moral theory elsewhere, none the less these eight questions comprise the clearest account of Aquinas’s natural law ethics. In many ways, this account is derivative from and dependent on Aristotle’s eudaimonistic naturalism as spelled out in the Nicomachean Ethics. Aquinas’s commentary on this Aristotelian treatise is in harmony philosophically with the natural law theory developed in the Summa theologiae. In beginning the discussion reconsidering and reconstructing Aquinas’s argument on natural law theory, the following issues need to be discussed: 1. The nature of the four kinds of law; 2. The relation of eternal law to nature law; 3. The role of a dispositional theory of essence in determining a theory of*

A virtude da Justiça encerra o sentido do bem que naturalmente é concedido por Deus ao homem, cuja finalidade é difundir a prática desse bem natural no contexto das relações externas entre as pessoas no âmbito do Estado, na convivência social, o que se perfaz através da virtude da Justiça. É, sem dúvida, semear em todas as relações político-sociais concretas os princípios, elementos e categorias teológico-filosóficos que o Santo Doutor extraiu de sua formação sacerdotal, religiosa e acadêmica, tributando a essas relações um notável conteúdo ético-jurídico. Com isso, Santo Tomás confere e enfatiza o espírito de humanismo e cristianismo que deve nortear o comportamento do homem, seja autoridade, seja cidadão comum, sem olvidar das suas complexidades no dia a dia em que são desenvolvidas. É um teórico e prático do bem revelado pela bondade de Deus. Sem dúvida, o raciocínio de Tomás de Aquino conduziu à formulação de um sistema ético-jurídico bem definido e racional, hierarquicamente organizado, plenamente assimilável pela sociedade humana, tendo como fonte de excelência a autoridade de Deus, representada pelo que intitulou “lei eterna” ou “lei divina”.

Impende verificar, no âmbito do sistema ético-jurídico de Tomás de Aquino, se existe ou não distinção entre as figuras da “lei natural” e do “Direito Natural”, questão a que já nos reportamos genericamente em linhas precedentes. Parece não haver qualquer evidência sólida que justifique ou autorize tal distinção. Vejamos.

Santo Tomás considera o Direito como objeto da Justiça. Concebe, por outro lado, a lei natural como integrante de um sistema ético-jurídico em cujo ápice está a lei eterna ou divina. O Direito Natural, por sua vez, é a dimensão da participação das coisas de Deus na razão humana, não deixando de ser um parâmetro superior de busca da promoção da Justiça. Como toda lei tem como finalidade a promoção e o alcance do bem comum, que também pressupõe igualdade entre os homens, segue-se que lei natural e Direito Natural se confundem ao menos no tocante à finalidade que encerram, ou seja, a igualdade e o justo. O justo composto na igualdade é, por assim dizer, um elemento de interseção entre a lei natural e o Direito Natural. *Bertolis*, em algumas ocasiões, confronta Direito Natural com “lei positiva” querendo referir-se ao embate entre lei natural e lei positiva. Isso autoriza entender, segundo

value; 4. *The structure of the is/ought distinction as applicable to Aquinas's ethical naturalism*” (Cf. *Aquinas's theory of natural law*, Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 89).

se extrai de suas palavras, que o jusfilósofo põe no mesmo plano valorativo e conceitual a lei natural e o Direito Natural⁶³³.

Outra questão importante é saber o alcance e concepção do que seja “natural” para efeito de avaliar-se a submissão da lei positiva à lei ou Direito Natural. *Giuseppe Graneris* considera que o termo “natural”, na filosofia tomista, não se reveste de compreensão unívoca, nem se confunde unicamente com a natureza existente no mundo, conforme comumente se percebe, e que retrata sobretudo os recursos naturais da terra. Segundo ele, o “natural” substrato do Direito Natural perfaz-se pela conjugação de algo íntimo e espontâneo existente intrinsecamente no homem e a finalidade de realizar ou preservar o bem que se mostre necessário para a perfeição humana. É, portanto, “natural” aquilo que se dirige espontaneamente, regularmente e conscientemente à promoção do bem para a perfeição do homem⁶³⁴.

A noção do “natural” deve ser compreendida em associação a cada situação específica ou problema que demande solução decorrente do confronto entre Direito Natural e direito positivo, sem, entretanto, ignorar-se sua posição de premissa vertida para a realização da reta razão, consoante prevê *Bertolis*⁶³⁵. Todas as inclinações humanas são dirigidas à razão. E a utilidade da razão não é senão a busca do bem, seja comum, seja particular. A lei natural é a mesma para todos em seus primeiros princípios, sendo ela do conhecimento natural do ser racional, o homem. Isto não quer dizer com rigor absoluto que um princípio da lei natural não possa ser alterado pela razão prática com vista à promoção do bem. Santo Tomás adverte,

⁶³³ Veja-se a seguinte afirmação: “*Rileviamo innanzitutto come le espressioni ‘lex naturalis’ e ‘ius naturale’, nell’opera di San Tommaso, siano assolutamente equipollenti: la letteratura in merito è concorde...*”. Logo adiante, citando J. DE FINANCE, sublinha: “*D’altra parte, l’utilizzazione di queste espressioni nel medesimo significato, se spiegabile in base a ragioni di ordine linguistico, non deve compromettere la chiarezza dei concetti: infatti ‘la correspondance entre le droit naturel et la loi naturelle est loin d’être adéquate’*” (Cf. **Il diritto in San Tommaso d’Aquino. Un’Indagine filosofica**, op. cit., p. 71). Parece evidente que a expressão “ius naturale” significa referência ao Direito (*ius*) Natural.

⁶³⁴ GRANERIS, Giuseppe. **Contributi tomistici alla filosofia del diritto**, Torino: SEI, 1949, p. 100. Assim discorre: “*Né la causalità efficiente, né il finalismo astratto e genérico ci danno un concetto di natura che risponda alle esigenze del diritto naturale. Meglio ci soccorre un terzo senso, che è la sintesi dei due precedenti, che ci fa vedere nella natura la radice del primo moto degli esseri verso il proprio fine (...) cioè la tendenza radicale che il spinge alla ricerca della propria perfezione. Affinché qualcosa possa dirsi naturale ad un determinato soggetto sono così richieste due condizioni: l’origine intima, o causalità intrinseca, data dall’inclinazione, o tendenza spontanea; la finalità, riposta in quei beni che il soggetto esige per la propria perfezione. É dunque naturale ciò che si trova al punto di confluenza dei due requisiti già descritti: genesi e fine*”.

⁶³⁵ Ao explicar a dimensão do “natural”, o autor reconhece uma espécie de variabilidade de sentido ao termo para fins de resolução eficiente de problemas jurídico-filosóficos com base no Direito Natural. Assevera: “*Quindi una cosa può essere naturale in senso attivo e passivo, in relazione al fatto di esservi nella natura o il principio dell’azione o l’inclinazione a ricevere l’azione ‘ab extinsecò’*” (Cf. **Il diritto in San Tommaso d’Aquino. Un’Indagine filosofica**, op. cit., p. 63).

nesse quadrante, que a regulação da lei natural promovida pela lei humana inclui alterações que conduzam à correção de determinadas condutas que, pela aplicação inalterada da lei natural, conduziria à injustiça⁶³⁶. Diante disso, reforça-se o entendimento da relação da lei humana com a lei natural, ou seja, que se resume a uma correspondência de regulamento e lei. O Direito Natural, portanto, não é imutável. O fundamento essencial está em que sendo mutável a natureza humana será mutável também o Direito (ou a lei) Natural. Imutável é a lei divina. Não se há de entender, entretanto, que o Direito Natural seria imutável porque a lei divina o é. A imutabilidade da lei divina não se estende, em sua inteireza, ao Direito Natural.

No tocante à possibilidade de alteração parcial da lei natural, *Bertolis* esclarece que esta (a lei natural) é um método de ordenação da vida real do homem, segundo a natureza em que ela se constitui em determinado estágio da existência do homem. A lei natural, assim, dirige-se a incutir na vivência do homem a observância de pressupostos racionais oriundos do natural das coisas. Nesse sentido, pode dizer-se que a lei natural pode oscilar, de certo modo, diante de determinados momentos históricos da passagem da vida do homem. Não compõe (a lei natural), portanto, um sistema fechado, rígido e absolutamente imutável, comparável ao que poderia ocorrer com um sistema de leis positivas (em termos de sistema fechado). Esse método, por fim, não é senão uma maneira realista de pensar que conecta a norma às situações e a certos dados estruturais⁶³⁷.

A lei natural se compõe de dois segmentos: os preceitos primários e os preceitos secundários. Os preceitos primários – decifra *Bertolis* – constituem-se em princípios universais, indemonstráveis e autocognoscíveis dos quais possamos retirar uma série de preceitos secundários consequentes. Disso resulta que os preceitos primários da lei natural são

⁶³⁶ No Artigo 4, Questão 94, Santo Tomás ensina que “*se debe concluir que la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos; pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la rectitud del contenido, a causa de algún impedimento especial (como también en algunos casos fallan las causas naturales debido a un impedimento); ya sea en cuanto el grado del conocimiento, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural*”. E exemplifica tal *solutum quo* da seguinte forma: “*Mas de este principio se sigue como conclusión particular que un deposito debe ser devuelto a su dueño. Lo cual es, ciertamente, verdadero en la mayoría de los casos; pero en alguna ocasión puede suceder que sea perjudicial y, por consiguiente, contrario a la razón devolver el deposito; por ejemplo, a quien lo reclama para atacar a la patria*”. (Cf. *Suma de teología*, I-II, op. cit., p. 735).

⁶³⁷ Conclui o autor que “*La legge naturale si qualifica dunque piuttosto come un metodo che non un sistema conchiuso di norme immutabili. Questo método è un modo di ragione realistico, innestato cioè sulla ‘res’, sulla cosa stessa: esso connete norme a situazioni, e situazione a dati strutturali, cercando di decifrarla ‘invitation de l’être à se réaliser entièrement en atteignant sa fin’, per poi, con i mezzi appropriati, attuarla*” (Cf. *Il diritto in San Tommaso d’Aquino. Un’Indagine filosofica*, op. cit., p. 66-67).

indissociáveis da alma humana, do homem enquanto homem, sendo imutáveis. E exemplifica o Angélico: “deve-se fazer o bem e evitar-se o mal”, preceito que deve ser considerado imutável, porquanto indissociável da alma humana⁶³⁸. Os preceitos secundários da lei natural são resultantes da experiência e do conhecimento das coisas criadas e desenvolvidas pela ação humana. São, portanto, preceitos demonstráveis, palpáveis e empíricos que permitem regular alteração. É nesse segmento da lei natural que se admite variabilidade⁶³⁹. Os exemplos da legítima defesa e da eutanásia podem ser esclarecedores. Vejamos.

Um dos preceitos da lei natural é o de fazer-se o bem e evitar-se o mal, como visto. Este preceito é considerado um primeiro preceito do Direito Natural (lei natural). Um segundo preceito seria “não matar; não se deve matar”. Este segundo preceito é plenamente modificável quando se trata de ação de legítima defesa, em que será lícito matar, inexistindo, neste caso, homicídio. Outro preceito considerado secundário é o de que se deve preservar a vida, ou seja, cuidar para que a vida humana se perpetue até o chamado de Deus. Pode, entretanto, haver alteração no caso da eutanásia, em que a precipitação da morte de um paciente terminal e irreversível, em constante sofrimento, constitua ato de caridade⁶⁴⁰.

⁶³⁸ Trata-se do preceito primário por excelência da lei natural: “*il bene è da farsi e da cercarsi, il male è da evitarsi*” (Cf. *Somma teologica*, Questione 94, Articolo 2, *prima secundae*. Disponível em <http://www.santorosario.net/sommateologica.htm>. Acesso em 25.12.2009).

⁶³⁹ O autor considera fundamental a diferenciação entre preceitos primários e secundários da lei natural, para explicitação de sua autoridade e perfeição em direção ao justo. Transcrevem-se suas palavras: “*È necessario, per chiarire adeguatamente il pensiero di Tommaso, ricorrere alla distinzione tra precetti primi e secondi della legge naturale: come nelle scienze speculative le conclusioni delle singole scienze – in sé stesse non intuitive, cioè non autoevidenti – sono dedotte a partire da alcuni principi indimostrabili - ‘naturaliter cogniti’ o autoevidenti; come dai pochi assiomi di una geometria possiamo costruire tutto il sistema, così, nella ragion pratica, i precetti primi della legge naturale costituiscono altrettanti principi universali e indimostrabili, in sé autoevidenti, dai quali possiamo trarre una serie di precetti secondi o conclusiones di essi (...). Quanto ad esso, la legge naturale non può cancellarsi in nessun modo dal cuore dell’uomo nella sua formulazione astratta, e pertanto dobbiamo riconoscerle, considerandola ontologicamente ed obiettivamente, ‘quantum est de se’, una intrínseca immutabilità. D’altra parte, non è possibile che un método basato sull’osservazione di dati forniti dall’esperienza ci possa mai portare a risultati definitivi. San Tommaso insiste molto sulla essenziale mobilità delle cose umane; la stessa scienza morale, pur insegnando sempre e comunque agli uomini di seguir ela ragione, è varia e difforme (...), variabile e contingente nella sua matéria*” (Cf. *Il diritto in San Tommaso d’Aquino. Un’Indagine filosofica*, op. cit., p. 67-68).

⁶⁴⁰ A questão da eutanásia tem sido objeto de acalorados debates na Espanha de hoje, desde a chagada ao poder do Partido Socialista Obrero Espanhol (PSOE), em 2004. A propósito, o jornal *El País*, na edição do dia 04 de agosto de 2008, publicou matéria na qual sugere o entendimento do PSOE no sentido de que a eutanásia não é senão o “*dereito a uma morte digna*”. Transcrevem-se os principais trechos do citado editorial: “*Conviene insistir en algo muy obvio: la eutanasia voluntaria es un derecho humano, un derecho humano de la primera generación de derechos humanos, un derecho de libertad. Es un derecho, no un deber. Pero ya se sabe que el Gobierno socialista no quiere multiplicar sus frentes de batalla con la Iglesia católica. Y ahí es donde pueden ser útiles algunas consideraciones. En primer lugar, conviene recordar que buena parte de los católicos está a favor del derecho a la eutanasia y en contra de las consignas del Vaticano. Como en tantas otras cuestiones (piénsese en el tema del control de la natalidad, sin ir más lejos). En segundo lugar, cabe preguntar: ¿por qué la Iglesia católica -al menos la oficial- se opone tan ferozmente a la eutanasia? La respuesta parece clara: porque*

Segundo nos parece, são situações diante das quais se poderá compreender claramente a relação entre preceitos primários e preceitos secundários da lei natural, revelando os aspectos em que esta relação enseja ou não mutação, de molde a que se atenda aos fins da reta razão, do bom e do justo.

A parte mutável da lei natural é condição indispensável para o seu próprio aperfeiçoamento. A explicitação da parte primitiva da lei natural pela correspondente parte secundária se destina a preservar a própria autoridade, superioridade e prestígio do Direito Natural no contexto do sistema ético-jurídico-cristão formulado por Tomás de Aquino⁶⁴¹.

A lei natural, no que se refere aos seus primeiros preceitos (preceitos imutáveis), pode ser comparada à lei eterna no tocante à perfeição. É ela – a lei natural – um reflexo em nós de uma ordem absoluta, válida e conhecida por todos os homens naturalmente, desde o momento em que o homem é capaz de conhecer, entender e especular. É nesse sentido que, segundo entendemos, o Santo Doutor sugere ser a lei natural uma participação da lei de Deus (lei eterna ou divina) na razão humana. A lei natural, nesse sentido, é atributo natural que informa a alma humana, dotando o homem de uma capacidade natural de conhecer e sentir o que é bom, correto e perfeito. Pensamos, pois, que a conceituação de Justiça em Santo Tomás não pode estar divorciada dessa noção do reto natural, sendo a lei natural ou Direito Natural

*si se generaliza la práctica de la eutanasia voluntaria, si se desdramatiza el acto de morir, la Iglesia pierde poder. La Iglesia siempre ha fomentado una teología del terror a la muerte, reservándose para ella el control de las postrimerías. En consecuencia, la Iglesia tolera mal la secularización desdramatizada del morir que supone la eutanasia. (Probablemente, los hombres de la Iglesia "proyectan" su propio terror a la muerte y tratan de exorcizar su ansiedad - y en el fondo su incredulidad - aferrándose fanáticamente a la doctrina oficial. Las verdades absolutas "protegen") (...). En España, la Ley General de Sanidad de 1986 (siendo ministro Ernest Lluch) reconoce ya los "derechos del enfermo" y preconiza la práctica del "consentimiento informado". (Esta normativa fue actualizada en noviembre de 2002 con una Ley de Autonomía del Paciente). Por otra parte, desde noviembre de 1995, tenemos un nuevo Código Penal en el que de hecho se despenaliza la eutanasia pasiva y se rebajan sustancialmente las penas a quienes ayuden a morir a otra persona, por la petición expresa de ésta, en el caso de que la víctima sufriera una enfermedad grave que condujera necesariamente a su muerte, o que produjera "graves padecimientos permanentes y difíciles de soportar" (Cf. **Eutanasia, iglesia, libertad...**, de autoria de Salvador Paniker).*

⁶⁴¹ ROBERTO BAGNULO explica a diferença entre os preceitos imutáveis e mutáveis da lei natural em Santo Tomás, com estas palavras: "*Essa è conosciuta e vera universalmente, per tutti gli uomini quanto ai principi comuni, come per i principi comuni della ragione speculativa. Ma mentre la ragione speculativa, trattando soprattutto di cose necessarie, deduce nelle conclusioni sempre la verità, pur non da tutti riconosciuta, la ragione pratica, trattando di cose contingenti, non solo comporta una non conoscenza, ma anche una non verità di fatto uguale per tutti. San Tommaso fa l'esempio del principio che occorre restituire ciò che è statu dato in deposito: esse è correttamente dedotto dalla norma generale di agire secondo ragione, ma non vale sempre: se ad esempio si ha che uno riuole il deposito per servirsene contro la patria. Inoltre, per quello che riguarda la conoscenza, essa può essere ottenebrata anche dalle passioni o dalle cattive consuetudini o dalle cattive disposizioni naturale*" (Cf. **Il concetto di diritto naturale in San Tommaso D'Aquino**, op. cit., p. 126).

um sentido que está intimamente relacionado com o conteúdo abstrato da conceituação tomista de Justiça.

O Direito Natural é ínsito à conceituação de Justiça. Por via de consequência, tudo aquilo que no conjunto da alma da grande maioria dos homens estiver em colidência com os primeiros preceitos do Direito Natural será reputado mal, incorreto e imperfeito, merecendo o devido reparo, eis que dissonante da conceituação de Justiça. Portanto, para se descobrir a essência da Justiça em Santo Tomás não se pode abstrair a consideração da sensibilidade natural da alma e da consciência humanas quanto à noção do justo e do injusto, do certo e do errado, do perfeito e do imperfeito. Sem tal qualificação a conceituação tomista de Justiça tornar-se-ia defeituosa por incompleta. A sensibilidade da alma humana é, por assim dizer, o bálsamo que qualifica e habilita o homem a reconhecer, valorizar e praticar o que é efetivamente correto, bom e verdadeiro. E disso resulta o sentido correto que se deve atribuir à Justiça tomista, neste particular da sua relação direta e inafastável com a lei ou Direito Natural.

Em verdade, outrossim, Santo Tomás parece ensinar que há diferença entre lei natural e Direito Natural, conforme se extrai do texto da Questão 57, Artigo 1, da Segunda da Segunda. Nesse aspecto, considera que o Direito Natural é consequência da lei natural, numa relação de espécie e gênero. Este é o entendimento de *R. M. Pizzorni*, citado por *Bertolis*⁶⁴². Não obstante, considerando que um (lei natural) compõe a estrutura e a dimensão do outro (Direito Natural), será lícito concluir que, ao menos parcialmente, lei natural e Direito Natural se entrelaçam, porque a parte não deixa de coincidir em certos momentos com o todo⁶⁴³.

Em algumas passagens da Suma Teológica, Santo Tomás parece descrever a diferença entre lei e Direito. Nesses casos, identifica a lei como o conteúdo essencial do Direito ou “uma certa razão do direito”⁶⁴⁴. Ressalta, assim, o conteúdo jurídico-filosófico do Direito. Percebemos, portanto, que quando o Santo Doutor quer enfatizar a ordenação da conduta humana para consecução do bem comum, numa perspectiva de relações sociais

⁶⁴² PIZZORNI, Reginaldo. M. *Naturalità e storicità del diritto naturale*. Apud BERTOLIS, in *Il diritto in San Tommaso d'Aquino. Un'Indagine filosofica*, op. cit., p. 74. Comenta o autor citado que “*propriamente parlando tra legge naturale e diritto naturale c'è una differenza come di genere alla specie...*”.

⁶⁴³ Revela mencionar o comentário de D. ODILÃO MOURA quanto à utilização da palavra “lei” como sinônimo de Direito, no que Santo Tomás reverencia a tradição jurídico-filosófica da idade Média. Assim se manifesta: “*Os autores medievais, no entanto, usavam o termo ‘lei’ como sinônimo de direito e de moral. Santo Tomás, tão exato e formal no modo de se expressar, por vezes usa esses termos como sinônimos, não fugindo à regra costumeira dos outros mestres medievais*” (Cf. **A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino. Idade média: ética e política**, op. cit., p. 223).

⁶⁴⁴ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 51, Artigo 2.

concretas, refere-se à lei humana e, nesse tópico, insere-a parcialmente no âmbito do Direito considerado objeto da Justiça. Quando, entretanto, o aquinatense faz menção à lei divina e à lei natural em relação à lei humana, alude a um sistema ético-jurídico baseado na hierarquia de normas cujo ápice está em Deus (lei eterna). E, assim, refere-se à lei como sinônimo de Direito, isto é, o objeto da Justiça.

As lições tomistas a respeito da lei natural e sua superioridade sobre as demais normas criadas pelo homem, designadamente a lei positiva, estão umbilicalmente relacionadas com a pregação do justo e do bom (desdobramento do bem), realizando e exercitando a chamada reta razão, isto é, aquela que conduz à promoção do correto, do retilíneo e, por isso, da virtude da Justiça. Como adverte *Bobbio*, uma das principais reivindicações dos jusnaturalistas tomistas está em que a superioridade e prevalência do Direito Natural sobre o direito positivo decorre do fato de aquele estar informado por valores inalienáveis de Justiça, enquanto este – segundo a concepção positivista clássica e neoclássica – pode existir independentemente do concurso do justo e do bom⁶⁴⁵.

4.5. Metodologia positivista e a ética tomista dos valores

O sistema jurídico-religioso tomista e a concepção ético-jurídica que o acompanha instigam-nos a pensar na relação entre a metodologia jurídica positivista e a ética dos valores de Tomás de Aquino. Queremos aqui examinar em que medida os valores ético-jurídicos incidem sobre a teoria positivista do Direito, abordando principalmente a doutrina tomista da lei e da Justiça no particular. Vejamos.

Embora para o positivismo os fatos e a sua conjugação às normas jurídicas sejam o núcleo da construção e da eficácia do Direito, como afirma *Larenz*⁶⁴⁶, não é de olvidar que esses mesmos fatos podem ser apreciados e interpretados sob uma ótica jusnaturalista que os conduza à Justiça. Noutras palavras, os fatos (sociais, políticos, econômicos etc.) não são algo sobre o que a Justiça natural não possa refletir e valorar. Afinal, os fatos que constituem um importante segmento da ciência positiva do Direito são fatos do mundo exterior dos homens

⁶⁴⁵ BOBBIO, Norberto. *Locke e il diritto naturale*, op. cit., p. 40.

⁶⁴⁶ LARENZ, Karl. *Metodologia da ciência do direito*, 3ª ed., trad. de José Lamego, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997, p. 46-47. São suas as palavras: “... o positivismo na ciência do Direito, bem como no seu entendimento da ciência em geral, caracteriza-se pelo seu empenho em banir toda a “metafísica” do mundo da ciência e em restringir rigorosamente esta última aos “factos” e às leis desses factos, considerados empiricamente”.

(além do metafísico), o que não se divorcia da compreensão de Justiça natural que, conceitualmente, sucede do exame valorativo das relações exteriores entre os homens, relações estas que encerram fatos sociais. Assim, pensamos que não é só o positivismo (ou o Direito feito ciência empírica) que se mostra apto a construir soluções para os problemas da atualidade (embora não se negue sua importância nesse sentido), mas há possibilidades concretas (e até mais autorizadas em muitos casos) de emprego do jusnaturalismo tomista e neotomista na persecução de respostas para inúmeros problemas atuais que envolvem o homem e sua humanidade. O Direito Natural, assim, é uma categoria jusfilosófica tomista constitutiva de significativo perfil metodológico-interpretativo no âmbito do Direito como justo, porquanto o Direito é o objeto da Justiça.

Ainda que se entenda, no pensamento jurídico contemporâneo, que o Direito Natural integra apenas uma ordem de valores do Direito (inclusive do direito positivo), não se afasta ele da questão metodológica do Direito-justo e que inspira (ou pretende inspirar) decisões judiciais. *Larenz*, citando *Perelman*, *Viehweg* e *Alexy*, expõe o problema da formulação de um juízo racional do justo a partir de uma conceituação formal de Justiça. Tal conceituação recairia num princípio de ação do justo a partir da ideia ontológica de igualdade, isto é, para seres iguais deve-se destinar tratamento igual. Vê-se, nesta perspectiva, que a Justiça concentraria uniformidade, previsibilidade e segurança, inspirada numa racionalidade indutiva ou dedutiva relacionada a interesses ou desejos em certa ordem⁶⁴⁷. É dizer que os valores do justo não denegam a possibilidade de formulação conceitual-racional de Justiça, formulação esta que pode auxiliar em julgamentos judiciais ou noutras questões de apelo decisório. O “politicamente justo” a que alude *Perelman* pode coincidir com o “filosoficamente justo”, eis que a concepção do dar a cada qual o que é seu concentra ambos os “justos”⁶⁴⁸. Mesmo considerando que o querer encerrado no “politicamente justo” legitima

⁶⁴⁷ Invocando PERELMAN, o autor reproduz a indagação: “*podem os valores e normas, cujos pressupostos são uma realização de Justiça, ser objeto de um exame racional, ou são tão-somente expressão das nossas apetências e interesses? Como é que se fundamentam os valores e as normas e como é que se pode apreender conceitualmente a ideia da razão prática? (...) O princípio formal da Justiça, lemos agora, conduziria na verdade, na medida em que requer a uniformidade, à previsibilidade e à segurança. Possibilitaria ‘o funcionamento coerente e estável de uma ordem jurídica’*” (Cf. *Metodologia da ciência do direito*, op. cit., p. 244).

⁶⁴⁸ Novamente amparado nas lições de PERELMAN, LARENZ expõe: “*As leis e regulações ‘politicamente justas’ não são por isso arbitrarias, pois que correspondem às crenças, desejos e valores da comunidade política. ‘Quando o poder de coerção de que dispõe uma autoridade legítima é exercido em conformidade com os desejos da comunidade, as resoluções são politicamente justas’. Se, no entanto, se equiparasse o que é, neste sentido, ‘politicamente justo’ ao ‘filosoficamente justo’, renunciar-se-ia ‘a procurar um critério racional que permitisse criticar estas crenças, desideratos e valores’*” (Cf. *Metodologia da ciência do direito*, op. cit., p. 246).

o Direito e a ação das autoridades incumbidas de observá-lo e aplicá-lo, é necessário estabelecer padrões ético-morais que disciplinem esse querer coletivo. Do contrário, esse querer transformar-se-á em um arbítrio tal que poderia legitimar ações as mais pervertidas e tresloucadas (lembre-se da histeria coletiva do nazismo; vejam-se as práticas repulsivas de determinadas comunidades indígenas etc.). Esse padrão ético-moral é, sem dúvida, extraído ou extraível do Direito Natural e de sua correlata Justiça Natural, sem, com isso, expurgar-se um mínimo exigível de racionalidade prática.

Aliás, *Kaufmann* entende que um conhecimento adequado de valores, em que se inserem também os valores da Justiça, por via do discurso racional, é perfeitamente possível⁶⁴⁹. No mesmo sentido, *Engisch* entende que a Justiça é construída sob conceituação formal pautada num princípio de equivalência (tratamento igual ao que é igual e tratamento diferente ao que é diferente). Por isso, para *Engisch*, a Justiça não é vazia de conteúdo, mas exprime algo significativo de normatividade⁶⁵⁰. Trata-se de uma relatividade axiológica da compreensão formal de Justiça em que o Direito natural é plenamente admissível nessa formulação. Já em *Stammler*, a ideia do Direito-justo também não desautoriza, a nosso ver, a contribuição ordenadora do Direito Natural e da Justiça Natural. Para *Stammler*, o Direito-justo se manifesta fundamentalmente como aquele que prescreve um padrão de avaliação do direito positivo. É dizer que cada sistema de direito positivo busca a maior aproximação possível com o que é justo, e esta aproximação é o que mensura o Direito como justo ou não justo. Tal padrão de mensuração do direito positivo certamente pode ser representado pelos primeiros princípios do Direito Natural⁶⁵¹. Outrossim, o Direito como justo, na teoria tridimensional de *Miguel Reale*, certamente vem de conferir o devido lugar ao valor (virtude) da Justiça como categoria deontológica que se insere no conteúdo do direito positivo⁶⁵².

Em todas essas considerações é possível verificar que os diversos racionalismos que evocam a supremacia do direito positivo como fundamento da ciência do Direito admitem de forma concreta ou mediante analogias a autoridade do Direito Natural mesmo como uma sua fonte metodológica, isto é, uma fonte de identificação jurídica do positivismo. O Direito

⁶⁴⁹ KAUFMANN, Arthur. *Rechtsphilosophie in der Nach-Neuzeit*. Apud LARENZ, in *Metodologia da ciência do direito*, op. cit., p. 247).

⁶⁵⁰ ENGISCH, Karl. *Auf der Suche nach der Gerechtigkeit*. Apud LARENZ, in *Metodologia da ciência do direito*, op. cit., p. 248).

⁶⁵¹ STAMMLER, Rudolf. *Theorie der Rechtswissenschaft*. Apud LARENZ in *Metodologia da ciência do direito*, op. cit., p. 121).

⁶⁵² REALE, Miguel. *Teoria tridimensional do direito*, 5ª ed., São Paulo: Saraiva, 2005, p. 57. Trata-se da concepção do Direito a partir da conjugação de sua concepção como fato, norma e valor.

Natural, outrossim, não rejeita a formulação do seu jurisprudencialismo, conquanto seus preceitos também informem ou inspirem determinadas decisões jurídicas especialmente quando confrontadas com problemas de apelo ético-moral. Certo que o jurisprudencialismo é mais adequadamente identificado com normas de direito positivo. Porém, ainda assim, o tradicional Direito Natural exerce um importante papel e oferece sensível impacto em temas que transcendem o emprego da interpretação meramente exegética de casos concretos e normais legais. Assim, as exigências de formação de uma jurisprudência que atenda razoavelmente a problemas jurídicos da atualidade perpassam pela invocação de valores morais consequentes às premissas do Direito Natural. Daí nossa percepção da possibilidade de um jurisprudencialismo do Direito Natural⁶⁵³.

Não se pode esquecer que em toda apreciação jurídica há sempre a reivindicação de valorações, e tais valorações não raro ocorrem sob ótica ético-moral que, por sua vez, é concernente à razão prática. Por isso, especialmente porque as valorações integram o universo jurídico-político das relações humanas, projetam-se elas como principal mérito das missões do julgar, invadindo o campo de atuação de governantes e juízes. É exatamente nesse panorama que entendemos possível uma jurisprudência do Direito Natural (entendida ela – a jurisprudência – como algo além da fórmula lei-aplicação ao caso concreto), em que as reflexões envolvendo problemas éticos e de tradições morais integram o ministério do decidir e/ou do julgar. Nessa medida, o Direito medieval-tomista tem seu lugar apropriado, com projeções inolvidáveis sobre a Justiça, observando o justo racional que informa a filosofia tomista. Como adverte mais uma vez *Larenz*, o mundo das valorações (e até dos valores) não são passíveis de demonstração e confirmação científicas, porque não se limitam à observação dos fatos em si, mas também das repercussões que tais fatos sugerem na vida de todos⁶⁵⁴.

⁶⁵³ Aliás, *LARENZ* faz sugestiva crítica ao pensamento jurídico contemporâneo ao afirmar que “*propende-se a aceitar como satisfatórias não já as soluções reconhecidamente adequadas mas apenas 'plausíveis' ou 'susceptíveis de consenso' (...)*” (Cf. *Metodologia da ciência do direito*, op. cit., p. 2).

⁶⁵⁴ Para o autor, “*mesmo onde o juiz acolhe ou rejeita um raciocínio analógico, pondera bens ou interesses em confronto com outros bens ou interesses ou toma em conta novas cambiantes, uma alteração das relações da vida – o que faz hoje com muito maior frequência que anteriormente – ainda aí e sempre subjazem valorações. Mas é comumente reconhecido que os juízos de valor não são susceptíveis de confirmação científica, pois que não se fundam em percepções, como os juízos sobre factos, que são susceptíveis de corroboração através da observação e da experimentação, e assim apenas possibilitam conferir expressão à convicção pessoal de quem emite o juízo. Nem um procedimento dedutivo logicamente correto garante resultados intrinsecamente adequados, quando na cadeia dedutiva se introduzem premissas assentes em valorações. Para além disso, surge o afastamento da posição largamente dominante de que o Direito seria quando não exclusivamente, pelo menos preponderantemente, identificável na lei (...). A heurística do Direito não se esgota de modo algum na aplicação da lei. A metodologia jurídica tem de ter em conta estas ideias*” (Cf. *Metodologia da ciência do direito*, op. cit., p. 2).

O Direito, enfim, impescinde de um mínimo de método, mas esse método não pode fundar-se unicamente na lei positiva. Entre os métodos que se podem aplicar ao Direito estão aqueles estudados na filosofia (do Direito), em razão do que a filosofia jurídica concernente ao pensamento de Tomás de Aquino tem, segundo pensamos, um bom lugar. Nesta perspectiva metodológica, a jurisprudência valorativa certamente está mais conjugada à compreensão e alcance da Justiça em Tomás, não sem padrões de autoridade (inclusive científicos) vigentes no Medievo. O próprio direito romano (e com ele o *Corpus Iuris Civilis*) é um padrão metodológico incontestável no sistema ético-jurídico formulado por Aquino⁶⁵⁵. Desse modo, é perfeitamente possível para o julgador (e para o engrandecimento do Direito) permitir-se perseguir um modelo de racionalidade que historicamente oferece um sistema jurídico pautado em razões ético-morais de muito bom proveito para a busca do justo, como é o pensamento ético-jurídico tomista. Não se trata apenas de um modelo de auxílio aos conceitos jurídicos indeterminados, mas de uma racionalidade própria que definitivamente inseriu a virtude moral da Justiça no contexto do pensamento jurídico.

Outrossim, pensamos que a autoridade contida no atuar dos juízes é também importante para definir-lhe a aptidão de decidir qual racionalidade jurídica histórico-cultural lhe é mais adequada e conduzir-se sob tal racionalidade no seu ministério. Tal qual ocorria no sistema ético-jurídico-religioso tomista, a autoridade dos agentes públicos constituía um princípio que lhe conferia legitimidade e reconhecimento no julgar, presumindo-se (senão certificando-lhe automaticamente) corretas e inquestionáveis as suas deliberações. Assim, o princípio da autoridade encerra, de certo modo, um elemento de racionalidade derivado do Direito medieval e que pode (senão deve) ser perfeitamente adotado no nosso tempo. Nesse panorama de virtudes e de moralidade é que efetivamente deve ser compreendida a Justiça segundo Tomás de Aquino. E esta conjuntura, não cansamos de realçar, pode oferecer bons fluidos para o pensamento jurídico da atualidade e auxiliar sobremaneira para o encontro de

⁶⁵⁵ A jurisprudência valorativa corresponde à missão destinada aos juízes/julgadores de explicitar ou preencher conceitos jurídicos indeterminados (cláusulas normativas gerais) mediante uma valoração adicional, isto é, muito além da lei ou da analogia. Nas palavras de ENGISCH, “começa então a considerar-se impraticável o postulado da estrita vinculação do juiz à lei, por isso que não é possível elaborar as leis com tanto rigor e fazer a sua interpretação em comentários oficiais de modo tão exato e esgotante que toda a dúvida quanto à sua aplicação seja afastada. A mais disso, com o tempo, deixa-se também de considerar como ideal aquela exigência da vinculação à lei. À medida que os tribunais se foram libertando do poder dos senhores da terra e passaram a autonomizar-se como verdadeiras autoridades jurisdicionais 'independentes', com a objectividade e o sentido da Justiça próprios de sua função, começou a pensar-se ser lícito desembaraçá-los também das ondas da lei a fim de eles disporem daquela liberdade de decisão de que precisam para dominar a vida na pluralidade das suas formas e na sua imprevisibilidade” (Cf. **Introdução ao pensamento jurídico**, 8a ed., trad. de J. Baptista Machado, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 206-207).

soluções que dêem boas respostas para as discussões envolvendo questões morais. Mesmo em se considerando as individualidades e as pluralidades que invadem o pensamento jurídico contemporâneo, o Direito tomista possui respostas alvissareiras e admiráveis. Basta rememorar a questão do aborto, que hoje indiscutivelmente divide opiniões as mais importantes⁶⁵⁶. Assim também a usura, entre inúmeras outras questões recorrentes na contemporaneidade.

Embora a doutrina jurídica tomista tenha tido sempre em mira essencialmente a conjugação da parte para o todo, com destaque para este último (o todo), comungando a filosofia política de Aristóteles, é inegável que em situações especiais o aquinatense prima pelas singularidades que aqui ou acolá se manifestam de forma accidental, numa espécie de antevisão dessas singularidades. Não é exagerado consignar, portanto, que o referencial jurídico-filosófico de Tomás pode perfeitamente instruir um jurisprudencialismo que conjuge o racionalismo contemporâneo ao racionalismo medieval-tomista, não para substituir um pelo outro, mas para fustigar a cultura jurídica contemporânea com ares histórico-tradicionais importantes, a exemplo do que sugere *MacIntyre*. No âmbito que o critério valorativo que a jurisprudência dos valores autoriza aos julgadores, não se advoga a construção do Direito a partir das decisões judiciais pela só opinião ou entendimento pessoal dos juízes. Há de haver o emprego de um modelo de reconhecida relevância jurídica para tal desiderato. É em face desse modelo ou parâmetro que a decisão judicial estará munida da necessária e exigível fundamentação (as razões formais de decidir), conferindo-lhe a devida validade jurídica. Porém, uma vez cumprida essa exigência de validade da decisão, e desde que observe uma das fontes reconhecidas do Direito, não pode haver censura ao mérito contido na valoração do juiz⁶⁵⁷. Em outras palavras, estando a decisão judicial (ou

⁶⁵⁶ Sobre o aborto, vide a Questão 118, Artigo 2, da Suma Teológica, na qual o aquinatense sugere ser possível a interrupção da gestação em razão da inexistência, no feto, da alma racional. Assim escreve: “*Portanto, é preciso dizer que a alma preexiste no embrião, primeiro a nutritiva, depois a sensitiva, enfim a intelectual (...). Por isso, deve-se dizer que como a geração de um é sempre a corrupção de outro, é necessário dizer que, tanto nos homens como nos outros animais, quando uma forma mais perfeita é produzida, a precedente se corrompe, de forma que a nova forma tem tudo o que continha a anterior e ainda algo mais. Assim, ao longo de muitas gerações e corrupções, chega-se à última forma substancial, no homem como nos outros animais (...). Deve-se, pois, dizer que a alma intelectual é criada por Deus no término da geração humana e que essa alma é ao mesmo tempo sensitiva e nutritiva, desfeitas as formas precedentes*” (Cf. *Suma teológica*, prima pars, op. cit., p.880-881).

⁶⁵⁷ LARENZ, citando ZIPPELIUS, lembra que a questão da valoração teve grande apelo no tocante à observância dos direitos fundamentais, “os quais são em larga medida formulados ao modo de conceitos ‘que carecem de preenchimento’ e cuja aplicação requer um juízo de valor”. Levanta, pois, a questão de “se saber em que sentido é que se pode orientar a decisão valorativa, se e em que medida podemos e devemos arrimar-nos a uma ordem normativa objetiva, porventura supralegal, e em que medida subsiste um espaço decisório no

administrativa) pautada numa fonte reconhecida do Direito (seja ela edificada sob alicerces jurídico-históricos, jurídico-filosóficos, jurídico-morais, jurídico-religiosos, jusnaturalistas, juspositivistas etc.) estará ela correta sob o ponto de vista de sua validade e de sua eficácia jurídicas. Propomos, nesse quadro, que uma jurisprudência fundada na doutrina jurídico-filosófica de Tomás de Aquino (como um daqueles alicerces que a edifica), é perfeitamente admissível sob o aspecto metodológico. Ora, muitos dos conceitos jusfilosóficos medievais-tomistas se projetam até os dias de hoje, a exemplo da concepção do juiz natural. Esta projeção no tempo dá um perfil de consenso sobre tal concepção, de modo que referido consenso sugere a Justiça concernente à formação dos órgãos judiciários competentes e legitimados para decidir. Portanto, tendo em conta que uma ou outra valoração não rejeita um modelo ou parâmetro mínimo de autoridade, como assinalamos antes, esse modelo pode resultar da projeção temporal que o consenso, historicamente, admitiu como correto e justo. Noutro dizer, naquilo que a doutrina jurídico-filosófica tomista estendeu-se até os dias de hoje, formou-se um consenso que consolida o justo daquela doutrina. Por isso, é inegável a possibilidade de uma jurisprudência do pensamento jurídico-filosófico de Tomás de Aquino naquilo que o consenso derivado do tempo reputou válido e justo⁶⁵⁸.

Heinrich Hubmann, também citado por *Larenz*, considera que o próprio Direito Natural é uma via de acesso às valorações dos juízes⁶⁵⁹, o que reforça nossas afirmações precedentes no particular. Na concepção de *Hubmann*, os juízes poderiam recorrer às verdades do Direito Natural, ainda que parcialmente, quando não pudessem extrair, ante determinados casos, a valoração adequada do sistema legal ou da jurisprudência positiva. Assim é que o Direito Natural figura, para *Hubmann*, como uma fonte de valoração do juiz no caso de enfrentamento de indeterminações do direito positivo. E faz alusão o autor às valorações que expressam um Direito da natureza humana, ou seja, um Direito fundado na humanidade do homem, tal qual – diríamos – o Direito Natural assinalado na doutrina jusfilosófica tomista. No mesmo sentido é *Helmut Coing* ao referir-se aos “conteúdos axiológicos atemporais” constitutivos do Direito Natural consubstanciado em súmulas de

âmbito do qual se pode apenas decidir com base na intuição axiológica pessoal, ou até mesmo se tal intuição não constitui aí sequer ponto de apoio” (Cf. *Metodologia da ciência do direito*, op. cit., p. 172-173).

⁶⁵⁸ O princípio do juiz natural, proclamado no direito público contemporâneo, é, desenganadamente, algo semelhante (senão idêntico) à doutrina tomista segundo a qual somente os agentes públicos regularmente investidos pelo Estado seriam preparados e legitimados a julgar (vide Questão 60, Artigo 6, da *Suma Teológica, secunda secundae*).

⁶⁵⁹ HUBMANN, Heinrich. *Wertung und Abwägung im Recht*. Apud LARENZ, in *Metodologia da ciência do direito*, op. cit., p. 175.

proposições de Justiça⁶⁶⁰. Sem dúvida, insistimos que uma jurisprudência de valorações encerra um método jurídico de importância para solução de problemas jurídicos, problemas estes que, mesmo na atualidade, nem sempre podem ser resolvidos apenas através do cotejo do sistema e da cultura legal vigentes. É nesse sentido também que pugnamos por uma jurisprudência do Direito Natural, cuja utilidade perpassa pelas lacunas do sistema jurídico positivado e se projeta sobre a própria lei quando esta, mesmo sendo aplicável à valoração do juiz na sua decisão, destoa da natureza própria das coisas⁶⁶¹. A propósito dessas ilações, reputamos conveniente citar um caso interessante com o qual nos deparamos e fomos chamados a julgar, e que bem revela a plena possibilidade de formação do que chamamos uma jurisprudência do Direito Natural. A contenda judicial encerrava discussão a respeito da licitude ou não de supressão de benefício empresarial de plano de saúde durante suspensão contratual decorrente de aposentadoria por invalidez do trabalhador. O trabalhador perseguia a continuidade da concessão do benefício durante o lapso contratual suspensivo e a empresa recusava-se a concedê-lo com esteio nos efeitos da suspensão do contrato laboral prevista no artigo 475 da Consolidação das Leis do Trabalho (Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943)⁶⁶², efeitos estes que prevêm a paralisação das obrigações de empregado e empregador. Prolatamos sentença no sentido de que nem toda obrigação contratual permanece em latência quando da suspensão do contrato laboral, especialmente naquelas situações que transcendem o ambiente restrito de obrigações trabalhistas comuns e se projetam sobre questões de saúde e dignidade do trabalhador, hipossuficiente na relação jurídica de trabalho subordinado. Assim, mesmo suspenso o contrato, verificamos que a obrigação contratual de oferecimento de plano de saúde ao trabalhador conjugava-se às necessidades de atendimento e tratamento médico desse mesmo trabalhador. De consequência, decidimos que a continuidade da concessão do benefício em questão (plano de saúde) atendia a imperativo de interesse do próprio Estado, qual seja, preservação da saúde do cidadão enquanto trabalhador, compondo direito laboral inespecífico inerente a todo Estado social de direito, representando efetivação do princípio dos valores sociais do trabalho e da dignidade do trabalhador. Percebemos, destarte, que o

⁶⁶⁰ COING, Helmut. *Grundzüge der Rechtsphilosophie*. Apud LARENZ, in *Metodologia da ciência do direito*, op. cit., p. 176).

⁶⁶¹ Vejam-se os casos de corrupção da lei a que alude Tomás de Aquino (Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 95, Artigo 2, op. cit., p. 575).

⁶⁶² No direito laboral brasileiro, a aposentadoria por invalidez não extingue, mas apenas suspende a execução do contrato de trabalho, conforme artigo 475 da Consolidação das Leis do Trabalho, *verbis*: “O empregado que for aposentado por invalidez terá suspenso o seu contrato de trabalho durante o prazo fixado pelas leis de Previdência Social para a efetivação do benefício”.

contrato laboral deveria produzir seus efeitos normais naquela situação específica, porquanto o concurso incisivo e imensurado dos textos legais, com suas consequências fáticas, acabaria desviando-se das exigências do bem comum e da pacificação social que, desde o Medievo tomista, ostentava (como ainda ostenta) apanágio do Direito Natural. Em outras palavras, a incidência de princípios e dogmas superiores consubstanciados na prevalência da vida e da saúde humanas representa direito natural do cidadão e se sobrepõe, por conduto do justo racional, à literalidade dos textos legais. Ressaltamos, na sentença⁶⁶³, que o Direito não se encerra somente na lei, possuindo outras fontes de autoridade que lhe são antecedentes e transcendent⁶⁶⁴, a exemplo dos princípios gerais de direito e das missões do Estado social de direito (artigos 1º, III e IV, e 170, III e VII, da Constituição do Brasil), além da responsabilidade social exigível das empresas. Por tais postulados, decidimos que as medidas de justiça distributiva e comutativa idealizadas desde o Direito Medieval autorizavam acolhimento da pretensão aural, já que o bem ou utilidade da vida perseguido pelo vindicante (continuidade da concessão do plano de saúde durante suspensão do contrato laboral) não era senão desdobramento de um Direito Natural superior (preservação da saúde e da vida).

Desse *leading case* é possível vislumbrar a atuação eficiente das premissas da Justiça Natural (consequente ao Direito Natural) que se mostram assaz adequadas e oportunas, senão necessárias, para solução justa de casos jurídicos especiais. Mesmo havendo lei plenamente vigente, eficaz e válida que se aplique a certas situações fáticas, é possível desconsiderá-la a bem de um Direito Natural e de um justo racional que melhor divide os bens sociais. Ainda que se entenda, outrossim, que o caso focado é perfeitamente solúvel pela invocação do princípio constitucional da preservação da dignidade humana (artigo 1º, inciso III, da Constituição Federal do Brasil) e em razão do reconhecimento dos valores sociais do trabalho (artigo 1º, inciso IV, da mesma Constituição), já inseridos no ordenamento jurídico positivo, é inegável que o raciocínio daí emergente contempla originariamente a doutrina do Direito Natural e da Justiça Natural do aquinatense, até porque já nesta doutrina se

⁶⁶³ Sentença proferida nos autos do Processo nº 0587.2007.023.13.00-4, em 20 de julho de 2007, tendo como partes Francisco de Assis Gomes de Melo (Reclamante) e Telemar Norte Leste S.A. (Reclamada).

⁶⁶⁴ FRANCISCO CARPINTERO, ao definir a postura do homem medieval diante do confronto entre Direito e lei positiva, expõe: “*Y así el hombre actúa correctamente según los principios, esto es, desde los fines desde los cuales razona. Porque el fin en las cosas que hay que hacer tiene razón de principio, por lo que las razones de los operables, que se dirigen al fin, se toman desde él (...) El hombre medieval se preguntaba por qué razón o motivo obliga la ley, cual era la ‘ratio’ de la normatividad de una conducta, porque le resultaba evidente la*

estabeleceram as bases do princípio da dignidade humana e do valor social do trabalho humano. Tem-se aqui o que *Josef Esser* denominou “princípios eficazes independentemente da lei” e que se justificam “a partir da natureza das coisas e da instituição em causa”⁶⁶⁵.

A questão dos valores ou valoração no discurso jurídico recai não só na seara dos julgamentos judiciais e das decisões administrativas, mas incide também sobre o trabalho dos legisladores. Com efeito, ao editar a lei, o legislador confronta-se com a necessidade de observar e analisar não só a ética do processo legislativo, mas também deve verificar o conjunto de conceitos empregados no entendimento dos indivíduos a que a lei pretende disciplinar, consolidando na norma o núcleo de valores que permite a própria eficácia jurídica dessa norma. É dizer que o trabalho legislativo não pode avançar em valores que não se acham inseridos na dinâmica do grupo social. Não obstante, esta relação estabelecida entre o legislador e os administrados, em termos de valores e conceitos sociais (inclusive costumes), não significa uma faculdade livre de um mínimo de razoabilidade ético-moral originária da razão prática que naturalmente norteia a conduta humana e a convivência do homem com o seu próximo. Esta disciplina do trabalho legislativo decorre da intuição e inclinação natural que todos os homens têm (e, com maior razão, devem ter as autoridades legislativas) para o bem, ao que os valores e direitos humanos fundamentais alcançam especial destaque. É exatamente esse aspecto valorativo do bem (ou baseado no bem) que representa a atuação das teorias do Direito Natural, entre as quais, para nós, a teoria ética dos valores de Tomás de Aquino⁶⁶⁶.

Outrossim, os próprios fatos sociais inspiram, antes de tudo, a edição de leis que conduzam à superação da desordem e da anarquia. Noutras palavras, a teoria juspositivista do Direito como fato social não se afasta do Direito Natural no sentido de que mesmo a edição da lei positiva a partir dos fatos sociais representa uma justificação quanto a ela (a lei) ser ou não preferível à anarquia, à tirania, à revolução, ou mesmo à grande conveniência do Direito-lei

*poca relevancia del cumplimiento de la norma por la norma misma” (Cf. **Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos**, op. cit. p. 142-143).*

⁶⁶⁵ ESSER, Josef. *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts*. Apud LARENZ, in *Metodologia da ciência do direito*, op. cit., p. 191.

⁶⁶⁶ LESLIE GRENN, citado por FINNIS, debruçando-se sobre a discussão dos valores do Direito, escreveu: “O argumento avaliativo é naturalmente central para a filosofia do direito em geral. Uma teoria completa do direito requer também uma observação sobre que tipo de coisas poderiam possivelmente figurar como méritos da lei (a lei deveria ser tão eficiente e refinada, quanto justa?); sobre qual papel a lei deveria ter no julgamento (leis válidas deveriam ser sempre aplicadas?); sobre que obediência a lei exige de nós (existe um dever de obedecer?); e também sobre as perguntas basilares sobre quais leis nós devemos ter e de se deveríamos ter leis” (Cf. *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*, trad. de Leandro Cordioli, Porto Alegre: Fabris, 2007, p. 115).

enquanto ordem social. Sem essa justificação, a edição da lei seria inócua, porque os fatos sociais, por si sós, encerrariam o próprio Direito “posto”, já que, na ótica positivista, Direito é fato social. Portanto, correto está *Finnis* ao anunciar que muitas teorias juspositivistas denegatórias da eficácia jurídica do Direito Natural não são senão consequência de equívocos não só no tocante à compreensão do Direito Natural e do sistema ético-jurídico tomista, mas também da própria formulação dos fundamentos dessas teorias juspositivistas. Enfim, a dependência da lei quanto aos fatos sociais e a consequente necessidade de previsão e regulação desses fatos também são reconhecidas pela teoria do Direito Natural⁶⁶⁷. Assim, reiteramos que qualquer que seja a ética juspositivista a respeito da “cientificidade” do Direito (incluindo o trabalho dos legisladores), não há incongruência com os princípios do Direito Natural, tal qual sucede *mutatis mutandis* na teoria tomista da ética dos valores. O sentido do bom, justo e correto ínsito à natureza humana e de que é informada a razoabilidade prática de *Finnis* é também presente no trabalho dos legisladores e positivistas, mesmo inadvertidamente⁶⁶⁸.

Poderíamos invocar aqui diversas racionalidades que destinam ao Direito um modelo de valoração que se aproxima do Direito Natural, com menção das doutrinas de *Franz Bydlinski*, *Half Dreier*, entre outros, a fim de justificar nosso propósito de resgatar o bom exemplo da Justiça Natural para alcance do bem comum geral e consequente pacificação social através da consideração do Direito como objeto da Justiça, na melhor doutrina jusfilosófica de Tomás de Aquino. Enfim, reforçando nosso entendimento, tratamos de considerar o Direito Natural e a Justiça Natural tomistas como um modelo extralegal de auxílio ao juiz e ao Direito contemporâneo no encontro de soluções e decisões justas.

⁶⁶⁷ Ao discorrer sobre a apreciação e descrição do Direito-lei, assinala o autor: “*Em relação à legislação, as coisas mais importantes para o teórico conhecer e descrever são as coisas que, no julgamento do teórico, tornam importantes, do ponto de vista prático, que exista legislação – as coisas das quais é, portanto, importante na prática 'cuidar' quando do ordenamento dos assuntos humanos*”. Logo adiante, acrescenta: “*Bentham, Austin, Kelsen, Weber, Hart e Raz, todos publicaram implacáveis repúdios ao que entendiam como a teoria do direito natural; e Fuller cuidadosamente se dissociou dessa teoria em suas formas clássicas. Mas o trabalho teórico de cada um desses autores foi guiado pela adoção, em bases que não foram explicitadas nem adequadamente justificadas, de algum ponto de vista prático como padrão de relevância e alcance na construção de sua análise descritiva*” (Cf. *Lei natural e direitos naturais*, op. cit., p. 29-30).

⁶⁶⁸ A conformidade entre a razão prática (sentido do bem) e a natureza humana é assim descrita por Tomás de Aquino: “*Eis por que tudo o que é contra a ordem da razão é, propriamente, contra a natureza do ser humano considerado como tal. E o que é de acordo com a razão é de acordo com a natureza do ser humano enquanto tal (...). Por conseguinte, a virtude humana, a que faz com que o ser humano seja bom e boa também sua obra, está em conformidade com a natureza humana, na medida em que ela está em harmonia com a razão. E o vício é*

4.6. Inspiração tomista da lei moderna

Todas as digressões registradas nos itens precedentes relativamente ao sentido ético, formal, material e religioso conferido por Santo Tomás à lei serviram de base substancial e de inequívoca utilidade para o tratamento técnico-jurídico das normas modernas, designadamente a norma legal.

Michel Bastit, em suas conclusões a respeito do nascimento da lei moderna, constata claramente que a atitude correta do legislador deve voltar-se para o solucionamento de problemas sociais numa perspectiva semelhante a uma decisão. Ao mesmo tempo, sugere que o comportamento do legislador jamais poderá estar divorciado de um pendor reflexivo ético-político quando da importante missão de editar lei de caráter geral⁶⁶⁹. Esse registro evidentemente transparece de inusitada atualidade, cuja origem deu-se no transcurso da Idade Média, sobretudo por conduto do pensamento teológico-filosófico de Santo Tomás de Aquino. Pode-se mesmo especular que será difícil prever um momento futuro da história da organização social da humanidade em que esta premissa chegue a ser considerada ultrapassada.

Segundo as conclusões de *Bastit*, uma das características principais que informa o nascimento e a noção moderna da lei, considerando as construções da doutrina tomista, está diretamente relacionada com a intenção de evitar contradições, ou seja, superar formulações que impliquem em exclusão recíproca. Em outras palavras, significa subtrair do texto da lei os eventuais entendimentos que encerrem desequilíbrios ou alguma noção de lacuna, considerando a realidade jurídica que autorizou a edição da lei. É, sem dúvida, a tentativa de pacificar o trabalho do legislador e conduzi-lo ao útil, ao justo e ao equilibrado, considerando-se a natureza das coisas e seu contexto real, verdadeiro⁶⁷⁰.

contra a natureza humana, na medida em que é contra a ordem racional” (Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 71, Artigo 2, op. cit., p. 293).

⁶⁶⁹ BASTIT, Michel. *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, Paris: Press Universitaires de France, 1990, p. 361. Acompanhem-se as lições do autor, conforme original francês: “*Légiférer est une action qui doit être analysée comme la mise en œuvre des facultés du législateur dans une décision. Elle est un acte humain, et requiert donc une étude de psychologie philosophique. Le fruit de cette action a vocation à ceux qui sont soumis à la législation de cet ensemble, à cet égard, l’étude de la loi s’effectue dans le cadre d’une réflexion éthico-politique. L’action du prince et celle des sujets s’inscrivent dans un monde beaucoup plus vaste et sans par elles-mêmes des réalités très limitées par rapport à tout ce qui est, aussi bien leur compréhension dernière doit-elle être éclairée par la métaphysique dans sa double dimension ontologico-théologique*”.

⁶⁷⁰ Enfatizando a incorporação pela lei do espírito do legislador, o autor descreve: “*Dans cette perspective, la conception réaliste de la loi renvoie à la relation de la puissance à l’acte d’être – elle est imparfait par rapport à ce qui est, alors que la doctrine moderne de la loi niant cette relation prétend identifier ce qui est dans l’esprit*

A concepção do nascimento da lei moderna, conforme os ensinamentos de *Bastit*, não deixa de revelar uma espécie de crítica ao positivismo exagerado perceptível na doutrina kelseniana. Evidentemente que não se trata de ignorar a importância da lei e de perseguir o ideal do justo, bom e correto a partir da literalidade de seu texto. O que não se pode admitir, a nosso sentir, é que as leis editadas formalmente sejam consideradas um fim em si mesmas, ou seja, devam subsistir e fazer-se obedecer simplesmente porque ostentam a condição de leis. A lei não é um produto mecânico da imaginação humana. Ela carrega vontade, sentimentos, valores e até frustrações e angústias. E isso revela a índole humanitária que deve revestir e preservar. Também não pode a lei divorciar-se das necessidades e vicissitudes da realidade. Por isso, deverá por vezes concentrar aspectos de força, autoridade e até uma certa variabilidade da noção geral de Justiça, o que, como registramos alhures, vem devidamente sugerido pelo Santo Doutor⁶⁷¹. Entretanto, a mesma concepção tomista de lei e Justiça explora

du législateur et ce qui est'' (Cf. *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, op. cit., p. 376).

⁶⁷¹ Por ocasião dos seminários sobre Metodologia Jurídica, módulo integrante do III Programa de Doutorado da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, FERNANDO JOSÉ COUTO PINTO BRONZE discorreu longamente sobre o problema da interpretação jurídica, designadamente dos comandos da lei. Perfilhando os ensinamentos do eminente Castanheira Neves (*in* Metodologia Jurídica), anunciou que a interpretação deve ter em conta não a norma encerrada como um fim em si mesma, mas ela integrada no horizonte do problema, ou seja, no que se chama *norma-problema*. Sugere ainda Fernando Bronze que os textos legais encerram, por vezes, uma espécie de *porosidade das palavras*, isto é, a aptidão de que o tempo torna as palavras do texto legal com sentido diferente, nomeadamente pela perda ou supressão de seu significado primitivo em função do transcorrer dos fatos e problemas, tudo para alcance do justo racional. Vejam-se suas lições: “*O quadro de pressuposições em que assentava a orientação tradicional em matéria de interpretação jurídica foi profundamente reconstruído. Mesmo que se persista em discutir os temas relevados por aquela positivística atitude, é mister reconhecer a evidência da mudança. Alterou-se, em primeiro lugar, a compreensão do objeto da interpretação: deixou de pôr-se a tônica nas palavras que plástico-semanticamente conformam a norma em causa e passou a atender-se nos problemas que prático-normativamente a densificam. Modificou-se igualmente o objectivo prosseguido com o exercício interpretativo: em lugar da estéril disputa da preferência pelo esclarecimento da intentio auctoris ou da intentio operis, em termos alternativos, assumiu-se a responsabilidade da cumulativa determinação do dogmático-axiológicamente modelado sentido...teleológico jurídico do critério interpretando. Reviram-se, em terceiro lugar, o significado, a importância relativa e o próprio catálogo dos elementos ou factores interpretativos. Com efeito, a justificada impositivação prático-normativa da interpretação jurídica implicou a aludida mudança de significado: o elemento gramatical deixou de ser um «em si» tranquilamente suficiente e volveu-se num «para nós» ebulientemente interpelante, pois trocou a aderência às palavras pela referência ao direito; o elemento histórico, já o observamos, abdicou de confinar-se à descrição da fenoménica criação da norma, e abriu-se, logo com a Jurisprudência dos interesses e na pressuposição da razoabilidade formal e substancial do legislador, à consideração do seu hermeneuticamente devinente e intencionalmente específico sentido problemático: o elemento sistemático abandonou a pretensão de articular lógico-conceitualmente uma norma com as demais, e passou a centrar-se na dilucidação dos liames dogmáticos e axiológicos que a entrecem com os restantes estratos do adequadamente perspectivado corpus iuris vigente; e o elemento teleológico rompeu quer com a vinculação à indistiguavelmente subjectivística ratio legislatoris, quer com a redução à ainda normativística ratio legis (...) polarizou-se na axiológico-normativamente intencionada ratio iuris, enriqueceu-se com a experimentação jurisprudencial e com o aprofundamento dogmático da norma interpretanda e transmutou-se, na acepção oportunamente explicitada, em elemento teleonomológico”.* (Cf. *Lições de Introdução ao Direito*, Coimbra: Coimbra Editora, 2002, p. 855-857).

as situações excepcionais que exige tratamento diferenciado da lei. Nunca, porém, Santo Tomás se há desviado da persecução do bem comum, do natural das coisas, com vista ao equilíbrio que caracteriza substancialmente a própria conceituação de Justiça.

Trilhando ainda os ensinamentos de *Bastit*, vemos que uma das ideias tomistas principais a respeito da lei é a possibilidade de sua divisão em graus hierárquicos, tendo em vista a maior ou menor perfeição que possui. A ideia central parece ser a de que as leis de hierarquia inferior devem procurar aproximar-se das leis hierarquicamente superiores para lograr um estágio próximo da perfeição⁶⁷². Assim é que o Santo Doutor compôs o alcance da lei divina ou eterna, lei natural e lei humana, cujos pormenores já dilucidamos em linhas precedentes (item 3.1.). Nesse parêntese, é de se enfatizar que, apesar da opinião contrária de alguns autores⁶⁷³, não se vislumbra distinção nítida ou substancial entre lei divina e lei eterna, designadamente porque ambas se encontram no topo da hierarquia das leis segundo o pensamento teológico-filosófico de Santo Tomás. Outra ideia fundamental da lei, segundo Santo Tomás, é a consideração de que se deve partir do geral para o particular. Em outras palavras, o Santo Doutor investiga o contexto das leis considerando o tratamento geral que dedica à regulação social, por um lado, e o tratamento particular de determinados casos ou situações, por outro lado.

Bastit realça que o conceito de lei em Santo Tomás tem em consideração três vertentes fundamentais: a) a essência da lei; b) as diferentes leis e; c) os seus respectivos efeitos. E isto constitui a base do que chama “interpretação da doutrina tomista da lei”⁶⁷⁴. Vejamos.

O Tratado da Lei em Geral não poderia furtar-se de estudar a interpretação da lei, sem o que poderia restar imperfeito por incompleto. Para Santo Tomás, a premissa essencial está em que sempre se haverá de perseguir a intenção contida no texto da lei, mais que se

⁶⁷² Assim se expressa o autor: “L’ordre que Saint Thomas conçoit Pert donc être considéré de deux manières, d’abord selon une hiérarchie qui va du plus parfait au moins parfait, hiérarchie que l’on atteint progressivement en partant du moins parfait dont nous avons l’expérience, en l’occurrence la loi humaine, et en remontant jusqu’à la loi éternelle” (Cf. *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, op. cit., p. 49).

⁶⁷³ MIGUEL REALE entende haver substancial distinção entre lei divina e lei eterna, na medida em que aquela é informada sobretudo por concepções transcendentais (Cf. *Lições preliminares de direito*, 27ª ed., São Paulo: Saraiva, 2008, p. 233).

⁶⁷⁴ São suas as palavras: “Des le prolongue du traité des lois, saint Thomas annonce le plan selon lequel il veut aborder ces questions. Il traite d’abord ‘de ipsa lege in communi’, puis ‘de partibus ejus’. A l’intérieur de la première partie seront envisagées, trois questions différentes: l’essence de la loi ; les différentes lois ; les effets de la loi. Or la lecture de ce plan n’est pas sans poser des problèmes qui commandent à vrai dire toute l’interprétation de la doctrine thomasiennne de la loi” (Cf. *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, op. cit., p. 48).

atender à literalidade de suas palavras⁶⁷⁵. Com efeito, e já o dissemos, a ideia de Santo Tomás conduz ao que hoje entendemos por interpretação teleológica. Santo Tomás rechaça o apego excessivo à literalidade dos textos legais. Enfatiza que o legislador edita leis em caráter geral, isto é, para cobrir situações que ocorrem de ordinário. Porém, em casos particulares que destoam do ordinário, deve-se perseguir a intenção que a norma encerra, adaptando-a à situação emergencial desafiante.

Normalmente, a palavra lei designa três sentidos principais: a) em primeiro lugar, podemos dizer que a lei constitui uma fórmula que informa certas relações genéricas e constantes, noticiando a existência de fenômenos que, por sua vez, denunciam ou reclamam a construção de uma lei no particular; b) doutro modo, uma lei é considerada um conjunto de normas que rege a vida social e política do homem, derivando de uma autoridade política legitimada para tal; c) a lei é também empregada para designar um princípio normativo que atinge o comportamento interior do homem. São regras que regem a conduta individual dos homens rumo a um fim específico, fim este coincidente com aquilo que autoriza e legitima a própria vida e existência humanas. São leis cuja origem imediata advém da vontade e intelecto divino. As leis morais destinam-se a distinguir o homem em sua existência e dignidade. Há, como é óbvio, nítida diferença entre os três citados sentidos da lei. A lei física, por exemplo, é destinada a representar o que sucede com as coisas da natureza, correspondendo a um ser e não a um dever-ser. Não fixa, por isso, direitos e obrigações nem estabelece reprimenda, embora derive da natureza e conseqüentemente de Deus. São leis que respondem a um fato ou a um fenômeno, não a um dever-ser humano. Talvez nesse sentido da lei se possa vislumbrar mais precisamente a presença de Deus, Ordenador e Criador de todas as coisas. A lei física ou da natureza representa uma consequência concreta que justifica a criação do próprio homem enquanto ser físico.

Já o segundo sentido de lei tem em mira as ações e omissões do homem no contexto de sua vida gregária. Não se relaciona com os fatos em si, mas procura extrair dos fatos a origem de sua existência. É, pois, conseqüente aos fatos e em face deles incorpora preceitos

⁶⁷⁵ No Artigo 6, Questão 96, Santo Tomás escreve que “*más que a las palabras de la ley se ha de atender a las razones que movieran el legislador (...). Ahora bien, sucede con frecuencia que cumplir una norma es provechoso para el bien común en la generalidad de los casos, mientras que en un caso particular es sumamente nocivo. Pero como el legislador no puede atender a todos los casos singulares, formula la ley de acuerdo con lo que acontece de ordinario, mirando a lo que es mejor para la utilidad común. En consecuencia, si surge un caso en que esta ley es dañosa para el bien común, no se debe cumplir*” (Cf. *Suma de teología*, I-II, op. cit. p. 753).

permissivos e proibitivos que irão conduzir o homem a um dever-ser. É a lei sob o ponto de vista formal.

Por fim, há diferenças entre a lei positiva e a lei moral. Esta última não é senão um exercício de busca pela integridade do espírito e do consequente alcance da felicidade. A lei positiva, por sua vez, não é dirigida a perquirir os apanágios da lei moral, senão em plano secundário, destinando-se sobretudo a regular condutas com finalidade de oferecer segurança às relações jurídicas.

Por outro lado, a interpretação teleológica da lei não pode ser empregada ao extremo. Assim, se a letra da lei, embora nociva para certos casos, não representa perigo imediato para o bem comum, não será lícito desconsiderá-la automaticamente a pretexto de certa interpretação. Deve-se, neste aspecto, aguardar que os governantes produzam oficialmente a interpretação adequada, ou seja, o sentido que a lei deve ostentar⁶⁷⁶. Ainda no tocante à interpretação da lei moderna, sob inspiração tomista, inclui-se o emprego da analogia como método dirigido à promoção da Justiça a partir dos textos que não expressem diretamente situações cuja solução se exija do intérprete. A analogia em Santo Tomás, segundo *Antonio Donato*, não está baseada em um sistema definido de comparação, mas deriva da análise proporcional do problema que é suscitado⁶⁷⁷. Com isto, o objetivo do emprego dos métodos interpretativos, incluindo a analogia, é a busca da solução mais justa a partir do emprego da razão, ou seja, do intelecto. Persegue-se sempre uma solução que não se distancie do bem comum, nem conspire contra os princípios do Direito Natural.

⁶⁷⁶ No Artigo 6, Questão 96, em resposta às objeções, Santo Tomás ressalta: “*Nadie es tan sabio que pueda prever todos los casos particulares, ni, por lo tanto, expresar suficientemente con palabras todo lo conducente al fin propuesto. Y aún suponiendo que el legislador pudiera examinar todos los casos, para evitar la confusión no convendría que la ley hiciera referencia a todos, sino sólo a lo que sucede en la mayoría de ellos*” (Cf. *Suma de teología*, I-II, op. cit. p. 754).

⁶⁷⁷ DONATO, Antonio. **Ruolo dell’analogia di attribuzione e di proporzionalità nella dottrina dell’essere do Tommaso D’Aquino. Medioevo: rivista di storia della filosofia medievale**, XXVIII, Padova: Il Polígrafo, 2003, p. 190. Assim se manifesta: “*In Tommaso l’analogia non è una dottrina sistematica con precise caratteristiche che ricorrono ogni volta che essa viene utilizzata, ha è una dottrina dutile usata in modo diverso a seconda dei contesti e delle realtà analizzate. Quindi, ciò che unifica i diversi usi dell’analogia è l’essere la più debole forma di unità possibile tra realtà che differiscono per genere, numero e specie (...). Inoltre, l’analogia di attribuzione e quella di proporzionalità non sono due dottrine inconciliabili in quanto descrivono una realtà da diversi punti di vista. L’analogia di proporzionalità ci consente di entender ela nostra conoscenza su una realtà, mentre l’analogia di attribuzione descrive la sua struttura (...). L’applicazione dell’analogia al caso dell’essere mostra come la differenza tra l’analogia di attribuzione e quella di proporzionalità consista nella prospettiva in cui esse analizzano l’essere. L’analogia di attribuzione descrive le caratteristiche dell’essere, mentre quella di proporzionalità ha il ruolo di ampliare la nostra conoscenza riguardo all’essere. Resulta, quindi, fuorvianti cercare di minostrare il primato di una sull’altra, come hanno fatto diversi interpreti, in quanto vuole dire non catire che i due tipi di analogía non forniscono due diversi aspetti del problema*”.

Ao lado da analogia, a equidade também representa um método de inspiração tomista que bem pode auxiliar na interpretação da lei e na correspondente solução de casos concretos. Vejamos. A projeção de permissão do Direito Natural sobre o direito positivo reduz significativamente a confusão que não poucos juristas ainda fazem entre Direito e lógica das normas, ofuscando as perspectivas axiológicas subjacentes à elaboração e aplicação da própria norma jurídica. A pretensa “neutralidade jurídica” a que perseguem tais juristas acabam transformando-se em uma espécie de servidora de uma ideologia (e não axiologia) dominante sobre o sistema jurídico. Tomás de Aquino certamente não pensava assim a neutralidade do Direito (moderação), pois sua concepção do Direito e da Justiça primava pelo concurso da ética, da tópica e da dialética e não pelo só silogismo das normas. Enfim, parecemos sensível em Santo Tomás a compreensão do Direito e da Justiça com o concurso de múltiplas disciplinas ou ciências sociais e humanas, com destaque para a filosofia cristã (ou teologia). Nesse aspecto é que bem elaborou seu sistema jurídico-religioso, onde os padrões racionais (ético-morais) avultam em termos de disseminação do justo, do correto e do bem-estar das criaturas humanas. É nesse panorama que vislumbramos um ideal ponto de contato para superação de muitos defeitos da cultura jurídica e judiciária do nosso tempo, iniciando-se pela admissão da tradição jurídico-filosófica medieval tomista como um bom elemento de auxílio à interpretação e aplicação do Direito-lei, repensando esse Direito-lei como objeto da Justiça e, conseqüentemente, como instrumento do justo racional que prima pelo dar a cada um o que é seu distributiva e comutativamente.

Especialmente quando a norma jurídica é assaz genérica (o *universal* de Aristóteles), é de todo conveniente que se observe as regras naturais-rationais da equidade, equidade esta que não é senão o emprego do justo racional e, portanto, da Justiça tomista⁶⁷⁸. É que a Justiça tomista encerra a equidade naquilo que diz respeito ao bem extraído do justo racional e, nesse sentido, com ela (a equidade) se confunde. O justo contido na equidade que os casos concretos reclamam quando a norma jurídica é lacunosa corresponde à idealização (o pensar) daquilo que o legislador teria dito para o caso em apreciação. É admissível, nesse contexto, que tal idealização tome em consideração não só o legislador que já incorreu na omissão legislativa, mas também aquele que equivale ao legislador do Direito Natural. Em

⁶⁷⁸ Não é outra a ensinança de SUAREZ, para quem o Direito encerra a equidade que a lei prescreve. Por isso, em Santo Tomás, o Direito ou *ius* “*no es la ley sino más bien lo que la ley prescribe o mide*” como “*equidad que a cada uno se le debe en justicia, y este es el significado más corriente, pues ius, tomado en este sentido, suele referirse, ante todo, a la justicia propiamente dicha*” (Cf. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, op. cit., p. 11).

outras palavras, a equidade pressupõe também o emprego do Direito Natural e, por conseguinte, do justo racional. Portanto, a equidade, nesta perspectiva racional tomista, corresponde ao juízo encontrável em face do erro ou defeito da generalidade da norma jurídica positiva para solução do problema jurídico envolto no caso concreto⁶⁷⁹.

A concepção tomista da equidade certamente oferece aos juristas da atualidade (especialmente juízes, promotores de justiça e advogados) uma ideia bem clara das potencialidades de sua missão jurídica e o direcionamento para resolução de inúmeros casos concretos que se apresentam no dia a dia das audiências e sessões judiciais. Diríamos ainda que essa mesma concepção do justo racional derivado da equidade é utilizável quando a norma não é de todo omissa ou lacunosa em relação ao caso concreto, mas, ao mesmo tempo, não exhibe a melhor solução para o caso. Se o emprego da equidade, em determinado caso concreto, mostrar-se mais próximo do justo racional (ordem natural das coisas), deverá prevalecer. É, pois, um raciocínio interpretativo que, com âncora na doutrina jurídico-filosófica tomista, reputamos adequada. As discussões a respeito da equidade, portanto, reafirmam a questão das imperfeições do direito positivo em si (mormente da norma legal), ao mesmo tempo em que suscitam os preceitos do Direito Natural como norteadores do positivismo em contendas relevantes. A eficácia do direito positivo é informada também pelo concurso do Direito Natural, no que se impõe reconhecer, ainda que potencialmente, a eficácia jurídica do Direito Natural quando do emprego da equidade.

4.7. O racionalismo jurídico medieval-tomista como elemento hermenêutico

Ao apresentarmos o modelo de sistematização da lei no pensamento tomista, conforme os itens precedentes, podemos agora avançar no sentido de considerar o racionalismo jurídico medieval-tomista como um paradigma de autoridade hermenêutica utilizável na atualidade, tendo como referencial a superação do modelo racionalista moderno-iluminista que vingou na até meados do Século XX. Queremos com isso dizer que a caducidade do tratamento perfilhado pelos juristas do iluminismo a respeito da lei-direito fez

⁶⁷⁹ Tal concepção de Tomás de Aquino no tocante à equidade é fiel à filosofia de Aristóteles segundo a qual “Efetivamente, a razão por que tudo não é definido pela lei encontra-se na existência de casos cuja especialidade aquela (a lei) não pode prever, de forma que uma decisão singular é indispensável. Com efeito, a norma do indeterminado é também indeterminada, à semelhança da régua de chumbo utilizada nas construções de Lesbos: assim como isto é flexível, acompanhando os contornos da pedra, a decisão singular adapta-se aos

florescer a propriedade dogmático-epistemológica, segundo entendemos, do modelo jurídico medieval-tomista. Nesse quadro, pretendemos apresentar neste item alguns aspectos gerais adicionais que conduziram a esse florescimento para, a partir daí, sugerir que o modelo jurídico medieval-tomista pode bem contribuir como uma alternativa interpretativa para muitas contendas jurídicas da atualidade.

De início, podemos dizer, com âncora em *Ellscheid*⁶⁸⁰, que a filosofia tomista do *ser do Direito* integra, com as devidas proporções, contingências do *dever-ser* que solidificaram a experiência jurídica iluminista moderna e contemporânea. Assim, certos juízos de *dever-ser* inseridos na norma jurídica estudada na atmosfera iluminista já haviam sido concebidos de forma mais adequada na filosofia jurídica tomista, não obstante em posição acidental em relação ao *ser do Direito*.

O discurso jurídico medieval-tomista assenta-se num Direito contingencial representado numa *praxis* jurisprudencial, ou seja, está fundado numa ordem que se vislumbra natural a partir da consideração do Direito Natural como categoria jurídica e mesmo normativa. É o Direito Natural, no Medievo, uma fonte metodológica de abrangência tal que edifica praticamente todas as soluções possíveis para os problemas sociojurídicos e jurídico-político de então. Outrossim, o modelo jurídico racionalista medieval inaugurou, por assim dizer, a possibilidade de assimilação de outros modelos racionalistas, tais como o aristotélico e, mais precisamente no campo jurídico, o romano.

A *praxis* consequente a esses modelos greco-aristotélico e romano indubitavelmente contribuiu para a formação do que podemos chamar “pensamento jurídico medieval”, contemplando elementos (ou racionalismos) que conjugam incursões teóricas e jurisprudenciais (dir-se-ia, na atualidade, discurso e prática do Direito), elementos esses compossíveis de harmonização sobretudo por conduto da filosofia jurídica de Tomás de Aquino. Em outras palavras, vemos que a sobreposição racionalista-metodológica formadora de ideias, ideologias, doutrinas ou sistemas de determinados compartimentos do pensamento jurídico e jusfilosófico é um referencial cultural que edifica adequadamente o pensamento

fatos” (Cf. **Aristote**, *Éthique à Nicomaque*, Livro V. Apud PLAUTO FARACO DE AZEVEDO, in *Justiça distributiva e aplicação do direito*, Porto Alegre: Fabris, 1983, p. 87).

⁶⁸⁰ ELLSCHEID, E. Gunther. *O problema do direito natural: uma orientação sistemática*. Apud KAUFMANN e HASSEMER, in *Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. p. 34 e ss.

intelectual. Nesse contexto, o justo legal-racional consubstanciado no pensamento jurídico medieval-tomista tem seu lugar nesse referencial cultural.

De fato, o Direito Natural medieval-tomista comporta reflexões de matriz filosófica de inegável apelo teórico-especulativo, sendo estas reflexões talvez o perfil que mais nitidamente identifica o mérito do jusnaturalismo. Contudo, as investigações que tais reflexões reclamam conduzem também a incursões de normatividade jurídica, de *praxis* jurídica, não apenas acidentalmente, mas paralelas às reflexões filosóficas, como sugere *Castanheira Neves*⁶⁸¹. O *Corpus Iuris Civilis*, por exemplo, integra, segundo entendemos, o nascedouro do normativismo medieval e moderno, projetando-se como fonte normativa (até como tradição) em diversos sistemas jurídicos⁶⁸², conservando-se, *mutatis mutandis*, em diferentes racionalismos jurídicos.

Que bons exemplos, então, teríamos do Direito medieval-tomista para o pensamento jurídico moderno e contemporâneo? Em primeiro lugar, a ideia de uma singular sistematicidade do pensar jurídico-normativo parece sensível, aliada à autoridade dos silogismos (indispensável para reconhecimento da autoridade dos sistemas), o que se mostra mais perceptível na obra de Tomás de Aquino. Essa singular sistematização veio, em nosso sentir, a ser construída a partir de três aspectos principais: a) o Direito está sensivelmente imerso numa concepção de normatividade (a divisão da lei em Tomás de Aquino pode ser invocada para confirmação desse aspecto); b) a normatividade do Direito poderá manifestar-se por normas ou regras jurídicas (designadamente as escritas); c) a conjugação da normatividade do Direito com suas manifestações reguladoras da conduta humana (através da

⁶⁸¹ CASTANHEIRA NEVES, Antônio. *O problema actual do direito. Um curso de filosofia do direito*, Coimbra-Lisboa, 1994. No tocante ao Direito Natural e seu perfil no pensamento racionalista medieval, afirma o jusfilósofo que “o 'direito natural' foi sempre pensado (...) numa dupla intenção. Numa intenção filosófica, de compreensão essencial e absoluta do direito pela explicitação dos seus constitutivos fundamentos ontológicos (fosse uma ontologia metafísica nos gregos, fosse uma ontologia já de sentido teológico-metafísico), já mais cingida à 'natura rerum', na Idade Média cristã (...), que logo se projetava numa intenção normativa – intenção normativa esta que, tendo naquela outra primeira o seu fundamento regulativo, se traduzia na determinação de uma noamatividade válida por si mesma, porque referida àquele fundamento ontológico e filosófico-especulativamente explicitado. Normatividade que procurava objectivar-se (em princípios e critérios) (...) e que constituiria tanto o cânone regulativo como o critério de validade de qualquer ordem histórica de convivência prática. Ou seja, o direito era nestes termos imputado a uma filosofia que definia anteriormente a nomos da prática, e que ia compreendida no seu sentido e função como uma normativa 'filosofia prática' (...)”.

⁶⁸² Nesse sentido, E. EHRLICH afirma que o *Corpus Iuris Civilis* representou um modelo discursivo jurídico de inegável apelo normativista que se consolidou desde o Medievo até o Século XX, instigando uma recorrente reconstrução daquele diploma em meio a uma “lógica jurídica tradicional”, dando a ele uma qualificação de ícone dos diversos jusracionalismos (Cf. *Die juristische logik*. Apud LARENZ, in *Metodologia da ciência do direito*, op. cit., p. 88 e ss.).

lei escrita) é a base do decidir, considerando-se a subsunção dos casos concretos à lei, onde os silogismos constituem o recurso metodológico primeiro do intérprete e aplicador do Direito.

Com a evolução do pensamento jurídico e o surgimento dos racionalismos moderno-iluminista e contemporâneo (perspectiva instrumental e prática), o Direito deixara de ser concebido como uma categoria infensa a lacunas para deparar-se com os novos problemas fático-sociais que denunciavam suas ranhuras (senão grandes defeitos) enquanto referencial ideal no contexto normativo-legal para superação desses problemas. Assim é que o racionalismo moderno-iluminista (e, depois, contemporâneo) “substituiu” (ou tentou substituir) o paradigma racionalista medieval para pugnar pela elaboração de um instrumento dogmático pautado em abstrações generalizantes (o tanto quanto sem lacunas) que o pudesse tornar liberto dos princípios medievais da autoridade e da só conveniência da jurisprudência ou Direito dos juristas. Tal instrumento dogmático será caracterizado pelas normas jurídicas e sobre estas o pensamento jurídico pós-medieval vislumbrou a resposta (talvez ainda inacabada) mais adequada à superação de um Direito afastado o tanto quanto possível da ideologia do poder político ou da dogmatização teológico-filosófica. Contudo, em que pese a autoridade do positivismo jurídico daí conseqüente, o Direito-norma enveredou por uma autonomização que, como registramos precedentemente, culminou com uma espécie de desprezo quase absoluto aos paradigmas (ou racionalidades) do pensamento jurídico predecessor, a ponto de ser acusado ou impugnado como um Direito sem paradigma.

É nesse panorama da evolução do pensamento jurídico que nos reportamos, munidos por autoridades tomistas e neotomistas, à perspectiva de oferecer uma opção teleológica (senão metodológica propriamente dita) para o Direito do nosso tempo, designadamente o Direito manejado nos tribunais. A lógica jurídica de que se serviu o modelo iluminista (ou jus-iluminista) para fundamentar o Direito (e, com ele, as noções do justo e do adequadamente ético), conduziu a uma racionalidade positivista que persegue ou supõe o alcance de um mínimo de segurança das relações sociais, político-jurídicas, econômicas e de outras naturezas, capaz de reinventar a lógica das decisões judiciais, numa concepção que transforma em arbítrio toda decisão jurídico-institucional que não se fundamente literalmente na norma jurídica⁶⁸³.

⁶⁸³ Ao tratar da lógica positivista, EHRlich sustenta que “*pela primeira vez se depara à humanidade que todo o direito é composto exclusivamente de normas jurídicas*”, de modo que “*o pensamento, dominante até os dias de hoje, de que uma decisão judicial que não seja obtida através de uma norma jurídica nada mais é do que puro arbítrio (...)*” (Cf. *Die juristische logik*. Apud CASTANHEIRA NEVES, in *Teoria do direito: lições proferidas no ano lectivo de 1998/1999*, Coimbra, versão em fascículos, 1998-1999, p. 59-60).

Não enxergamos no modelo racionalista positivista ora apresentado a negação da possibilidade de invocação interpretativa ou integrativa do Direito e do alcance do justo racional segundo os sistemas ético-jurídico e jurídico-religioso tomistas. Como ressaltamos no tocante à doutrina tomista da divisão da lei, a lei humana coaduna-se com essa perspectiva de subsunção da lei ao caso concreto, orientando (senão vinculando) a decisão do julgador, conquanto seja ela (a lei humana) voltada a regular e resguardar as relações jurídicas e sociais naquilo que diz respeito às utilidades da vida prática (negócios jurídicos, legitimações, limitações de direitos etc.). O modelo racionalista medieval-tomista, longe de representar um apelo dogmatizado por um “puro” Direito Natural, é sensivelmente um modelo que se sustenta (ainda que parcialmente) na razão prática e, por isso, não despreza os comandos legais da norma que definem a natureza do Direito como instrumento de pacificação social e promoção do bem comum. Não há, por assim dizer, descuido do Direito medieval-tomista com a segurança jurídica que o dia a dia dos eventos fático-sociais reclama. Aliás, neotomistas como *John Finnis* reivindicam a lei humana (versão medieval do atualmente chamado direito positivo) como parte integrante da ordenação consubstanciada na razoabilidade prática que o referido jusfilósofo australiano confere à teoria do Direito Natural⁶⁸⁴. Em outras palavras, o Direito Natural ou lei natural concentra a lei humana como elemento da razoabilidade prática de ordenação social, no que não há colidência entre a lei humana positiva e a concepção jusnaturalista de Tomás de Aquino. Há, todavia, na concepção racionalista medieval-tomista do Direito, uma espécie de hipertrofia dos sistemas de concepção naturalística que caracteriza o Direito a partir da formação de um sistema de leis cujo mérito avança necessariamente pela concepção da autoridade do Direito Natural. É nesse enfoque de confrontos especialmente dos modelos racionalistas medieval e moderno-iluminista que vemos a franca possibilidade (senão certeza) de retorno à lógica jurídica medieval-tomista como uma alternativa respeitável de auxílio para solução de problemas e casos contemporâneos envoltos em forte projeção ético-moral. Por outro lado, o Direito-texto (e a concepção de Justiça daí encerrada) substrato do *Corpus Iuris Civilis* não retira do

⁶⁸⁴ Ao tratar da teoria do Direito Natural e da derivação da lei positiva da lei natural, FINNIS, expõe que “os princípios do direito natural explicam a força obrigatória (no sentido mais pleno de 'obrigação') das leis positivas, mesmo quando essas leis não podem ser deduzidas desse princípio (...)”. Noutro segmento, invocando Santo Tomás, expõe que “este tipo de lei é derivado da lei natural por um processo análogo à dedução de conclusões demonstrativas a partir de princípios gerais; e que tais leis não são apenas leis positivas, mas também recebem parte de sua 'força' da lei natural (i.e., dos princípios básicos da razoabilidade prática”. Enfim arremata: “A tradição de teorização da lei natural não está interessada em minimizar o alcance

sistema jurídico-religioso tomista (mais bem formulado que o pensamento jurídico pré-tomista) o qualificativo de ostentação de elementos ou categorias metatextuais cuja base é uma Justiça natural fundada na ordenação natural (no sentido também de divina) das coisas. Ordenação natural esta que se espraia sobre toda discussão jurídico-filosófica e, portanto, deita também sobre o Direito-texto. Noutras palavras, o sistema jurídico-religioso de Tomás de Aquino é formulado com base numa ordenação natural das coisas (cujo alicerce fundamental – origens e consequências – é Deus) que afortunadamente chega a expurgar diversas (senão todas) as possíveis lacunas do Direito-texto. Lacunas estas que, como registramos precedentemente, fundamentaram (e ainda fundamentam), em grande medida, muitas críticas ao positivismo⁶⁸⁵.

Vejamos um caso interessante que permite, a nosso ver, entendimento do que estamos aqui a evocar. No Brasil, o Supremo Tribunal Federal, a mais elevada instância judiciária do país, editou, com permissivo do artigo 103-A da Constituição Federal, a Súmula Vinculante nº 25, a qual veda, sem qualquer restrição, a prisão civil do depositário judicial infiel. Essa vedação, entretanto, vem beneficiar e até proteger, na prática, um culpado de subtração e apropriação de coisa alheia (designadamente bens móveis penhorados judicialmente para garantia de pagamento de dívidas objeto de decisão judicial transitada em julgado. Com isso, o Direito-texto sumular perverte, segundo entendemos, um preceito natural básico segundo o qual o devedor deve pagar as suas dívidas e aquele que furta ou se apropria indevidamente de algum bem alheio deve restituí-lo ao efetivo titular, com a necessária punição no caso de recalcitrância (vide Suma Teológica, *secunda secundae*, Questão 66, Artigos 3, 4 e 5). A invocação da proteção da dignidade do devedor não tem mérito do ponto de vista ético-jurídico, porquanto esteja mais em evidência a dignidade do credor de bem ou utilidade da vida reconhecida judicialmente, especialmente o credor de crédito de natureza alimentar. Com isso, a corte suprema brasileira põe em descompasso (senão em involução) a ordem natural das coisas, através de um Direito-texto que pretende encerrar, como verdade absoluta, o “bom” Direito e o justo⁶⁸⁶. Tal questão decisivo-judiciária (depósito infiel) bem que poderia recorrer ao “velho”, mas substancial, sistema ético-jurídico medieval-tomista para

e a exatidão da lei positiva ou a suficiência geral das fontes positivas como formas de se resolver problemas legais” (Cf. *Lei natural e direitos naturais*, op. cit., p. 36, 274 e 282).

⁶⁸⁵ EHRLICH é exemplo desses críticos (Cf. *Die juristische logik*, Apud LARENZ, in *Metodologia da ciência do direito* op. cit., p. 88-89).

⁶⁸⁶ A **Súmula 25** do Supremo Tribunal Federal prescreve: “É ilícita a prisão de depositário infiel, qualquer que seja a modalidade de depósito”.

perceber-se a importância de preservar a ordem natural das coisas, ordem natural esta que está indissociavelmente inserida na alma e na consciência dos homens e cuja perversão pode causar alvoroço e perplexidade⁶⁸⁷.

No pensamento jurídico contemporâneo a doutrina do Direito Natural continuou (e continua) a despertar discussões importantes, seja no tocante à sua validade e eficácia como categoria jurídica, seja quanto à sua consideração com fonte hermenêutica. A importância dessas discussões sucede sobretudo, a nosso ver, de uma justificação da validade do Direito a partir não só da compreensão da Justiça, mas também do alcance da Justiça. Nesse panorama, o positivismo jurídico defronta-se com os juízos de validade e os juízos de valor da norma legal, e sobre eles parece tentar descobrir uma identidade que se aproxime do justo sem apelar ou necessitar de qualquer incursão jusnaturalista. É dizer que o positivismo, como uma das expressões mais significativas do racionalismo jurídico contemporâneo, está a necessitar de um paradigma científico que identifique a ciência do Direito como tal, sem, entretanto, descuidar de um mínimo de noção de Justiça que o qualifique como um legítimo (e não somente válido) Direito. Talvez este seja o principal dilema que martiriza o mundo do positivismo e da hermenêutica do positivismo, conquanto seja de difícil formulação desvincular um “direito positivo justo” de doutrinas ou teorias do Direito Natural. Certamente uma doutrina positivista que considere justo o Direito pelo só fato de ser um Direito “posto”, ou seja, um Direito editado pelo legislador humano (validade jurídica), não seria adequada ou mesmo aceitável⁶⁸⁸. Do contrário, uma lei que instituisse ou permitisse a escravidão ou a mutilação de certas pessoas, ainda que para preservar a saúde ou a divisão étnica por breve espaço de tempo (guerras, catástrofes etc.), seria justa. Diríamos que a própria validade do direito positivo não suprime um mínimo de juízo de valor. Haverá sempre uma norma superior de sensibilidade ético-moral que comandará toda a cadeia de normas, ainda que de forma desapercibida ou esquecida pelos juspositivistas.

⁶⁸⁷ Ao formular uma crítica reconstrutiva do Direito, CASTANHEIRA NEVES, parafrazeando HABERMAS, expõe que “o acréscimo do poder de manipular as coisas do mundo da prática humana não se verifica senão como acréscimo proporcional do irracional no domínio mesmo dessa prática. Pelo deslumbramento da ciência, obra cultural também sua, não pode o homem no encontro existencial de uns com os outros anular-se a si próprio” (Cf. **O “jurisprudencialismo” – proposta de uma reconstituição crítica do sentido do direito. Revista de legislação e de jurisprudência**, Coimbra: Coimbra Editora, jul-ago/2009, p. 321).

⁶⁸⁸ BOBBIO, por exemplo, escreveu: “Há uma posição juspositivista extrema que inverte a posição jusnaturalista. Também esta identifica os dois conceitos [validade e valor], mas reduzindo o conceito de valor ao de validade: uma norma jurídica é justa pelo único fato de ser válida (isto é, de provir da autoridade legitimada pelo ordenamento jurídico para pôr normas). É difícil, porém, encontrar um positivista que conscientemente assumira esta posição extrema” (Cf. **O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**, op. cit., p. 137).

A celeuma juspositivista a respeito da validade jurídico-científica do Direito (direito positivo) sem lhe retirar um mínimo de noção do justo, conduziu muitos à reelaboração do conceito de Justiça. Assim é que a Justiça passara fundamentalmente a ser produto do consenso de uma comunidade ou sociedade a respeito daquilo que, sendo útil ao todo social, seria justo. Porém, tal método, poderia desaguar nos exemplos da escravidão e da mutilação, ainda que produto desse “consenso”⁶⁸⁹. Por todos os ângulos, portanto, a celeuma juspositivista retorna sempre à necessidade de reconhecimento não só da existência do Direito Natural, mas também de sua eficácia jurídica. Destarte, vemos que o pensamento jurídico contemporâneo viceja ainda sobre a busca de uma adequada legitimidade (mais que mera validade) do direito positivo, entendido como aquele pensado a partir da só norma editada formalmente pelo Estado. Mesmo as construções e reconstruções mais atuais a respeito do direito positivo não são capazes de dar-lhe uma adequada legitimidade sem o concurso de valores contidos na doutrina do Direito Natural. É nesse contexto que pensamos o modelo racionalista jurídico medieval-tomista como elemento hermenêutico que pode auxiliar para dar respostas ao menos aceitáveis em tema de legitimidade ético-moral do direito positivo e, com isso, construir soluções adequadas para muitos problemas jurídicos da atualidade.

Avançando agora sobre um modelo jurídico racionalista contemporâneo bem festejado, queremos fazer referência ao racionalismo dialético-consensual de *Jürgen Habermas*. O modelo racionalista dialético-consensual de *Habermas* se sustenta fundamentalmente na possibilidade de um consenso representado pela participação popular acerca de regras que autorizam institucionalizar o justo-jurídico. Com efeito, um dos pilares do pensamento jurídico contemporâneo concentra a ideia habermasiana da construção do Direito a partir de um modelo que erige a autodeterminação popular com vista à legitimação do sistema jurídico⁶⁹⁰. Sendo assim, o Direito encontra sua base de legitimidade e validade a partir da participação efetiva dos seus destinatários, numa perspectiva que põe a participação popular como autora e ré do Direito vigente.

Ora, o pensamento jurídico medieval-tomista não se despega da ideia rígida de bem comum, e isso implica uma constante atenção com os súditos. Em outras palavras, a busca da

⁶⁸⁹ Vide as formulações de RAWLS e HABERMAS (Cf. RAWLS, in *Uma teoria de justiça*, trad. de Almiro Pisseta e Lenita M. R. Esteves, São Paulo: Martins Fontes, 2000).

⁶⁹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, vol. I, trad. de Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 479. O modelo racionalista do autor supõe que “as ordens estatais da sociedade moderna não podem retirar sua legitimação senão da ideia de autodeterminação”,

promoção do bem comum, na cultura jusfilosófica medieval-tomista, é, como já ressaltamos no item 3.3., precedente, exigência de interesse do Estado e das instituições sacrossantas, e tem no bem-estar dos cidadãos seu fundamento de legitimidade. Nesse panorama insere-se a própria validade do sistema jurídico-legal tomista, porquanto a destinação da lei seja exatamente a promoção do bem comum. A validade do Direito medieval-tomista, portanto, assenta-se em interesses populares, ainda que a participação do povo se dê de forma oblíqua (reconhecimento e permissão da autoridade do governo), não pelo exercício direto do voto. A cultura medieval-tomista a respeito da legitimação (com obrigatoriedade condicionada de obediência civil) do Estado-monarquia, com inspeção regular da Igreja, está na constatação de que o Estado, e com ele o Direito, deve sempre estar a serviço do bem comum do povo porque isto é de sua vontade.

Aqui está um ponto de contato que vislumbramos como um referencial que integra, ainda que parcialmente, o modelo jurídico medieval-tomista com as bases do pensamento jurídico contemporâneo. Se a filosofia jurídica de *Habermas* supõe a soberania popular como base do justo racional (o Direito-justo) e, com isso, a aceitabilidade das soluções encontradas pelo sistema jurídico aos problemas sociais, políticos e econômicos, o Direito-justo medieval-tomista tem na soberania do bem comum a base da legitimidade dessas mesmas soluções. E não se diga que a ignorância dos súditos (no sentido de carência de qualquer instrução e educação formal) na Idade Média é fato que desautoriza qualquer possibilidade de conhecimento do que seria bem comum. Nos tempos atuais, o ainda preocupante índice de analfabetismo dos povos também poderia ser invocado para criticar a concepção habermasiana.

O ponto de contato entre o pensamento jurídico contemporâneo e o medieval-tomista não despreza, outrossim, a conveniência de apelo a valores ético-morais. Nesse contexto, não se pode olvidar as premissas do Direito Natural como categoria jurídica informativa daqueles valores. Aliás, o perfil racionalista-jurídico de *Habermas* também invoca a legitimidade e validade de um sistema jurídico a partir de uma relação interna entre Direito e moral. E se essa relação, na concepção habermasiana, não se apóia fundamentalmente no Direito Natural, também não o refuta veementemente. Sendo certo que a relação entre Direito e moral, segundo *Habermas*, instiga a legitimidade de um sistema jurídico, não se pode conceber essa participação moral de forma apenas aparente, isto é, uma

de modo que “os cidadãos possam conceber-se a qualquer momento como os autores do direito ao qual estão

moral virtual em se considerando o Direito sob o ponto de vista de sua posituação formal. Assim, as ponderações de *Habermas* restituem a propriedade dogmática de premissas do Direito Natural como importante qualidade de qualquer sistema jurídico que se queira legítimo na atualidade. E tais premissas jusnaturalistas, envoltas numa perspectiva ético-moral, não afastam radicalmente algum aspecto da moral cristã medieval, especialmente a moral tomista consubstanciada num racionalismo jurídico-religioso de elevada propriedade dogmática e epistemológica. O justo racional tomista é certamente um núcleo desse racionalismo.

CAPÍTULO 5

CONCEITUAÇÃO DE JUSTIÇA NA SUMA TEOLÓGICA

5.1. Intróito

Todo o estudo da virtude da Justiça é tratado por Santo Tomás específica e profundamente na Suma Teológica, a partir da Questão 57 da *Secunda Secundae*. É no capítulo das virtudes especiais que o Santo Doutor dilucida todo o seu entendimento a respeito da Justiça, dissecando-a em um verdadeiro tratado. É na Suma Teológica que o aquinatense se debruça de forma sistemática sobre a problemática da Justiça, integrando as lacunas dessa virtude especial contida na Ética de Aristóteles e aperfeiçoando-a para torná-la instrumento norteador das relações jurídicas e sociais entre os homens. A conceituação tomista de Justiça é, assim, academicamente mais perfeita, dogmaticamente mais apropriada e sistematicamente melhor desenvolvida, transformando essa virtude em verdadeira categoria filosófico-cristã, com desdobramentos teóricos e práticos de grande relevância também no campo jurídico.

Santo Tomás concebe a Justiça, ademais, segundo demonstraremos, como uma finalidade especial do Direito dos homens⁶⁹¹, cuja base fundamental está nos atributos do Direito Natural, num plano imediato, e na ordenação decorrente do Direito Divino ou Eterno, num plano mediato. E é por isso mesmo, diante dessas premissas básicas, que vemos na conceituação tomista de Justiça, composto na Suma Teológica, a formação de uma autêntica categoria filosófico-cristã, com reflexos no Direito, confirmando a concepção que já vislumbrávamos (e escrevemos em linhas precedentes) de que não há Direito justo sem valores humanos. É a partir da assimilação da conceituação de Justiça expresso na Suma Teológica que se irá perceber toda a dimensão do pensamento filosófico-cristão de Santo Tomás a respeito dessa virtude cardeal (Justiça). Assim, é mister perquirir o pensamento tomista escrito na Suma para se descobrir em que consiste a Justiça tomista.

⁶⁹¹ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 57, Artigo 1, op. cit., p. 47.

Etienne Gilson considera que os problemas, discussões e soluções envolvendo a religião na Idade Média vão dominar toda a doutrina do Santo Doutor exposta na Suma Teológica, problemas estes que envolvem evidentemente a conceituação de Justiça segundo concepções teológicas. Ao comentar as obras de Tomás de Aquino, *Gilson* sustenta que é na primeira e na segunda parte da Suma Teológica que se vão encontrar a organização e a sistematização do pensamento filosófico-cristão do Santo Doutor. Acrescenta, ainda, que os comentários de Aquino sobre Aristóteles e sobre as sentenças de Pedro Lombardo são obras de interpretação e crítica que posteriormente serviram para formulação da síntese que é a Suma. A Suma Teológica, segundo o citado autor, constitui, pois, uma espécie de síntese das obras pretéritas de Santo Tomás, inclusive a *Summa Contra Gentiles*. É nessas obras anteriores à Suma que Santo Tomás desenvolve amiúde o seu pensamento filosófico-cristão⁶⁹², resultando a Suma numa sistematização destinada a enfrentar as objeções a ele endereçadas e para dar solução definitiva e com segurança de verdade a essas objeções.

As lições de Cícero também conduziram Santo Tomás a aperfeiçoar a conceituação de Justiça. A filosofia ciceroniana fora influenciada pela escola estoica, sendo Possidônio seu mestre. O famoso tribuno romano, destarte, pensava existir algumas leis de caráter absoluto, rechaçando as teorias dos cétricos da relatividade predominante das coisas. Em Cícero, o Direito e a Justiça encontram-se nas coisas da natureza e, portanto, são perenes e absolutos. Há, assim, uma lei eterna, natural, expressão de uma razão universal contida em cada homem indistintamente. Considera que o Direito enquanto categoria natural deve refletir o justo, porque a Justiça é algo também natural, imutável e necessária. Admite o romano, entretanto, que nem todo Direito expressa o justo, como, por exemplo, as leis e o direito dos tiranos. Para Cícero, a Justiça concentra um bom senso natural, sendo, por isso, incompatível com o eventual direito fundado no arbítrio. Não basta a edição da lei pelo Estado para ostentar credibilidade. É mister que a lei expresse o justo natural.

É nesse contexto que a conceituação tomista de Justiça contempla a moderação, o meio-termo e o equilíbrio como algo intrínseco daquela virtude (a Justiça). O Direito fundado na Justiça e o Estado são, na doutrina ciceroniana, produtos da natureza, e, sendo assim,

⁶⁹² Eis suas palavras: “*Enfim, para os casos em que um novo aprofundamento dos problemas pareça necessário, deve-se procurar tanto nas Questões Disputadas como nos ‘Quodlibeta’*. O conhecimento de certas questões disputadas, como as ‘*Questiones de Veritate*’ ou ‘*De Potentia*’ por exemplo, não é menos indispensável do que o das duas Sumas, para quem quiser penetrar até o fundo do pensamento de Santo Tomás” (Cf. *A filosofia na idade média*, op. cit., p. 655).

compõem instituições e virtudes originárias do Direito Natural⁶⁹³. Este capítulo, portanto, é dirigido a realçar esses valores morais e humanitários que integram a conceituação da Justiça tomista, no que procuramos enfatizar os pormenores do pensamento de Tomás de Aquino a respeito dessas peculiaridades da virtude da Justiça, designadamente por conduto dos seus escritos constantes na Suma Teológica. Vejamos, então, os diversos aspectos que integram este tópico de nosso estudo.

5.2. A Justiça e suas características fundamentais

Desde o Artigo 1 da Questão 57 da *secunda secundae* (início do Tratado da Justiça na Suma Teológica), Santo Tomás considera a virtude da Justiça com quatro características fundamentais: a) a Justiça implica a realização de atos humanos em meio a relações com outros homens, ou seja, é a prática de atos de um homem em relação a outro ou outros homens; b) a Justiça é uma virtude moral, isto é, compreende princípios éticos que repercutem sobretudo nas relações humanas em sociedade; c) todo ato de Justiça contempla uma igualdade, ou seja, uma prática de entregar a cada qual o que efetivamente lhe pertence; d) a Justiça implica um ato voluntário que se perfaz a partir do intento de cumprir um dever⁶⁹⁴.

Ao iniciar o tratado da Justiça em geral, como visto, Santo Tomás elege, de logo, o Direito como objeto da Justiça. O Direito é, pois, segundo o Santo Doutor, algo inseparável da virtude da Justiça, vez que compõe mesmo sua estrutura, constituindo mecanismo através do qual a Justiça se concretiza. Por isso mesmo, Santo Tomás lança a ideia de que não existe Justiça sem o Direito, sendo este o objeto daquela. Ora, essa premissa permite aferir que o

⁶⁹³ Segundo EDUARDO BITTAR e GUILHERME ASSIS DE ALMEIDA, em Cícero “*a república pressupõe Direito, e o Direito pressupõe leis, e as leis pressupõem leis naturais, e as leis naturais pressupõem Deus. Assim, a investigação ciceroniana em torno do problema da justiça, da virtude e do Direito se entrelaça com razões cósmicas, com razões naturais...*” (Cf.. *Curso de filosofia do direito*, 3ª ed., São Paulo: Atlas, 2004, p. 145-146).

⁶⁹⁴ Acompanhem-se as palavras do aquinatense na versão original em latim: “*dicendum quod iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat: dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari. Aequalitas autem ad alterum est. Aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his quae ei conveniunt secundum seipsum. Sic igitur illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutes quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparisonem ad agentem. Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparisonem ad agentem, constituitur per comparisonem ad alium: illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso. Sic igitur iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aliquo modo fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur*”

Direito deve caminhar no sentido de encontrar a Justiça, haja vista que é através dele (Direito-objeto) que a Justiça se concretiza e realiza⁶⁹⁵.

Convém assinalar que o ato voluntário consistente na realização da Justiça não é senão o desejo firme ou compromisso deliberado de cumprir uma obrigação. Portanto, não há contradição entre o ato voluntário e a obrigação que caracterizam a Justiça, o que vem bem explicitado no Artigo 1 da Questão 58 da segunda da segunda da Suma Teológica⁶⁹⁶.

Além das características fundamentais da Justiça tomista, há outras que a nosso sentir comportam uma dimensão própria e que complementam o entendimento de Justiça segundo Santo Tomás, numa espécie de segmentos que permitem maior compreensão do pensamento tomista. Tais características não se alheiam às questões dispostas na Suma Teológica, não obstante possam ser investigadas sob ótica peculiar, além de merecer algumas considerações críticas. São elas: a) a Justiça como bem comum; b) a Justiça como virtude mais elevada; c) a Justiça como inverso da injustiça. Cuidaremos de cada uma dessas características específicas nos subitens seguintes.

secundum se objectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius. Unde manifestum est quod ius est objectum iustitiae” (Cf. *Summa theologiae*, op. cit., , p. 277-278).

⁶⁹⁵ ANDRÉ FRANCO MONTORO, saudoso jusfilósofo brasileiro, confere especial destaque à questão da estreita vinculação entre Direito e Justiça. Leciona que ambos os institutos são inseparáveis, porque isoladamente não alcançariam o objetivo para o qual foram concebidos como instrumentos de pacificação social. São suas as palavras: “*Os elementos axiológicos, representados pelos valores de ‘bem comum’, ‘justiça’, ‘dignidade humana’, estão presentes em todos os momentos e fases da vida do direito, como critério e guia das decisões. Na elaboração da lei, o ‘bem comum’ é a inspiração e a justificativa necessária de todos os projetos, pareceres e discussões. Constitui, aliás, exigência dos Regimentos das Câmaras e Assembleias Legislativas que os projetos de lei sejam sempre acompanhados de sua ‘justificação’. São, ainda, a ‘justiça’, o ‘bem comum’, a ‘dignidade da pessoa humana’, valores que devem estar sempre presentes no trabalho de interpretação e aplicação de qualquer norma (...). O juiz, em todas as suas decisões, deve orientar-se fundamentalmente pela preocupação de realizar a ‘justiça’ na aplicação da lei. Por isso, ele é chamado de ‘justiça viva’ (judez est justum animatum)*”. (Cf. *Introdução à ciência do direito*, 25ª ed., São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995, p. 270).

⁶⁹⁶ O Artigo 1 da Questão 58 da Suma está assim redigido, conforme original em latim: “*Respondeo dicendum quod praedicta iustitiae definitio conveniens est, si recte intelligatur. Cum enim omnis virtus sit habitus qui est principium boni actus, necesse est quod virtutes definiatur per actum bonum circa propriam materiam virtutes. Est autem iustitiae circa ea quae ad alterum sunt sicut circa propriam materiam, ut infra patebit. Et ideo actus iustitiae per comparisonem ad propriam materiam et obiectum tangitur cum dicitur, ‘ius suum unicuique tribuens’: quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., iustus dicitur quia ius custodit. Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus: quia Philosophus dicit, in II Ethic., quod at virtutis actum requiritur primo quidem quod ‘operetur sciens’, secundo autem quod eligens et propter debitum finem, tertio quod immobiliter operetur. Primum autem horum includitur in secundis quia quod per ignorantiam agitur est involuntarium, ut dicitur in III Ethic. Et ideo in definitione iustitiae primo ponitur voluntas, ad ostendendum quod actus iustitiae debet esse voluntarius. Additur oitem de constantia et perpetuitate, ad designandum actus firmitatem. Et ideo praedicta definitio est completa definitio iustitiae, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur: habitus enim ad actum dicitur. Est si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere: quod iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit. – Et quasi est eadem definitio cum ea quam Philosophus ponit, in V Ethic., dicere quod iustitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti*” (Cf. *Summa theologiae*, secunda secundae, op. cit., p. 281).

5.2.1. A Justiça e o bem comum

No tópico pertinente ao Artigo 1 da Questão 58 da Suma, Santo Tomás parece ensaiar uma definição de Justiça, atribuindo-lhe as características que a identificam, pautando-se fundamentalmente nas lições de Aristóteles expostas na *Ética a Nicômaco*. Entretanto, esta não pode ser considerada uma definição ou um conceito completo de Justiça, vez que não contempla, por exemplo, a noção de igualdade. E a igualdade, segundo a unanimidade dos estudiosos, compõe uma das características mais importantes da virtude da Justiça segundo Tomás, dela sendo indissociável. Na noção de igualdade, por sua vez, está em evidência o bem comum tomista, cujo mérito tem sido de grande valia para a compreensão do justo racional e até para novas investigações sobre o sentido do Direito.

No Artigo 6 da Questão 58 da Suma, Tomás de Aquino proclama a Justiça como o conjunto de atos dirigidos à promoção do bem comum. Aqui, considera a chamada Justiça legal ou específica: “a Justiça legal é uma virtude específica na sua própria essência enquanto resguarda o bem comum como seu objeto próprio”⁶⁹⁷. Nesse contexto, Tomás atribui à Justiça uma qualidade de virtude ético-moral específica: sua concepção como meio de preservação do bem comum. A Justiça, portanto, concentra todos os atos que digam respeito à promoção do bem, compreendendo as relações entre os homens, ou seja, relação de um homem com o seu próximo.

A noção de Justiça voltada para a promoção do bem comum não desautoriza a concepção da proporcionalidade de distribuição dos bens sociais entre as pessoas (Justiça distributiva). Parece-nos que tal seja o pensamento que o Santo Doutor adotara no Artigo 7 da referida Questão 58⁶⁹⁸. Segundo Santo Tomás, o bem comum perfaz também um dos componentes por excelência da finalidade da lei, integrando, por conseguinte, as características da Justiça legal. Em outras palavras, a única e fundamental finalidade da lei é a promoção do bem comum e, em assim sendo, ter-se-á por implementada a Justiça legal.

⁶⁹⁷ Ou conforme o original em latim: “*Sicut ergo caritas, quae respicit bonum divinum ut proprium objectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam; ita etiam iustitia legalis est specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum*” (Cf. *Summa theologiae, secunda secundae*, op. cit., p. 286).

⁶⁹⁸ Assim leciona o Santo Doutor no original em latim, citando Aristóteles: “*Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam: alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus, in I Polit, dicit quod ‘non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia huiusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie’*” (Cf. *Summa theologiae, secunda secundae*, op. cit., p. 288).

Doutra parte, a expressão bem comum não se compreende de forma unívoca. Conforme se extrai dos ensinamentos de Santo Tomás, o bem comum compreende três aspectos principais: a) o bem comum consiste na vida condignamente humana da população; b) o bem comum possui como instrumento o conjunto de bens materiais necessários à vida humana; c) o bem comum tem como objetivo a pacificação social.

Quanto ao primeiro aspecto, o bem comum consubstancia o desenvolvimento natural das faculdades de exercer os proveitos da vida humana. O homem é dotado de faculdades que tornam sua vida agradável e feliz, a exemplo do cultivo da amizade, da educação, da cultura, da possibilidade de constituir família, da escolha do ofício que lhe aprouver etc. Trata-se de se oferecer ao homem um conjunto de faculdades indispensáveis ao desenvolvimento de sua personalidade, com vista à sua realização e felicidade. Não basta, assim, a fortuna ou fartura consistente no proveito de natureza material ou físico-biológica, sendo especialmente relevante o desenvolvimento do intelecto.

Em segundo lugar, o bem comum compreende a necessidade de oferecimento ao homem dos bens materiais à realização de uma vida digna. Nesse sentido, o bem comum é representado pelo oferecimento dos alimentos, habitação, vestuário, meios de transporte, emprego, hospitais etc. É o oferecimento de bens materiais mínimos necessários ao exercício das faculdades humanas, também chamadas “virtudes” pelo Santo Doutor. Disso deflui que a concessão de condições materiais mínimas de sobrevivência dos homens é imperativo das exigências do bem comum e conseqüente promoção da Justiça⁶⁹⁹.

Por último, o bem comum objetiva a consecução da pacificação social, isto é, aquele mínimo de unidade, tranquilidade e segurança imprescindível à própria existência da sociedade e convivência entre os homens. Afinal, a pacificação social é conseqüência primeira da promoção do bem comum que, por sua vez, concentra realização efetiva da Justiça.

O bem comum para Santo Tomás é, pois, um ingrediente, um elemento essencial da configuração da Justiça, não só porque é o destino da lei e do Direito, mas também porque representa a congeminação de bens e valores que legitimam e consagram o Direito como

⁶⁹⁹ Para o Doutor de Aquino, “*Ad bonam unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale, quo est operatio secundum virtutem (virtus enim est qua bene vivitur); aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis. Ipsa tamen hominis unitas per naturam causatur, multitudinis autem unitas, quae pax dicitur; per regentis industriam est procuranda. Sic igitur ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur*”. E acrescenta: “*Corporalium*

objeto da Justiça. Em outras palavras, o bem comum tomista é ao mesmo tempo fonte e consequência da observância da virtude da Justiça, porquanto seja o epílogo ideal da distribuição de bens e proveitos de conformidade com o mérito de cada pessoa e o nascedouro da contribuição de cada homem para a realização das finalidades comunitárias. O bem comum em Santo Tomás é, destarte, mais exigente em termos de realização da Justiça distributiva ou social, porque não contempla apenas a suficiência de bens materiais de gozo dos homens, mas também e especialmente aquele mínimo de liberdades e condições culturais para o exercício de uma vida humana digna e feliz.

A construção do bem comum, assim como sua estrutura direcionada à realização da Justiça, é decorrência da realização da natural interação entre os homens e da natureza destes no sentido de fazer o bem, porquanto criação do Ser mais perfeito e bondoso: Deus. Sendo criatura de Deus, o homem está naturalmente voltado para o bem. O bem comum tomista, assim, emerge também da bondade naturalmente herdada pelo homem enquanto criatura de Deus. O amar ao próximo segundo as escrituras sagradas é assimilado na doutrina tomista de Justiça também como a promoção do bem comum diante da interação entre os homens em benefício de todos.

A Justiça como virtude de promoção do bem comum mereceu uma investigação interessante de *John Finnis*. O neotomista australiano reafirma que a Justiça dirige-se ao bem comum. Compreende-se aí, entretanto, um dever comum de respeito aos bens humanos individuais e personalíssimos da pessoa (bens materiais, dignidade, direitos subjetivos etc.) e um dever comum resultante das finalidades e motivações coletivas da sociedade em que a pessoa está inserida. Vemos aqui mais uma reinvenção sugerida por *Finnis* a respeito da teoria de Justiça de Tomás de Aquino, sem, contudo, desfigurá-la. É que, como ressaltado ao longo deste estudo, a compreensão da Justiça em Tomás encerra, no que tem de nuclear, o dar a cada um o que é seu, numa relação de proporcionalidade e numa relação aritmética. Seguindo a doutrina de Aristóteles, a Justiça tomista é considerada uma virtude (o bom proceder) que abrange ações do Estado (Justiça geral) e dos indivíduos (Justiça particular).

Finnis dá novo enfoque a essa teoria de Justiça de Tomás para ampliá-la sobretudo no que diz respeito aos direitos subjetivos individuais (Justiça particular), para o que remete a proteção de tais direitos às instituições judiciárias. Quer isso dizer que a Justiça se encontra inserida (ou deve encontrar-se inserida) nas próprias ações dos órgãos judiciários nesse

bonorum sufficientia quorum usus est necessarius ad actum virtutis” (Cf. *De regimine principum*, Livro I, Cap

aspecto de preservação dos direitos subjetivos individuais. Assim, ao que percebemos dessa concepção de *Finnis*, a Justiça dos órgãos judiciários é um objetivo a ser alcançado como dever, isto é, o compromisso institucional de dar a cada um o que é seu, na medida dos méritos e deméritos. Tal ótica do neotomista australiano revela que o hábito de fazer Justiça é, para os órgãos judiciários, sua própria razão de ser institucional, numa intensidade bem maior que o compromisso do Estado-administração e dos cidadãos nesse aspecto. É que se o Estado-administração possui a missão-dever de editar normas justas com vista ao bem comum (Justiça geral ou legal), o Estado-juiz necessariamente deverá julgar com Justiça para alcance conjunto desse bem comum. O atual Estado-juiz (que no Medievo era representado pela prerrogativa-missão do príncipe ou da Igreja de julgar) é uma expressão contemporânea que, em *Finnis*, encerra o compromisso estatal fundamental de dizer o justo racional e razoável⁷⁰⁰. Enfim, a Justiça como um todo, inclusive aquela que constitui a própria razão de ser do Judiciário (e, nesse aspecto, o Judiciário recebe o nome de *Justiça*) é um requisito de Justiça e do bem comum.

Sob outro ângulo, ao debruçar-se sobre as dimensões geral e especial da Justiça, *Finnis* idealiza um “sentido analógico” à Justiça a partir de quando esta permite comparações ou adaptações aos casos concretos sobre os quais se postulam soluções razoavelmente justas. Assim é que, no tocante à Justiça geral, o bem comum geral da comunidade social concentra também o agir das pessoas nas suas relações recíprocas, considerando o panorama social. Uma pessoa é considerada justa (está conforme a virtude da Justiça), por exemplo, quando seu comportamento (o agir ou não agir) coaduna-se com um querer social comum que vê a obediência da lei em determinado sentido, isto é, segundo uma concepção que determinada comunidade social elegeu como sendo aquilo que a lei quis estabelecer ou coibir para

15, nº 65. Apud MONTORO, *Introdução à ciência do direito*, op. cit., p. 221).

⁷⁰⁰ FINNIS expõe que um julgamento pode encerrar “*uma questão de justiça distributiva (quer essa justiça tenha sido avaliada pelo legislador, como no caso de reras de sucessão na ausência de testamento, quer tenha sido deixada para ser avaliada pelo juiz, como no caso de distribuição dos danos nas situações em que há concorrência de culpas ou das custas da ação), ou então uma questão de justiça comutativa (como no caso de uma ação a respeito do preço dos bens vendidos e entregues, ou dos danos a bens). Mas, seja o assunto desse julgamento um problema de justiça distributiva ou comutativa, o próprio julgamento é sempre uma questão de justiça distributiva. Pois que a apresentação de uma questão ao juiz cria em si mesma um tipo de assunto comum, a lis inter partes, que deve ser alocada entre as partes, o ganho de uma sendo a perda de outra. O juiz tendencioso ou descuidado viola a justiça distributiva ao usar um critério irrelevante (ou ao usar de modo inapropriado um critério relevante), ao reconhecer direitos, dar a decisão judicial e/ou cobrar as custas. Mas, finalmente, podemos também considerar o dever do juiz simplesmente como o dever de aplicar as regras jurídicas relevantes; sob esse aspecto, seu dever é um dever de justiça comutativa: a aplicação fiel da lei é simplesmente o que é adequado e requerido dele em seu trato oficial com as pessoas*” (Cf. *Lei natural e direitos naturais*, op. cit., p. 177).

favorecer o bem comum. Trata-se da razoabilidade prática (*full practical reasonableness*) que conduz ao bem comum e, via de consequência, ao justo comunitário⁷⁰¹. São preceitos a que se refere esta noção de Justiça-bem comum aqueles segundo os quais “devo fazer o bem para engrandecimento da comunidade onde vivo” ou “não devo agir de modo a prejudicar os direitos dos outros”, ou ainda “o meu direito termina onde começa o direito do meu próximo”. Nas palavras de *Finnis*, a Justiça encerra postulados que, em linhas gerais, são requisitados por todos aqueles que pretendem ou devem participar do bem comum.

A Justiça particular, por sua vez, segundo *Finnis*, é aquela capaz de concretizar, no plano empírico, a Justiça-bem comum, isto é, o modo pelo qual se pode promover o bem comum. Será, destarte, o meio de formulação e realização das exigências da “Justiça-bem comum geral”. Tal concepção, segundo entendemos, não se divorcia da noção primária de Justiça particular de Tomás de Aquino, já que a Justiça particular ou especial destina-se a propor as soluções mais adequadas para os conflitos resultantes do dia a dia das relações sociais (vide item 5.3 deste Capítulo). Talvez a única distinção que se possa vislumbrar na teoria jusfilosófica de Aquino nesse particular esteja na abertura que confere à Justiça particular distributiva, na medida em que a Justiça distributiva volta-se também para questões que envolvam a atuação do Estado enquanto regulador das atribuições de seus servidores, de que é exemplo a distribuição de méritos (prerrogativas, poderes etc.) àqueles que assumam funções de grande relevância (padres, juízes, professores, guerreiros etc.). Nesse aspecto, é evidente que há uma participação exigível da Justiça geral, conquanto seja destinada à lei exatamente a regulação da repartição de competências e prerrogativas (vide item 5.3).

Particularmente no que concerne à Justiça particular comutativa ou corretiva, com vista à promoção do bem comum, *Finnis* mitiga a doutrina jurídica de Tomás. Assim é que o jusfilósofo australiano considera que a Justiça comutativa é concebida por exclusão, podendo ser invocada somente naquilo que não disser respeito à Justiça legal e à Justiça distributiva. Ora, o bem comum tomista contempla também a dinâmica das relações individuais sociais naquilo que ela tem de justo racional, com reflexos no bem de todos, inclusive com proveito para o bem público em que se insere o Estado. Nesse norte, parece-nos que a consideração da Justiça particular comutativa por exclusão é mais distante que próxima do bem comum.

⁷⁰¹ Segundo o autor, o justo, “*enquanto qualidade de caráter, é, em seu sentido geral, sempre uma disposição prática a favorecer e fomentar o bem comum de suas comunidades, e a teoria da justiça é, em todas as suas partes, a teoria do que em linhas gerais é requerido para esse bem comum*” (Cf. *Lei natural e direitos naturais*, op., cit., p. 165).

Tomás, ao tratar da Justiça comutativa, insere-a numa classificação sistemática que reflete integração e não exclusão. Outrossim, parece-nos que *Finnis* incorre em impropriedade quando admite que em muitas situações há confluência tanto da Justiça distributiva quanto da Justiça comutativa, a exemplo dos casos envolvendo responsabilidade civil⁷⁰², o que, de certa forma, inviabiliza sua definição da Justiça comutativa por exclusão. Diga-se, em complemento, que a divisão ou classificação da Justiça em Tomás contempla três tipos de relações jurídicas, quais sejam: a) uma relação entre as partes e o todo (que corresponde à Justiça geral ou legal); b) uma relação entre o todo e as partes (que corresponde à Justiça distributiva); c) uma relação das partes entre si (que corresponde à Justiça comutativa) (vide item 5.3.2. deste Capítulo). Quando se refere ao “todo”, evidente que Aquino tem em mira o Estado ou outras corporações institucionalizadas, considerando que a classificação tomista da Justiça tem por base a formulação aristotélica no particular.

A compreensão da Justiça distributiva, em *Finnis*, embora não despreze a atuação do Estado na repartição dos méritos e bens sociais, comporta, como visto, uma participação acentuada dos cidadãos no processo de distribuição desses bens sociais. Nesse sentido, os cidadãos, embora envolvidos numa coletividade, também são, cada qual, convocados a colaborar na divisão do todo social e, ato contínuo, destinar tais bens, proporcionalmente, a quem os mereça. Desta forma, o multicitado autor confere uma definição mais ampla da Justiça distributiva, tendo em mira uma concepção participativa e ativa das pessoas individuais no bem comum distributivo, o que, de certa forma, já havia sido sugerido por Tomás (vide item 5.3.2). Sem dúvida, verificamos que *Finnis* vem de sugerir (senão efetivamente afirmar) a importância de aplicação prática da Justiça-bem comum tomista, no que se esforça, com bons exemplos, para demonstrar sua significativa viabilidade para o pensamento jusfilosófico contemporâneo, com as adaptações que edita e subscreve. Embora entendamos que haja uma ou outra impropriedade na visão de *Finnis* a respeito da Justiça tomista, não há, a rigor, uma perversão do pensamento de Aquino nesse segmento. Tal conduta do notável jusfilósofo australiano reforça nossa convicção de que a Justiça racional do aquinatense efetivamente tem muito a auxiliar como modelo racionalista de autoridade para diversas questões e problemas jurídicos, políticos, sociais e econômicos da atualidade, especialmente a partir da conceituação de Justiça como virtude destinada a promover o bem comum.

⁷⁰² Assim é que, para o autor, “*Muitas ações são justas tanto distributiva como comutativamente (ou injustas)*”

5.2.2. Justiça como virtude mais elevada

É nosso entendimento que no Artigo 12 da Questão 58, da *secunda secundae* da Suma, Santo Tomás elege a Justiça como a mais elevada das virtudes, seja em relação às virtudes gerais, seja em relação às específicas (virtudes morais). A superioridade da Justiça está exatamente na concepção de que se trata de atos que dizem respeito às relações dos homens com outros homens (atos exteriores), ao contrário das outras virtudes que dizem respeito apenas aos homens com os seus sentimentos e virtuosidades interiores (misericórdia, prudência, caridade, fortaleza, temperança etc.)⁷⁰³.

Evidentemente que uma conceituação de Justiça deverá ser elaborada a partir da concatenação de suas características básicas: a) virtude moral; b) ato humano dirigido a outrem; c) vontade de agir com Justiça; d) obrigação (compromisso); e) igualdade. Cada uma dessas características exhibe seu entendimento adequado para se chegar a uma conceituação ideal de Justiça segundo o pensamento filosófico-cristão de Tomás de Aquino, conforme realçamos no item precedente.

Por se tratar de uma conceituação que envolve também aspectos teológicos (Deus, em última análise), deve-se ainda considerar a questão da injustiça, do Direito Natural e do Direito Divino ou Eterno na concepção da Justiça tomista, eis que – como visto – o Direito é o objeto da Justiça e a Justiça é a finalidade essencial do Direito.

Por ser a Justiça ato que diz respeito às ações exteriores do homem, não pode abraçar em seu âmago as paixões, conforme o Artigo 9 da Questão 58 da Suma, *secunda secundae*. Isso conduz ao entendimento de que os atos envoltos em destemperança, aborrecimentos e outras contrariedades similares são incompatíveis com a promoção da Justiça⁷⁰⁴. Nisso está o fundamento emergente de nossa convicção a respeito da superioridade da virtude da Justiça, vez que é próprio do perfil do Doutor de Aquino a preocupação com o homem e sua humanidade. E não há como vislumbrar a essência da humanidade do homem sem substancial apelo à convivência social.

(Cf. *Lei natural e direitos naturais*, op. cit., p. 177).

⁷⁰³ Ao tratar da concepção da Justiça como a virtude mais elevada, o Santo Doutor escreve: “*Respondeo dicendum quod si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa est praeclarior inter omnes virtutes morales (...). Sed etiam si loquamur de iustitia particulari, praecellit inter alias virtutes morales*” (Cf. *Summa theologiae, secunda secundae*, op. cit., p. 290).

⁷⁰⁴ Sobre as incompatibilidades da Justiça com os atos de paixões, escreveu o aquinatense, sucintamente: “*Et ideo iustitia circa passiones non est*” (Cf. *Summa theologiae, secunda secundae*, op. cit., p. 287).

A percepção que temos ao afirmar que Aquino elege a Justiça como a virtude mais elevada está também em sua condição de concentrar atos de meio e de fim do alcance do bem e da paz social. Assim é que a Justiça, reunindo a vontade perpétua de dar a cada qual o que é seu, alinha-se com o próprio perfil do aquinatense em relação à sua filosofia política. Com efeito, como destacado no Capítulo 4, precedente, Tomás vislumbra a promoção do bem comum a partir da correta edição, aplicação e obediência das leis, mas adverte para o que chama “corrupção da lei”, no que demonstra que a própria construção da lei e, especialmente, sua aplicação, devem estar concatenadas com as boas intenções do legislador, boas intenções estas que consubstanciam o alcance do bem comum. De igual forma, quando Aquino afirma que o Direito é o objeto da Justiça, está a indicar, segundo entendemos, a existência de uma substância ou categoria legítima que, no âmbito político e jurídico, conduz ao correto ato de dar a cada um o que é seu. Esse segmento político e jurídico da filosofia de Tomás é compatível com seu apego às condutas ético-morais que informam o comportamento do clero de seu tempo. E é assim porque Aquino, sempre tomado por reconhecer com otimismo a alma, consciência e conduta dos homens, vê especialmente no clero esse referencial alvissareiro⁷⁰⁵. A isso também se alinha sua investigação e inspiração pela busca da verdade.

Os caminhos que conduzem à verdade, em Aquino, podem até ser distintos, mas necessariamente deverão ser éticos, morais e virtuosos, sob pena de sequer ser considerado um caminho em si para o alcance do que seja ao menos o mais próximo da verdade. Em outras palavras, só se cogita de abertura (caminho, trilho, norte) para o encontro da verdade (ou o que mais dela se aproxima) se tal abertura representar um meio legítimo, adequado e confiável para tal desiderato. Nisso está, desenganadamente, a apresentação de um “meio” para alcance e conquista de um “fim” encerrado no justo. A fé e a razão, como ressaltado a partir do Capítulo 2 desta obra, são exemplos excelentes de meios que conduzem a um fim justo, correto e verdadeiro e, por isso, também para formulação de uma conceituação filosófico-cristã de Justiça segundo Tomás. A virtude da Justiça, portanto, não se apresenta ou representa sem a conjugação de meios adequadamente legítimos e que conduzam à percepção e convicção de que o justo racional e o justo da fé são consequência da nobreza que os encerra, repudiando qualquer iniciativa que não se alinhe com o mérito central da virtude da Justiça, qual seja, o dar a cada um o que efetivamente lhe pertence, na medida de seus méritos

⁷⁰⁵ É o que também sugere MARIE-JOSEPH NICOLAS ao relacionar a ensinança de Tomás de Aquino às suas passagens pelas cortes pontifícias de Orvieto, Viterbo, Agnani, entre outras (Cf. **Introdução à suma teológica. Suma teológica**, op. cit., p. 27).

e deméritos e segundo uma relação ético-moral de comutatividade. Essas ilações permitem observar que a Justiça tomista por si é, ao mesmo tempo, meio e fim do alcance do bem e da pacificação das relações humanas. E o é porque o justo perfaz-se pelo conjunto de meios e fins legítimos e nobres de verdade. Se, por início, a Justiça é alcançada por meio de bens legítimos e nobres (a exemplo do Direito, razão e fé), ela é, por sua vez, meio e fim do bem social e político.

A Justiça como meio e fim do alcance da verdade e do bem tem grande configuração nos institutos e instituições jurídicos. Mas nem sempre é bem e corretamente aplicada. Esquecida que é nos meios judiciários como valor inalienável e intransigente do Direito, a Justiça dos tribunais está muito aquém do que efetivamente é e deve ser em seu conceito, características, fundamentos e qualidades para encontro do bem comum social e político. Fórmulas legais são sempre o ícone quase exclusivo do Direito como instrumental de solução dos processos. Falar em filosofia do justo em matéria probatória, por exemplo, é dar azo à declaração de violação do princípio processual da adstrição⁷⁰⁶ ou, quando menos, considerado devaneio do arguente. Ao inverso, os que efetivamente litigam de má-fé para encobrir seus ilícitos ou ludibriar o Estado-Juiz são quase sempre comparados a quem exerce em plenitude o “sagrado” direito de defesa. O justo, no caso, não é o centro da decisão judicial, mas o oportunismo e a malícia bem sucedida. O Direito e a Justiça efetivamente não se reduzem a tal vitupério. E uma das legítimas fontes de inspiração e interpretação do julgador e dos juristas em geral é inequivocamente a concepção de Justiça segundo Tomás de Aquino. Fontes teológico-filosóficas como a que estamos a evocar (Justiça tomista) são excelente modelo de superação de inúmeros defeitos e lacunas das leis, com o diferencial epifânio de consagração daquilo que a existência e a alma humanas têm de mais sublime: a felicidade a partir da prática do bem e do justo subjacentes à criação.

Sem dúvida, o tratado da Justiça de Aquino também a caracteriza (a Justiça) como meio e fim das relações jurídicas, políticas e sociais. Não pode ser outra a conclusão quando nos debruçamos atentamente sobre a conceituação e o conteúdo da Justiça geral, da Justiça distributiva e da Justiça comutativa. Vê-se, nesse panorama, que os atos de Justiça

⁷⁰⁶ O princípio processual da adstrição é prescrito no artigo 128 do Código de Processo Civil brasileiro (Lei nº 5.869, de 11 de Janeiro de 1973) e está assim redigido: “O juiz decidirá a lide nos limites em que foi proposta, sendo-lhe defeso conhecer de questões, não suscitadas, a cujo respeito a lei exige iniciativa das partes”. NELSON NERY JÚNIOR e ROSA MARIA ANDRADE NERY comentam o preceito: “É o autor quem, na petição inicial, fixa os limites da lide. É ele quem deduz pretensão em juízo. O réu, ao contestar, apenas se

concentram ou se vinculam à vontade de quem pretende ou deseja ser justo, vontade esta que consubstancia o compromisso ou livre convicção de dar a cada um o que é seu. Que representa isso senão um elemento interno (um meio) que qualifica a prática do justo? Em outras palavras, o elemento volitivo que integra a concepção tomista de Justiça é representado pela consciência e convicção interior de alguém no sentido de dar a cada qual o que lhe pertence de direito. O hábito e vontade perpétua de dar a cada um o que é seu advêm obviamente de um vetor integrado no meio da ação exterior do homem justo, isto é, constitui uma característica de meio (e não somente de fim) no ato de dar a outrem aquilo que lhe pertence de direito. Portanto, a Justiça tomista encerra também uma virtude de meio e de fim das relações humanas, o que a eleva à mais nobre das virtudes especiais do aquinatense. Tratando-se de virtude de meio e de fim, é sensível a distinção e elevação da Justiça em relação às outras virtudes especiais.

Comungando as lições de Aristóteles, Tomás de Aquino atribui à Justiça forte viés social⁷⁰⁷. Aliás, é exatamente por força desse atributo social que Aquino converge na conceituação de Justiça as relações externas entre os homens. Isto quer significar que mesmo na sua primitiva acepção a virtude da Justiça reivindica a regulação da convivência social, seja de forma direta ou indireta (especialmente através do Direito), no que participa (senão constitui definitivamente) regularmente de fins sociais em geral. O dar a cada um o seu reflete, além da vontade firme de o dar, uma qualidade de natureza social. Nesse segmento de forte apelo social da Justiça, mister enfrentar a questão do que é “seu”, ou seja, de como saber que esta ou aquela coisa ou bem é “seu”, isto é, pertence a alguém. Ora, bens como a vida, a liberdade, a dignidade, a segurança e a propriedade pertencem, por mandado de Deus, a cada homem, seja coletivamente, seja individualmente. Assim, determinados bens, por sua inequívoca importância, já pertencem por natureza aos homens, a cada um deles, na medida de seus méritos e deméritos. Conseqüentemente, quando algum homem se achar privado desses bens a ele conferidos por mandado de Deus, será vítima de uma injustiça, devendo reclamar a devida reparação. É dizer que aquilo que Deus atribui naturalmente aos homens,

defende do pedido do autor, não deduzindo pretensão alguma” (Cf. *Código de processo civil comentado*, 3ª ed., São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997, p. 436).

⁷⁰⁷ Nesse sentido, proclama CARPINTERO: “*Por el contrario, el pensamiento medieval acerca de la justicia estuvo dominado por las exigencias de las necesidades históricas e sociales, que fueron vistas como unas necesidades superiores a las simplemente individuales, no porque lo social poseyera de por sí mayor calidad que lo individual, sino porque el individuo únicamente puede calcular lo conveniente intersubjetivamente, desde las necesidades sociales*” (Cf. *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, op. cit., p. 135).

como vida, liberdade etc., é exatamente o “seu” que a virtude da Justiça há de observar⁷⁰⁸. O “seu” devido a cada um por natureza íntegra também e ao mesmo tempo um meio e um fim concernentes à promoção da Justiça.

Sendo meio e fim como é, a virtude da Justiça supera, em excelência, as demais virtudes cardeais. Com efeito, ao tratar da fortaleza, temperança e prudência, Tomás de Aquino revela condutas de meio, ou seja, de consciência e sabedoria internas para disciplinar e nortear o comportamento humano. Não há, nessas virtudes cardeais, o propósito central de organizar e distribuir bens corpóreos e incorpóreos no trato e na execução das relações jurídicas, econômicas, sociais e políticas. Só acidentalmente pode-se ver nas virtudes da fortaleza, temperança e prudência algo orientação da conduta exterior do homem, o que, em verdade, irá aproximá-las da própria virtude da Justiça.

É notório que o volume de utilidade que Aquino confere à Justiça denota que esta possui um *plus* significativo no contexto do desenvolvimento das relações humanas e consequente ordem preferencial de importância entre as outras virtudes. Não se trata aqui de verificar apenas o conteúdo formal (em termos de volume e massa, por exemplo) da virtude da Justiça, mas de observar sua predominância e excelência em termos de qualidade e utilidade para o dia a dia prático e empírico da convivência social. O domínio que a virtude da Justiça ostenta em meio às virtudes morais especiais decorre, destarte, de sua densidade qualitativa e quantitativa (meio e fim), no que obviamente está a merecer a devida atenção do aquinatense.

As considerações alinhadas nos remetem ao descortino de que a virtude da Justiça reúne características e elementos que conjugam ordem exterior e interior da conduta e da condição humanas. É dizer que sendo meio e fim ao mesmo tempo de condução do homem para o bem e para a paz social, a Justiça celebra a elevação da ordem natural das coisas, invadindo a existência humana em tema de consciência e atos. Nisso, é sensível que a Justiça deve espalhar-se no ambiente das posições políticas e da ordem das sociedades mais avançadas como o Estado, o que, se adotado e cultivado adequadamente, reverterá em benefício do todo individual e coletivo⁷⁰⁹. Nesse panorama, a Justiça não pode ser entendida e

⁷⁰⁸ Trata-se do que FRANCISCO CARPINTERO, citando ACCURSIO, denomina “*derecho natural ut natura*”, cuja liberdade merece posição de destaque. (Cf. *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, op. cit., p. 19).

⁷⁰⁹ ROBERTO AGUIAR sublinha que “*É preciso que uma ideia de Justiça respalde o exercício do poder e mais especificamente legitime a dominação. Há uma necessidade de inculcar-se a crença segundo a qual determinada ordem é a expressão parcial ou total da Justiça. Para tanto, embutidas em uma conceituação de*

adotada como o substrato essencial do poder e da dominação de uns sobre outros na ordem estatal.

Tratando-se de virtude, a Justiça só tem razão de ser em tema de dominação e poder se for admitida e aplicada para legitimar essas ações de dominação e de poder, mantendo-se equidistante de qualquer perspectiva de dominação pautada em desigualdade. Se é certo que por ser consagrado à ordem exterior e interior da conduta dos homens o justo deve percorrer estágios de hierarquia (e, portanto, dominação), não é menos certo que tal regime deve estar preordenado pela legitimação dessa ordem para alcance do bem e da pacificação e harmonia da convivência humana. Em verdade, quando se protesta e se acusa a Justiça de ser algo justificador de pura dominação, está-se pervertendo a conceituação correta de Justiça por confusão com a má conduta de alguns homens (dominação ilegítima). Nisso, não se trata de Justiça propriamente dita e sua correta formulação conceitual. Assim, acaba-se por violentar a correta noção da virtude da Justiça pelo equívoco de confundi-la com os atos de quem a perverte. Em Tomás de Aquino, não há Justiça de dominadores ou dominados, de vencedores ou vencidos. O justo adequadamente concebido por Aquino repudia a acepção de pessoas e, com ela, a preferência político-ideológica. Nesse espaço, o Direito também deve divorciar-se das acepções puramente ideológicas e, portanto, parciais, muitas vezes constantes dos textos legais. Isto porque, não raro, a Justiça dita abstraída de determinado comando legal não passa de engenho dos maus dominadores e vencedores. Norma jurídica (lei, especialmente) sem o sentido natural do justo é corrupção de norma, não norma de direito.

A Justiça como virtude mais elevada concentra, sobremais, um qualificativo que a distingue das demais virtudes cardeais: a segurança das relações e das instituições humanas⁷¹⁰. Com efeito, Tomás de Aquino não pensaria a Justiça sem alicerces seguros a sem a destinar à segurança pública. O dar a cada um o que é seu é a medida segura da obtenção da preservação e desenvolvimento sólido e proveitoso das relações humanas. E, para isso, acrescenta a Justiça distributiva, permeando a distribuição correta e adequada dos bens sociais e políticos a quem

Justiça dessa natureza estão visões do homem, do mundo e da história, engendradas a partir do viver concreto, das práticas de controle e dominação. A ordem implantada deve ser a expressão de uma harmonia natural que emerge do ser das coisas” (Cf. **O que é justiça: uma abogadagem dialética**, 5ª ed., São Paulo: Alfa-ômega, 1999, p. 21).

⁷¹⁰ Ao tratar da Justiça geral e da Justiça distributiva, Santo Tomás sugere a segurança e a estabilidade das relações entre os súditos e os governantes exatamente como um qualificativo dessa virtude cardinal. Evidente que Aquino apresenta lições de filosofia política no particular, mas sem divorciá-las do conteúdo da virtude mesma da Justiça. Assim, para o aquinatense, *"A justiça (...) ordena o homem com relação a outrem, o que pode ter lugar de dois modos: primeiro, a outro considerado individualmente, e segundo, a outro em comum, isto é, na*

os mereça ou desmereça por suas virtudes e esforços, cuja consequência é a segurança e tranqüilidade que o justo distribuir gera na consciência dos destinatários e produz satisfação a estes.

A alteratividade da Justiça é outro marco de sua elevação. Sendo alterativa como é, a virtude da Justiça aí também encontra predominância ante as outras virtudes cardeais. A alteratividade da virtude da Justiça está diretamente relacionada ao comportamento e à índole sempre dialética e eclética de Tomás. Não há lugar para conceber a dialeticidade da Justiça sem entender e constatar o perfil do aquinatense nesse sentido. Para que se alcance o justo ideal em meio às limitações e fragilidades humanas é preciso conversar, interagir, integrar-se um com o outro numa relação de alteridade e alteratividade própria das necessidades humanas. Não que a Justiça não contenha uma concepção imutável, infensa ao sabor dos ventos e das vontades. Tem sim. E é nessa dimensão de estabilidade e perpetuidade que a virtude da Justiça encontra sua substancialidade e sua excelência. Porém, é assente, inclusive em Tomás, que a Justiça comporta variantes diante das acidentalidades que aqui ou acolá resultam dos atos e relações humanas. E é exatamente em razão dessas acidentalidades que a dialética da Justiça tomista encontra sua perfeição ou algo próximo da perfeição no sentido de dar a cada um o que é seu. Não se olvide que o caráter dialético do Direito é consequência dessa qualidade da virtude da Justiça. Como objeto que é da Justiça, o Direito brota das construções e prática dialéticas, ainda que em alguns momentos tais práticas exsurjam de segmentos restritos da sociedade, como dos legisladores⁷¹¹. Enfim, nas excepcionalidades que eventualmente emergem das relações humanas, a Justiça comporta alteratividade em consonância com tais excepcionalidades, de modo a conferir, nesse quadro, o que pertence aos protagonistas em concerto. Assim é que a Justiça alcança predominância sobre outras virtudes, eis que até nas excepcionalidades pode bem conceder a cada qual o que lhe é de direito.

medida em que aquele que serve a uma comunidade serve a todos os homens que nela estão contidos" (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 58, Artigo 5, op. cit., p. 61).

⁷¹¹ Ao indicar que o Direito reflete o justo como um dos seus valores, CESAR FABRIZ, em adequada monografia, sugere a predominância desses valores sobre as construções humanas (como o Direito), assentando que *"Os valores têm existência independente do sujeito (...). Eles existem independentemente das preferências"*. Sublinha, assim, que os valores encontram no Direito a fonte de sua exteriorização. E, citando Miguel Reale, expõe que *"No tocante aos valores, Miguel Reale entende que os mesmos têm características a-temporal e a-espacial, não subordinando o seu modo de ser aos limites do espaço e do tempo"* (Cf. *A estética do direito*, Belo Horizonte: Del Rey, 1999, p. 36).

5.2.3. Justiça como inverso de injustiça

Santo Tomás de Aquino não deixou de fazer referência à virtude da Justiça comparando-a diretamente ao seu extremo oposto, isto é, o vício da injustiça. Embora tal conduta não tenha sido intencionalmente dirigida ao estudo da Justiça, certo é que o Santo Doutor acabou por formulá-la em meio à resposta às objeções que lhe desafiavam⁷¹². A conceituação de Justiça segundo o pensamento jurídico-cristão de Santo Tomás pressupõe também, destarte, o conhecimento do que seja injustiça. Assim, num primeiro momento, diz-se que o ato de Justiça implica a reversão ou intento de reversão de uma injustiça.

A injustiça em Santo Tomás supõe a má intenção, o ato de vontade voltado para a desarmonia, a confusão, o favorecimento indevido. Assim, vemos que a injustiça em Santo Tomás é a corrupção da reta razão, o relegar a vontade de dar a cada qual o que lhe pertence. É, assim, o inverso da Justiça. É o elemento intencional que diferencia a Justiça da injustiça. Toda vez que se tenha intenção de debelar uma injustiça, estaremos diante de alguém que procura promover a Justiça, isto é, de alguém justo. Neste sentido, justo é o homem que pugna pela rejeição e/ou correção do homem injusto.

A Justiça como contrário da injustiça pode ocorrer tanto com a Justiça distributiva como com a comutativa. Quando a repartição desigual de bens da sociedade é corrigida pelo Juiz ou por outra pessoa dedicada a tal tarefa, estaremos diante da promoção de um ato de Justiça. A intenção e a vontade dirigidas a essa correção compõem o diferencial que conduz à Justiça. Os bens sociais devem ser repartidos corretamente entre as pessoas, considerando seu maior ou menor esforço para conseguir esses bens. A isso Santo Tomás deu o nome de igualdade proporcional, isto é, distribuição de bens proporcionalmente à contribuição de cada um para a harmonia e equilíbrio social⁷¹³.

A Justiça distributiva dá bem a ideia da distribuição correta e justa dos benefícios sociais, já que em seu conteúdo está necessariamente a noção de proporcionalidade. Quando

⁷¹² Assim se pronuncia Santo Tomás no tocante à injustiça: “*Há duas sorte de injustiça. Uma, a injustiça legal, oposta à justiça legal. Ela é essencialmente um vício especial, pois visa a um objeto especial, o bem comum que ela despreza. Mas, pela intenção que a anima, é um vício geral; com efeito, desprezando o bem comum, pode ser desviado a cometer todos os pecados. Da mesma forma, todos os vícios, enquanto se opõem ao bem comum, realizam a noção de injustiça, derivando de certo modo da injustiça, como já o explicamos na questão precedente. Além dessa injustiça legal, há uma outra que consiste em uma certa desigualdade em relação a outrem; enquanto, precisamente, se querem mais bens, como riquezas e honras, e menos males, como trabalhos e danos. Nesse caso, a injustiça tem uma matéria especial, e é um vício particular, oposto à justiça particular*” (Cf. *Suma teológica*, *secunda secundae*, Questão 59, Artigo 1, op. cit., p. 77-78).

⁷¹³ Cf. *Suma teológica*, *secunda secundae*, Questão 63, Artigo 1.

há erro na distribuição dos benefícios sociais, favorecendo-se indevidamente determinados grupos de pessoas, há necessidade de correção desse erro. A intenção deliberada de corrigir esse erro importa na Justiça como contrário da injustiça⁷¹⁴.

A injustiça ocorre também com a Justiça comutativa. Quando há erro nas prestações entre particulares, diante de determinado contrato, é de se corrigir referido erro, evitando-se que um dos contratantes aufera maiores dividendos que outros, tornado desequilibrada a relação comutativa. A intenção aliada à ação de quem pretenda corrigir esse erro consubstancia o ato de Justiça, em oposição a uma injustiça. O elemento intencional é fundamental porque não se cogita de injustiça para aquele que pratica ou permite praticar ato considerado vicioso ou imoral sem consciência deliberada de o fazer.

A ideia de Tomás de Aquino é a de proceder-se à correção de um defeito, ou seja, no debelar o erro de distribuição de bens ou prestações contratuais, erro este que encerra uma injustiça. O intento e a ação voltados para a correção desse erro é o que podemos considerar como promoção da Justiça. É de se verificar, entretanto, que o erro oriundo da desproporção de distribuição de bens sociais ou no cumprimento de prestações entre particulares pode advir de um engano, isto é, ato ou procedimento equívoco alheio à vontade e à intenção do agente. Não se pode, portanto, ignorar um eventual lapso (engano) no tocante à distribuição dos bens sociais e particulares. Nesse caso, não há injustiça real e direta, senão meramente acidental. O equívoco, assim, alude ao objeto da relação jurídica e não às pessoas que dela fazem parte. Diante disso, não há injustiça na acepção própria da palavra, porque não há vontade ou intenção de a praticar.

O engano ou ausência de intenção quanto a um ato injusto não encerra injustiça a ser revertida. A correção de um ato desequilibrado que não tenha sido objeto de má vontade ou má intenção não implica um ato de Justiça, porque inexistente o oposto a ser corrigido, ou seja, a injustiça. Tal concepção extraída do pensamento tomista reflete um misto de perdão e utilidade. Com efeito, aquele que peca sem intenção de fazê-lo é vítima dos infortúnios

⁷¹⁴ A conhecida teoria da imprevisão parece ser consequência dessa noção de correção de uma injustiça, importando em ato de Justiça. A teoria da imprevisão, segundo MARIA HELENA DINIZ, “*admite, em casos graves, a possibilidade de revisão judicial dos contratos, quando a superveniência de acontecimentos extraordinários e imprevisíveis por ocasião da formação dos pactos, torna sumamente onerosa a relação contratual, gerando a impossibilidade subjetiva de se executarem esses contratos. Se o novel Código Civil admite a resolução do contrato por onerosidade excessiva, permitida está a revisão contratual e a judicial. É, portanto, imprescindível uma radical, violenta e inesperada modificação da situação econômica e social, para que se tenha revisão do contrato, que se inspira na equidade e no princípio do justo equilíbrio entre os contratantes*” (Cf. *Dicionário jurídico*, 2^a ed., vol. 4, São Paulo: Saraiva, 2005, p. 632). Embora o preceito se

regulares que a vida em sociedade vez por outra registra. É impossível ao homem mediano prever com absoluta segurança todas as consequências de seus atos, designadamente os mais complexos. Claro que os acidentes e os infortúnios são causados por excepcionalidades. Porém, as excepcionalidades existem e integram, de certo modo, os efeitos de determinadas ações humanas ou decorrem de fatos absolutamente imprevisíveis, porque não integram aquilo que se pode considerar uma consequência natural e desejada. A utilidade consiste na descoberta da ausência de intenção de causação da injustiça. Inexistindo a intenção de obrar com injustiça, é esta inexistente, porquanto a injustiça em si está relacionada à ação deliberada da pessoa que a pratica. Por isso, o acidente ou o infortúnio não integram os atos de injustiça, porque alheio ao elemento intencional.

No Brasil, uma das manifestações mais nítidas desse tópico da doutrina do Santo Doutor está na tipificação dos casos de estado de perigo e de lesão a que aludem os artigos 156, 157 e 171, inciso II, do atual Código Civil⁷¹⁵, figuras jurídicas essas que ensejam anulação do negócio jurídico⁷¹⁶. Com efeito, no estado de perigo uma pessoa se submete a prestação demasiado onerosa em relação à pretensão do outro contratante, premida por uma necessidade pessoal urgente ou de sua família. A parte beneficiada, conhecendo as necessidades da outra parte, aproveita-se de seu momento de vulnerabilidade para lograr vantagem injusta, isto é, desproporcional. O ato do Juiz que corrija esta desproporção (anulação do negócio jurídico), constitui inequívoco ato de Justiça, revertendo intencional e concretamente (por ação) uma situação de injustiça. A reversão do desequilíbrio contratual, nesse caso, pode dar-se por meio da recomposição das cláusulas contratuais ou através do decreto de anulação da relação jurídica negocial⁷¹⁷.

dirija fundamentalmente ao equilíbrio nas relações contratuais, pressupondo Justiça comutativa, pode também servir de parâmetro para certas relações sociais.

⁷¹⁵ Ao tratar da invalidade dos negócios jurídicos celebrados sob estado de perigo ou lesão (artigo 171 do atual Código Civil), CEZAR FIÚZA sugere exatamente a injustiça que informa tais negócios, considerando que “o ato é imperfeito”, mas “a lei oferece aos interessados a alternativa de requerer sua anulação, ou deixar que produza seus efeitos normalmente”. Nisso, o autor realça a vontade (nela incluída a intenção) de reestruturar a relação jurídica após reversão do defeito (injustiça) que ostenta (Cf. *Direito civil: curso completo*, 9ª ed., Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 246).

⁷¹⁶ WASHINGTON DE BARROS MONTEIRO também sustenta que a invalidade, por anulação, dos atos e negócios jurídicos decorre da “imperfeição da vontade, ou porque emanada de um incapaz, ou porque sua declaração se inquinou de algum dos vícios do consentimento (erro ou ignorância, dolo ou coação), ou ainda porque a mesma vontade, desviando-se da lisura e da boa-fé, atuou no sentido de prejudicar a outrem, de vulnerar a lei” (Cf. *Curso de direito civil*, Parte Geral, op. cit., p. 314).

⁷¹⁷ MARIA HELENA DINIZ relembra, no particular, a aplicação da cláusula *rebus sic stantibus*. Assim se manifesta: “Uma das aplicações da revisão judicial do contrato é a cláusula *rebus sic stantibus*, que corresponde à fórmula: *contractus qui habent tractum successivum et dependentium de futuro rebus sic stantibus*

A mesma disciplina, mas com consequência diversa, sucede no chamado estado de lesão. A lesão ocorre da mesma forma que o estado de perigo, exceto pelo fato de que a parte beneficiada não tem conhecimento da situação de premência da parte prejudicada. Nesse particular, a parte beneficiada não pode ser reputada de injusta, porquanto desconheça a situação de vulnerabilidade do outro contratante. Não há, assim, no estado de lesão, intenção de causação de dano. Conseqüentemente, o ato de quem corrige a desproporção das prestações não é necessariamente um ato de Justiça, no sentido da reversão de uma injustiça, já que, a rigor, esta inexistente⁷¹⁸. O equívoco (injustiça), no caso enfocado, existe apenas quanto ao objeto das prestações, não quanto à intenção que dirige a vontade daquele que se beneficiou indevidamente, razão pela qual, ante a ausência do conhecimento da condição de vulnerabilidade da outra parte, isto é, ausente a intenção de causar prejuízo à outra parte, pelo desequilíbrio das prestações, não se há falar em injustiça.

Importa realçar, ademais, que não pode alguém alegar ter sido vítima de injustiça se intencionalmente a permite. A injustiça a ser revertida, no pensamento tomista, pressupõe causação de prejuízo de que a vítima repudie ou não tenha a vontade deliberada - livre de qualquer situação - de a sofrer. Se a vítima da injustiça, de algum modo, tem a vontade de repeli-la poderá invocar a correção da injustiça. A corrupção da vontade é bastante para autorizar a postulação da correção do defeito decorrente da injustiça. Só a vontade deliberada de sofrer alguma adversidade inibe a suposta vítima de dizer-se atingida por uma injustiça. Mas cabe à pessoa que pratica o desequilíbrio ou a desarmonia esforçar-se para corrigir seu comportamento, não obstante a inércia da parte a quem se dirige a prática do desequilíbrio, porque cabe a cada um somente aquilo que lhe é devido de direito. Nada mais, nada menos. Neste caso, a pessoa que pratica o ato em relação à outra que o suporta em seu próprio

intelliguntur, isto é, nos contratos de trato sucessivo ou a termo, o vínculo obrigatório entende-se subordinado à continuação daquele estado de fato vigente ao tempo da estipulação” (Cf. **Dicionário jurídico**, op. cit., p. 632).

⁷¹⁸ O artigo 157 do atual Código Civil Brasileiro (Lei nº 10.406/2002) prescreve que “*ocorre lesão quando uma pessoa, sob premente necessidade, ou por inexperiência, se obriga a prestação manifestamente desproporcional ao valor da prestação oposta*”. JOSÉ CARLOS MOREIRA ALVES comenta referido dispositivo com estas palavras: “*Inserem-se entre os defeitos do negócio jurídico dois que não se acham previstos no Código Civil de 1916: o estado de perigo (art. 156) e a lesão (art. 157), sendo que esta, para ocorrer, demanda o preenchimento de dois requisitos: um, objetivo, que se afere na manifesta desproporção entre a prestação e a contraprestação, e outro, subjetivo, que é o impropriamente denominado dolo de aproveitamento, consistente no aproveitamento da premente necessidade ou da inexperiência da outra parte. Ainda que haja a lesão, não se decretará a anulação do negócio jurídico se for oferecido suplemento suficiente, ou se a parte favorecida concordar com a redução do proveito (§ 2º do artigo 157)*” (Cf. **O novo código civil brasileiro e o direito romano: seu exame quanto às principais inovações no tocante ao negócio jurídico. O novo código civil: estudos em homenagem ao professor Miguel Reale**, coord. Domingos Franciulli Netto, Gilmar Ferreira Mendes e Ives Gandra da Silva Martins Filho, São Paulo: LTr, 2003, p. 124).

prejuízo, ao corrigir seu comportamento, estará praticando a Justiça enquanto moderação, isto é, será justa diante do bom senso e da mansidão. A Justiça, neste aspecto, conjuga reparação do erro com temperança⁷¹⁹.

Cabem sobremais na conceituação de Justiça como reverso da injustiça os atos que impõem obrigação de cumprir a lei. Para Santo Tomás, uma das maiores injustiças é o descumprimento da lei. Isto porque a lei tem por finalidade a promoção do bem comum, o que conduz ao equilíbrio consistente na Justiça⁷²⁰. Ao se descumprir a lei estar-se-á violando o primado do bem comum que aquela encerra, redundando em prática de injustiça. Por isso, é fundamental que se obriguem as pessoas ao cumprimento da lei, revertendo-se uma possível tentativa de desobediência em proveito de poucos. O reverso da injustiça, assim, concentra a imposição a todos da obrigatoriedade do cumprimento da lei, do que resulta punição daqueles que a descumprirem, numa espécie de resposta pela violação causada ao bem comum. Em outras palavras, quando se impõe obrigatoriedade de cumprimento da lei, reverte-se uma eventual tentativa de sua desobediência. Se desobedecida a lei sem possibilidade de reverter-se tal desobediência, aplica-se uma punição, sendo esta uma resposta possível e substitutiva da reversão daquela desobediência. Nesse aspecto, a imposição de cumprimento da lei por todos não é senão uma medida preventiva de inibição da prática da injustiça.

Para Santo Tomás, mesmo a lei considerada injusta deve, num primeiro momento, ser obedecida, a fim de se evitar o tumulto e a anarquia. Com efeito, se a todos fosse dada a faculdade de desobedecer automaticamente a lei sob alegação de que é injusta, obviamente que a ordem social estaria comprometida. É preciso primeiro obedecer a lei e, depois, no momento adequado e no foro competente, acusar-lhe as injustiças. Nessa dimensão, a desobediência automática da lei é, pois, manifestação inequívoca de injustiça e quem promove a reversão dessa desobediência pratica Justiça. Os principais atos de injustiça consistentes na violação da lei, segundo o Santo Doutor, são: o homicídio, a violação da propriedade, o julgamento parcial, a acusação mentirosa e a participação desonrosa do advogado, conforme as Questões 64, 66, 67, 68 e 71 da *secunda secundae* da Suma Teológica⁷²¹. Estamos a observar, nesse quadrante, uma conceituação de Justiça segundo

⁷¹⁹ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 59, Artigo 3, op. cit., p. 80-81.

⁷²⁰ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 59, Artigo 1, op. cit., p. 77.

⁷²¹ Na Questão 64, artigo 6, da Suma, Santo Tomás leciona: “*Pode-se considerar o homem sob duplo aspecto: em si mesmo ou em relação aos outros. Considerando o homem em si mesmo, jamais será permitido matá-lo, porque, em todo homem, ainda que seja pecador, devemos amar a natureza, obra de Deus, que se desfaz pela morte. Mas, como já se explicou, a morte do pecador só se torna lícita quando se trata de preservar o bem*”

Santo Tomás a partir da premissa fundamental oposta representada pelo estudo do vício da injustiça.

Perscrutando os contornos do que se pode conceber por injustiça, o seu oposto constituirá importante medida para auxiliar na formulação da conceituação de Justiça. No contexto, então, da injustiça, Santo Tomás oferece uma determinada classificação, baseando-se, direta ou indiretamente, no mesmo sistema em que concebera a virtude da Justiça: a injustiça é um vício especial, porque se opõe à Justiça que é virtude especial⁷²².

Segundo Santo Tomás, a Justiça pressupõe uma igualdade nas coisas exteriores. Curioso é que no artigo 2 da Questão 59, o Doutor Dominicano alude à igualdade como

comum, que o pecado destrói. Mas, a vida dos justos conserva e promove o bem comum, pois constituem o que há de melhor na sociedade. Logo, de modo algum é lícito matar um inocente". Na Questão 66, Artigo 3, Santo Tomás expõe: "A razão de furto comporta três elementos. O primeiro é sua oposição à Justiça, que atribui a cada um o que lhe pertence. Daí, o furto se caracteriza como usurpação do alheio. O segundo elemento distingue o furto dos pecados contra as pessoas, como o homicídio e o adultério. E, então, o furto tem por objeto as coisas possuídas por outrem. Portanto, não é propriamente da razão de furto se alguém se apodera de um bem que não é possuído por outrem, mas faz parte da pessoa, como um membro que lhe é amputado, ou se lhe arrebatada uma pessoa, que lhe é unida, como a filha ou a pessoa. O terceiro elemento que completa a razão de furto é o caráter oculto da usurpação do alheio. E, assim, o furto se define propriamente como a usurpação oculta do bem alheio". Já na Questão 67, Artigo 3, Santo Tomás de Aquino trata de uma injustiça das mais deletérias para a humanidade: a injustiça cometida pelos Juízes. Além da necessidade de estar investido de autoridade pública para julgar, o Juiz não pode reunir as funções de acusador, testemunha e sentenciante, sob pena de cometer injustiça. Vejam-se suas sempre laboriosas palavras: "Quanto ao 3º, deve-se dizer que em seu julgamento, Deus se funda no próprio conhecimento que tem da verdade, o que não se dá com o homem, como já se mostrou. Por isso, o homem não pode ser ao mesmo tempo acusador, testemunha e juiz, à semelhança de Deus. Daniel foi simultaneamente acusador e juiz como que executando o juízo de Deus, cuja inspiração o movia, como ficou indicado". Na Questão 68, Artigo 3, o aquinatense reputa injusta toda acusação consistente em calúnia, prevaricação e tergiversação: "Já ficou elucidado que a acusação se ordena ao bem comum, que se visa pela revelação do crime. Ora, ninguém deve prejudicar injustamente a outrem para promover o bem comum. Por isso, de duas maneiras pode haver pecado na acusação. De uma parte, quando se age injustamente contra o acusado, imputando-lhe crimes falsos, o que vem a ser caluniar. De outra parte, em relação à coletividade, cujo bem é antes de tudo visado na acusação, se alguém impede maliciosamente a punição do pecado. Ainda aqui, dois casos se podem apresentar. Primeiro, ajuntar a fraude à acusação, o que constitui a prevaricação; pois, o prevaricador é o que 'varia de lado', ajudando a parte adversa e traindo a sua. Segundo, desistir totalmente da acusação, o que é tergiversar; pois, quem desiste do que começou parece 'voltar as costas'". Finalmente, na Questão 71, Artigo 3, Santo Tomás adverte: "É ilícito cooperar com o mal, aconselhando, ajudando ou consentindo de qualquer modo. Pois, quem aconselha e coopera, de certa maneira, pratica. E o Apóstolo declara: 'São dignos de morte não só os que cometem o pecado, mas ainda quem aprova os que o cometem'. Por isso, já ficou provado que todos esses obrigados à restituição. Ora, é evidente que o advogado dá ajuda e conselho àquele cuja causa patrocina. Logo, se defende uma causa de cuja injustiça está ciente, peca, sem dúvida, gravemente; e está obrigado a reparar o dano causado injustamente à parte adversa, por sua assistência ao cliente. Se defende uma causa injusta na ignorância, tendo-a por justa, estará escusado, na medida em que a ignorância pode escusar" (Cf. **Suma teológica**, *secunda secundae*, op. cit., p. 129-206).

⁷²² Assim escreve o Santo Doutor no Artigo 1 da Questão 59: "En cambio está el hecho de que la injusticia se opone a la justicia; sin embargo, la justicia es virtud especial. Luego, la injusticia es un vicio especial (...). La injusticia es de dos clases: la primera, la ilegal, que se opone a la Justicia legal. Esta es, por esencia, un vicio especial en cuanto que se refiere a un objeto especial, es decir, al bien común que desdeña. Pero, en cuanto a la intención, es vicio general, pues por el desprecio del bien común puede ser conducido el hombre a todos los pecados; como también todos los vicios, en la medida en que se oponen al bien común, tienen razón de injusticia, como derivados de ésta, según se ha dicho antes al tratar de la justicia (q. 58 a. 5-6)" (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit. p. 488).

objeto da Justiça. Antes, porém, havia considerado o Direito como objeto da Justiça, conforme consignamos alhures. Talvez Santo Tomás tenha querido integrar no conteúdo do Direito a questão da igualdade, absoluta ou relativa, o que é, pensamos, provável.

Por outro lado, o objeto da injustiça é a desigualdade, no sentido de conferir-se mais ou menos do que é efetivamente devido a cada qual. A injustiça, entretanto – reitera-se – não torna o seu autor automaticamente um homem injusto, senão quando o ato injusto seja consequência da vontade, da intenção e constitua um hábito do autor. O elemento volitivo é, então, requisito importante, senão fundamental, componente do que se pode conceber por injustiça. É nesse sentido que se explica eficazmente um dos elementos essenciais da conceituação tomista de Justiça, qual seja, a vontade e o hábito de dar a cada um o que lhe pertence de direito (igualdade). À injustiça feita involuntariamente Santo Tomás deu a denominação de “acidental”⁷²³.

As premissas precedentes têm sido regularmente empregadas no direito positivo de muitos países, conforme anota Kaser⁷²⁴. Exemplo bem claro está na prescrição legal da intensidade da culpa para efeito de estabelecimento da responsabilidade civil e/ou penal, redundando em uma dosagem mais justa do castigo.

No Brasil, o atual Código Civil prevê as modalidades de culpa essencial (voluntária) e acidental (involuntária) para efeito de atribuição de responsabilidade civil subjetiva⁷²⁵. No âmbito do Direito Penal, as noções de dolo e culpa também são consequência da premissa tomista referente à concepção de Justiça e injustiça⁷²⁶.

⁷²³ Assim escreve o Santo Doutor no Artigo 2 da Questão 59: “*Ahora bien: en las cosas que son hechas por un fin, denominase esencial lo que se ha intentado, y accidental lo que se hace involuntariamente. Y, por esto, si alguien hace algo que es injusto no teniendo intención de hacer lo injusto, como cuando lo hace por ignorancia, entonces no realiza lo injusto propia y formalmente hablando, sino sólo accidental y materialmente. Y tal operación no se denomina injusticia. En segundo lugar, puede suceder por defecto de conexión de la operación misma con el hábito. Pues una injusticia puede a veces proceder de alguna pasión, como de la ira y de la concupiscencia, y otras de la elección, es decir, cuando la misma injusticia de suyo agrada; y entonces, propiamente, procede del hábito, porque a cualquiera que tiene un hábito le es agradable propiamente lo que conviene a dicho hábito. Luego, hacer lo injusto con intención y elección es propio del hombre injusto, en la medida en que se llama injusto al que tiene el hábito de la injusticia. Sin embargo, alguien puede hacer lo injusto involuntariamente o por pasión sin el hábito de la injusticia*” (Cf. *Suma de teología*, II-II, op. cit. p. 489).

⁷²⁴ KASER, Max. *Direito privado romano*, trad. de Samuel Rodrigues e Ferdinand Hämmerle, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 212. Segundo o autor, “*A doutrina civil moderna estabelece dois requisitos gerais para o dever de indemnizar: o agente tem que ter causado o prejuízo como efeito do seu comportamento; e – segundo uma regra que admite importantes exceções – tem de ter tido um comportamento culposo. Este ‘princípio da culpa’ remonta ao direito romano. A responsabilidade escalonase segundo os graus de culpa, distinguindo-se como formas principais o dolo e a culpa ou negligência*”.

⁷²⁵ A regra penal da responsabilidade civil no Direito Civil brasileiro (Lei n 10.406, de 10. 01.2002) está prescrita no artigo 186 do Código Civil em vigor, *verbis*: “*Aquele que, por ação ou omissão voluntária, negligência ou imprudência, violar direito e causar dano a outrem, ainda que exclusivamente moral, comete ato*

Doutra parte, ainda no terreno da injustiça, Santo Tomás sustenta que esta não se configura quando alguém a pratica contra si mesmo ou quando permite voluntariamente que contra si se a pratique. Neste quadrante está mais um componente do elemento volitivo que informa e caracteriza a noção de injustiça. A noção fundamental dessa premissa, contemplada no Artigo 3 da Questão 59 da Suma, está em que a injustiça propriamente dita perfaz-se de dois modos: a) ato de um homem dirigido a outro, considerando determinada relação social ou jurídica; b) existência do elemento intencional de sofrer ou causar injustiça⁷²⁷. Por isso, aquele que voluntariamente sofre ou permite sofrer as consequências de um ato que lhe é adverso, não é atingido por um ato de injustiça propriamente dito. O núcleo essencial da questão está em que aquele que, por sua vontade, suporta um ato que lhe é adverso é mais agente que paciente e, por isso, não se pode dizer que sofreu (como sujeito passivo) uma injustiça.

A questão, outrossim, pode demandar outra conclusão quando, por exemplo, alguém voluntariamente permite que contra si se pratique um ato adverso, para, com ele, lograr prejudicar a outrem. Suponha-se a situação daquele que admite que lhe furem os bens para prejudicar um terceiro seu credor destes bens. Entendemos, baseando-nos nos ensinamentos tomistas acerca da injustiça, que o suposto paciente se transforma em agente de uma injustiça e aquele que promove o furto não terá praticado um ato de injustiça, exceto se conhecer a intenção do suposto paciente e concordar com a lesão ao terceiro credor. E ainda: se o ato de furto, no caso, não configura injustiça, já que não há intento deliberado de causar dano a

ilícito". E o artigo 927 do mesmo diploma legal prescreve: "*Aquele que, por ato ilícito (arts. 186 e 187), causar dano a outrem, fica obrigado a repará-lo*".

⁷²⁶ No âmbito do Direito Penal brasileiro, o artigo 59 do Código Penal estabeleceu também os graus de culpa como pré-requisito para mensuração da pena, nestes termos: "*O juiz, atendendo à culpabilidade, aos antecedentes, à conduta social, à personalidade do agente, aos motivos, às circunstâncias e consequências do crime, bem como ao comportamento da vítima, estabelecerá, conforme seja necessário e suficiente para reprovação e prevenção do crime: I – as penas aplicáveis dentre as cominadas; II – a quantidade da pena aplicável, dentro dos limites previstos; III – o regime inicial de cumprimento da pena privativa de liberdade; IV – a substituição da pena privativa de liberdade aplicada, por outra espécie de pena, se cabível*". ONÉLIA SETÚBAL ROCHA DE QUEIROGA assim comenta o citado dispositivo legal: "*O elemento subjetivo do crime foi alvo dos cuidados do legislador pátrio, que o valorou no art. 59 do Código Penal, ao mencionar como circunstância para a fixação da pena 'a culpabilidade', incluindo na expressão a apreciação da intensidade do dolo e do grau de culpa*" (Cf. *Aspectos da nova parte geral do código penal brasileiro*, 2ª ed., Salvador: Nova Alvorada Edições, 1999, p. 35).

⁷²⁷ O Artigo 3 da Questão 59 da Suma, está assim escrita: "*Pues debe decirse que nadie puede hacer lo injusto, esencial y formalmente hablando, sino queriéndolo, ni sufrirlo, sino no queriéndolo. Mas, accidental y casi materialmente hablando, puede alguno hacer, no queriéndolo, lo que es de suyo injusto, como cuando una obra sin intención, o perjudicarse queriendo, como cuando alguien da a otro voluntariamente más de lo que le debe (...). Luego debe decirse que el que uno haga lo injusto y otro lo sufra, hablando materialmente, son siempre cosas concomitantes; pero, se hablamos formalmente, uno puede hacer lo injusto intentando perjudicar a otro, y, sin embargo, no sufrir este la injusticia porque la sufre queriendo. Por el contrario, puede alguno sufrir la injusticia si, aún no queriendo lo que es justo, lo sufre, y, no obstante, el que ignorándolo lo hace, no cometerá la injusticia formal, sino sólo materialmente*" (Cf. *Suma de teología*, II-II, op. cit. p. 490-491).

terceiro, então será lícito entender-se que constitui crime? Seria então uma injustiça contra a sociedade? Parece-nos que o elemento intencional deve mostrar-se deliberado em meio à ação do agente, aliado ao fato de causação direta de dano e/ou desconforto àquele que diretamente se viu desfalcado. Há, portanto, dois elementos a considerar para efetiva configuração de um ato de injustiça: a) um, de meio, correspondente ao conhecimento da injustiça e ação deliberada em levá-la adiante; b) outro, de fim, consistente na consumação do dano e causação de desconforto ao agente passivo. Esta parece ser a essência da doutrina tomista no particular (injustiça)⁷²⁸. Como se observa, o elemento intencional é fundamental para aferição não só da prática de um ato de justiça ou injustiça, como também para mensurar corretamente a noção daquele que é agente passivo de uma injustiça.

Ao finalizar o tópico pertinente à injustiça, Santo Tomás a considera como integrante do conceito de pecado mortal. A injustiça é, pois, pecado mortal. E isto porque se opõe frontalmente à caridade, esta que é, precisamente, a virtude de querer o bem do próximo. Por esta premissa, ressalta-se a grande importância que o Santo Doutor confere à virtude da Justiça, considerando-a como uma virtude especial⁷²⁹. A Justiça figura, destarte, como uma virtude que está no mais elevado plano das coisas de Deus e das coisas que devem nortear a conduta dos homens na terra. Ao jurista e a todos os que tratam direta ou indiretamente com o Direito cabe incorporar esta premissa como dogma inquebrantável.

5.3. A Justiça e os juízes

No âmbito do tratado da Justiça, Santo Tomás faz referências aos juízes, no que parece contemplar especialmente os atos por eles praticados. A ideia central é que os atos dos Juízes estão inseridos na conceituação de Justiça, de modo que a missão dos Juízes não é senão dizer a quem pertencem os bens em litígio. O Santo Doutor proclama seu entendimento a partir da premissa de que os juízes são como tal os legitimamente investidos para pronunciar o Direito, isto é, dizer como e a quem se destina. E como o Direito é o objeto da Justiça, segue-se que os atos judiciais pertencem ao âmbito da virtude da Justiça⁷³⁰.

⁷²⁸ No Artigo 3 da Questão 59 da Suma, *secunda secundae*, já citado, é sensível que o aquinatense deu especial destaque ao elemento intencional como segmento de meio da injustiça, além da previsão da consumação efetiva como resultado prático.

⁷²⁹ Cf. *Suma teológica*, *secunda secundae*, Questão 59, Artigo 4, op. cit., p. 83.

⁷³⁰ Os Juízes e seus atos são tratados na Questão 60 da Suma, *secunda secundae*, cujo artigo primeiro está assim redigido: “*Juicio se llama propriamente al acto del Juez en cuanto que es Juez, y al Juez se le llama tal porque*

No Artigo 2 da Questão 60, Tomás de Aquino faz excelente abordagem da missão de julgar e da conduta dos encarregados desse ministério, isto é, os juízes. Com efeito, ao contestar a objeção baseada em Mateus 7,1 - segundo a qual “não julgueis e não sereis julgados” – o aquinatense responde com a menção contida em Deuteronômio 16,18, segundo a qual “Estabelecerás juízes e mestres em todas as tuas portas, para que julguem ao povo com juízo justo”. Com isso, adverte que a inscrição de Mateus 7,1 diz respeito aos juízos temerários, ou seja, não baseados em provas e fatos verídicos e seguros. Logo adiante, o Angélico acrescenta que a missão de julgar com justiça compete fundamentalmente a quem esteja formal e materialmente legitimado para tal.

Certamente que a concepção tomista alusiva aos juízes e aos julgamentos justos contribuiu grandemente para sedimentação do que hoje se conhece na ciência jurídica como “jurisdição e competência”. Talvez também o Santo Doutor tenha vislumbrado na discussão dessa objeção a oportunidade de criticar os “juízes” da Inquisição, conforme sugere *Eduardo Bittar*⁷³¹. Concluindo sua excelente exposição, Santo Tomás alinha os critérios essenciais para um julgamento (juízo) justo: a) que o julgador proceda sempre com inclinação de promover Justiça; b) que o julgamento promane de juiz competente; c) que o julgamento contemple “a reta razão da prudência”. Sublinha, ademais, o Doutor de Aquino que a ausência de qualquer dessas qualidades tornará o julgamento viciado e, assim, ilícito. Nesse espírito, não é exagerado advogar que o julgamento vicioso e ilícito é exatamente aquele a que alude a prescrição de Mateus 7,1⁷³².

Sucedo, ademais, que Santo Tomás, com apurada técnica científica, atribui a cada violação das qualidades do julgamento justo os adjetivos que lhe cabem: a) o julgamento sem inclinação de Justiça diz-se “injusto”; b) o julgamento proferido por juiz incompetente diz-se “usurpado”; c) o julgamento de juiz imprudente diz-se “temerário”⁷³³.

es quien pronuncia el derecho. Mas el derecho es el objeto de la Justicia, como ya se ha demostrado (q. 57 a. 1). Y, por esto, el juicio implica, en la primera acepción del nombre, la definición o determinación de lo justo o del derecho” (Cf. *Suma de teología*, op. cit., p. 492).

⁷³¹ Segundo o autor, em comentando a justiça, a lei e a atividade do juiz em Santo Tomás, “se somente os juízes, ou seja, aqueles investidos do poder de julgar, estão aptos a realizar o juízo de pessoas, então deve-se concluir que os clérigos não estão autorizados ao exercício do julgamento. Se o julgamento não está autorizado, quanto menos a condenação e a morte de pessoas. É essa uma arma teórica muito forte contra a Inquisição, que, naturalmente, deve ter significado um grande desafio em pleno século XIII”. (Cf. *Curso de filosofia do direito*, op. cit., p. 211).

⁷³² Em Mateus 7,1 há a seguinte passagem bíblica: “Não julgueis, e não sereis julgados”. E em 7,2 acrescenta-se: “Porque do mesmo modo que julgardes, sereis também vós julgados e, com a medida tiverdes medido, também vós sereis medidos” (Cf. *Bíblia sagrada*, op. cit., p. 1042).

⁷³³ Nesse sentido é o Artigo 2 da Questão 60: “El juicio es lícito en tanto en cuanto es acto de justicia; mas, como se deduce de lo dicho (a.1 ad 1.3), para que el juicio sea acto de justicia se requieren tres condiciones:

Santo Tomás repudia o julgamento (talvez aqui já o ato de condenar) com base na mera suspeita, dizendo constituir ato de injustiça. E define a suspeita como sendo uma opinião depreciativa quando procede de indícios superficiais⁷³⁴. O rechaço a julgamentos por mera suspeita põe em relevo a conduta do julgador, pelo que o julgamento desse modo (mera suspeita) não merece credibilidade.

É previsível que os homens (ou juízes) maus julguem ao próximo também como mau, simplesmente por entender que geralmente todos são iguais a ele (homem mau). Aqui se trata de uma suspeita por suposição da igualdade da conduta de todos. E isto evidentemente não é correto, porque é fato que os homens não são iguais em atos, virtudes e vícios. Portanto, quando alguém for considerado comprovadamente mau, ou, diríamos, com elevada desconfiança ou suspeição em suas verdadeiras intenções de proceder com sentido de Justiça, jamais poderá ocupar o ofício de julgar, vez que estará propenso a considerar todos como maus também.

As premissas de Santo Tomás a respeito do preparo e imparcialidade dos julgadores nos remetem à antiga figura dos “juízes classistas” da Justiça do Trabalho do Brasil, os quais compunham a chamada representação paritária, ou seja, “julgavam” (na verdade defendiam) de acordo com o interesse da parte a quem representavam (o empregado e/ou o empregador), havendo, assim, o “juiz” classista do empregado e o “juiz” classista do empregador. Evidente que a intenção manifesta de cada “juiz” classista em defender os interesses da classe a que representava retirava-lhe a idoneidade de julgador, o que constituía uma injustiça. Por outro lado, os “juízes” classistas não ostentavam preparo e aptidão adequadas para o ministério de distribuir justiça, ou seja, dizer o que efetivamente caberia de direito a cada parte, empregado ou empregador. Não possuíam, pois, a legitimidade que se exige do agente público, regularmente investido, para o importante ministério de julgar. E, por conseguinte, seu

*primera, que proceda de una inclinación de justicia; segunda, que emane de la autoridad del que preside; y tercera, que sea pronunciado según la recta razón de la prudencia. Si faltare cualquiera de estas condiciones, el juicio será vicioso e ilícito. Así, en primer lugar, cuando es contrario a la rectitud de la justicia, se llama, de este modo, juicio vicioso o injusto. En segundo lugar, cuando el hombre juzga de cosas sobre las que no tiene autoridad, y entonces se denomina juicio usurpado. Y tercero, cuando falta la certeza racional, como cuando alguien juzga de las cosas que son dudosas u ocultas por algunas ligeras conjeturas, y en este caso se llama juicio suspicaz o temerario” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 493).*

⁷³⁴ A suspeita para Santo Tomás está definida no Artigo 3 da Questão 60, e constitui “*una opinión de lo malo cuando procede de ligeros indicios*” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 494).

“veredicto” não era senão um atestado oficial de injustiça, divorciado que estava dos requisitos de um julgamento justo segundo a concepção tomista de Justiça⁷³⁵.

A condenação por mera suspeita deve outrossim ser evitada quando o julgador tem alguma resistência (sentimento negativo) quanto à pessoa a ser julgada, a exemplo do ódio, inveja etc. É que sempre procurará superdimensionar os indícios leves que se atribua ao seu desafeto. É consabido que os instrumentos processuais da atualidade possuem a previsão de arguição de suspeição do juiz (incidente ou exceção de suspeição). Em Santo Tomás estão os três principais argumentos, antes citados, que conduzem à autoridade desse instrumento processual⁷³⁶.

Em outra observação, Santo Tomás faz homenagem aos idosos por lhes atribuir a “virtude” da experiência, “conquanto a experiência se aproxima da certeza”. Conclui que a experiência de vida dos anciãos os revela melhor encarregados de avaliar a propriedade de uma suspeita, porque podem ter vivenciado situações que a legitimam ou não. Talvez também por esta razão os tribunais atualmente sejam compostos por juízes mais idosos, cuja experiência lhes confere a qualidade de julgadores mais prudentes e equilibrados, sendo recomendável que os critérios de promoção às instâncias superiores se baseiem sobretudo na antiguidade do ofício de julgar⁷³⁷. Ademais - e talvez caminhando na linha da melhor lógica emergente das presentes lições tomistas - é oportuno registrar que na recente reforma do Poder Judiciário brasileiro, já aprovada, passou-se a exigir um mínimo de experiência jurídica de três (03) anos para ingresso na Magistratura⁷³⁸. Outrossim, a Constituição brasileira atual

⁷³⁵ A figura do juiz classista da Justiça do Trabalho brasileira foi recentemente extinta através da Emenda Constitucional nº 24, de 10 de dezembro de 1999.

⁷³⁶ No Brasil, por exemplo, o artigo 135 do Código de Processo Civil (Lei nº 5.869, de 11 de janeiro de 1973) tem a seguinte redação: “*Reputa-se fundada a suspeição de parcialidade do juiz, quando: I – amigo íntimo ou inimigo capital de qualquer das partes; II – alguma das partes for credora ou devedora do juiz, de seu cônjuge ou de parentes destes, em linha reta ou na colateral até o terceiro grau; III – herdeiro presuntivo, donatário ou empregador de alguma das partes; IV – receber dádivas antes ou depois de iniciado o processo; aconselhar alguma das partes acerca do objeto da causa, ou subministrar meios para atender às despesas do litígio; V – interessado no julgamento da causa em favor de uma das partes*”.

⁷³⁷ A Constituição Brasileira de 1988 confere preferência às promoções por antiguidade como critério de acesso dos juízes aos tribunais de segundo grau, nos termos do artigo 93, inciso II, letra “d”, e inciso III, nos seguintes termos: “*Art. 93. Lei complementar, de iniciativa do Supremo Tribunal Federal, disporá sobre o Estatuto da Magistratura, observados os seguintes princípios: II – promoção, de entrância para entrância, alternadamente, por antiguidade e merecimento, atendidas as seguintes normas: d) na apuração da antiguidade, o tribunal somente poderá recusar o juiz mais antigo pelo voto fundamentado de dois terços dos seus membros, conforme procedimento próprio, e assegurada ampla defesa, repetindo-se a votação até fixar-se a indicação; III – o acesso aos tribunais de segundo grau far-se-á por antiguidade e merecimento, alternadamente, apurados na última ou única entrância, na forma do inciso II*”.

⁷³⁸ Nesse sentido é o artigo 93, inciso I, da Constituição Federal, alterado pela Emenda Constitucional nº 45, de 08 dezembro de 2004, *verbis*: “*Art. 93. Lei complementar, de iniciativa do Supremo Tribunal Federal, disporá sobre o Estatuto da Magistratura, observados os seguintes princípios: I – ingresso na carreira, cujo cargo*

prevê idade mínima para acesso aos tribunais superiores, o que entendemos ser medida prudente e coerente com a elevada importância do ofício de julgar⁷³⁹. Eis uma significativa contribuição da doutrina filosófica de Santo Tomás para aperfeiçoamento, prestígio e credibilidade do Poder Judiciário.

O princípio segundo o qual *in dubio pro reo* também foi objeto de substancial estudo de Santo Tomás. Seu rechaço principal parece dirigir-se à objeção segundo o qual “na maior parte das coisas sucede que se obra mal”⁷⁴⁰. Neste tópico, o Santo Doutor faz a diferença entre julgar coisas e julgar pessoas. As coisas devem ser julgadas pelo que efetivamente são. Mas as pessoas devem incorporar em si a presunção de que são corretas. E faz uma advertência: “é melhor enganar-se mais frequentemente, formando uma boa opinião de um homem mau do que enganar-se raras vezes, tendo má opinião de um homem bom”. Neste último caso, comete-se injustiça contra o próximo; não, porém, no primeiro”⁷⁴¹. Tal pensamento de Santo Tomás conforma-se com sua concepção da natureza boa do homem e de que foi criado para promover o bem. Assim, parece que o princípio do *in dubio pro reo* não somente expressa uma vertente do Direito Natural, mas também constitui ato de Justiça. Trata-se, ademais, de indicativo de um modo de interpretação a ser seguido pelo juiz.

No Artigo 5 da Questão 60 Santo Tomás ensina que o juiz pode esquivar-se de julgar com base em uma lei injusta. Como regra geral, o direito positivo deve ser obedecido. Porém, tal obediência é devida porque a lei positiva só existe em essência quando se pressupõe já conforme o Direito Natural ou, em última análise, conforme o justo. O contrário, ou seja, a lei positiva não conforme os ditames de Justiça e equidade que norteiam toda a dogmática do Direito Natural, não passa de corrupção da lei e não lei propriamente dita, razão pela qual tal suposta lei deve ser repelida, senão ignorada, pelo juiz nos julgamentos. Nesse particular sobressai a importância do denominado controle difuso de constitucionalidade e eficácia das leis. Quando do julgamento de qualquer questão cuja base seja uma lei de discutível Justiça e duvidosa harmonia com princípios constitucionais humanitários, é mister

inicial será o de juiz substituto, mediante concurso público de provas e títulos, com a participação da Ordem dos Advogados do Brasil em todas as fases, exigindo-se do bacharel em direito, no mínimo, três anos de atividade jurídica e obedecendo-se, nas nomeações à ordem de classificação.

⁷³⁹ Nesse sentido é o artigo 101 da Constituição Federal, que trata da composição do Supremo Tribunal Federal, nos seguintes termos: “Art. 101. O Supremo Tribunal Federal compõe-se de onze Ministros, escolhidos dentre cidadãos com mais de trinta e cinco e menos de sessenta e cinco anos de idade, de notável saber jurídico e reputação ilibada”.

⁷⁴⁰ No início do Artigo 4 da Questão 60 assevera o arguente: “Com efeito, o julgamento deve se conformar ao que acontece na maioria dos casos. Ora, na maioria dos casos, alguns agem mal. ‘O número dos insensatos é infinito’, diz o Eclesiastes” (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, op. cit., p. 90).

que em tal situação o juiz se reporte inicialmente à questão da necessidade da Justiça da lei⁷⁴². Nesse processo de depuração da Justiça da norma jurídica (designadamente a lei), considerando nesse contexto, em especial, o controle de constitucionalidade, é lícito ao julgador investigar amiúde seu conteúdo e seu sentido teleológico, com fito de assegurar-se da viabilidade ou não de invocar a lei reguladora da controvérsia como conveniente e justa, de modo a expedir o correto veredicto. Nesse quadro, não se pode esquecer que o exercício do controle de constitucionalidade judicial é poder-dever do julgador, não uma mera prerrogativa ou faculdade, talvez justamente para garantir a eficácia da suprallegalidade constitucional e, mais que isso, a Justiça do veredicto⁷⁴³.

O juízo ou ato de julgar interessa muito de perto à virtude da Justiça porque “não é outra coisa que certa definição ou determinação do que é justo”⁷⁴⁴. Nesse contexto, Santo Tomás trata das leis positivas em consonância com o Direito Natural e, portanto, legítimas, mas que são deficientes em alguns casos. No caso, autoriza o julgamento por equidade, conforme o propósito do legislador. Eis aqui a previsão de existência de lacunas da lei, bem como a autoridade do julgador para corrigir essas lacunas, aplicando os princípios de promoção do bem comum. O direito positivo, aqui, aufere autoridade na medida em que, mesmo defeituoso, pode ser aproveitado pela ação do juiz.

Em suma, o juiz deve obediência ao direito positivo, sendo-lhe autorizado, entretanto, corrigir os eventuais defeitos e omissões da lei, medida que assegurará a promoção de um julgamento mais consentâneo com os princípios de Justiça, estes representados fundamentalmente por um Juízo de equidade e equilíbrio (igualdade). Talvez nesse comentário de Santo Tomás esteja a possibilidade de o juiz adotar uma interpretação diferente

⁷⁴¹ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 60, Artigo 4, op. cit., p. 91.

⁷⁴² Nessa linha de raciocínio, escrevemos que os princípios de justiça social e equidade consagrados na lei maior brasileira (artigos 5º, 6º e 7º da Constituição Federal de 1988), tem no controle difuso de constitucionalidade a garantia de sua preservação diante de investidas malfazejas do legislador. Tais princípios, segundo entendemos, não são apenas padrões de retórica filosófica, mas são manifestação clara do intento do legislador constituinte de garantir a observância de valores humanitários num plano de supremacia constitucional e, portanto, inalteráveis por qualquer fundamento puramente casuístico do legislador infraconstitucional. É que os princípios-normas contidos na Carga Magna não se confundem com meras leis constitucionais, mas concentram um corpo de valores de regulação do justo social. (Cf. *Controle difuso de constitucionalidade em matéria trabalhista*, São Paulo: LTr, 2003, p. 50-66).

⁷⁴³ Ao tratar especificamente do controle difuso de constitucionalidade, ZENO VELOSO lembra que “os magistrados singulares, no exercício da jurisdição constitucional, não só podem como devem declarar a inconstitucionalidade de lei ou ato normativo do Poder Público, atuando, inclusive, ex officio, numa situação que se assemelha à da nulidade do negócio jurídico, que deve ser pronunciada pelo juiz, independentemente de alegação do interessado (Código Civil, art. 146, parágrafo único)” (Cf. *Controle jurisdicional de constitucionalidade*, 2ª ed., Belo Horizonte: Del Rey, 2000, p. 42).

daquela que aparentemente se extrai da letra da lei, desde que verifique alguma correlação razoável com a intenção do legislador e nela esteja incorporado um primado ou uma vertente do Direito Natural.

No Brasil, o Supremo Tribunal Federal tem-se utilizado do instituto da “interpretação conforme a Constituição” para dizer qual a interpretação que deve prevalecer em face de determinado preceito de lei, quando este mesmo preceito de lei ensejar naturalmente mais de uma interpretação com igual propriedade. Este mecanismo bem que pode ser exemplificado no contexto da questão da aplicação da lei escrita e correção de seus eventuais defeitos e lacunas. Desse modo, por exemplo, o artigo 7º, inciso XIII, da Constituição Federal – que enseja dupla interpretação – aproveita-se aos ensinamentos do Santo Doutor em matéria de lacunas ou ambiguidades da lei⁷⁴⁵. O citado artigo 7º, inciso XIII, da Lei das Leis (que trata da possibilidade de compensação de horas extraordinárias de trabalho) pode admitir interpretação segundo a qual a palavra “acordo” encerra acordo individual e não coletivo, ao que seria possível a compensação de horas extras por meio de ajuste individual. Também o inciso I do mesmo artigo 7º da Constituição concentra dúvida no tocante à viabilidade ou não de edição de lei ordinária trabalhista para assegurar estabilidade do empregado no emprego, vez que a referência a lei complementar poderia conduzir ao entendimento de que toda estabilidade, atual ou futura, dependerá dessa lei especial (complementar) que a conceda⁷⁴⁶.

No âmbito ainda do ato de julgar, parece que Santo Tomás lança a mais feroz crítica aos juízos da Inquisição especificamente no Artigo 6 da Questão 60 da *secunda secundae* da Suma. Como visto, uma das principais observações do Santo Doutor no tocante à promoção da Justiça está na legitimidade dos juízes. Somente tem autorização para julgar aqueles legitimamente investidos para tal pelo poder público, sem o que o correspondente julgamento será nulo, constituindo-se em injustiça. Para o aquinatense o ato de julgar deve ser atribuído somente àqueles que tenham sido preparados e legitimados para julgar⁷⁴⁷. É que o

⁷⁴⁴ Assim é a Questão 60, Artigo 5, em respondendo à objeção segundo a qual “*parece que no siempre se debe juzgar según las leyes escritas*” (Cf. *Suma de teologia*, II-II, op. cit, p. 497).

⁷⁴⁵ O inciso XIII do artigo 7º da Constituição Federal brasileira tem o seguinte texto: “*XIII - duração do trabalho normal não superior a oito horas diárias e quarenta e quatro semanais, facultada a compensação de horários e a redução da jornada, mediante acordo ou convenção coletiva de trabalho*”.

⁷⁴⁶ O inciso I, do artigo 7º da Constituição Federal brasileira tem o seguinte texto: “*I – relação de emprego protegida contra despedida arbitrária ou sem justa causa, nos termos de lei complementar, que preverá indenização compensatória, dentre outros direitos*”.

⁷⁴⁷ Assim escreve o Santo Doutor: “*Ya que se debe juzgar según las leyes escritas, conforme a lo expuesto (a. 5), el que emite el juicio interpreta de algún modo el texto de la ley, aplicándolo a un asunto particular. Ahora*

ato de julgar constitui-se na própria concretização da virtude da Justiça. Como realçamos em linhas precedentes, a doutrina filosófica corrente tem considerado que nessa parte da Suma Teológica Santo Tomás critica indiretamente os tribunais da Inquisição, designadamente por não reconhecer aos clérigos a legitimidade de julgar.

O citado Artigo 6 da Questão 60 da Suma ostenta duas premissas de grande importância no tocante à instituição do Direito e do Estado: a) reunião das funções de legislador e intérprete da lei na mesma pessoa (autoridade pública); b) a definição da figura do julgador como sendo uma autoridade pública. Estes comentários conduzem à convicção de que todo aquele que toma indevidamente para si a função de julgar, ou seja, que se investe ilegitimamente no ministério da judicatura, pratica usurpação, porquanto não convertido em autoridade pública, conforme assinala *Emilio G. Estébanez*⁷⁴⁸.

Ao tempo do Século XIII a Igreja anexara o Estado, como já se afirmou em linhas precedentes. Talvez por conta desta constatação, os clérigos da Inquisição se julgassem com o poder de julgar, ombreando-se com os funcionários com poderes de uma autoridade pública. Porém, como registra precisamente Santo Tomás no mencionado Artigo 6 da Questão 60, o ato de interpretar a lei competia ao legislador, cuja missão não se comparava à de um clérigo. Como o ato de julgar pressupõe necessariamente interpretar e aplicar a lei, é legítimo admitir que esta missão estava alheia ao domínio dos clérigos. Disso resulta que os clérigos estão alheios ao ofício de julgar, porque sua investidura dá-se através de autoridade alheia ao governo, isto é, a autoridade do Papa, além do que a missão dos clérigos é a dedicação ao ofício do altar e da pregação. Tal preceito da Justiça tomista desautoriza todo julgamento que não seja legitimamente de carácter público-estatal. É nesse tópico que o Santo Doutor adverte que aos clérigos é defeso o ofício de julgar e, se o faz, comete injustiça, conquanto viole a Justiça legal. Não obstante se observe que a autoridade da Igreja prevaleça sobre a autoridade

bien: puesto que es propio de una misma autoridad interpretar y hacer la ley, del mismo modo que no puede establecerse la ley sino por la autoridad pública, así tampoco puede emitirse el juicio a no ser por la autoridad pública, la cual extiende su acción a todos los que están sometidos a la comunidad. Por tanto, lo mismo que sería injusto que alguien obligase a otro a observar una ley que no hubiera sido sancionada por la autoridad pública, también es injusto que alguien obligue a otro a sufrir un juicio que no haya sido pronunciado por la autoridad pública” (Cf. *Suma de teología*, II-II, op. cit., p. 498).

⁷⁴⁸ O citado bispo dominicano, que tratou da tradução da Suma Teológica para o idioma espanhol, antes de adentrar na tradução propriamente dita, comenta: “*En el cuerpo de este artículo se nos dice que nadie que no esté investido de legítima autoridad puede sentenciar a otro, o, lo que es lo mismo, que nadie está facultado para tomarse la justicia por su mano. En la respuesta a esta objeción, a propósito de algunos casos bíblicos, se tiene en cuenta la eventualidad de que tal proceder resulte legítimo y hasta obligado*” (Cf. *Suma de teología*, II-II, op. cit., p. 498).

dos governantes (os príncipes), no particular do ofício de julgar o aquinatense procede a uma clara distinção entre as missões da Igreja e do Estado.

A concepção de Santo Tomás no tocante às pessoas legitimadas a julgar revela uma conduta precipuamente acadêmica e científica. O aquinatense considera que no ofício de julgar prevalece o critério técnico demonstrador do preparo de quem deva merecer o exercício da Jurisdição (julgar e dizer o Direito que cabe a cada litigante). Só os juízes, homens preparados e investidos oficialmente do exercício da Jurisdição, podem julgar as pessoas, e isto constitui ato de Justiça. O julgamento dos juízes consubstancia o ato de Justiça por excelência, porque os julgadores obedeceram à necessidade de preparo e à competente investidura para esse importantíssimo ministério⁷⁴⁹. É justo que os julgamentos sejam procedidos por juízes preparados e legalmente investidos, o que é compatível com a Justiça legal. O diferencial está em que aos juízes há necessidade de preparo técnico adequado, exatamente para que tenham conhecimento científico bastante para bem apreciar todas as circunstâncias e provas que envolvem as pendengas interindividuais.

Por outro lado, os clérigos não ostentam o devido preparo técnico e científico para o ministério do julgar. Assim, não estão aptos a julgar e se o fazem violam a Justiça legal, cometendo ato de injustiça. É, pois, injusto o julgamento realizado por clérigos, ante a incompatibilidade destes para aquele. E sendo injusto o julgamento realizado por clérigos, não pode ele ser obedecido, porque não se obedece ao que é injusto, ao que se manifesta em oposição à Justiça⁷⁵⁰. O Santo Doutor efetivamente é assaz lógico em sua concepção da Justiça oferecida pelos Juízes e claramente técnico ao vincular o julgamento justo àqueles que possuem preparo acadêmico e compatibilidade para esse especial ministério.

Na Justiça realizada pelos juízes, o aquinatense também recorre à Justiça distributiva, segundo vislumbramos. A Justiça distributiva, como registramos alhures, é aquela que vincula o homem à sociedade em que vive e trabalha. Concentra a participação da parte (o homem) no todo social (a comunidade). É aquela espécie de Justiça que idealmente relaciona o segmento ao conjunto. Cada homem deve merecer o devido destaque e prerrogativas da sociedade em se considerando sua maior ou menor colaboração para o bem

⁷⁴⁹ Assim escreve o Doutor de Aquino: “*Nesse sentido, o juízo é ato da razão, pois dizer ou definir compete à razão. A outra condição é a disposição de quem julga, donde lhe vem a idoneidade para julgar retamente*” (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 60, Artigo 1, op. cit., p. 85).

⁷⁵⁰ Assim conclui o aquinatense: “*Por isso, é injusto ser julgado por quem não tem autoridade pública*” (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 60, Artigo 6, op. cit., p. 95)

social. Trata-se da Justiça particular proporcional, em que se dá a cada um o que lhe é devido na medida de seus méritos e deméritos.

É de sabença trivial que os clérigos são devotados ao ministério do altar e à pregação da palavra de Deus. Seu maior ou menor destaque na comunidade é mensurada de conformidade com seu esforço evangelizador (pregação das Sagradas Escrituras) e na eficiência em converter infiéis e ímpios. Quando então os clérigos se desviam de sua vocação sacerdotal e religiosa, invadem (senão usurpam) missões que consabidamente não são suas. Só aos juízes é dado o ministério de julgar. Assim, o ofício de julgar assumido pelos clérigos representa usurpação da missão dos juízes⁷⁵¹, constituindo isto violação da Justiça distributiva. Os clérigos, portanto, estão em conflito com a Justiça distributiva quando insistem em exercer missões que não são suas e para as quais não ostentam o devido preparo técnico. Incorrendo em confronto com a Justiça distributiva, evidentemente os clérigos estarão indubiosamente praticando ato de injustiça. Em assim sendo, os clérigos são destinatários dos deméritos que advêm de sua contracolaboração com a divisão equânime, correta e, portanto, justa, dos bens sociais. Os méritos que se destinam aos clérigos por meio da Justiça distributiva são aqueles oriundos da execução das missões espirituais para as quais estão vocacionados.

A Justiça dos clérigos é aquela em que estes devem exercer nos limites de sua missão sacerdotal e religiosa⁷⁵², missão esta superior às demais (inclusive a de julgar), mas que nem por isso as pode absorver, porque há necessidade de preparo e vocação para o devido e correto exercício. Desse modo, a missão do altar destinada aos clérigos não absorve a missão de julgar dos juízes, porque cada qual merece o peculiar preparo e a singular vocação. Disso deflui, ainda, que a missão do altar deriva de investidura papal, enquanto a missão de julgar deriva de ato do governo do Estado. Se as missões do altar não podem ser concedidas por ato do Estado (governo), porque os governantes não ostentam o devido preparo apostólico e a peculiar vocação para o trato das coisas de Deus, assim também as missões do julgar não podem ser destinadas pela Igreja aos clérigos, porquanto os sacerdotes não obtiveram o devido preparo para o julgar, tudo resultando numa questão de igualdade.

⁷⁵¹ Usurpar, no léxico, significa “*apoderar-se violenta ou astuciosamente*” ou “*possuir ilegitimamente*” (Cf. *Dicionário da língua portuguesa*, Porto: Porto Editora, 2004, p. 1690).

⁷⁵² Quanto à Justiça dos clérigos, o aquinatense afirma que “*o poder secular está sujeito ao espiritual como o corpo à alma. Por isso, não é usurpado o julgamento quando o prelado espiritual se intromete nas coisas temporais naquilo em que o poder secular lhe está submetido ou que o poder secular lhe entrega*” (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 60, Artigo 6, op. cit., p. 95).

Claro é que a missão do altar, o sacerdócio, é missão superior ao exercício do julgar dos Juízes. Porém, tal superioridade não pode significar usurpação indevida, por falta de preparo técnico e vocação dos clérigos, eis que a missão de julgar exige aptidões próprias e experiência suficientes diferentes do exercício do sacerdócio. O fato dos julgamentos terem inspiração na Justiça Divina também não desmerece a exigência do preparo técnico, acadêmico e científico para a função julgadora. Não é de esquecer que os juízes também podem ter vocação espiritual apurada tal que reúnam a inspiração da Justiça Divina nos seus veredictos. A inspiração divina dos julgadores, não obstante de grande importância, é elemento apenas mediato do ministério do julgar, conquanto a lei divina ou eterna nem sempre seja capaz de imiscuir-se em situações para as quais se deva promover um julgamento específico e detalhado de pessoas no contexto peculiar de suas relações sociais. É preciso, pois, nos julgamentos, o concurso do direito positivo ou lei humana, criação típica dos homens do Direito, para cuja edição, interpretação e aplicação há necessidade de preparo técnico alheio às missões do altar. É sob essas conjunturas que se desenvolve a concepção tomista da Justiça efetuada pelos Juízes.

Para que se tenha preparo na missão de julgar é necessário que se possua aptidão para examinar e avaliar provas e evidências concretas. Ora, os clérigos não estão vocacionados para produção, exame e avaliação de provas e evidências. Sua vocação, como dito, é dirigida ao estudo e pregação da palavra de Deus, além do exercício da celebração da Santa Missa. Sem o preparo para produzir, examinar e avaliar provas, o clérigo que insiste na missão de julgar comete julgamento temerário, o que constitui uma das manifestações mais grosseiras de injustiça. A produção, exame e avaliação de provas e evidências encerram o preparo técnico-científico que o Juiz deve reunir para bem exercer o ministério de julgar.

É indubitável que os clérigos, sem ostentar o devido preparo técnico-científico para o exercício do julgar, tenderão a promover acepção de pessoas⁷⁵³, não obstante de maneira involuntária e não-deliberada. Sabendo, entretanto, que a acepção de pessoas constitui injustiça, os clérigos sentir-se-ão em enorme dificuldade para oferecer justo veredicto. Diante disso, é inequívoco que o ato de julgar é incompatível com a vocação dos clérigos, sendo que a verdadeira Justiça dos julgamentos é aquela decorrente do trabalho dos juízes. Não é por outra razão que Santo Tomás qualifica o trabalho dos Juízes como a Justiça viva e concreta.

⁷⁵³ Para Santo Tomás, a acepção ou discriminação de pessoas “*se opõe à justiça distributiva*”. E conclui: “*Logo, a discriminação de pessoas é pecado*” (Cf. *Suma teológica*, Questão 63, Artigo 1, *secunda secundae*, op. cit., p. 122).

Uma conceituação de Justiça emergente do trabalho dos juízes concentra ademais a necessidade de observação do comportamento pessoal dos próprios juízes. Para Santo Tomás, como visto, é imprescindível que a missão de julgar seja destinada a pessoas de conduta reta e honesta⁷⁵⁴. Tão nobre é a missão de julgar dos juízes que estes devem reunir condições pessoais que os definam como pessoas de grande envergadura moral. Pessoa reconhecidamente ímproba, de conduta temerária ou dada a excessos não reúne aptidão para o exercício da distribuição da Justiça. Destarte, além do preparo técnico-científico, é mister tenha o juiz idoneidade moral e comportamento ético que inspire respeitabilidade, credibilidade e reverência de todos os súditos. É que a credibilidade dos julgamentos dos juízes está a depender também, em boa parte, do comportamento público e privado desses mesmos juízes. Neste tópico, é assaz claro que o aquinatense confere conteúdo ético-moral à Justiça dos juízes, ao lado do caráter técnico-científico do julgador. Não basta ao julgador o preparo literário, a vocação acadêmica. Mais que isso, a missão de julgar requer qualidade de comportamento, ou seja, compromisso com as virtudes morais⁷⁵⁵.

Há, em tema de preparo, habilidade e qualidade para os julgamentos, dois aspectos a considerar na Justiça dos juízes: a) um aspecto puramente concreto, no sentido de vincular o juiz a uma atividade que exija preparo técnico-científico; b) um aspecto abstrato-concreto, consistente na atribuição de conteúdo ético-moral ao efetivo proceder dos juízes dentro e fora dos tribunais. Vê-se, assim, a inseparável correspondência entre a Justiça dos juízes e os valores ético-morais que esta deve concentrar. A credibilidade dos julgados está diretamente relacionada ao comportamento equilibrado, ordeiro e moral dos seus prolores, ou seja, os juízes. Tem-se, neste aspecto, a utilização evidente dos elementos que compõem uma conceituação da Justiça tomista de admirável atualidade. Não há juiz ou Justiça séria sem forte inspiração ético-moral, cuja manifestação primeira se verifica a partir do comportamento ético-moral daqueles incumbidos do ministério de julgar.

⁷⁵⁴ Assim leciona: “*Quanto ao 3º, deve-se dizer que os que estão em pecados graves não devem julgar os culpados das mesmas faltas ou de faltas menores, como explica Crisóstomo. Mas, sobretudo, se os pecados são públicos, pois isso provocaria o escândalo nos corações dos outros*” (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 60, Artigo 2, op. cit., p. 87).

⁷⁵⁵ A propósito do tema da idoneidade moral dos juízes e seu comportamento comunitário, a Lei Orgânica da Magistratura Nacional–LOMAN (Lei Complementar nº 39/69), que trata da regulação das atividades da magistratura brasileira, prescreve, em seu artigo 35, inciso VIII, que o juiz tem o “*dever de manter conduta irrepreensível na vida pública e particular*”. Trata-se, sem dúvida, de disposição de grande importância para preservação da credibilidade e respeitabilidade dos juízes, repercutindo inequivocamente na lisura e aceitabilidade dos seus julgamentos. Não há como deixar de vislumbrar nesse preceito da LOMAN grande inspiração da doutrina da Justiça segundo o pensamento tomista.

Francisco de Vitoria, por outro lado, confere uma outra linha de raciocínio para a questão da usurpação do poder de julgar. Refere-se ele aos tiranos, isto é, àqueles que usurpam do poder de governar e, com este, do poder de julgar. Usurpar o governo concentra também o exercício irregular do julgar⁷⁵⁶. Não há relação aqui com a usurpação do poder de julgar perpetrada pelos clérigos, na forma estudada em linhas precedentes. Adverte *Vitoria* que mesmo as leis usurpadas pelos tiranos devem ser obedecidas, assim também como os seus julgamentos. Nesse particular, o mestre de Salamanca ratifica os ensinamentos de Tomás de Aquino. A exceção está na injustiça da lei ou sentença do usurpador, isto é, não ostenta obrigatoriedade a lei ou o veredicto injusto editado pelo usurpador. O entendimento de *Vitoria* nesse sentido parece coadunar-se com o de Santo Tomás, na medida em que encerra um conteúdo prático consistente em evitar o tumulto, a anarquia e a revolução. Desde que as leis ou os julgamentos do usurpador não ostentem injustiça e crueldade inconcebíveis, deve haver obediência transitória pelos súditos, de modo a preservar-se a ordem social. A desobediência nesse caso causaria mais injustiças e desequilíbrio que a observância transitória da lei. No caso, entretanto, da edição de leis e prolação de julgamentos de manifesta e insuportável injustiça, será o próprio usurpador o causador de revoluções e desobediência que legitimará sua destituição forçosa, com causação de grande alvoroço e comoção social. A acentuada corrupção da lei e dos julgamentos autoriza o reconhecimento mesmo de sua inexistência.

Partamos agora para o estudo da Questão 67 da *Suma, secunda secundae*, em torno da qual Santo Tomás também faz referência ao proceder dos juízes no contexto do ministério de julgar. Embora já nos tenhamos referido a este tópico em linhas precedentes, impõe-se renovar os embates sob os enfoques seguintes.

Santo Tomás trata de questões envolvendo a atuação e o proceder dos juízes quando na direção dos processos submetidos a seu julgamento, advertindo quanto a certas peculiaridades do juízo particular e do juízo pautado em provas, além de discorrer sobre os

⁷⁵⁶ São suas as palavras: “*Dice Santo Tomás que, si uno está en pecado público, no le es lícito juzgar. Se duda de si quien es público pecador peca juzgando a outro, por ejemplo, si un tirano o un magistrado o un duque es un homicida que mata inocentes y ante él es llevado outro homicida o algun ladrón que roba publicamente, si le sería lícito juzgarlo. Parece que no, porque ese magistrado está en pecados públicos, muy graves; luego comete pecado mortal. Luego, si no le es lícito, que debe hacer? Santo Tomás parece decir que no debe juzgarlo. Respondo que juzgar en este caso no es pecado mortal, porque hay que atenerse al título por el que puede juzgar; porque la gracia no es el título para juzgar, como lo es para recibir la eucaristía, sino que el título para juzgar es la autoridad. El error de los bohemios, condenados en el Concilio de Constanza, fue que quien pecar mortalmente perdería la autoridad de juzgar y ejercer cualquier ministerio, etc. Digo, por consiguiente, que, sin ningún escrúpulo, hay que sostener que si uno en pecado mortal juzga a outro, no peca mortalmente, sea juez secular o juez eclesiástico; entendemos esto de suyo y en sí mismo considerado*” (Cf. *La justicia*, op. cit., p. 62-63).

efeitos da acusação. Assim é que o Angélico leciona que todo julgamento deve basear-se em provas e não no restrito conhecimento pessoal que o juiz tenha a respeito da controvérsia posta em demanda⁷⁵⁷. Acrescenta que não se fará julgamento algum senão em razão e nos limites de uma acusação formal⁷⁵⁸. Considera, ademais, que é dado ao juiz julgar alguém na condição de autoridade pública, porquanto tal autoridade constitua a possibilidade de estabelecer lei particular entre os litigantes através da sentença. Nesse sentido, a autoridade pública possui legitimidade para estabelecer regra particular através da sentença. Em outras palavras, é em Santo Tomás que o ato judicial típico (a sentença) alcança a natureza de lei particular que irá produzir os efeitos regulares entre os contendores em um processo judicial, o que é doutrina assente em termos de dogmática atual do Direito Processual⁷⁵⁹. Como autoridade pública, o juiz se situa em posição hierárquica superior em relação às demais pessoas da sociedade, sendo-lhe lícito aplicar penas. Salienta o aquinatense, por fim, que, sendo consequência do exercício da autoridade, as decisões dos juízes hão de ser de obediência obrigatória, pena de ineficácia dos julgamentos⁷⁶⁰.

Na Questão 68 da Suma Santo Tomás trata das acusações injustas e suas consequências no campo do Direito e da Revelação. Sublinha que toda pessoa está obrigada a

⁷⁵⁷ No Artigo 2 da Questão 67, *ad solutum*, escreve o Santo Doutor: “*En cambio está Ambrosio, en Super Psalt, que dice: ‘El buen juez nada hace a su arbitrio, sino que falla según el derecho y las leyes’. Esto es juzgar según lo que se alega y se prueba en juicio. Luego el juez debe juzgar conforme a estas pruebas y no según su propio arbitrio*” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 553).

⁷⁵⁸ No Artigo 3 da Questão 67, *ad solutum*, Santo Tomás adverte para a necessidade de acusação formal como pressuposto de qualquer julgamento de autoridade pública, nestes termos: “*El juez es intérprete de la justicia; por eso, como dice el Filósofo en V Ethic, ‘los hombres recurren al juez como a cierta justicia animada’. Pero la justicia, como se ha dicho (q. 58 a.2), no se da respecto de uno mismo, sino respecto de otro; por eso es preciso que el juez juzgue entre dos, lo cual, en verdad, tiene lugar cuando uno es acusador y el otro reo. Por tanto, en materia criminal, no puede el juez condenar a alguien en juicio si no tiene acusador*” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 554).

⁷⁵⁹ Trata-se do que a doutrina intitula limites subjetivos da coisa julgada, isto é, a sentença não hostilizada via recurso ou confirmada pelo tribunal *ad quem* faz lei entre as partes e nos limites das partes, não prejudicando terceiros que não tenham participado direta ou indiretamente da relação jurídica processual LUIZ RODRIGUES WAMBIER, por exemplo, leciona que “*os efeitos da coisa julgada atingem, do ponto de vista subjetivo, as partes. A doutrina predominante considera serem atingidos também os assistentes litisconsorciais. Desde sempre os sistemas jurídicos engendram fórmulas para que esta regra seja absoluta, ou seja, para que terceiros não sejam atingidos pela coisa julgada e nem sejam prejudicados por processos que não lhes dizem respeito*” (Cf. **Curso avançado de processo civil**, 3ª ed., vol. I, São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001, p. 620).

⁷⁶⁰ O Artigo 1 da Questão 67, *ad solutum*, prescreve: “*La sentencia del juez tiene cierto carácter de ley particular dictada respecto a un hecho particular, y, por tanto, así como la ley general debe tener fuerza coactiva, según manifiesta el Filósofo en X Ethic, también la sentencia del juez debe tener la misma fuerza coactiva, por las que ambas partes sean obligadas a su observancia; de lo contrario, el juicio no sería eficaz. Pero no tiene lícitamente potestad coactiva en las cosas humanas sino el que ejerce autoridad pública, y los que la ejercitan son considerados como los superiores respecto de aquellos sobre quienes, en su calidad de súbditos, recae la potestad, ya tengan aquéllos potestad ordinaria, ya delegada. Por tanto, es evidente que nadie puede juzgar a otra persona a no ser que esta sea de algún modo su súbdito, ya por delegación, ya por potestad ordinaria*” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 552).

denunciar outra da prática de um ato de delinquência. A formulação da denúncia teria o efeito de colaborar para que o delinquente se corrija e não mais persiga os fins danosos aos particulares e à sociedade. Nesse domínio, lembra o aquinatense, não se está obrigado necessariamente a acusar alguém da prática de um delito, senão se se estiver de posse de provas convincentes. Assim, desde que alguém tenha provas contra outrem, é seu dever fazer acusação do delito, a bem da sociedade⁷⁶¹.

As lições de Santo Tomás a respeito do dever de denunciar delinquentes seriam utilizadas, tempos depois, por *Rudolf von Jhering* em sua conhecida “A Luta pelo Direito”. Nessa obra, o notável jusfilósofo alemão adverte para a necessidade de cada qual lutar por seus direitos, no que se insere a acusação contra os malfeitores⁷⁶². A advertência de *Jhering* é logicamente endereçada à preservação do próprio Direito enquanto instrumento de pacificação social e promotor de princípios de Justiça. É que, segundo sustenta, a eficácia do Direito tanto mais se eleva quanto mais intensa for a luta e obstinação das pessoas pela sua efetivação. E isto tem também o efeito de inibir os delinquentes que intentam aproveitar-se do silêncio das vítimas para lograr vantagens ilícitas⁷⁶³.

Os ensinamentos do aquinatense, em referência, podem também ser considerados – e assim julgamos – como informador do instituto da prisão em flagrante, em que é dado a qualquer pessoa do povo prender quem quer que se encontre em flagrante delito, evitando que o delito seja consumado, ao tempo em que se toma por custódia o seu autor no caso de

⁷⁶¹ No Artigo 1 da Questão 68, *ad solutum*, Aquino conclama à “Luta pelo Direito” com as seguintes palavras: “*Por consiguiente, si el crimen fuese tal que redundara en detrimento del Estado, el hombre está obligado a la acusación con tal que pueda aportar prueba suficiente, lo cual corresponde al cargo de acusador; tal ocurre, por ejemplo, cuando el pecado de alguno redunde en daño, ya corporal, ya espiritual, de la sociedad. Pero si el pecado no fuese tal que redundase en contra de la comunidad, o también si no pudiese ofrecer prueba suficiente, no hay obligación de intentar la acusación, puesto que nadie está obligado a lo que no puede llevar a su término de una manera legítima*” (Cf. *Suma de teología*, II-II, op. cit., p. 557).

⁷⁶² JHERING, Rudolf Von. *A luta pelo direito*, tradução de José Cretella Júnior e Agnes Cretella, São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003, p. 27. São suas as palavras: “*O objetivo do direito é a paz, a luta é o meio de consegui-la. Enquanto o direito tiver de rechaçar o ataque causado pela injustiça – e isso durará enquanto o mundo estiver de pé – ele não será poupado. A vida do direito é a luta, a luta de povos, de governos, de classes, de indivíduos. Todo o direito do mundo foi assim conquistado, todo ordenamento jurídico que se lhe contrapôs teve de ser eliminado e todo direito, assim como o direito de um povo ou o de um indivíduo, teve de ser conquistado com luta. O direito não é mero pensamento, mas sim força viva. Por isso, a Justiça segura, numa das mãos, a balança, com a qual pesa o direito, e na outra a espada, com a qual o defende. A espada sem a balança é a força bruta, a balança sem a espada é a fraqueza do direito. Ambas se completam e o verdadeiro estado de direito só existe onde a força, com a qual a Justiça impunha a espada, usa a mesma destreza com que maneja a balança (...). Cada um que se encontra na situação de precisar defender seu direito participa desse trabalho nacional, levando sua contribuição para a concretização da idéia de direito sobre a terra*”.

⁷⁶³ Assim leciona: “*O povo que não reage, quando o vizinho lhe furta uma milha quadrada de terra, verá que, em breve, toda a terra lhe será arrebatada, e, assim, quando nada mais tiver a perder, terá deixado de existir como Estado – e um tal povo não merece melhor destino*” (Cf. *A luta pelo direito*, op. cit., p. 40).

consumação do delito. Embora a doutrina penalista tradicional entenda esta prática como permissivo excepcional do direito de se fazer Justiça pelas próprias mãos⁷⁶⁴, em verdade ela está fundada essencialmente na responsabilidade de todos pela preservação da boa convivência social, expurgando os comportamentos que lhe sejam colidentes, conforme o pensamento tomista.

No Artigo 2 da Questão 68 Tomás de Aquino reforça a obrigação de formalidade de uma acusação, conferindo a esta invulgar importância em matéria de julgamento. Adverte, por isso mesmo, que toda acusação, ante sua contundência e seriedade, deve ser construída e executada por escrito. E as razões dessa exigência são as seguintes: a) que uma pessoa se converte em parte quando faz uma acusação; b) a acusação deve mostrar-se consistente e com certo grau de certeza e segurança; c) o juiz terá melhores condições de sentenciar com sentido de Justiça, ante os precisos termos dos atos processuais⁷⁶⁵.

No Brasil, a propósito de comparação do Direito pátrio contemporâneo com os ensinamentos do Santo Doutor, encontra-se em fase de experiência a adoção do sistema técnico de gravação das sessões judiciais (audiências de conciliação, instrução e julgamento), o que, no contexto contemporâneo, entendemos, possui a mesma finalidade e preocupação expressada na Suma Teológica por Santo Tomás. Está claro que a lição do Angélico se destina a garantir a certeza dos atos processuais e consequente segurança dos julgamentos. A gravação das sessões judiciais, além de cumprir esse propósito, produz efeitos positivos também em termos de economia de material de expediente, além de garantir a celeridade das sessões⁷⁶⁶.

⁷⁶⁴ Nesse sentido está JÚLIO FABBRINI MIRABETE, com estas palavras: “Assim, a possibilidade de se prender alguém em flagrante delito é um sistema de autodefesa da sociedade, derivada da necessidade social de fazer cessar a prática criminosa e a perturbação da ordem, tendo também o sentido de salutar providência acautelatória da prova da materialidade do fato e da respectiva autoria. Por todas essas razões, a lei obriga que as autoridades policiais, ou seus agentes, prendam quem se encontre em flagrante delito e permite que o faça o particular, excepcionalmente exercendo, transitoriamente, uma função pública” (Cf. **Código de processo penal interpretado**, 9ª ed., São Paulo: Atlas, 2002, p. 735).

⁷⁶⁵ O Artigo 2 da Questão 68, *ad solutum*, está assim redigido: “Como se ha dicho (q.67 a. 3), cuando en los crímenes se procede por vía de acusación, el acusador se constituye en parte, de modo que el juez ocupa el término medio entre el acusador y el que es acusado para proceder al examen de la justicia, en lo que conviene, en cuanto le sea posible, actuar con garantías de certeza. Pero, puesto que lo expresado de palabra se borra fácilmente de la memoria, el juez no podría estar seguro, cuando llegase a sentenciar, qué se ha dicho y de qué modo ha sido dicho si no estuviere formulado por escrito. Y por esto, con razón, se ha establecido que la acusación y las otras diligencias de un proceso sean redactadas por escrito” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 557).

⁷⁶⁶ A gravação de sessões já é realidade nos tribunais judiciais brasileiros, conforme se pode verificar da seguinte notícia do Tribunal de Justiça da Bahia: “A presidente do Tribunal de Justiça, desembargadora Sílvia Zarif, determinou que sejam feitos testes com sistema de gravação digital de audiências para avaliação da sua eficácia na Justiça do Estado e disse “que o TJ está apto a absorver todas as mudanças e tecnologias que contribuam para melhoria dos serviços”. Acompanhada do 2º vice-presidente, desembargador Jerônimo dos Santos, da corregedora-geral, desembargadora Telma Britto, e da corregedora das Comarcas do Interior,

A lei brasileira da improbidade administrativa atribui responsabilidade civil e criminal aos que formularem falsa acusação ou acusação carente de provas idôneas contra autoridades públicas ou agentes delegados da Administração Pública⁷⁶⁷. O próprio Código Penal já previa a punição da falsa acusação no capítulo dos crimes contra a honra (calúnia, difamação e injúria)⁷⁶⁸.

É também no Artigo 2 da Questão 68 que Aquino adverte para a vulnerabilidade dos testemunhos, não olvidando dos percalços que o testemunho pode causar no direcionamento dos julgamentos. Fá-lo de forma indireta, mas com sentido inequívoco quando da resposta específica às objeções⁷⁶⁹. A colheita e valoração da prova testemunhal constituem algo realmente penoso para o juiz, especialmente quando nela se baseia para a tomada de decisões. Não é desconhecido do meio jurídico que a falibilidade dos sentidos humanos pode conduzir a testemunha a incorrer em significativos equívocos judiciais, conduzindo igualmente o julgador a erros. Doutra parte, a utilidade da prova testemunhal se revela quando não se tenha ou não se possa reconstituir os fatos da demanda por meios mais seguros. Daí que diversos processualistas consideram a prova testemunhal como meramente

desembargadora Maria José Sales Pereira, além de outros magistrados e assessores, a presidente assistiu, hoje pela manhã, na Sala de Sessões do Pleno, a apresentação da empresa Kenta Informática, responsável pelo programa de computador que possibilita a gravação digital de áudio e vídeo das audiências judiciais” (Cf. **Direito2.com.br**. Disponível em <http://www.direito2.com.br/tjba/2008/jul/9/gravacao-digital-de-audiencias>. Acesso em 15.08.2008).

⁷⁶⁷ Trata-se da Lei nº 8.429, de 02 de junho de 1992, cuja ementa está assim redigida: “*Dispõe sobre as sanções aplicáveis aos agentes públicos nos casos de enriquecimento ilícito no exercício de mandato, cargo, emprego ou função na administração pública direta, indireta ou fundacional e dá outras providências*”. O artigo 1º da referida lei prescreve: “*Os atos de improbidade praticados por qualquer agente público, servidor ou não, contra a administração direta, indireta ou fundacional de qualquer dos Poderes da União, dos Estados, do Distrito Federal, dos Municípios, de Território, de empresa incorporada ao patrimônio público ou de entidade para cuja criação ou custeio o erário haja concorrido ou concorra com mais de cinquenta por cento do patrimônio ou da receita anual, serão punidos na forma desta lei*”. E o artigo 19 da mesma lei dispõe: “*Constitui crime a representação por ato de improbidade contra agente público ou terceiro beneficiário, quando o autor da denúncia o sabe inocente*”.

⁷⁶⁸ O artigo 138 do Código Penal brasileiro dispõe sobre o crime de calúnia nestes termos: “*Caluniar alguém, imputando-lhe falsamente fato definido como crime (...)*”. O artigo 139 do mesmo diploma penal prescreve o crime de difamação: “*Difamar alguém, imputando-lhe fato ofensivo à sua reputação (...)*”. Por fim, o crime de injúria é previsto no artigo 140 do Código Penal brasileiro: “*Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade e o decoro (...)*”. MARIA STELLA VILLELA SOUTO LOPES RODRIGUES lembra que os delitos em referência “*são crimes de ação privada em que somente se procede mediante queixa do ofendido (artigo 145)*” (Cf. **ABC do direito penal**, 13ª ed., São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001, p. 348).

⁷⁶⁹ Assim registra suas impressões a respeito dos testemunhos, na resposta à primeira objeção arguída na Questão 68, Artigo 2: “*Que es difícil, dada la multitud y diversidad de las palabras, retener cada una de ellas, como se evidencia por el hecho de que muchos que han oído las mismas palabras, si fueran interrogados, no las referirían de la misma manera, incluso después de muy poco tiempo transcurrido. Y, sin embargo, una pequeña diferencia de las palabras puede variar el sentido; por lo que, aunque daba el juez promulgar en corto plazo la sentencia, conviene, no obstante, para la seguridad del juicio, que la acusación se formule por escrito*” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 558).

subsidiária, conjugando utilidade e razoável segurança no particular. Por isso, os julgamentos pautados em prova exclusivamente testemunhal cobram cuidados redobrados⁷⁷⁰.

No exercício da Jurisdição, temos utilizado os seguintes critérios para aferição da segurança da prova exclusivamente testemunhal: a) se as testemunhas estiveram efetivamente presentes ao fato a ser reconstituído em juízo, já que a prova por “ouvir dizer” é de duvidosa credibilidade; b) se o grau de percepção da testemunha – considerando suas condições pessoais pretéritas e atuais – em conjunto com a coerência dos dados revelados e tom dos pronunciamentos - são compatíveis com os fatos objeto da petição inicial e da contestação; c) se o conjunto dos testemunhos é consonante ou dissonante entre si.

A experiência tem demonstrado que a disparidade de dados entre duas ou mais testemunhas revela fragilidade do conjunto da prova testemunhal. Outrossim, não ostenta boa técnica judiciária o atribuir a verdade de um fato com base num único testemunho, especialmente sem considerar outros testemunhos em sentido direta ou indiretamente colidentes. Contradições de testemunhas quanto a dados nucleares da demanda põem em descrédito todo o conjunto da prova oral. Consideramos que os critérios ora expostos são regularmente compatíveis com a advertência tomista da natural vulnerabilidade da prova testemunhal.

Outra reflexão importante em relação à atuação dos juízes como segmento da conceituação tomista de Justiça, diz respeito à sua independência. Com efeito, a garantia da independência dos juizes é condição primeira de sua imparcialidade, compondo requisito inserido no justo racional e, por conseguinte, na compreensão da Justiça tomista. Assim é que o justo racional tomista contempla a independência e a imparcialidade aos juízes de modo a permitir não só a concretização da Justiça formal (a *instituição* Justiça) mas também para assegurar que a virtude da Justiça seja aplicada no mérito, isto é, que se dê corretamente a cada um o que é seu. O dar a cada um o que é seu deve ser entendido também como o direito das partes e cidadãos à independência e imparcialidade daqueles incumbidos de julgá-los. É

⁷⁷⁰ Ao tratar da prova testemunhal e seus percalços no tocante ao descobrimento da verdade, MISAEL MONTENEGRO FILHO expõe que talvez seja “o mais antigo meio de prova”, sendo “polêmica na doutrina, tratando alguns de tentar macular a espécie, na consideração de que nem sempre seria confiável o resultado dessa prova, dada a probabilidade de a testemunha alterar a verdade dos fatos, prestando depoimento dissociado da forma como efetivamente se passaram” (Cf. *Curso de direito processual civil*, vol. 1, 3ª ed., São Paulo: Atlas, 2006, p. 493-494). Já MARIA HELENA DINIZ conceitua a testemunha como sendo “a pessoa que é chamada para depor sobre fato ou para atestar um ato negocial, assegurando, perante outra, sua veracidade. A testemunha judiciária é a pessoa natural ou jurídica representada, estranha à relação processual, que declara em juízo conhecer o fato alegado, por havê-lo presenciado ou por ouvir algo a seu respeito”. (Cf. *Código civil anotado*, 11ª ed., São Paulo: Saraiva, 2005, p. 252).

que somente a partir da ordenação racional do ministério do julgar (isto é, o julgar independente, imparcial e justo) é que estarão os cidadãos protegidos no que toca à Justiça de suas relações sociais. Noutras palavras, a Justiça considerada instituição, para exercer bem o justo distributivo e corretivo em relação aos seus destinatários, também é refletida a partir do justo que corresponde à independência e imparcialidade dos seus integrantes, isto é, os juízes.

Comparativamente aos tempos atuais, é desse modo que certamente o direito positivo pode oferecer ao Judiciário (Justiça como instituição político-jurídica) a necessária qualificação para reconhecimento e confiança dos cidadãos, projetando com isso a própria (e racional) cultura das Justiças distributiva e comutativa no seu mérito.

5.4. Divisão da Justiça

5.4.1. Prolegômenos

Um dos aspectos essenciais para compreensão da Justiça segundo o pensamento tomista está na necessidade de oferecer-se uma divisão adequada dessa virtude⁷⁷¹. A divisão da Justiça, sua necessidade e importância, demonstra que o entendimento da Justiça em Santo Tomás é complexo, variando de significado na medida em que é ela (a Justiça) confrontada com as variadas situações da convivência social. Isto não desmerece a possibilidade de uma conceituação que concentre aspectos comuns da virtude da Justiça, suas similitudes, suas finalidades básicas, que venham a convergir em todo o modelo conceitual proposto, revelando-se presente em todas as situações em que se pretenda invocar a noção do justo.

A característica da relação exterior entre os homens é, sem dúvida, uma vertente da conceituação de Justiça presente em todas as situações nas quais ela deva ser invocada e aplicada. Vemos, assim, que a ideia da divisão da Justiça oferecida pelo Doutor de Aquino não é senão instrumento de que lançou mão para aperfeiçoar a aplicação dessa virtude especial às diversas variações da conduta humana para certas relações jurídico-sociais. Aproveitou, assim, o aquinatense, a divisão básica imaginada por Aristóteles para afeiçoá-la às relações externas travadas entre os homens em meio ao convívio social, sem perda de sua

⁷⁷¹ Trata-se das *Partibus Iustitiae*, que envolve quatro indagações: “É adequado afirmar duas espécies de Justiça, a distributiva e a comutativa?”; “O meio-termo se considera do mesmo modo na Justiça distributiva e na comutativa?”; “A matéria de ambas as Justiças é diversa?”; “A Justiça se identifica absolutamente com a contrapartida?” (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, op. cit., p. 95-105).

propriedade dogmática primitiva. O objetivo, parece-nos, foi unir a ideia básica da Justiça aristotélica às novas demandas das relações socioeconômicas e culturais então em efervescência⁷⁷².

A divisão da virtude da Justiça idealizada por Santo Tomás tem efeito precipuamente didático e dogmático, fiel à sua formação acadêmica e reveladora de homem de conceitos que era. A divisão da Justiça segundo o aquinatense é importante também no sentido de esmiuçar o entendimento de igualdade no contexto de cada relação jurídica. Em outras palavras, quis o Santo Doutor tornar equilibrada, harmoniosa e, portanto, justa, a relação que envolve governantes e governados (Justiça geral), a relação que envolve interesses e direitos particulares em face dos interesses e direitos coletivos (Justiça distributiva) e a relação que envolve indivíduo com indivíduo (Justiça comutativa). Tal construção notadamente didática e dogmática confere a possibilidade de compreensão de cada uma dessas vertentes da Justiça ao mesmo tempo em que lhe confere sistematicidade e cientificidade. Porém, sua concepção fundamental deságua numa premissa básica e inarredável, que é o dar a cada um o que efetivamente lhe pertence de direito.

5.4.2. Perfil divisório da Justiça tomista na Suma Teológica

A Justiça tomista está inserida como uma das quatro virtudes cardeais, posicionando-se como a mais importante. E a importância da virtude da Justiça emerge de sua índole de regulação das relações exteriores entre pessoas, o que não sucede com as outras virtudes cardeais, que, segundo o aquinatense, são: prudência, fortaleza e temperança⁷⁷³.

A prudência se dirige a obrar e julgar retamente com as circunstâncias e especificidades de cada caso apreciado. A fortaleza é virtude que nos mantém firmes no comportamento moderado mesmo considerando nossos temores, dúvidas e audácias diante do que se nos ocorre. Trata-se de conduta a ser adotada individualmente por cada pessoa, isto é,

⁷⁷² Vide, a respeito, HÖFFE, in *Aristóteles*, op. cit., p. 203-204.

⁷⁷³ Para FRANCISCO DE VITÓRIA, as virtudes morais a que alude Santo Tomás na Suma Teológica são de duas categorias: a) as virtudes teológicas: fé, esperança e caridade; b) as virtudes cardeais: prudência, Justiça, fortaleza e temperança. Os comentários de FRANCISCO DE VITÓRIA se destinam aos seguintes pontos que envolvem a virtude da Justiça na Suma Teológica: a) o Direito como objeto da Justiça; b) a Justiça e sua definição; c) a injustiça como vício oposto à virtude da Justiça; d) as audiências judiciais como ato de Justiça; e) a divisão da Justiça (Cf. *La justicia: estudio preliminar*, op. cit., p. XVIII e XIX).

com relação aos seus próprios atos⁷⁷⁴. A temperança pressupõe mensuração das paixões, de modo a elevar a razão⁷⁷⁵.

A Justiça é dirigida ao hábito de inclinação de dar a cada um o que lhe pertence. O hábito que informa a conceituação de Justiça move a vontade no sentido de dar a cada um o que se lhe deve de direito. Trata-se de ação concreta de uma pessoa em relação a outra, circunstância que diferencia a Justiça das demais virtudes cardeais.

Às virtudes cardeais, por sua vez, podem-se agregar outras que, segundo *Manzanedo*, servem para auxiliar e aperfeiçoar as virtudes cardeais. São-lhes acessórias, embora não menos importantes. São exemplos dessas virtudes auxiliares a fé, a esperança e a caridade, as quais são também denominadas de virtudes divinas⁷⁷⁶.

A Justiça se divide em geral ou legal, de um lado, e particular, de outro. A virtude da Justiça é geral porque toca direta ou indiretamente a todas as outras virtudes cardeais, abrangendo-as sob um vínculo de coordenação. Por isso, entendemos que a Justiça é a mais importante das virtudes cardeais. É legal a Justiça porque também objetiva promover o bem comum. A Justiça legal ou geral encerra uma relação do governante para o governado, isto é, do “príncipe” para os “súditos” ou do maior para o menor. É a Justiça pautada na proporcionalidade das relações entre os homens e o governo, atribuindo-lhes bens segundo seus méritos ou deméritos.

A Justiça particular refere-se à ordenação da relação entre os “súditos”, ou seja, entre o povo em geral, não se aplicando à relação destes com os superiores do governo, os “príncipes”. A Justiça particular, por sua vez, subdivide-se em Justiça distributiva e Justiça comutativa.

⁷⁷⁴ Em relação a cada uma das virtudes cardeais, Santo Tomás escreve: “*A essa luz a prudência não é senão um discernimento correto em relação a alguns atos e matérias; a justiça por sua vez, é a retidão do espírito pela qual fazemos o que devemos, em algumas situações; a temperança é a disposição do espírito que impõe medida a todo tipo de paixão e de atividade, para que não ultrapassem os devidos limites; e, por fim, a fortaleza é a disposição da alma que fortifica no que é racional contra todos os ataques das paixões e todas as dificuldades no agir*” (Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 61, Artigo 4, op. cit., p. 167).

⁷⁷⁵ A relevância da razão é exposta pelo aquinatense no que toca ao entendimento da fortaleza e da temperança como virtudes cardeais, pois “*quando a paixão impele a algo contrário à razão (...) é preciso que a paixão seja controlada, o que chamamos de temperança*” (Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 61, Artigo 2, op. cit., p. 163).

⁷⁷⁶ MANZANEDO, Marcos F., Op. *La justicia y la misericordia en Dios. Angelicum: periodicum trimestre pontificae studiorum universitatis Sancto Thoma Aquinate in urbe*, vol. 77, nº 3, Roma, 2000, p. 508. Para o citado autor “*por la fe cremos las verdades que solo podemos conocer por revelación divina. Por la esperanza confiamos obtener la felicidad eterna y otros bienes bajándonos primariamente en el auxilio de Dios. La caridad nos mueve a amar a Dios por si mismo y a todos los hombres en orden a Dios*”.

Prescreve *Abelardo Lobato* que a Justiça em Santo Tomás é ato indispensável à manutenção da paz entre os povos e se apresenta como uma virtude imprescindível à vida em sociedade, intitulado-a, destarte, de “Filosofia Política” do aquinatense. Aqui, segundo ele, Santo Tomás faz relação da Justiça com a paz, considerando aquela substancial para o alcance desta⁷⁷⁷.

A divisão da virtude da Justiça em Santo Tomás de Aquino deve ser compreendida a partir de um ponto sensível que se identifica com um comportamento de justeza e retidão. E, dentro desta virtude (Justiça) – que precede e ordena às outras – há uma Justiça especial que se subdivide em geral (esta no sentido análogo à lei – promoção do bem comum) e outra particular (conflitos entre indivíduos singulares). Portanto, a concepção de Justiça como virtude substrato do pensamento tomista é mais bem elaborada e estruturada, porque conduzida após depuração de várias formulações, conceitos e disputas, não obstante mais complexa que aquela inicialmente concebida por Aristóteles⁷⁷⁸. Com efeito, na noção do estagirita, a virtude da Justiça está destinada fundamentalmente à promoção do bem e da paz social, o que não é renegado pelo aquinatense. Porém, há elementos formais e materiais outros que legitimam a proeminência da Justiça sobre as demais virtudes. Nesse norte, não se pode deixar de entender que a Justiça está também encerrada na lei, inclusive na lei humana, esta que, enquanto considerada efetivamente lei, visa à promoção do bem comum. A premissa fundamental está em que a lei, naturalmente concebida como tal, confia sua existência à absorção da virtude da Justiça, com base no que está apta a promover o bem comum.

A Justiça geral oriunda das lições primitivas de Aristóteles é considerada por Tomás de Aquino como virtude que precede e orienta todas as outras virtudes. Esta é a virtude

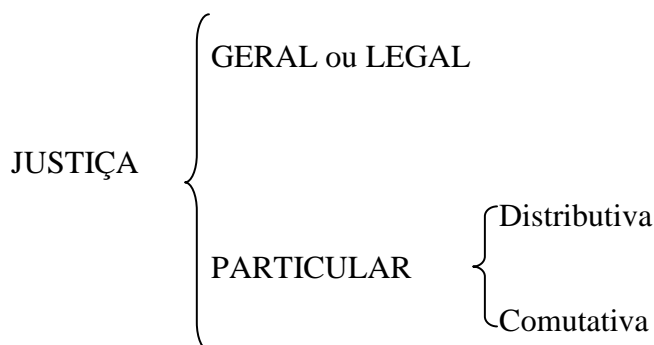
⁷⁷⁷ LOBATO, Abelardo. *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy: el hombre de cuerpo y alma*, Valencia: EDICEP, vol. I, 1994, p. 877-878. Ao tratar da relação da Justiça tomista com a paz, escreve o autor: “*La paz es fruto de la Justicia (...). De la mera Justicia no surge propiamente la paz, pero sí que con ella desaparecen los obstáculos que la impiden. La Justicia, por consiguiente, tiene una importancia extraordinaria para la vida social y es absolutamente necesaria (...). Toda la filosofía política de Santo Tomás está centrada en esta concepción de la Justicia legal, que se fundamenta en la persona y en su dimensión social*”.

⁷⁷⁸ Segundo CARLOS ARTUR DO NASCIMENTO, a Justiça geral em Santo Tomás deve ser entendida de duas (02) formas básicas: a) uma representada por “*aquilo em relação ao qual é geral, pois o gênero faz parte da essência da espécie e entra na definição desta*”; b) outra, na qual o aquinatense identifica como “*uma forma estrita de Justiça (pois há aí alteridade e débito rigoroso) que tem por objeto o bem comum da coletividade e pode mobilizar em vista deste qualquer virtude que se ocupa de um bem que é parte deste bem comum*” (Cf. **A justiça geral em Tomás de Aquino. Idade média: ética e política**, org. de Luiz Alberto de Boni, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 213-217).

geral preconizada na antiguidade pelo estagirita e que veio a ser confirmada por Aquino com maior precisão científica⁷⁷⁹.

Ao lado da Justiça geral, há a concepção da Justiça estrita. A Justiça estrita é encaminhada para um relacionamento direto e coerente com a lei, especialmente a lei humana, informando ainda as funções a serem distribuídas entre as autoridades públicas e aos cidadãos em geral. Portanto, a divisão da virtude da Justiça conforme os ensinamentos do preclaro Doutor é uma forma de explicar a sua aplicação nas diversas e complexas relações sociais, já que a desdobra tanto sob o ponto de vista dos conceitos abstratos, como no contexto estrito e concreto das relações sociais.

Podemos esquematizar a divisão da Justiça segundo a concepção de Aristóteles e de Tomás de Aquino na forma a seguir:



A Justiça, segundo o aquinatense, como visto, divide-se em geral ou legal e particular. Esta última, por sua vez, subdivide-se em Justiça distributiva e Justiça comutativa. A Justiça legal é a que ordena ao homem imediatamente ao bem comum. É, parece-nos, uma virtude situada como desdobramento da função da lei em si, qual seja, a promoção do bem comum⁷⁸⁰. Repete-se, nesta noção de Justiça, a relação da Justiça com a lei, de modo que a finalidade da lei não é senão a promoção do bem comum e da paz social através da Justiça. Aqui há relação de superioridade da Justiça legal sobre a Justiça particular, porque esta não é senão consequência daquela. Assim, a Justiça legal prepondera sobre a Justiça particular quando houver confronto entre elas. É que o bem comum é algo que se volta à ordenação de toda a vida social e é mesmo pressuposto de convivência pacífica comunitária entre os

⁷⁷⁹ HÖFFE expõe que, para o estagirita, “a justiça universal é igualada à justiça legal” (Cf. *Aristóteles*, op. cit., p. 203).

⁷⁸⁰ Relembre-se que, no tratado da lei (Questão 90, Artigo 3), o aquinatense entende a lei como “*ordenação ao bem comum*” (Cf. *Suma teológica, prima secundae*, op. cit., p. 526).

homens, de modo a conferir-lhes paz social. A Justiça particular somente poderá prevalecer diante da Justiça legal enquanto concentrar o que Santo Tomás denominou “dom da graça”, isto é, a graça de que está investida uma pessoa. É, portanto, algo que demanda a superior intervenção do próprio Deus, constituindo situação extraordinária⁷⁸¹.

A Justiça particular é aquela que ordena ao homem acerca das coisas que se referem a outra pessoa particular. Está – reitere-se - dividida em Justiça distributiva e Justiça comutativa. A Justiça comutativa diz respeito à relação do homem com outro particularmente considerado, em meio a uma relação jurídica tipicamente privada. Trata-se, sem dúvida, da consideração das relações de Direito Privado (contratos, atos jurídicos negociais ou não, declarações de vontade etc). Já a Justiça distributiva é aquela que ordena o homem em uma relação com a sua comunidade. É a relação do todo com a parte. É a missão que o todo social possui de distribuir com igualdade os bens sociais que haja reunido.

Na Justiça distributiva, a ideia se forma a partir da premissa de que os bens sociais devem ser distribuídos aos homens segundo a sua participação social. Por isso, a sociedade pode exigir a contribuição da pessoa particular no bem comum de determinada comunidade, sendo que a distribuição dos bons resultados do bem comum será feita proporcionalmente ao grau de colaboração de cada qual.

A Justiça distributiva se distingue da Justiça legal fundamentalmente porque nesta há relação da parte com o todo (os cidadãos são chamados a contribuir com o todo social), enquanto naquela há relação do todo com a parte, ou seja, o bem comum constrói-se também a partir da distribuição proporcional dos bens reunidos com o esforço de todos⁷⁸². A Justiça distributiva, assim, teve sua definição oferecida por Aristóteles, no que foi este seguido pelo aquinatense. A Justiça em geral consiste na igualdade. Mas a igualdade não é aplicada ou considerada somente na forma comum, isto é, na entrega de quantidades iguais de bens a cada pessoa. Daí que se idealizou a concepção de Justiça distributiva, que, ao que se percebe da

⁷⁸¹ No Artigo 1 da Questão 112 da Suma, Tomás de Aquino escreve: “*Nenhuma coisa pode agir além dos limites de sua espécie. Pois, é sempre necessário que a causa seja superior ao efeito. Ora, o dom da graça ultrapassa toda a potência da natureza criada. Com efeito, a graça é uma participação na natureza divina, a qual ultrapassa toda outra natureza. Eis por que nenhuma criatura pode ser causa da graça. Somente Deus pode deificar, comunicando um consórcio com a natureza divina, por uma participação de semelhança*” (Cf. *Suma teológica, prima secundae*, op. cit., p. 887-888).

⁷⁸² A título de esclarecimento, FRANCISCO DE VITORIA ratifica a correção da divisão da Justiça em comutativa e distributiva, indicando que “*toda otra especie seria superflua*”. O mestre de Salamanca, entretanto, parece confundir Justiça legal com Justiça distributiva, ao considerar que aquela é “*por la que el rey distribuye los bienes comunes a la comunidad de manera equitativa*” (Cf. *La justicia: estudio preliminar*, op. cit., p. XXVII).

doutrina tomista, é a que melhor expressa a distribuição correta dos bens, direitos e deveres entre os homens, considerando, para isso, uma igualdade geométrica ou arquetônica pautada na proporcionalidade de entrega dos bens sociais.

France Farago sustenta que há uma quarta espécie de Justiça segundo a divisão clássica do aquinatense. Trata-se da equidade. Ela corresponde à forma mais elevada de Justiça porque pautada na sabedoria do bom senso que, não raro, corrige ou suprime os defeitos da lei escrita⁷⁸³.

Como visto, a divisão da virtude da Justiça idealizada por Aristóteles foi mantida em suas linhas essenciais por Tomás de Aquino, tendo este, entretanto, aperfeiçoado tal divisão para confirmação de sua doutrina da Justiça e formulação das respostas às questões para as quais era instado a resolver.

A definição das Justiças distributiva e comutativa conflui para o que hoje concebemos por Justiça social. Com efeito, o entendimento de Justiça social abrange a questão da distribuição equilibrada de bens e deveres sociais, de modo a alcançar-se o bem-estar comunitário de todos. A Justiça social comporta, pois, tanto a distribuição de bens de conformidade com a importância da participação de cada qual para a formação do conjunto de benefícios sociais (Justiça distributiva), como contempla a consecução da igualdade absoluta nas relações entre os particulares, isto é, de pessoa para pessoa (Justiça comutativa). A Justiça comutativa, assim, não se restringe às relações privadas derivadas substancialmente de cláusulas contratuais. Como bem afirma *Del Vecchio*, a Justiça comutativa (que denomina corretiva) é aquela encerrada numa relação de troca, troca esta que envolve não só a responsabilidade contratual, mas também aquela oriunda de um delito, ou seja, extracontratual⁷⁸⁴. Há, por assim dizer, um ponto intermediário entre a vantagem e o dano,

⁷⁸³ FARAGO, France. *A justiça*, trad. de Maria José Pontieri, Barueri: Manole, 2004, p. 118. Para o autor, “A equidade ou a epicheia que é a forma mais elevada da justiça, atenta não apenas à carta das leis, mas ao seu espírito na intenção do legislador, sobretudo em circunstâncias excepcionais, particularmente difíceis e deploráveis, onde a aplicação rígida da lei lembraria a sentença moral: *summum jus summa injuria* (IIa. Iiae, q. 80, a. 1, ad 3um, 5um; q. 120, a. 1, 2). A equidade está mais em conformidade com a sabedoria e com o bom senso do que com a lei escrita; ela tem algo de parecido com a caridade que lhe é ainda superior”.

⁷⁸⁴ Ensina o autor que “A segunda espécie de justiça é a justiça correctiva ou equiparadora, a que também se podia chamar rectificadora ou sinalagmática, por presidir as relações de troca (...). Ainda neste domínio se explica o princípio da igualdade, embora de forma diversa, pois, neste caso, trata-se apenas de medir impessoalmente os ganhos e as perdas; – ou seja: as coisas e as acções consideradas em seu valor objectivo, supondo-se iguais os termos pessoais. Tal medida, segundo Aristóteles, encontra o seu tipo próprio na proporção aritmética (...). Esta espécie de Justiça procura lograr que as duas partes, que se encontram em relação, venham a achar-se, uma em relação à outra, em condições de paridade; e de tal sorte que nenhuma receba ou dê demais ou de menos. Daqui segue-se a definição desta espécie de Justiça como ponto intermédio ou meio termo entre o dano e a vantagem. No entanto, estes termos compreendidos em sentido amplo aplicam-se

correspondente à reparação de um delito civil ou criminal. Quando se mata alguém, a reparação (o ponto de equilíbrio) é a pena; quando se engana alguém, o ponto intermédio é a reparação civil, ou seja, a indenização. Assim, a Justiça comutativa não é senão a correção de um desequilíbrio, onde a reparação (ou indenização) e a pena são o ponto de desfazimento desse desequilíbrio, revertendo as coisas ao ponto do equilíbrio. E o retorno ao equilíbrio concentra a realização do justo, compondo, pois, a Justiça.

A dinâmica das relações de trabalho é exemplo bastante e dá bem a ideia da Justiça social. Com efeito, o vínculo que une empresário e trabalhador decorre de negociação eminentemente particular e individualizada, em que se estabelecem prestações sinalagmáticas, isto é, recíprocas e equivalentes para ambos os contratantes. Não obstante isso, o Estado se encarrega de conferir proteção adicional ao trabalhador, como medida capaz de evitar uma eventual vantagem desproporcional do empregador, dono do negócio, em prejuízo do trabalhador, equilibrando proporcionalmente a relação jurídica laboral travada entre esses agentes sociais. É dizer que a proteção do Estado ao trabalhador é consequência da vulnerabilidade a que está sujeito o empregado diante de possível exploração e/ou abuso de utilização de sua força de trabalho pelo empresário. Há, assim, na relação laboral específica, necessidade de intervenção do Estado para promoção da igualdade proporcional. Não existisse referida proteção estatal, o trabalhador acabaria se tornando um escravo, com equiparação a mera mercadoria ou peça da engrenagem fabril. O equilíbrio da relação entre empregado e empregador está exatamente na tutela que o Estado oferece ao obreiro, conferindo-lhe a condição de sujeito de direito em igualdade proporcional ao empregador.

Segundo *Franco Montoro*, a Justiça social caracteriza-se pela confluência de três elementos principais: a) contribuição que cada pessoa dá à sociedade; b) que tal contribuição seja destinada à promoção do bem comum; c) a promoção do bem comum perfaz-se mediante a observância da igualdade proporcional entre os membros da sociedade⁷⁸⁵.

Sem dúvida, o que hoje concebemos por Justiça social é mero desdobramento da Justiça distributiva de Santo Tomás de Aquino. Há na Justiça social a prevalência do sentido

*não só às relações voluntárias ou contratuais, mas também às que Aristóteles chama involuntárias (...), e que têm origem no delito; portanto, também se exige uma certa equiparação, ou seja: uma exacta correspondência entre o delito e a pena. A justiça correctiva, rectificadora ou equiparadora preside, assim, a todas as trocas e relações quer de natureza civil quer de natureza penal". (Cf. **Lições de filosofia do direito**, op. cit., p. 46).*

⁷⁸⁵ O autor assim exemplifica a prática da Justiça social: "A obrigação de assegurar condições de higiene e segurança no ambiente de trabalho, o pagamento de impostos, a subscrição compulsória de títulos da dívida pública e outras medidas exigidas pelo bem comum, constituem imposição da justiça social" (Cf. **Introdução à ciência do direito**, op. cit., p. 213).

anti-individualista dos comportamentos das pessoas, comportamentos estes que repercutem negativamente quando confrontados com a necessidade de preservação do bem comum e do equilíbrio social em proveito de todos. Pela Justiça social cada pessoa é instada a colaborar com a sociedade em medida proporcional, ou seja, envidando esforços não necessariamente iguais. Assim é que o empregador, no contrato de trabalho, deve oferecer determinados benefícios laborativos independentemente do concurso do trabalho do operário, ou seja, ainda que não haja contraprestacionalidade⁷⁸⁶. A concessão das férias, do décimo terceiro salário e do repouso semanal remunerado é medida de Justiça social, porque tais benefícios dignificam a pessoa do trabalhador, considerando o tempo e o volume do trabalho executado, a época em que são concedidos e o largo sentido social e humanitário que encerram⁷⁸⁷. Cabe ao empresário o oferecimento desses benefícios sociais em reconhecimento ao ano inteiro de trabalho do operário, em razão das exigências orgânicas de reposição da força de trabalho despendida pelo trabalhador, assim como em contrapartida à colaboração deste para a obtenção dos lucros da empresa.

Na Justiça social se observa a existência de uma via de mão dupla. Nela, é certo, as pessoas têm obrigação de colaborar com o bem comum, esforçando-se para participar com proveito do equilíbrio comunitário. Porém, esta participação confere às pessoas o direito de obter o que lhe é devido quando da divisão do bolo social. Tal divisão deve ocorrer proporcionalmente ao grau de proveito da colaboração de cada qual. Assim, por exemplo, quem trabalha mais deve auferir maior salário; quem executa atividade que exija conhecimentos avançados deve ocupar funções de destaque na sociedade, tal qual ocorre com os médicos, cientistas e professores; quem possui domínio e vocação para a administração das massas deve exercer funções de governo etc. Em todas essas funções é mister seja a pessoa dotada de garantias e prerrogativas, que nada mais são que proteção e segurança adicionais para bem executar sua missão social. Com efeito, nenhuma missão de destaque logrará o êxito esperado se com ela não se conferir elementos protetivos convenientes. As prerrogativas dos

⁷⁸⁶ Nesse sentido, no Brasil, o artigo 473 da Consolidação das Leis do Trabalho (Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943), prescreve um elenco de situações em que o empregado fica dispensado da prestação do trabalho sem prejuízo da respectiva remuneração. Entre tais situações está a de falecimento de parentes (inciso I), casamento (inciso II), alistamento eleitoral (inciso V) etc. De igual forma, o atual Código do Trabalho de Portugal, aprovado pela Lei nº 7/2009, de 12 de fevereiro, estabelece, no seu artigo 249º, as situações de faltas justificadas ao serviço, entre as quais está o casamento (apartado 2, alínea “a”), falecimento do cônjuge (apartado 2, alínea “b”), entre outras, sem prejuízo de quaisquer direitos do trabalhador (artigo 255º).

⁷⁸⁷ O direito a férias e ao décimo terceiro salário está previsto no artigo 129 da Consolidação das Leis do Trabalho brasileira e na Lei brasileira nº 4.090/62. Em Portugal, o direito a férias retribuídas é previsto no artigo 237º, apartado 1, do Código do Trabalho.

graduados, portanto, não se podem confundir com “privilégios” ou “regalias” gratuitas. Seu sentido não é senão o resultado almejado no contexto da velha (e ao mesmo tempo atual) Justiça distributiva construída por Santo Tomás nos idos da Idade Média⁷⁸⁸.

A Justiça social como manifestação da Justiça distributiva é aplicável a todos os tipos de sociedade ou comunidades, seja a sociedade civil em geral - entendida comumente como o grupamento de pessoas que vive em uma cidade, em um Estado-membro ou em um país – como no tocante às comunidades associativas como a família, a Igreja, as empresas, enfim, às corporações em geral. Portanto, a Justiça social é de grande importância na vida de cada pessoa que interage com seu semelhante, seja a nível de comunidade político-administrativa, seja a nível de corporações. Mais que qualidade de um modo de viver, é imperativo de organização e evolução de toda a comunidade de seres humanos.

Franco Montoro, em apropriada metáfora, idealiza a Justiça social como “uma grande orquestra”, em que “todos os membros da comunidade – indivíduos, grupos, associações, classes, empresas, dirigentes e o próprio conjunto – têm tarefas a cumprir e são partes no espetáculo”. Nesse contexto, realça o eminente jusfilósofo que as obrigações atinentes à Justiça social recaem também sobre os governantes. Estes, embora com responsabilidades diferentes, possuem suas funções na comunidade, funções estas que não se podem divorciar dos desígnios da Justiça social, porquanto também integrantes do sistema que se dirige à formação do “bolo social”. Nesse tópico, há certo distanciamento da doutrina tomista da Justiça legal, em que os governantes, isto é, os “príncipes”, estão alheios à obrigação de observar as leis que editam, não obstante devam obedecê-las para dar bom exemplo⁷⁸⁹. Assim, é lícito considerar que os governantes, segundo a doutrina do Santo Doutor, não estariam compelidos a contribuir com o bem social em igualdade de condições com os súditos.

A não-submissão dos governantes às exigências da Justiça social não desnatura a concepção de Justiça a que estão afetos. Isto porque, desde os remotos tempos da Idade

⁷⁸⁸ Quanto ao poder do Estado, MARIA HELENA DINIZ define prerrogativa como sendo “*poder especial, ou posição mais favorável, conferida à Administração Pública em relação ao administrado, na prática de atos de interesse público. Por exemplo, desapropriação, requisição etc*” (Cf. *Dicionário jurídico*, vol. 3, São Paulo: Saraiva, 1998, p. 697).

⁷⁸⁹ São palavras do aquinatense: “*Quanto ao 3º, deve-se dizer que o príncipe se diz isento da lei quanto à força coativa da lei; com efeito, ninguém é propriamente coagido por si mesmo; a lei não tem força coativa a não ser em virtude do poder do príncipe. Assim, pois, o príncipe se diz isento da lei porque ninguém pode contra ele pronunciar um juízo de condenação se age contra a lei (...). No que diz respeito, porém, à força diretiva da lei, o príncipe se sujeita de própria vontade...*” (Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 96, Artigo 5, op. cit., p. 592).

Média, a legitimidade dos “príncipes” tinha como pressuposto seu compromisso com a promoção do bem comum. É dizer que o governante não pode ser obrigado a nada, inclusive a governar com Justiça social, mas se pretender manter-se como legítimo governante, deve esforçar-se para promover o bem comum. Trata-se de condição e requisito indispensáveis para o reconhecimento da autoridade de governante pelos súbitos.

O governante na Idade Média tinha poderes absolutos, é certo. Porém, o absolutismo dos reis não se comparava com o absolutismo que vigorou na Idade Moderna e na Idade Contemporânea, já que o detentor do poder absoluto era aquele que, sendo titular desse poder, procurasse promover o bem comum dos súditos, sob a autoridade da Igreja. É nesse sentido que a Justiça social ou legal de Santo Tomás se desenvolvia em relação aos governantes. O aquinatense, nesse aspecto, confere destaque e reverência à pessoa do governante, ante sua posição de superioridade hierárquica em relação aos súditos, ao mesmo tempo em que o integra nos efeitos da conceituação de Justiça, sem desmerecer sua autoridade.

A Justiça distributiva de Tomás de Aquino, ou, como prefere *Montoro*, a Justiça social, manteve-se por muitos anos como doutrina social frente ao individualismo exagerado que marcou o liberalismo econômico posteriormente idealizado por *Adam Smith*. A Justiça distributiva, assim, antecipou-se aos exageros das relações sócioeconômicas que, posteriormente, vieram a ser alcunhadas de liberalismo. Com efeito, para o conhecido autor do liberalismo econômico o melhor meio para que a vida social se desenvolva ordenadamente consiste em cuidar cada um de seu benefício individual⁷⁹⁰. Isto, segundo advoga, acarretaria uma natural distribuição dos bens de acordo com o esforço particular das pessoas. Pensamos que os defensores do liberalismo clássico tentaram mesclar, senão confundir, a Justiça distributiva com a Justiça comutativa, considerando que o desenvolvimento livre desta (Justiça comutativa) resultará naturalmente no alcance daquela (Justiça distributiva). É dizer que quanto mais liberdade se permitir para os negócios componentes da Justiça comutativa, os homens chegarão necessariamente a um estágio de harmonia social. Em sede teórica, a previsão de *Smith* é plenamente lógica. Na prática, porém, os fatos e a realidade encarregam-se de desmenti-la.

⁷⁹⁰ São suas as palavras: “*Procurando o próprio interesse os homens realizam normalmente o da sociedade melhor do que se o procurassem realizar diretamente. Aliás, nunca vi fazerem grande coisa os que pretendem comerciar tendo em vista o bem público*” (Cf. *A riqueza das nações*, Livro IV, Cap. 5. Apud MONTORO, op. cit., p. 218).

Uma consideração objetiva das relações entre as diferentes pessoas, diante da complexidade das relações jurídicas de diversas espécies, demonstra que a suposta harmonia social jamais seria alcançada pelo mero desenrolar do liberalismo econômico. Muito ao contrário. Deixar-se os menos favorecidos entregues à própria sorte dos negócios, sem tutela adequada que remedie as diferenças entre as diversas classes de pessoas, equivaleria a consagrá-los à miséria absoluta e à exploração desmedida, de modo que a desigualdade entre ricos e pobres apenas seria acentuada. Na realidade, o que se observa no palco da luta pelos interesses individuais ou de grupos, se não for exigido o respeito aos princípios da Justiça distributiva, é o absoluto domínio dos mais fortes economicamente e o aniquilamento dos mais fracos, com graves prejuízos ao bem comum e à paz social⁷⁹¹. O alcance das ideias do bem comum, ou seja, da Justiça distributiva, demanda o oferecimento de tutela e de medidas de caráter compensatório que minimizem, senão superem, as desproporções verificáveis nas relações entre ricos e pobres, entre poderosos e plebeus. E a aplicação dessas medidas tutelares compete ao Estado, seja através da edição de leis de Justiça social, seja através de medidas executivas de caráter compensatório. As incumbências do Estado, nesta parte, congregam os postulados da Justiça legal e da Justiça distributiva, unindo o público ao privado.

A Justiça distributiva e seu atual desdobramento ora chamado Justiça social é virtude para a qual todos devem concorrer. É medida imperiosa para que determinada sociedade ou nação alcance proveitoso grau de desenvolvimento mesmo econômico, cuja base não pode desprezar ações de pacificação e progresso sociais. Em outras palavras, a grande importância da aplicação da Justiça social no mundo contemporâneo, em que a complexidade das relações jurídicas se acentua, deve gerar como consequência a necessidade do comprometimento de todos os homens para sua consecução no plano empírico. Não cabe só aos órgãos e entidades do governo a promoção do bem comum e da consequente Justiça social, porquanto a virtude da Justiça seja endereçada a todos os particulares, sendo, pois, destes mesmos, o dever de observá-la e praticá-la em todos os seus atos e negócios. Certo que a iniciativa e regulação das medidas de Justiça social devem partir do governo ou

⁷⁹¹ A Encíclica *Populorum Progressio*, do Papa Paulo VI, bem revela as incongruências da aplicação pura do liberalismo econômico. Acompanhe-se uma de suas passagens: “Uma economia de intercâmbio não pode apoiar-se apenas sobre a lei da livre concorrência, que frequentes vezes leva à ditadura econômica. A diversidade das transações só é equitativa quando sujeita às exigências da Justiça social (...). É o que os Estados procuram assegurar ao estabelecer, por meios adequados (medidas financeiras, fiscais, sociais), um

administração do Estado. Porém, como se trata de medidas que beneficiam a todos, em conjunto ou separadamente, não se pode subtrair da responsabilidade individual e/ou coletiva dos homens o compromisso de velar pela Justiça social⁷⁹². Diante disso, consideramos descabidas as críticas sistemáticas que se dirigem ao poder público por conta da desigualdade social e das carências da população pobre. Em geral, é o próprio povo que renega uma correta e justa distribuição da riqueza, sob o pretexto de que todas as máculas sociais são geradas pela ineficiência do governo. Ninguém quer perder ou ter reduzidos os seus privilégios ou regalias supérfluos, mesmo sabedor de que se trata de uma necessidade social, ou seja, que se destina a amparar os mais carentes ou mesmo remediar o sofrimento manifesto de muitos miseráveis. Solidariedade social é ideal que esbarra em poderosas resistências. Tem-se, assim, uma resistência histórica a respeito de medidas de impacto que se destinam a dividir mais equitativamente a riqueza. Isto não significa que o Estado deixe de ser o responsável, em boa parte, pelo fracasso ou omissão na adoção de medidas efetivas de Justiça social, no mais das vezes por omissão. Entrementes, tendo o Estado o poder de impor obrigações aos cidadãos, com vista ao equilíbrio social, está plenamente autorizado a eleger o que se repute necessário para atender às exigências da Justiça social, ainda que com a antipatia de determinados segmentos sociais, designadamente aos mais privilegiados. Não obstante, as deficiências do Estado neste particular decorrem da própria falta de eficiência e coragem da atuação dos titulares do poder que, seja por ausência de vontade política, seja em razão de inconfessáveis interesses pessoais, não são capazes de levar adiante medidas de forte impacto social.

A questão da atuação do Estado na promoção da Justiça social é, porém, mais complexa do que se imagina num primeiro momento e não pode ser resolvida sem minucioso estudo. É que as medidas de impacto social esbarram na necessidade de examinar os méritos e deméritos de cada pessoa natural ou grupos e categorias de pessoas. Com efeito, não se pode deixar de reconhecer os méritos daqueles que, com esforço pessoal e trabalho honesto, conquistaram e acumularam riqueza. Retirar-lhes as conquistas do trabalho para dar-se a outros sem os mesmos méritos constituiria injustiça, renegando a aplicação da própria Justiça distributiva. Não se pode deixar de observar, por outro lado, que há pessoas ou grupos que não são dados ao trabalho honesto e ao esforço pessoal para viver condignamente. Preferem

equilíbrio que a concorrência, entregue a si mesma, tende a comprometer” (Apud FRANCO MONTORO, André, in *Introdução à ciência do direito*, op. cit., p. 213).

⁷⁹² Nesse sentido, FRANCO MONTORO, com âncora no conceito tomista de igualdade, adverte: “*Todos os membros da sociedade – indivíduos e instituições, governantes ou governados - têm o dever de cooperar para o bem comum*” (Cf. *Introdução à ciência do direito*, op. cit., p. 225).

auferir riqueza por meios obtusos e pouco virtuosos. Há ainda os que naturalmente se dão à indolência, à preguiça, aos descaminhos⁷⁹³. Tais grupos de pessoas não raro são levados à miséria por conta de sua própria e deliberada conduta imprudente e negligente. Não é justo, assim, que se distribua entre eles os bens que – repita-se – honesta e laboriosamente foram adquiridos pelos méritos dos afortunados. Portanto, a questão da promoção da Justiça social não é de fácil solução, vez que contempla uma infinidade de variantes e peculiaridades. Daí porque sem o concurso consciente e comprometido de todos não se terá como exigir dos governantes medidas milagrosas nesse sentido. Vemos, portanto, que quando Santo Tomás idealizou a Justiça particular (em que se inserem a Justiça comutativa e a Justiça distributiva) quis evidentemente fazer um chamado a todos os indivíduos para envidar seus esforços na consecução da Justiça social, não distinguindo entre titulares do governo e súditos.

A Justiça particular idealizada por Santo Tomás é a Justiça de todos, dirigida e encaminhada a todo o organismo pulsante que é a sociedade humana, no sentido de que a todos compete laborar para a divisão justa da riqueza social, com vista ao bem comum e à harmonia da convivência entre os homens. Aqueles que não se esforçam para contribuir com o bem comum, por indolência ou desonestidade, devem suportar as consequências de seu comportamento, isto é, não pode participar da obtenção das vantagens geradas por aqueles que agiram corretamente para sua conquista. A pobreza e a miséria, portanto, não são senão consequência, em grande parte, das omissões daqueles que voluntariamente optaram em não se esforçar para a consecução dos bens necessários ao bom viver. Somente uma mudança de comportamento, em sentido positivo, restituirá a esses desvalidos os merecidos benefícios sociais. Se, porém, a omissão dos pobres e menos favorecidos ocorre de maneira involuntária, ou seja, em razão de algum infortúnio para o qual não concorreram direta ou indiretamente, devem ser contemplados com a distribuição equilibrada dos bens sociais, cabendo precipuamente ao Estado a missão de conduzir os procedimentos pertinentes.

É nosso entendimento que a Justiça particular de Santo Tomás, de que é desdobramento a Justiça social, tem especial relevância quando prestigia todos aqueles (pessoa e grupos) que se dedicam ao trabalho honesto, ao esforço próprio e conjunto para

⁷⁹³ Em artigo publicado recentemente, destacamos a surpreendente conduta de muitos futuros profissionais do Direito (acadêmicos de cursos jurídicos) que se portam mais como executivos de negócios, onde a esperteza e o ganho fácil são as palavras e as ações de ordem. O proveito gracioso a despeito do prejuízo alheio, sobretudo nos exames escolares, é perseguido e até fomentado abertamente. E isto ocorre – ressaltamos – em grande parte, em razão da ausência de disciplinas que estimulem e exijam o sentido de ética e Justiça de que o Direito (e seus

auferir, na medida justa, os bens sociais necessários ao bom viver individual e comunitário. Não se pode nem se deve inserir no contexto da Justiça distributiva, e mesmo da Justiça comutativa, igualação de todos sem critérios. Tal proceder representaria injustiça rotulada indevidamente de Justiça distributiva ou social, proporcionando deméritos injustificáveis com os esforçados e vocacionados ao trabalho honesto, ordeiro e lícito. Não pode a Justiça distributiva encobrir a indolência, a malícia, a negligência e o descompromisso de quem sempre deseja deliberadamente lograr proveito sem esforços, sem obrigações comunitárias e/ou através de meios moralmente reprováveis, o que causaria significativo golpe à correta aplicação da Justiça social.

A noção de Justiça legal é regularmente aplicada nas legislações atuais, a partir da prescrição em alguns textos normativos, inclusive em algumas Constituições, de que o bem público sempre prevalecerá sobre o interesse particular, numa referência da proeminência do maior sobre o menor⁷⁹⁴. No Brasil, esta concepção é considerada mesmo integrante de princípio fundamental da Administração Pública, qual seja a impessoalidade dos atos administrativos, que consiste na realização do bem comum administrativo indistintamente para todos, ou seja, sem atender a critérios de pessoalidade (artigo 37, *caput*, da Constituição da República)⁷⁹⁵. A Justiça particular também se encontra inserta em algumas leis, especialmente no tocante à Justiça distributiva. As normas da Consolidação das Leis do Trabalho (Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943), no Brasil, bem como as prescrições do Código de Defesa do Consumidor (Lei nº 8.078/96), ao estabelecer a tutela específica dos trabalhadores e dos consumidores, respectivamente, frente ao economicamente mais forte,

cultores) deve ser fiel servidor (Cf. **Ética e ensino jurídico. Revista do tribunal regional do trabalho da 13ª região**, op. cit., p. 26-29).

⁷⁹⁴ No Brasil, a Lei de Introdução do Código Civil (Lei nº 4.657, de 04 de setembro de 1942, prescreve, no artigo 5º que “*Na aplicação da lei, o juiz atenderá aos fins sociais a que ela se dirige e às exigências do bem comum*”. Já a Constituição da República Portuguesa, em seu artigo 266º, prevê, ainda que de forma implícita, a prevalência do interesse público sobre o interesse particular dos cidadãos, nestes termos: “*A Administração Pública visa a prossecução do interesse público, no respeito pelos direitos e interesses legalmente protegidos dos cidadãos*”.

⁷⁹⁵ Ao discorrer sobre o princípio da impessoalidade, JOSÉ AFONSO DA SILVA sugere que ele se destina também a distinguir o ato administrativo do titular que o expede, ou seja, “*os atos e provimentos administrativos são imputáveis não ao funcionário que os pratica mas ao órgão ou entidade administrativa em nome do qual age o funcionário. Este é um mero agente da Administração Pública, de sorte que não é ele o autor institucional do ato. Ele é apenas o órgão que formalmente manifesta a vontade estatal. Por conseguinte, o administrado não se confronta com o funcionário x ou y que expediu o ato, mas com a entidade cuja vontade foi manifestada por ele*” (Cf. **Curso de direito constitucional positivo**, 18ª ed., São Paulo: Malheiros, 2000, p. 651).

obviamente retrata a aplicação da Justiça distributiva, cunhada já no Século XIII por Tomás de Aquino⁷⁹⁶.

A Justiça comutativa diferencia-se da distributiva porque ampara as relações dos particulares entre si, conforme o que Aristóteles denominava critério aritmético⁷⁹⁷. Nela, não há relação das pessoas com a sociedade como um todo, como bem público, mas entre particulares. É dizer que não importa a posição que a pessoa ocupa na comunidade, mas tão só a posição que ocupa diretamente no contexto da relação jurídica de direito privado. Para *Gustav Radbruch* a igualdade absoluta entre bens, como, por exemplo, a que se dá entre o salário e o trabalho, ou entre o dano sofrido e a indenização reparatória, chama-se Justiça comutativa.

A Justiça distributiva - reforça-se - ostenta a distribuição de bens comuns ou sociais segundo a posição que a pessoa ocupa no todo social, isto é, sua maior ou menor importância para colaboração em termos de conquista da unidade e bem-estar social. Advoga *Radbruch* que a igualdade no modo de tratar pessoas diversas constitui a essência da Justiça distributiva⁷⁹⁸. Exemplos de Justiça distributiva são, ademais: a obrigação de cobrança proporcional de tributos, considerando-se a capacidade contributiva de cada cidadão⁷⁹⁹, ou

⁷⁹⁶ Nesse sentido é FRANCO MONTORO, para quem a Justiça distributiva aplica-se como elemento norteador mesmo nas relações individuais privadas informadas. Há, desta forma, uma espécie de confluência das justiças distributiva e comutativa, tendo em vista a consecução do bem comum e da pacificação social (Cf. *Introdução à ciência do direito*, op. cit., p. 225-226).

⁷⁹⁷ Sobre o critério aritmético objeto da Justiça comutativa de Aristóteles, escrevemos: “*Inversamente, a justiça contratual é essencialmente preventiva, porquanto é a justiça prévia que iguala as prestações recíprocas, antes mesmo de eventual transação. Não é, pois, a justiça que repara ou indeniza o dano (justiça involuntária ou delutual), mas a que ordena as relações jurídicas. Nesta, segundo Aristóteles, há intervenção de uma terceira pessoa que irá decidir sobre as relações mútuas travadas entre os indivíduos, na hipótese de descumprimento de cláusulas contratuais anteriormente ajustadas. O Juiz, nesta hipótese, passa a personificar a noção do justo, conferindo a cada qual aquilo que lhe é assegurado no contrato estabelecido. Há aqui a idéia do intermediário entre o maior (o credor) e o menor (o devedor), em proporção aritmética, sendo as coisas consideradas em seu valor objetivo*” (Cf. **O conceito de justiça em Aristóteles. Revista do tribunal regional do trabalho da 13ª região**, v. 8, nº 1, João Pessoa, 2000, p. 27).

⁷⁹⁸ RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do direito*, 6ª ed., trad. de Luiz Cabral de Moncada, Coimbra: Armênio Amado, 1979, p. 89. Para o citado filósofo, “*A justiça comutativa é a justiça própria das relações de coordenação. A distributiva é a própria das relações de subordinação ou de supra-ordenação. A primeira é a justiça do direito privado; a segunda a do direito público*”.

⁷⁹⁹ Nesse sentido, o artigo 104º, nº 1, da Constituição Portuguesa em vigor estabelece que “*O imposto sobre o rendimento pessoa visa a diminuição das desigualdades e será único e progressivo, tendo em conta as necessidades e os rendimentos do agregado familiar*”. E o artigo 145, § 1º, da Constituição brasileira de 1988 prescreve: “*Sempre que possível, os impostos terão caráter pessoal e serão graduados segundo a capacidade econômica do contribuinte, facultado à administração tributária, especialmente para conferir efetividade a esses objetivos, identificar, respeitados os direitos individuais e nos termos da lei, os rendimento e as atividades econômicas do contribuinte*”.

ainda a aplicação de penas conforme o grau de culpabilidade dos condenados por certos e determinados delitos⁸⁰⁰.

A Justiça comutativa pressupõe a relação entre duas pessoas, pelo menos; a Justiça distributiva é decorrência da relação entre, no mínimo, três pessoas, sendo que uma delas é responsável pela designação do critério proporcional de atribuição de bens, direitos e obrigações entre os membros da sociedade e, por isso, está em relação de superioridade com as outras pessoas. A Justiça comutativa pressupõe, ademais, um estágio anterior à Justiça distributiva, isto é, a Justiça comutativa faz evoluir as relações sociais para chegar-se à Justiça distributiva, de modo a que se ofereçam soluções aos eventuais desequilíbrios decorrentes da liberdade de celebrar relações jurídicas. Trata-se, em última análise, de procedimentos necessários à ordenação da convivência social tanto no domínio privado como no público. Podemos exemplificar aqui a figura do Juiz que, ante a importância que ostenta para a sociedade no tocante ao ato de julgar com isenção, independência e saber jurídico, deve merecer a atribuição de prerrogativas próprias não extensivas aos cidadãos em geral que não tenham tal missão julgadora. Nesse contexto, a atribuição constitucional da vitaliciedade, inamovibilidade e irredutibilidade de vencimentos (artigo 95, incisos I, II e III, da constituição brasileira de 1988), da Constituição Federal) não é senão concretização da Justiça distributiva⁸⁰¹. Já o Juiz que atua como pessoa comum, a exemplo da compra-e-venda de um imóvel, embora não esteja exonerado da condição de Juiz, encontra-se sob a égide do direito privado e, por isso, seus atos se situam no contexto da Justiça comutativa.

Os princípios da Justiça distributiva têm grande relevância para a paz e o desenvolvimento social. Sua violação constitui ato de injustiça, porque despreza a igualdade proporcional necessária ao bem comum. A aplicação adequada da Justiça distributiva combate, assim, os vícios de tráfico de influência e parasitismo social. Embora entendamos

⁸⁰⁰ O conceito e a característica de proporcionalidade da pena são enfatizados por DAMÁSIO DE JESUS: “Pena é a sanção aflitiva imposta pelo Estado, mediante ação penal, ao autor de uma infração (penal), como retribuição de seu ato ilícito, consistente na diminuição de um bem jurídico, e cujo fim é evitar novos delitos (...). São caracteres da pena: d) é proporcional ao crime” (Cf. **Direito penal**, 1º vol., 21ª ed., parte geral, São Paulo: Saraiva, 1998, p. 517-518).

⁸⁰¹ EMILIO G. ESTEBANEZ explica muito bem a aplicação da Justiça distributiva, no contexto focado, com estas palavras: “La doctrina desarrollada por el Santo Doctor es que el particular ha de poseer unos méritos que le hagan digno del oficio que le otorga la sociedad, oficio que, además, ha de corresponderse con la índole específica de dichos méritos. Así, el oficio de enseñar guarda el ajustamiento requerido con el saber, pues la sabiduría es el título que específicamente faculta para el ejercicio del magisterio. Si se da este oficio a alguien por el hecho de ser rico o ser pariente, falta esta correspondencia natural, faltan los méritos específicos y estamos ante un caso de acepción de personas, vicio opuesto a la Justicia distributiva” (Cf. **Suma de teología**, op. cit., p. 500).

que a Justiça distributiva é uma necessidade social, diante da clareza de seus postulados e dos resultados proveitosos de sua aplicação, vemos que, nela, há duas questões que merecem certa atenção e reflexão, as quais mencionamos nas linhas que se seguem.

Na Idade Média tinha-se uma estratificação muito rigorosa da sociedade, de modo que era praticamente impossível a alteração do *status* social das pessoas. Assim, dificilmente uma pessoa pobre poderia alcançar uma elevada posição social, ou seja, tornar-se rica ou digna dos melhores “cargos”. Desse modo, a Justiça distributiva restaria duvidosa na medida em que seria útil somente no âmbito restrito de cada segmento social. Disso resulta que, embora uma pessoa de posição inferior tivesse naturais dotes ou vocação para alcançar posições de destaque, dificilmente o lograria, ante a rigidez da segregação das classes sociais. O próprio exemplo da vida de Santo Tomás parece dar a ideia dessa ambiguidade, já que, nascido de pais nobres, mais facilmente poderia chegar à posição de *Doctor Biblicus*, no que cuidou a família de preservar-lhe a nobreza a todo custo, agregada que era a família à posição que rigidamente ostentava na sociedade.

Outra situação se refere à pouca ou nenhuma contribuição da patrística para transformação da realidade social de então (rígida estratificação social), sem emprego, na prática, da Justiça distributiva. É que não se tem notícia de esforço significativo do movimento patrístico e dos seus cultores no sentido de reconhecer a possibilidade e legitimidade de acesso de membros de classes subalternas a funções destacadas na sociedade⁸⁰². Redundam imperiosas, portanto, diante das ilações supra, as seguintes indagações: que diz a Justiça distributiva da rigorosa estratificação social? Como justificar a impossibilidade de interação entre as castas sociais? A estratificação é resultado direto da Justiça distributiva de então?

Embora pertinente a constatação de vulnerabilidade da Justiça distributiva nos primórdios da Idade Média – e o fazemos para fomentar o entendimento acerca do alcance da Justiça tomista – vemos também que o fomento da concepção do justo distributivo inaugurado e desenvolvido durante a escolástica serviu de fundamento para vislumbrar-se uma cultura de rompimento daquele comportamento de intensa rigidez de segregação das classes sociais. Em outras palavras, a noção de Justiça distributiva em Santo Tomás pode ser invocada como movimento sociocultural que colaborou para expungir o vício da acepção de pessoas

⁸⁰² É o que sugere FRANCISCO CARPINTERO ao tratar da “*Vida secular, y estilo de los religiosos*”, em que os padres seculares manifestavam desconfiança com a introdução do racionalismo aristotélico para estudo das letras sagradas” (Cf. *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, op. cit., p. 191-192).

(mediante a consideração de sua posição social) para dar lugar a um critério de distribuição arquitetônica dos bens sociais segundo a contribuição “efetiva” (no plano concreto) das pessoas, independentemente da classe a que pertenciam. Inaugurou-se, portanto, uma ruptura com o padrão segundo o qual a distribuição dos bens sociais deveria dar-se somente em face de uma equivocada colaboração fundada unicamente no fato de alguém pertencer, desde nascença, a uma determinada classe social.

As ambiguidades se revelam, não obstante, na medida em que os Artigos 2 e 3 da Questão 63 parecem distinguir o critério das posses (e só este fato) como o de atribuição de “facilidades”, o que, obviamente, colide com os postulados da Justiça distributiva propriamente dita, considerando o conceito básico de igualdade, este que se há de inserir obrigatoriamente na dimensão tomista da Justiça⁸⁰³. Contudo, não se deve deixar de observar que a preferência que Santo Tomás atribui em certas situações aos que considera pouco virtuosos, ou seja, nobres e ricos, admite interpretação no sentido de que se constitui em uma excepcionalidade, designadamente nas situações em que referida preferência envolva um ambiente no qual se deva optar pelo menos danoso em prol da boa convivência social. Sem embargo, ainda que se admita a citada interpretação, não deixa de estranhar o fato de que tal observação do Santo Doutor parece colidir com toda a sua ensinância a respeito da virtude da Justiça, além do que parece não ostentar argumentos que se possam considerar adequados.

Segue-se, de outra parte, ainda no contexto da Justiça distributiva, a sempre polêmica discussão a respeito da pena de morte. Curiosamente, Santo Tomás argumenta pela licitude e até necessidade da implantação da pena de morte, não sem um conjunto de

⁸⁰³ No Artigo 2 da Questão 63, *ad solutum*, da Suma está a seguinte passagem: “*Y puesto que la acepción de personas tiene lugar cuando se concede a uno algo sin tener en cuenta la proporción de su dignidad, es preciso considerar que la dignidad de una persona puede entenderse de dos modos: primero, absolutamente y en si, y en este caso es de mayor dignidad el que abunda más en dones espirituales de la gracia; segundo, respecto al bien común, pues sucede algunas veces que el que es menos santo y menos sabio, puede contribuir más al bien general a causa de su poder o de su habilidad en el mundo, o por otra cualidad de este género*”. E na resposta às objeções, há a seguinte observação: “*Que la dispensa de contraer matrimonio acostumbró hacerse principalmente para asegurar la alianza de la paz, lo cuál, en verdad, es más necesario a la utilidad común cuando se trata de personas eminentes. Por esta razón se concede más fácilmente a los grandes estas dispensas sin cometer el pecado de acepción de personas*”. Finalmente, no Artigo 3 da mesma Questão 63 da Suma, ao dispor sobre os ricos e nobres, escreve Santo Tomás: “*Debe saberse, sin embargo, que una persona puede ser honrada no solo por su propia virtud, sino también por la virtud de otro, como los príncipes y los prelados son honrados, aunque sean malos, en cuanto que representan la persona de Dios y de la sociedad a la que presiden, según aquello de Prov 26,8: ‘El que da honor al necio es como el que echa una piedra en el montón de Mercurio’*. Puesto que los gentiles atribuían raciocinio a Mercurio, llamase montón de Mercurio al conjunto o cúmulo de monedas en el cual el mercader arroja a veces una piedrecita en lugar de cien marcas, y así también es honrados el necio, porque se pone en lugar de Dios y en el de toda la sociedad (...). Por último, los ricos deben ser honrados porque ocupan en las comunidades un puesto más importante; pero si sólo son honrados en

explicações munidas de silogismos e alegorias. Considera que sendo o imperfeito algo que se dirige ao alcance do perfeito, a imposição da pena de morte ao criminoso grave, que pratica pecado mortal, seria equivalente à amputação de um membro apodrecido do corpo, cuja continuidade causaria a contaminação de todo o corpo. Assim, a pena de morte representaria medida de observância do bem comum, a partir da eliminação do particular que pretende violar a harmonia do todo⁸⁰⁴. Entretanto, a pena de morte deve ser infligida ao pecador mediante a observância de dois requisitos fundamentais: a) a prática de crimes de extrema gravidade e que põe em desassossego a convivência social; b) a pena de morte só poderá ser imposta e aplicada pela autoridade competente.

Outro argumento surpreendente de Santo Tomás a respeito da pena de morte refere-se à observação de que o criminoso grave perde a condição de ser humano e se converte em indivíduo semelhante aos animais não-humanos (que chama de “brutos”). Destarte, enfatiza, é lícito impor a morte da mesma forma que é lícito matar os animais, porque cabe ao homem submeter todos os outros seres vivos, quais sejam, as plantas e os animais. O paradoxo que vislumbramos neste aspecto está em que Santo Tomás defende ser lícito ao homem matar plantas e animais para o fim único de alimentar-se e/ou para sua utilidade, fazendo menção exatamente à premissa de que o imperfeito (no caso as plantas e os animais) está para o perfeito (no caso os homens)⁸⁰⁵. E a pena de morte não se destina senão a um castigo.

razón de sus riquezas, se cometerá el pecado de acepción de personas” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 526-528).

⁸⁰⁴ No Artigo 2 da Questão 64 da Suma, *ad solutum*, escreve o Santo Doutor: “*Según se ha expuesto (a.1), es lícito matar a los animales brutos en cuanto se ordenan de modo natural al uso de los hombres, como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Pues toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y por ello cada parte existe naturalmente para el todo. Y por esto vemos que, si fuera necesaria para la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo, si está podrido y puede inficionar a los demás, tal amputación sería laudable y saludable. Pues bien: cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y, por tanto, si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida para la conservación del bien común; pues, como afirma I Cor 5,6, ‘un poco de levadura corrompe a toda la masa’*” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 530-531).

⁸⁰⁵ Nesse sentido é o entendimento extraído da solução do Artigo 1 da Questão 64, nestes termos: “*Nadie peca por el hecho de valerse de una cosa para el fin al que está destinada. Pero, en el orden de las cosas, las imperfectas existen para las perfectas, como también en la vía de la generación la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto. De aquí resulta que, así como en la generación del hombre lo primero es lo vivo, luego lo animal y, por último, el hombre, así también los seres que solamente viven, como las plantas, existen en general para todos los animales, y los animales para el hombre. Por consiguiente, si el hombre usa de las plantas en provecho de los animales, y usa de los animales en su propia utilidad, no realiza nada ilícito, como también parece manifiesto por el Filósofo en I Polit. En los varios usos, parece ser de máxima necesidad que los animales utilicen de las plantas para su alimentación, y los hombres de los animales, lo cual no puede tener lugar sin darles muerte. Por consiguiente, es lícito matar las plantas para el uso de los animales, y los animales para el uso de los hombres, según el mandato divino consignado en Gen 1,29-30: ‘Ved que os he dado toda hierba y todos los árboles para que os sirvan de alimento, y a todos los animales de la tierra’. Y añade Gen 9,3: ‘Todo lo que se mueve y vive servirá de alimento’*” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 530).

Ressalta o bispo *Emílio Estébanez* que é na *Summa Contra Gentiles* que o Santo Doutor trata atentamente da licitude do sacrifício das plantas e dos animais⁸⁰⁶. O mesmo autor faz crítica à defesa da pena de morte por Santo Tomás, surpreendendo-se quanto ao afincamento com que o aquinatense a defende, inclusive proclamando-a de “saudável”⁸⁰⁷.

A questão da pena de morte não deixa de atrair discussões as mais profundas desde os tempos mais remotos, dadas as suas inequívocas repercussões jurídico-morais. Os argumentos das teses contrárias são tão seguros e completos que repercutem com a mesma intensidade em que a própria questão da pena de morte é suscitada. Certo é que parece que sua aplicação possui sentido tanto no contexto da Justiça distributiva (eliminação de quem viola o sossego comum) como no âmbito da Justiça comutativa (pena ou castigo correspondente ao dano causado). Em ambos os aspectos há inegável observância do princípio da proporcionalidade. Não é de se olvidar que mesmo alguns países democráticos do mundo ocidental adotam a pena de morte, ainda que parcialmente (alguns Estados dos Estados Unidos), proporcionalmente aos delitos civis graves, além do que muitos países a prevêm para os casos de crimes de guerra⁸⁰⁸.

No tocante à propriedade privada, assenta o aquinatense que se trata de produto do direito positivo, situando-se no âmbito da Justiça comutativa. Entretanto, fá-lo a partir da premissa fundamental segundo a qual o verdadeiro proprietário de todas as coisas é Deus, não os homens. Assim, as coisas da natureza não pertencem a homem algum, isto é, são propriedade de ninguém neste mundo. É o direito positivo que ordena a propriedade do homem, mas na condição de usufrutuário somente, já que a propriedade em si é somente de

⁸⁰⁶ Assim resume o eclesiástico: “*Escuetamente sienta Santo Tomás el principio de que lo imperfecto es por lo perfecto; las plantas, pues, por los animales, y estos, por el hombre. Es lícito, por tanto, matar a las plantas para alimento de las bestias, y a las bestias para alimento y provecho de los hombres. No ha de usarse en ello de ninguna crueldad, no por deferencia para con los seres irracionales, sino porque podría el hombre acostumbrarse a ella y volverla luego contra sus congéneres. Señala bien que el servir de las plantas y de los animales fue una orden dada por Dios...*” (Cf. *Suma de teología*, II-II, op. cit., p. 502).

⁸⁰⁷ Assim registra suas impressões: “*Llama la atención el ahínco con que la defiende, como se le fuera algo en ello. La considera, en efecto, laudable y saludable*”. Logo em seguida, entretanto, parece minimizar os efeitos de sua surpresa, ao escrever que “*Si se analiza bien la línea argumentativa de Santo Tomás y su apoyatura, se puede, para las circunstancias modernas, concluir, en sus mismos argumentos, una tesis diferente. Por lo que se refiere al primero, es claro que el Estado moderno cuenta con un poder suficiente para mantener el orden y la seguridad ciudadana sin necesidad de recurrir a medida tan extrema y macabra como la muerte de sus perturbadores. Respecto del segundo, es parecer firme de la mayoría que el hombre no pierde su dignidad jamás, por muy terribles que sean sus fechorías, o que, al menos, la dignidad de los otros no permite infligir castigo semejante a un ser humano*” (Cf. *Suma de teología*, II-II, op. cit., p. 504).

⁸⁰⁸ No Brasil, o artigo 5º, XLVII, *a*, da Constituição Federal estabelece que “*não haverá penas: a) de morte, salvo em caso de guerra declarada, na forma do artigo 84, XIX*”. Não obstante, a Constituição Portuguesa de 10.04.1976 proclama, no artigo 24º, nº 2, que “*Em caso algum haverá pena de morte*”.

Deus. E isto constitui alteração do Direito Natural⁸⁰⁹, este que proclama que as coisas são propriedade de ninguém.

A noção jusnaturalista segundo a qual as coisas do mundo são propriedade de Deus e não do homem demanda entendimento adequado. Nesse particular, deve-se entender que as coisas da natureza são de todos os homens ao mesmo tempo, porém enquanto integrantes do lugar comum criado por Deus para a vida humana. Mas o direito positivo só poderá alterar a noção primitiva de propriedade (a do Direito Natural) se a coisa for utilizada pelo homem que dela se faz proprietário-usufrutuário sem destinação ou com desvio do proveito comum, isto é, do bem de todos. Vê-se aqui a confluência da Justiça comutativa com a Justiça distributiva em matéria de propriedade privada.

Podemos, outrossim, imaginar que o direito de propriedade é resultado do desdobramento da premissa superior segundo a qual Deus é o proprietário de todas as coisas. O “tudo” pertence a Deus. Porém, como o imperfeito inclina-se para alcançar o perfeito, entende-se que o homem pode tomar como seu uma “parte” daquele “tudo” (que corresponde ao perfeito) que pertence a Deus⁸¹⁰. Aqui estará também a conformação do princípio da Justiça distributiva segundo o qual a parte está para o todo, sendo aquela acessório deste. E mais. Cabe ao homem, uma vez que toma uma coisa como propriedade sua, devolvê-la a Deus com a mesma ou superior qualidade e proveito. Essa concepção, segundo *Emilio Estébanez*, representa o mandamento teológico-filosófico do Santo Doutor relativo à exigência da preservação e cuidado com as coisas da natureza, o que justifica claramente a caracterização da propriedade privada como Direito Natural⁸¹¹.

⁸⁰⁹ É o que o Santo Doutor concebe por mudança da lei natural por subtração, ou seja, “*de modo que deixe de ser de lei natural algo que antes fora segundo a lei natural (...). Pode, contudo, mudar em algo particular, e em poucos casos, em razão de algumas causas especiais...*” (Cf. *Suma teológica*, prima pars, op. cit., p. 569-570).

⁸¹⁰ Um substancioso exemplo da defesa da propriedade privada como Direito Natural é oferecido por D. ODILÃO MOURA, nestes termos: “*Que a terra pertença a todos os homens, porque será impossível a todos sobreviverem sem dela tirarem os meios de sobrevivência, é norma de direito natural primário. Há ‘comunismo’ pleno quanto à posse da terra. Como, porém, não será possível aos homens tirarem da terra o necessário para sua sobrevivência a não ser nela operando ordenadamente, tendo cada um uma porção dela, a propriedade individual é norma de direito natural secundário, ou seja, do direito das gentes. Paradoxalmente, o direito de propriedade origina-se do direito à terra comum a todos. Por isso, em casos extraordinários, para se salvar a sobrevivência dos homens, o direito natural primário prevalece sobre o direito secundário, ou direito das gentes. Note-se que ambos os direitos são próprios da natureza humana, mas em sentido análogo*” (Cf. *A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino. Idade média: ética e política*, op. cit., p. 229). As considerações em foco são aplicáveis também à questão do furto famélico, considerando o estado de necessidade atribuível ao autor desse tipo de evento. Isso revela a relação de proximidade entre as concepções do Direito Natural e o que podemos vislumbrar como um conceito tomista de Justiça.

⁸¹¹ Parafraseando Santo Tomás, o citado eclesiástico escreve: “*Como simple usufructuario, estaría obligado el hombre a conservar lo recibido y, en su caso, a restituirlo tal cual lo recibió o mejorado. Esto significa una limitación normativa a los desmanes ecológicos perpetrados por la sociedad moderna la cual está tratando a la*

No âmbito ainda da divisão da Justiça, Aquino faz referência ao homicídio, ao furto e ao roubo, delitos sobre os quais a aplicação da Justiça comutativa tem especial relevância. Ao tratar da questão do homicídio, Santo Tomás é enfático ao considerar ser ilícito aos clérigos matar. Sustenta que há dois motivos que o impedem: a) os clérigos foram preparados para o serviço do altar, em razão do que se devem destinar à representação da paixão de Cristo; b) devem estar encomendados aos ministérios do Novo Testamento, em face do que se lhes é proibida a aplicação da pena de morte. Quanto a este segundo aspecto (conhecimento e aplicação dos mandamentos do Novo Testamento), o aquinatense responde diretamente aos seus objetores, na medida em que estes se valem sobretudo das escrituras do Velho Testamento para justificar aos clérigos a missão de aplicar pena de morte. Assim é que nas objeções há referências ao episódio do Êxodo (matança dos que adoraram ao bezerro de ouro), entre outras passagens bíblicas em que há matança de malfeitores e pecadores por determinação de Deus. Com base nessas passagens bíblicas, entendiam os objetores do aquinatense ter direito de eliminar os ímpios⁸¹². No Novo Testamento, entretanto, não há menção de matança em nome da fé, razão pela qual o Angélico dele se socorre para negar aos clérigos o direito de ordenar a matança em nome de Deus⁸¹³. Aqui se encontra mais uma passagem clara da contestação de Santo Tomás à Inquisição.

Para o Santo Doutor o homicídio e o suicídio são atos contrários à Justiça e, portanto, pecado mortal. Interessante é que o aquinatense, ao enfrentar especialmente a questão do suicídio, escreve textualmente que somente a Deus é dado conferir a vida e dar a morte aos homens. A palavra “somente” aqui parece estar em contradição com lições anteriores de Aquino, que comentamos em linhas precedentes, a respeito da pena de morte.

*naturaleza como si fuera una res nullius (...). El aquinate responde que hay un doble modo de decir que algo es de derecho natural: uno, porque la naturaleza inclina positivamente a ello; otro, porque no le es contrario. La posesión común y la libertad son de ley natural del segundo modo, es decir, en cuando no se les oponen, sin ser, no obstante, preceptos positivos de la misma” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 505).*

⁸¹² É o que se observa das objeções constantes do Artigo 4 da Questão 64. No tópico “2” dessas objeções, prescreve-se que “*la potestad espiritual es mayor que la temporal y más unida a Dios. Pero el poder secular mata lícitamente a los malhechores, como ministro de Dios, de acuerdo con lo que se dice en Rom 13,4. Luego, con mucha más razón, los clérigos, que son ministros de Dios, y tienen potestad espiritual, pueden lícitamente matar a los malhechores*” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 532).

⁸¹³ O Artigo 4 da Questão 64 da Suma está assim redigido: “*No es lícito a los clérigos matar, y esto por dos razones: primera, porque son elegidos para el servicio del altar, en el que se representa la pasión de Cristo sacrificado, el cual, ‘a pesar de ser maltratado, no maltrataba’, como declara 1 Pe 2,23; y por consiguiente, no conviene que los clérigos hieran o maten, porque los ministros deben imitar a su señor, según Eclo 10,2. ‘Como sea el juez del pueblo, así sus ministros’. La segunda razón es porque a los clérigos les está encomendado el ministerio de la nueva ley, en la cual no se establece ninguna pena de muerte o mutilación corporal. Por tanto, para que sean ‘ministros idóneos del Nuevo Testamento’ (2 Cor 3,6), deben abstenerse de tales cosas*” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 533).

Outrossim, justificando ainda sua posição contra o suicídio, acrescenta que o ato de matar é dado a quem possui atribuição e legitimidade concedidos pelo desempenho de “potestade pública”. Assim, como ninguém pode ser Juiz de si mesmo, então não é lícito a alguém suicidar-se.

O problema do suicídio em Santo Tomás chama a atenção para uma outra discussão: a prática da eutanásia, muito em voga na Espanha atualmente. A propósito do filme “Mar Adentro”, de Alejandro Amenábar, que relata um caso típico de eutanásia em um tetraplégico, têm-se verificado acalorados embates nos meios jurídico, político e religioso. A Igreja Católica tem-se posicionado tradicionalmente contra a prática da eutanásia⁸¹⁴, não porém a ponto de rechaçar todas as situações, especialmente em casos extremos. Acentua que o sofrimento precedente à morte pode ser entendido também como resignação e remissão de pecados, além do que se pode converter em manifestação de esperança⁸¹⁵. Parece-nos correta a postura da Igreja. A publicidade pró-eutanásia, que conta com a simpatia do atual governo socialista espanhol, parece querer incutir esta prática como algo natural e exclusivamente pessoal. Não há preocupação com a preservação de valores socioculturais e religiosos de uma comunidade eminentemente católica como é a espanhola, em que a vida é um bem fundamental constitucional (artigo 15)⁸¹⁶, senão o mais precioso sobre todos os outros bens da Humanidade. Outrossim, nem sempre se poderá avaliar se o sofrimento de um enfermo em fase terminal o conduz automaticamente a querer morrer ou até que ponto o mesmo possui

⁸¹⁴ Por ocasião da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, editada em 07 de dezembro de 1965, durante o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica manifestou-se claramente contra a eutanásia e outras práticas correlatas da seguinte forma: “*Além disso, são infames as seguintes coisas: tudo quanto se opõe à vida, como seja toda a espécie de homicídio, genocídio, aborto, eutanásia e suicídio voluntário; tudo o que viola a integridade da pessoa humana, como as mutilações, os tormentos corporais e mentais e as tentativas para violentar as próprias consciências; tudo quanto ofende a dignidade da pessoa humana, como as condições de vida infra-humanas, as prisões arbitrárias, as deportações, a escravidão, a prostituição, o comércio de mulheres e jovens; e também as condições degradantes de trabalho, em que os operários são tratados como meros instrumentos de lucro e não como pessoas livres e responsáveis. Todas estas coisas e outras semelhantes, ao mesmo tempo que corrompem a civilização humana, desonram mais aqueles que assim procedem do que os que padecem injustamente e ofendem gravemente a honra devida ao Criador*” (Cf. *Dicionário de doutrina social da igreja*, org. Luiz Carlos Lessa, São Paulo: LTr, 2004, p. 476).

⁸¹⁵ JOÃO PAULO II, na Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, de 1987, escreve: “*Aqui insere-se também, como sinal do respeito pela vida – apesar de todas as tentações de a destruir, desde o aborto até a eutanásia – a preocupação concomitante pela paz; e, de novo, a tomada de consciência de que esta é indivisível: ou é algo de todos ou não é de ninguém. Uma paz que exige, cada vez mais, o respeito rigoroso da justiça e, por conseguinte, a distribuição equitativa dos frutos do verdadeiro desenvolvimento*” (Cf. *Dicionário de doutrina social da igreja*, op. cit., p. 663).

⁸¹⁶ O artigo 15 da Constituição da Espanha tem a seguinte redação, conforme original em castelhano: “*Derecho a la vida. Todos tienen derecho a la vida y a la integridad física y moral, sin que, en ningún caso, puedan ser sometidos a tortura ni a penas o tratos inhumanos o degradantes. Queda abolida la pena de muerte, salvo lo que puedan disponer las leyes penales militares para tiempos de guerra*”.

esperanças de recuperar-se plenamente. A dúvida em foco revela que a prudência da espera seria a melhor decisão.

A questão da preservação da vida não é senão virtude de interesse social, não podendo ser deixada ao crivo de decisões pessoais, sob pena de perigo de morte de todos aqueles que num dado momento se vejam privados de manifestar regularmente sua vontade de viver. Ademais, as lições tomistas a respeito da negação do suicídio nos conduz a crer que o aquinatense seria também contrário à eutanásia.

Leciona Santo Tomás que os executores que matam um inocente condenado injustamente por um tribunal não comete crime ou pecado. Do mesmo modo, não é criminoso ou pecador o Juiz que impõe pena de morte com base em falsas provas ou falsos testemunhos produzidos em conluio para prejudicar uma pessoa com imputação de falso crime⁸¹⁷. Isto porque a condenação, a apenação ou a própria morte é cometida efetivamente por aqueles que condenaram ilicitamente ou promoveram falso testemunho ou outra falsa prova contra o inocente, e não propriamente por má índole, corrupção ou despreparo do julgador.

Após discorrer sobre a ilicitude de matar um inocente (ato pecaminoso – Artigo 6 da Questão 64, *secunda secundae*), Santo Tomás faz referência à legítima defesa. Obviamente que considera lícito o ato de matar em legítima defesa, fundando-se essencialmente no direito natural à preservação da própria vida. A legítima defesa empregada por Santo Tomás destina-se à preservação do bem natural concedido por Deus, que é a vida. Nesse contexto, a doutrina tomista da legítima defesa fora integralmente copiada pelo Direito e, hoje, está incorporada aos códigos criminais de diversos países do mundo⁸¹⁸. Mesmo no tocante ao critério da proporcionalidade da defesa (meios proporcionais para repelir a injusta agressão), a lição tomista demonstra completitude e precisão e é claramente copiada (com roupagem puramente jurídica) pelos ordenamentos jurídicos contemporâneos⁸¹⁹.

⁸¹⁷ Assim dispõe o aquinatense na Questão 64, Artgo 6: “*Quanto ao 3º, deve-se dizer que se o Juiz sabe que o inocente é acabrunhado por falsas testemunhas, deve examiná-las com maior diligência para livrar o inocente, como fez Daniel. Se não consegui-lo, deve deferir a causa a um tribunal superior. Mas, se nem isso for possível, não peca dando a sentença, fundado nas alegações. Nesse caso, não é ele quem mata o inocente, mas os que afirmam sua culpabilidade. Quanto ao algoz, não deve executar a sentença do Juiz se contiver um erro intolerável; do contrário, seriam escusados os carrascos que mataram os mártires. Se, ao contrário, não encerrar nenhuma injustiça manifesta, não peca executando a ordem, pois não lhe cabe discutir a sentença do superior*” (Cf. **Suma teológica**, *secunda secundae*, op. cit., p. 142).

⁸¹⁸ O Código Penal Brasileiro, por exemplo, conceitua a legítima defesa em seu artigo 25, nestes termos: “*Entende-se em legítima defesa quem, usando moderadamente dos meios necessários, repele injusta agressão, atual ou iminente, a direito seu ou de outrem*”.

⁸¹⁹ O Artigo 7 da Questão 64 da Suma, *ad solutum*, tem a seguinte passagem: “*Ahora bien: del acto de la persona que se defiende a si misma pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida; y, otro, la muerte del agresor. Tal acto, en lo que se refiere a la conservación de la propia vida, nada tiene de ilícito,*

No Artigo 8 da Questão 64 da Suma, *secunda secundae*, o aquinatense trata, com a costumeira precisão, do homicídio culposo. E seus escólios coincidem integralmente com a base da legislação e da doutrina brasileira referente a este delito, já que se considera a culpabilidade como fator de tratamento distintivo dessa espécie de delito⁸²⁰. No particular, o Doutor de Aquino divide a questão da seguinte forma: a) a ocorrência da morte de alguém sem absolutamente qualquer intenção do agente; b) a ocorrência do homicídio pelo fato de uma pessoa envolver-se em coisas ilícitas; c) a ocorrência do homicídio pelo fato da pessoa não haver tomado o cuidado necessário para evitar o resultado pernicioso. Vejamos.

A ideia de Santo Tomás, segundo nos parece, é a de mensurar o grau de intencionalidade do agente. Desse modo, poderá atribuir-lhe ou não a prática do homicídio. Assim é que quando o ato de matar resulta de inequívoco acidente, sem qualquer relação com práticas ilícitas ou com ausência de cuidados adequados que naturalmente qualquer pessoa mediana tomaria, não há falar-se em homicídio. Outrossim, quando a pessoa está envolvida em ambiente de ilicitude e disso resulta homicídio, ainda que sem sua participação direta, estará sujeita à imputação desse delito. Aqui predomina a moderna teoria da equivalência das causas, em que todos aqueles que concorrem para o crime incidem nas penas a ele cominadas e aplicadas⁸²¹. Finalmente, a ausência de cuidados e diligência em atos que resultam em homicídio, não isenta o agente da imputação do crime, especialmente se o cuidado e diligência constituíam atos de obrigação do referido agente⁸²². Tal doutrina é, sem dúvida, a que hoje é admitida no Direito Penal brasileiro acerca da teoria da culpa⁸²³.

*puesto que es natural a todo ser conservar su existencia todo cuanto pueda. Sin embargo, un acto que proviene de buena intención puede convertirse en ilícito si no es proporcionado al fin. Por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia que la precisa, este acto será ilícito. Pero si rechaza la agresión moderadamente, será lícita la defensa, pues, con arreglo al derecho, es lícito repeler la fuerza con la fuerza, moderando la defensa según las necesidades de la seguridad amenazada. No es, pues, necesario para la salvación que el hombre renuncie al acto de defensa moderado para evitar ser asesinado, puesto que el hombre está más obligado a mirar por su propia vida que por la vida ajena” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 536-537).*

⁸²⁰ Ao tratar do homicídio culposo segundo a lei penal brasileira, MARIA STELLA VILLELA SOUTO LOPES RODRIGUES ensina: “Homicídio culposo é aquele em que o agente dá causa à morte por negligência, imperícia ou imprudência (...). A imprudência é uma ação em que o agente manifesta desprezo pelas cautelas normais. Negligência, a omissão de um determinado comportamento que deveria ter o agente. Imperícia, uma inabilidade. Também aqui, e é necessário que se repita, são aplicadas as noções relativas ao homicídio em geral. O elemento subjetivo é a culpa em qualquer das suas três modalidades” (Cf. **ABC do direito penal**, op. cit., p. 300).

⁸²¹ A teoria da equivalência das causas vem prevista no artigo 13 do Código Penal brasileiro: “*Considera-se causa a ação ou omissão sem a qual o resultado não teria ocorrido*”. Corresponde, pois, à equiparação, como integrantes do próprio tipo penal, de todos os atos (comissivos ou omissivos) que conduziram ao resultado do crime.

⁸²² O Artigo 8 da Questão 64 da Suma, *ad solutum*, está assim prescrito: “*Según el Filósofo, en II Physic, el azar o accidente es una causa que obra fuera de la intención. Por ello, las cosas fortuitas, absolutamente*

Nas Questões 65 e 66 da *secunda secundae*, Santo Tomás trata de “Outras Injúrias ou Pecados de Injustiça contra a Pessoa do Próximo”. Estas questões, em especial a Questão 65, não dizem respeito diretamente à injustiça sob o aspecto puramente jurídico-filosófico a que nos reportamos no item 4.1.3. deste capítulo. Entretanto, é importante registrar que a Questão 66, por exemplo, trata do furto, delito regularmente previsto nas leis criminais atuais e consistente na subtração de coisa alheia móvel, merecendo atenção apropriada no Tratado da Justiça ante as diversas peculiaridades que se lhe recaem.

No Artigo 1 da Questão 65, o Santo Doutor considera lícita a mutilação de membros do corpo humano quando isto for indispensável ao resguardo da integridade da maior parte do corpo. Lembra que o membro do corpo se situa como a parte do todo, de modo que a preservação do todo é o correspondente ao bem comum, devendo ser perseguido ainda que para tal se tenha de sacrificar uma parte apodrecida. Realça ademais que a parte corresponde à noção de que o imperfeito caminha para o perfeito, de maneira que, sendo assim considerada, a parte busca a harmonia do todo e não pode ser concebida como óbice a esta harmonia. A ideia central do Angélico é coerente com sua posição acerca da pena de morte, em que considera a eliminação de um criminoso grave como a medida equilibrada para evitar-se a corrupção do todo, ou seja, o meio social. Trata-se da concepção baseada na lógica da utilidade da parte para a unidade do todo⁸²⁴. Porém, como sói acontecer na doutrina do

hablando, no son ni intencionadas ni voluntarias; y puesto que todo pecado es voluntario, según Agustín, dedúcese que las cosas fortuitas, consideradas como tales, no son pecados. No obstante, sucede, a veces, que algo que no se quiere o intenta en el acto y por sí mismo, está en la voluntad o en la intención accidentalmente, en cuanto se llama causa accidental la que remueve los obstáculos. Por consiguiente, el que no evita las causas de las que se sigue el homicidio si debe evitarlas, será culpable en cierto modo de homicidio voluntario” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 538).

⁸²³ Segundo CEZAR ROBERTO BITENCOURT, “*O erro que vicia a vontade, isto é, aquele que causa uma falsa percepção da realidade, tanto pode incidir sobre os elementos estruturais do delito – erro de tipo – quanto sobre a ilicitude da ação – erro de proibição (...). Com a evolução do estudo da culpabilidade, não se exige mais a consciência da ilicitude, mas, sim, a potencial consciência. Não mais se admitem presunções irracionais, iníquas e absurdas. Não se trata de uma consciência técnico-jurídica, formal, mas da chamada consciência profana do injusto, constituída do conhecimento da antisocialidade, da imoralidade ou da lesividade da sua conduta. E, segundo os penalistas, essa consciência provém das normas de cultura, dos princípios morais e éticos, enfim, dos conhecimentos adquiridos na vida em sociedade (...). O legislador brasileiro não descurou desse novo elemento fundamental do conceito de consciência da ilicitude, introduzido por Welzel – o dever de informar-se – estabelecido no parágrafo único do art. 21: ‘Considera-se evitável o erro se o agente atua ou se omite sem a consciência da ilicitude do fato, quando lhe era possível, nas circunstâncias, ter ou atingir essa consciência’.* Tem-se aí o pressuposto básico para que o erro de proibição seja considerado relevante, justificável: a impossibilidade de o agente alcançar o entendimento da ilicitude de seu comportamento” (Cf. **Erro de tipo e erro de proibição: uma análise comparativa**, 2ª ed., São Paulo: Saraiva, 2000, p. 79-84).

⁸²⁴ Veja-se o texto do Artigo 1 da Questão 65 da Suma: “*Siendo un miembro cualquiera parte de todo el cuerpo humano, existe por el todo, como lo imperfecto por lo perfecto; de ahí que se deba disponer de un miembro del cuerpo humano en cuanto es útil al bien del todo. Ahora bien: si en sí mismo ese miembro es útil al bien de todo el cuerpo, puede, sin embargo, accidentalmente, suceder que sea nocivo; por ejemplo, cuando un*

aquinatense, faz ele constantes observações no sentido de que a amputação de membros do corpo é medida excepcional e depende, no mais das vezes, de diligências acerca da pessoa envolvida⁸²⁵.

No Artigo 2 da Questão 65, Aquino, utilizando-se de alguns dos argumentos do Artigo 1, sustenta ser lícito ao pai açoitar a seus filhos, e ao patrão aos seus servos, mas unicamente por motivo de correção, ou seja, para punir com viés de Justiça. Aqui parece haver certeza da concepção do pátrio poder e da servidão. De lembrar-se que ao tempo de Santo Tomás era usual o regime da servidão, ícone do regime de trabalho da Idade Média. Diante disso, o fato de se considerar a possibilidade de açoitamento de servos (trabalhadores em regime de servidão), conduz ao entendimento de que se tratava de um regime laboral semi-escravista⁸²⁶.

Os delitos de furto e roubo são tratados por Santo Tomás na Questão 66 da Suma, *secunda secundae*, no que expôs os principais aspectos reveladores do alcance desses dois

miembro en estado de putrefacción corrompe todo el cuerpo. Por tanto, si un miembro está sano y consistente en su natural disposición, no puede amputarse sin detrimento de todo el hombre. Mas, puesto que todo hombre se ordena, como a su fin, a la sociedad entera, de la que forma parte, según ya se ha demostrado antes (q. 61 a.1; q. 64 a. 2.5), puede suceder que la mutilación de un miembro, aunque redunde en detrimento de todo el cuerpo, se ordene, sin embargo, al bien de la sociedad, en cuanto se impone a alguno como castigo para escarmiento de los pecadores. Por consiguiente, así como por el poder público puede uno ser lícitamente privado totalmente de la vida por ciertas culpas mayores, así también puede ser privado de un miembro por algunas culpas menores. Pero hacer esto no es lícito a cualquiera persona privada, ni aun consistiendo el mismo a quien pertenece el miembro, puesto que con ello se comete injuria a la sociedad, a la que pertenece el hombre mismo y todas sus partes. Mas, si un miembro dañado corrompe todo el cuerpo, entonces es lícito amputarlo por la salvación de este con consentimiento de aquel de quien es el miembro, pues a cada uno está encomendado el cuidado de su propia salud. Igual razón hay si se hace la mutilación por voluntad de aquel a quien corresponde cuidar de la salud del que tiene el miembro corrupto. Fuera de estos casos, es absolutamente ilícito mutilar a alguien un miembro” (Cf. *Suma de teología*, II-II, op. cit., p. 539).

⁸²⁵ EMILIO G. ESTÉBANEZ analisa a questão do atuais transplantes como prática benfazeja que confirma a propriedade e utilidade da doutrina tomista prevista no Artigo 1 da Questão 65 da Suma Teológica, com estas palavras, conforme original espanhol: “*Un caso singular y nuevo de mutilación lo constituyen los transplantes. Cuando esta técnica dio sus primeros pasos, moralistas y teólogos plantearan dudas sobre la licitud o no de los mismos. Para hacerse una idea de los problemas suscitados y de las posturas adoptadas en un principio acerca de este tema, pueden consultarse las obras de Todoli y de Regan que citamos en la bibliografía*”. Sem dúvida, a postura do autor caminha por considerar a prática dos transplantes como algo lícito e previsto na doutrina cristã da Igreja Católica (Cf. *Suma de teología*, II-II, op. cit., p. 539).

⁸²⁶ O Artigo 2 da Questão 65 está assim redigida: “*Con los azotes se causa daño al cuerpo del que es azotado, pero de distinta manera que por la mutilación, porque la mutilación destruye la integridad del cuerpo; en cambio, los azotes tan sólo producen dolor, por lo que es mucho menos perjudicial que la mutilación de un miembro. Pero no es lícito causar daño a alguien si no es como castigo, a manera de acto de justicia. Y nadie castiga con justicia a otro a no ser que esté a su jurisdicción. Por tanto, sólo puede lícitamente golpear quien tiene alguna potestad sobre el que es golpeado. Y puesto que el hijo está sometido a la potestad del padre y el siervo a la de su señor, puede lícitamente el padre pegar a su hijo, y el señor a su siervo, por motivo de corrección y disciplina*” (Cf. *Suma de teología*, II-II, op. cit., p. 540).

tipos penais. Tais delitos não sofreram grandes alterações desde a doutrina tomista, considerando o que existe hoje em termos de dogmática dos crimes contra o patrimônio⁸²⁷.

O furto e o roubo são considerados delitos graves porque constituem violação concreta da virtude da Justiça. É que sendo a virtude da Justiça a vontade e o hábito de dar a cada um o que é seu de direito, estes delitos rompem frontalmente com tal conceituação, haja vista que implicam clara violação ao patrimônio alheio. Com efeito, o furto e o roubo se perfazem a partir da subtração oculta ou violenta de uma coisa de seu respectivo titular. É de se observar, entretanto, que há exceções dignas de nota que reduzem ou mesmo suprimem os efeitos perniciosos do furto e do roubo, o que foi muito bem explorado pelo Angélico.

Em função das peculiaridades dos delitos de furto e roubo, aplicam-se os preceitos da Justiça distributiva e da Justiça corretiva, considerando a intensidade do dano ou prejuízos causados ao meio social e aos indivíduos, de modo a verificar o alcance do justo e do equilibrado nessas situações. Assim é que Santo Tomás inicia suas considerações a partir das seguintes premissas: a) os bens são passíveis de propriedade privada; b) há diferença de subtração ou coação de pessoas e coisas; c) há diferença entre o furto e/ou roubo praticados em estado de necessidade ou no exercício de um legítimo direito.

Considerando o furto e o roubo como violação grave da virtude da Justiça, já que – repete-se – implica mácula direta e frontal do direito de propriedade das pessoas, o aquinatense os classifica, no campo puramente teológico, como manifesto pecado mortal, porque conspira de forma contundente contra a virtude da Justiça. Sem dúvida, parece-nos completa a doutrina do aquinatense acerca dos princípios básicos dos delitos de furto e roubo, de modo que tais princípios não sofreram profundas transformações durante os vários séculos que mediaram a doutrina tomista em questão e o que se tem hoje acerca dos crimes contra o patrimônio. Mesmo em se tratando de ambientes jurídico-sociológicos distintos, discussões como o furto famélico e a obrigatoriedade de obediência de procedimentos legais de devolução de coisa depositada já haviam sido devidamente estudadas pelo Santo Doutor na referida Questão 66 da Suma Teológica, segunda parte. Iniciemos pelos ensinamentos sobre a propriedade privada.

⁸²⁷ No Direito brasileiro (Decreto-Lei nº 2.848/1940 – Código Penal), os delitos de furto e roubo compõem o elenco dos “Crimes contra o Patrimônio”, estando tipificados nos artigos 155 e 157 do Código Penal. O artigo 155 prescreve: “Subtrair, para si ou para outrem, coisa alheia móvel: Pena – reclusão, de 1 (um) a 4 (quatro) anos”. E o artigo 157 do mesmo diploma prescreve: “Subtrair coisa móvel alheia, para si ou para outrem, mediante grave ameaça ou violência a pessoa, ou depois de havê-la, por qualquer meio, reduzido à impossibilidade de resistência: Pena – reclusão, de 4 (quatro) a 10 (dez) anos, e multa”.

Nos Artigos 1 e 2 da Questão 66, Santo Tomás considera duas classes de coisas: a) as que se dirigem ao ambiente da natureza propriamente dita; b) as que podem ser utilizadas normalmente pelo homem, a fim de seu proveito como destinatário dos bens da terra. No tocante à primeira classe de coisas, não é lícito ao homem a apropriação absoluta, porque se trata de coisas que pertencem a Deus, Senhor por excelência de todas as coisas. A ideia do aquinatense parece dirigir-se ao que hoje concebemos por bens de uso comum do povo⁸²⁸, como os mares, rios, montanhas e outros bens naturais cuja apropriação particular é inconveniente à convivência social. A segunda classe de bens na verdade se resume ao usufruto das coisas da natureza, em face do que se evoluiu para o que hoje se concebe por propriedade privada. Está também encravada na concepção tomista de propriedade privada a premissa de que todos os bens construídos pelo homem a partir do usufruto das coisas da natureza são de sua exclusiva propriedade, delas podendo usar, gozar e dispor⁸²⁹.

No Artigo 3 da Questão 66, Santo Tomás distingue claramente os delitos de furto, homicídio e sequestro e constrói as características básicas do furto. Como se percebe também no nosso tempo, o furto diz respeito à subtração de coisa alheia e não de pessoa. Não há atentado à vida da pessoa, diretamente, como ocorre no homicídio. Dentre as características do furto estão: a) violação da virtude da Justiça, ou seja, apropriar-se indevidamente de coisa alheia; b) intenção de posse ou propriedade em definitivo. Assim, não se caracteriza o furto se não há intenção de posse ou propriedade em caráter permanente. Portanto, a noção do domínio é indispensável e elemento integrante da caracterização do “vício” do furto; c) o

⁸²⁸ O atual Código Civil Brasileiro (Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002) prevê a natural inalienabilidade dos bens de uso comum do povo, prescrevendo, em seu artigo 98, que: “São públicos os bens do domínio nacional pertencentes às pessoas jurídicas de direito público interno; todos os outros são particulares, seja qual for a pessoa a que pertencerem”. E, no artigo 99, o mesmo Código estabelece quais são os bens públicos, elencando, entre estes, “os de uso comum do povo, tais como rios, mares, estradas, ruas e praças” (inciso I). Finalmente, o artigo 100 do mesmo diploma legal prescreve que “Os bens públicos de uso comum do povo e os de uso especial são inalienáveis, enquanto conservarem a sua qualificação, na forma que a lei determinar”.

⁸²⁹ O Artigo 1 da Questão 66, *ad solutum*, tem a seguinte redação: “Las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras: Una, en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los seres; otra, en cuanto ao uso de dichas cosas, y en este sentido tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad, porque siempre los seres más imperfectos existen para los más perfectos, como se ha expuesto anteriormente (q. 64 a. 1); y con este razonamiento prueba el Filósofo, en I Polit., que la posesión de las cosas exteriores es natural al hombre. Este dominio natural sobre las demás criaturas, que compete al hombre por su razón, en la que reside la imagen de Dios, se manifiesta en la misma creación del hombre, relatada en Gén 1,26, donde se dice: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y tenga dominio sobre los peces del mar, etc.’” (Cf. *Suma de teología*, II-II, op. cit., p. 543).

furto pressupõe apropriação oculta de coisa alheia, no sentido de que é realizado à revelia do conhecimento do titular da coisa subtraída⁸³⁰.

No Artigo 4 da Questão 66, há distinção (diríamos até dogmática) de furto e rapinagem (roubo). Nesse contexto, ensina inicialmente o Angélico que os delitos em comento pressupõem ausência de vontade de deixar-se subtrair alguma coisa por parte da vítima, isto é, a pessoa que sofre o furto ou o roubo. É dizer que não há furto ou rapinagem quando há vontade da suposta vítima em ser subtraída de determinada coisa (vontade que encerra permissão). Assim, todo ato consistente em furto ou roubo se sustenta na negativa da vítima em ver-se privada de alguma coisa de sua detenção ou propriedade. Referida negativa ocorre, por sua vez, de dois modos: a) por ignorância, que corresponde ao furto; b) por violência, que corresponde ao roubo. É com base nessa classificação que Santo Tomás apresenta a distinção entre furto e roubo⁸³¹.

É no Artigo 5 da Questão 66 da Suma que o aquinatense faz referência às situações de furto famélico e de estado de necessidade. Neste artigo, Aquino desenvolve um estudo amíu de da natureza do furto, assim como alinha suas principais consequências jurídicas e sociais. A premissa básica está em que o furto constitui violação da virtude da Justiça, virtude esta que, ante sua destacada importância do ponto de vista da conservação do direito sagrado de propriedade, confere ao furto a qualidade de delito grave, sujeitando seu autor inclusive à pena de morte. Porém, há situações excepcionais em que não se pode considerar a ocorrência do delito e pecado de furto. São as seguintes: a) quando uma ou umas coisas são retiradas à força de outrem por ordem de autoridade pública, no caso o Juiz; b) quando as coisas são achadas, sem que pertençam ou tenham pertencido a alguém; c) quando as coisas são achadas

⁸³⁰ O Artigo 3 da Questão 66, *ad solutum*, está assim redigido: “*El la definición del hurto concurren tres elementos. El primero es que entraña un quebrantamiento de la justicia, la cual da a cada uno lo suyo, y por este concepto es propio del hurto la usurpación de lo ajeno. El segundo elemento pertenece a la propia naturaleza del hurto, en cuanto que lo distingue de los pecados que están contra la persona, como el homicidio y el adulterio, y en este concepto el hurto trata sobre una cosa poseída. Pues, si alguien se apodera de lo que es de otro no como posesión, sino como parte integrante de él, por ejemplo si le amputa un miembro, o como persona allegada, por ejemplo, si se le quita su hija o esposa, no tiene razón propiamente razón de hurto. El tercero elemento diferencial que completa la noción de hurto consiste en apoderarse ocultamente de lo ajeno. Según todo esto, la definición precisa de hurto es la sustracción oculta de la cosa ajena*” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 545).

⁸³¹ O Artigo 4 da Questão 66, *ad solutum*, tem a seguinte redação: “*El hurto y la rapiña son vicios opuestos a la justicia en cuanto una persona infiere a otra un daño injusto. Pero nadie sufre el injusto voluntariamente, como se prueba en V Ethic. Y, por eso, el hurto y la rapiña tienen razón de pecado por el hecho de que la sustracción sea involuntaria por parte de aquel a quien se le quita algo. Mas lo involuntario ocurre de dos modos: por ignorancia y por violencia, como se constata en III Ethic. Por consiguiente, una es la razón del pecado de rapiña y otra la del pecado del hurto, y por esto difieren en especie*” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 546).

mas estão perdidas, mesmo que tenham pertencido a alguém; d) quando se detém alguma coisa que pertence a alguém com propósito de devolvê-la ao respectivo titular.

Interessante, por outro lado, é a solução encontrada por Santo Tomás acerca dos bens próprios de uma pessoa que estão em posse de depositário. Ensina o Angélico estar classificado como furto o ato do dono da coisa que a toma do depositário sem o procedimento legal adequado. É dizer que a subtração da coisa depositada sem o procedimento correto de restituição, ainda que perpetrada forçosamente pelo legítimo proprietário da coisa, constitui delito e pecado de furto. A restituição, portanto, não pode dar-se *manu militari*, devendo observar-se a ordem natural da devolução das coisas. Além disso, é também pecado e delito o ato violento de recuperação da coisa própria em face de quem injustamente a possui ou detém. Neste último caso, o pecado de furto se perfaz porque tal conduta constitui fazer “justiça” com as próprias mãos, o que, se admitido, conduziria a sociedade a um estágio de insuportável insegurança⁸³².

Duas observações são imperiosas no tocante à detenção da coisa pelo depositário. Em primeiro lugar, o conceito de furto encerra subtração oculta de coisa “alheia”, conforme exposto no Artigo 3 da Questão 66. Destarte, posto que o autor da subtração da coisa ao depositário é seu legítimo proprietário, não se pode cogitar logicamente da consumação do delito ou pecado de furto. Talvez o aquinatense não se tenha apercebido dessa peculiaridade, o que é de surpreender. Entretanto, a considerar que a detenção da coisa pelo depositário lhe confere algum ou alguns dos poderes próprios da propriedade, ainda que de forma transitória, então estaria superada a dúvida, dando-se por correta a propugnação do aquinatense no particular. Em segundo lugar, se é que Santo Tomás não ignorou a particularidade acima mencionada, criou implicitamente uma outra característica do delito e pecado de furto, qual seja, a que concentra lançar mão da Justiça particular para reaver a coisa própria, embora de posse de terceiro a quem legalmente se atribui o encargo de depositário. Nosso sentimento,

⁸³² O Artigo 5 da Questão 66 da Suma, *ad solutum*, está assim prescrito: “*Si se considera la naturaleza del hurto, se hallarán en él dos razones de pecado: una, por la oposición a la justicia, que da a cada uno lo suyo, y en este sentido el hurto quebranta la justicia en cuanto que consiste en la sustracción de cosa ajena; otra, por razón de engaño o fraude que comete el ladrón, usurpando ocultamente y como por insidias la cosa ajena (...). Que tomar la cosa ajena, oculta y manifiestamente, por autoridad del juez que así lo decreta, no es hurto, puesto que ya dicha cosa es debida a uno porque le fue adjudicada por sentencia (...). Que acerca de las cosas halladas es preciso distinguir, pues hay algunas que jamás han pertenecido a los bienes de nadie, como las piedras preciosas y las piedras que se encuentran en la orilla del mar, y éstas se conceden al que las recoge (...). Mas hay otras cosas halladas que han pertenecido recientemente a alguien, y entonces si alguien las toma, no con ánimo de retenerlas, sino con propósito de devolverlas a su dueño, que no las tiene por perdidas, no comete hurto; e igualmente si se tienen por perdidas y así lo cree el que las encuentra, aunque las retenga para sí no comete hurto*” (Cf. *Suma de teología*, II-II, op. cit., p. 547).

entretanto, repudia - por considerarmos pouco provável - a especulação de que o Santo Doutor tenha adotado a segunda opção, já que explicitamente considera imprópria a subtração violenta pelo dono da coisa daquilo que injustamente está em poder de terceiro.

Nos Artigos 6 e 7 da Questão 66, Santo Tomás trata especificamente do furto famélico e do roubo em estado de necessidade. Aduz, com propriedade, que os casos de extrema e vital necessidade humana atenuam ou eliminam integralmente o delito e pecado de furto⁸³³. É que há bens sociais de importância tal que superam, por Justiça, os conceitos que normalmente se atribuem aos delitos. Assim, a subtração de coisa alheia para satisfazer uma necessidade vital premente supera em importância e valor para a própria sociedade os atos danosos que em situações normais constituiriam crime. A ideia central é no sentido de que as coisas indispensáveis à vida humana, sobretudo o alimento, perdem a qualidade de particulares e se tornam comuns a todos. Por isso, não se pode considerar furto quando algo é retirado de seu titular para atendimento de uma necessidade vital básica atual, sem o que o necessitado padecerá de morte. Os casos de fome e nudez não podem ser permitidos nem tolerados pelo Estado e pela sociedade em geral, porque os alimentos e as vestes constituem direito natural do homem. Destarte, o chamado furto famélico não deve ser considerado delito ou pecado.

No Artigo 7 da Questão 66, ademais, Santo Tomás adverte que também se insere entre os atos lícitos aqueles consistentes em tomar coisa alheia para satisfazer necessidade urgente de terceiro⁸³⁴. Isso parece uma inovação concebida pelo Angélico em termos de

⁸³³ Em sua resposta à primeira objeção formulada no Artigo 6 da Questão 66, escreve o Santo Doutor: “*Que se dice que el hurto no es culpa grande en dos sentidos: Uno, por la necesidad que induce a robar, la cual atenúa o totalmente elimina la culpa, como se verá más adelante (a. 7); y por eso se añade: ‘Hurta, pues, para socorrer a un ser hambriento’*” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 548).

⁸³⁴ O Artigo 7 da Questão 66 da Suma, *ad solutum*, prescreve: “*En cambio está el hecho de que en caso de necesidad todas las cosas son comunes, y, de este modo, no parece que sea pecado si uno toma una cosa de otro, porque la necesidad la hace común (...). Las cosas que son de derecho humano no pueden derogar el derecho natural o el derecho divino. Ahora bien: según el orden natural instituido por la divina providencia, las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente, por la distribución y apropiación, que procede del derecho humano, no se ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre. Por esta razón, los bienes superfluos, que algunas personas poseen, son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres, por lo cual Ambrosio, y en el Decreto se consigna también, dice: ‘De los hambrientos es el pan que tú tienes; de los desnudos, las ropas que tú almacenas; y es rescate y liberación de los desgraciados el dinero que tú escondes en la tierra’. Mas, puesto que son muchos los que padecen necesidad y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad. Sin embargo, si la necesidad es tan evidente y tan urgente que resulte manifiesta la premura de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y eso no tiene propiamente razón de hurto o de rapiña*” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit., p. 549).

estudo do que atualmente se denomina teoria do estado de necessidade. No Brasil, por exemplo, a figura jurídica do estado de necessidade não contempla auxílio a terceiro, mas somente da pessoa que furta ou rouba em estado de necessidade. É nesse particular que o estado de necessidade propriamente dito se diferencia da legítima defesa⁸³⁵.

Sempre que alude aos casos de furto ou roubo, o aquinatense sustenta a obrigação de restituição da coisa havida injustamente. Exemplo está no disposto do Artigo 8 da Questão 66, entre outros. Não há, outrossim, qualquer indicação no sentido de exoneração ou isenção desses delitos e pecados (furto ou roubo) como consequência da restituição da coisa ao respectivo titular⁸³⁶. Deve ser observado que esta situação não se confunde com aquela outra que isenta do delito de furto quem subtrai temporariamente a coisa com intenção de devolvê-la, eis que, neste caso, a intenção de devolução já está presente no momento da subtração temporária da coisa, o que não ocorre no caso emergente da interpretação do Artigo 8 da Questão 66.

No Brasil, os crimes contra o patrimônio são em geral de ação pública. Entre estes estão exatamente o furto e o roubo. Não há no Direito Penal brasileiro isenção de culpa do agente pela pronta restituição da coisa furtada ou roubada ao seu respectivo proprietário ou legítimo possuidor⁸³⁷. A leitura sistemática das lições do aquinatense a respeito dos crimes contra o patrimônio parece conduzir à conclusão de que a restituição não tem o condão de exonerar o agente de culpa. Isto porque realça apenas os casos em que se considera ou não ocorrentes os delitos e pecados de furto e/ou roubo, não prevendo sequer eventuais casos de atenuação.

⁸³⁵ DAMÁSIO EVANGELISTA DE JESUS bem esclarece as diferenças fundamentais entre estado de necessidade e legítima defesa. São suas as palavras: “Agressão é a conduta humana que ataca ou coloca em perigo um bem jurídico. O ataque de animais não enseja a legítima defesa, mas sim o estado de necessidade, pois a expressão ‘agressão’ indica conduta humana. E se o sujeito açula um cão bravo contra a vítima? Trata-se de legítima defesa ou estado de necessidade? Entendemos que se trata de um caso em que a agressão humana é praticada utilizando-se de um instrumento, que é o animal bravo, permitindo-se a legítima defesa” (Cf. **Direito penal**, op. cit. p. 382).

⁸³⁶ Nessa Questão 66, Artigo 8, o Angélico ensina: “A rapina importa violência e coação, com que se toma a alguém, contra sua vontade, o que lhe oertence. Ora, na sociedade humana só a autoridade pública dá a alguém o direito de coação. Por isso, quem quer que se apodere do bem alheio por violência, se é um simples particular, não investido do poder público, age de maneira ilícita e comete rapina, como fazem os ladrões (...). Agostinho o declara: É pecado guerrear para obter presas. – No entanto, se os que se apoderam das presas fazem uma guerra injusta, cometem rapina e estão obrigados à restituição” (Cf. **Suma teológica, secunda secundae**, op. cit., p. 167-168).

⁸³⁷ É o que se extrai das palavras de MARIA STELLA VILLELA SOUTO LOPES RODRIGUES, *verbis*: “Desde que o agente subtrai a coisa e dispõe dela, consuma-se o furto. O momento consumativo do furto é, precisamente, o da subtração e conseqüente disposição da coisa furtada” (Cf. **ABC do direito penal**, op. cit., p. 375).

Por último, Santo Tomás estabelece gradação entre os pecados de roubo e furto. Considera aquele mais grave que este. A diferença nuclear, que permanece até os nossos dias, está em que o roubo é perpetrado com violência à pessoa, enquanto no furto não há esta violência⁸³⁸.

As digressões precedentes acerca dos delitos de furto, roubo, homicídio e das questões envolvendo suicídio, eutanásia, legítima defesa e estado de necessidade são destinadas a formar o entendimento acerca da Justiça distributiva e corretiva segundo o pensamento tomista. Nesta parte, tem-se a ideia de como devem ser distribuídos os bens sociais segundo os méritos, deméritos e culpabilidade de cada qual. É evidente, entretanto, que a divisão dos bens em questão não se limita a conferir honras ou direitos ou punir com desonras e deveres aqueles sobre os quais se dirigem a Justiça distributiva e a Justiça comutativa. A noção da Justiça distributiva alcança o proceder do homem em conjugação com suas necessidades, intencionalidade e efetiva colaboração com a harmonia e bem-estar social, ou, como diria o próprio Tomás de Aquino, para atingir o bem comum, finalidade essencial do Direito e da Justiça. Isto demonstra que a distribuição dos bens, virtudes, méritos e deméritos da Justiça segundo o pensamento tomista encerra uma complexidade de atos, omissões e comportamentos que, em seus efeitos, conduzem ao emprego de medidas destinadas a obter o máximo ou mais próximo equilíbrio entre as pessoas, ou seja, a aplicação da igualdade segundo um critério racional extraído da mensuração dos aspectos positivos e negativos da conduta dos homens em sociedade⁸³⁹. Por isso, o entendimento da Justiça distributiva e da Justiça comutativa de Santo Tomás reclama a intervenção do Estado e a atuação de seus agentes em medida consentânea com cada espécie que lhe é endereçada.

⁸³⁸ O Artigo 9 da Questão 66 da Suma, *ad solutum*, está assim redigido: “*La rapiña y el hurto tienen razón de pecado como se ha expuesto antes (a.4), a causa de la involuntariedad que existe por parte de aquel a quien se le quita algo; con la diferencia, sin embargo, de que en el hurto la involuntariedad se produce por ignorancia, pero en la rapiña se origina por violencia. Y más involuntario es algo causado por la violencia que por la ignorancia, porque la violencia se opone más directamente a la voluntad que la ignorancia. Por consiguiente, la rapiña es pecado más grave que el hurto. Hay también otra razón, puesto que por la rapiña no sólo se infiere daño a alguno en sus bienes, sino que también redunde en cierta ignominia o injuria de la persona; y eso sobrepasa al fraude y al dolo, que pertenecen al hurto*” (Cf. *Suma de teología*, II-II, op. cit., p. 551).

⁸³⁹ CASTANHEIRA NEVES, idealizando uma compreensão de Justiça a partir da proximidade de algo que conduza à coexistência consentânea entre os homens, leciona que “*o problema da justiça põe-se, sempre se põe e nunca deixará de pôr-se, porque num mesmo mundo comungado e na coexistência social é justamente a condição dos homens uma condição de divergência e de desigualdade que a intenção de justiça, sem poder reduzi-la em absoluto, e justamente por isso, procura superar em momentos humanamente essenciais, através da repartição e do encontro socialmente válidos entre os homens*”. Tais ilações bem se ajustam ao conceito de Justiça em Tomás de Aquino, especialmente no tocante ao encontro do meio-termo entre o excesso e a escassez em situações que exijam a aplicação da Justiça distributiva e da Justiça comutativa (Cf. **Justiça e direito. Boletim da faculdade de direito da universidade de Coimbra**, vol. II, Coimbra, 1976, p. 34).

Ainda por isso, o Doutor de Aquino constrói um sistema de normas (com preceitos primários e secundários) com viés não só teológico-filosófico, mas também ético-jurídico. E isto confere importante autoridade dogmática e científica à sua obra.

5.4.3. Uma síntese

Segundo *Michel Bastit*, Santo Tomás dividiu a virtude da Justiça em duas partes: a) a Justiça Geral; b) a Justiça Particular. A primeira diz respeito à relação que existe entre as pessoas e a sua comunidade política. É dizer da vida social do homem, que contempla as investidas de natureza político-social. A segunda, como visto, concerne às atividades pessoais relacionadas especificamente com uma outra pessoa particular, onde a presença do Estado e das relações comunitárias encontráveis na Justiça geral não se fazem presentes, salvo acidentalmente. Assim, a Justiça particular está no domínio das relações comerciais, contratuais e obrigacionais no campo privado⁸⁴⁰.

A Justiça particular interessa conceitualmente também ao campo do Direito do Trabalho. Com efeito, a relação entre trabalhadores e empregadores encerra relação entre particulares, não obstante a intervenção estatal repressora de abusos do economicamente mais forte. E se a Justiça particular pressupõe divisão de bens em iguais proporções entre os agentes de determinada relação jurídica (igualdade), tem-se que os trabalhadores devem receber corretamente aquilo que lhes pertence de direito, máxime o correto salário pelo trabalho desempenhado. Talvez não tenha sido por outra razão que Santo Tomás tenha conferido especial destaque à questão do trabalho, ao prescrever especificamente que ao trabalhador se deve conceder o merecido salário na proporção do trabalho realizado. O salário, nesse contexto, não é senão o referencial de Justiça em relação ao trabalho executado⁸⁴¹.

⁸⁴⁰ Assim escreve o autor: “*Pour cette raison, il est possible de distinguer deux sortes de justice qui correspondent à ces deux types de rapport. Une première justice, que l’on appelle pour cette raison particulière, a pour objet les relations qui existent entre les personnes au sein de la communauté politique. Elle concerne par exemple les opérations commerciales, les contrats que les citoyens passent entre eux, ou encore les obligations délictuelles qui naissent des torts qu’ils se causent. Elle concerne aussi les rapports que la communauté a avec une personne privée à laquelle elle doit rendre ce qui lui est dû. Si cette justice est particulière parce que son terme est toujours une personne singulière, il peut arriver que la cité soit l’autre terme*” (Cf. *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, op. cit., p. 157-158).

⁸⁴¹ No Artigo 4 da Questão 61 da Suma, Santo Tomás escreve: “*Por isso, em todos os intercâmbios, o que se dá há ser igual, de maneira proporcional, ao que se recebe. Para esse fim, se inventou a moeda. E, assim, a contrapartida é uma norma exata na justiça comutativa. Na justiça distributiva, ao invés, ela não tem lugar. Pois, na justiça distributiva, não se considera a igualdade conforme a proporção de coisa a coisa ou entre o*

A concepção tomista acerca da distribuição adequada de salários nos conduz a considerar injusta e, portanto, ilegítima, qualquer disposição prescrita em lei ou em contrato que desestimule o valor do trabalho enquanto bem de que os trabalhadores dispõem na sua relação com os empregadores. Se o trabalho é o valor de troca do trabalhador na relação de trabalho, impõe-se que a distribuição do salário pelo empregador seja justa, na medida em que representa o equilíbrio da retribuição pela energia física ou mental despendida. A equivalência do salário ao trabalho denota a Justiça que se deve observar nessa relação. Portanto, as eventuais investidas neoliberais tendentes a desvalorizar o trabalho e o trabalhador - especialmente através da redução insuportável do salário (principal meio de subsistência do operariado) em troca da preservação do emprego - deve ser vista como uma injustiça, sob o ponto de vista filosófico. A elevada redução do salário em razão da necessidade de preservação de empregos que escasseiam não se coaduna com o senso da igualdade que informa a Justiça particular do Santo Doutor. Trata-se de argumento filosófico de especial valia para aqueles que, movidos por senso humanista, concebem o trabalho como bem que eleva a dignidade humana, não se resumindo a mero objeto de troca ou mercadoria. Não se pode olvidar, portanto, que o alcance da Justiça particular tem estreita relação também com o Direito do Trabalho atual e a vertente econômica liberal que engessa o mercado de trabalho. A evolução dos mecanismos de produção de bens e prestação de serviços não pode servir de pretexto para dissolver o princípio de igualdade proporcional aplicável às relações de trabalho.

Santo Tomás não se esquivava de realçar os pormenores da Justiça comutativa (particular), considerando como ponto essencial, como visto, o pagamento justo de salários aos trabalhadores. Talvez com isso tenha feito crítica à escravidão e à exploração de serviços, corrigindo e aperfeiçoando as ideias de Aristóteles nesse tocante⁸⁴². Nestes tempos bicudos de flexibilização malfazeja dos direitos dos trabalhadores, que invadem o terreno das conquistas trabalhistas históricas, talvez o pensamento de Santo Tomás, ainda que oriundo da longínqua Idade Média, possa contribuir para sedimentar os argumentos que procuram impedir o retorno

agir e o receber a ação, por isso se fala de contrapartida, mas conforme à proporcionalidade de coisa a pessoa, como já foi explicitado (...). Quanto ao 2º, deve-se dizer que se a alguém que prestou serviço a comunidade se dá uma retribuição, não se trata de justiça distributiva, mas comutativa. A justiça distributiva não aprecia a igualdade do que alguém recebe em comparação com o serviço que prestou, mas em relação ao que outro recebe, conforme a condição de ambas as pessoas” (Cf. **Suma teológica**, *secunda secundae*, op. cit., p. 105).

⁸⁴² De lembrar-se que Aristóteles considerava a escravidão algo lícito, especialmente diante da concepção da existência de pessoas inferiores por natureza e de sua incapacidade de organizar-se para viver por seus próprios meios (Cf. **Política**, Livro I, op. cit., p. 65).

do trabalho à condição de mero objeto de troca. Talvez seja necessário retroceder no tempo, colhendo as bem formuladas concepções humanísticas dos escolásticos medievais, para que se perceba efetivamente que o elemento humano é essencial para a conquista da paz, do equilíbrio e do bem-estar social duradouros.

Por outro lado, muitas normas jurídicas (leis positivas) podem conjugar comandos de Justiça comutativa e de Justiça distributiva na regulação de determinados casos concretos, inclusive na orbe laboral. Exemplo de lei do trabalho que disciplina uma contenda com base na Justiça comutativa é a lei brasileira referente à participação dos empregados nos lucros e resultados das empresas⁸⁴³. Entretanto, como ressaltamos alhures, as relações de Justiça comutativa sofrem importante projeção da Justiça distributiva, na medida em que devem observar a repartição de direitos e obrigações em proporcionalidade àquilo que se faria em termos de bem comum “distributivo”, ou seja, o dar a cada um o que é seu (inclusive em termos de sanções penais em caso de delito), considerando os méritos e deméritos de cada qual. Claro que o que é bem ajustado em termos de Justiça comutativa reflete adequadamente entre os demais membros da coletividade e, nesse aspecto, o particular comutativo é apenas um segmento do particular distributivo. E o inverso, isto é, a Justiça distributiva em relação à comutativa, também é verdadeiro. Em tema de Justiça comutativa é ainda imperioso ressaltar que a eventual assimetria entre a lei positivada e o justo comutativo não atinge o dever comutativo. Noutras palavras, como sugere *Finnis*, as eventuais disparidades ou alterações do sistema jurídico positivo em relação ao dever de indenizar o dano causado ou punir o criminoso não desnatura ou perverte o sentido da Justiça comutativa⁸⁴⁴. É dizer que o dever moral consubstanciado na Justiça comutativa é superior a qualquer artifício legal que porventura minimize ou suprima inadequadamente, sem relevantes razões, o dever ou sanção próprios do justo comutativo. Nesse particular, a própria autoridade legislativa age com injustiça (tanto no sentido distributivo quanto, via indireta, no sentido comutativo) quando edita leis defeituosas que, à toda evidência, acabam beneficiando o infrator, subvertendo, assim, a ordem natural das coisas.

⁸⁴³ Trata-se da Lei nº 10.101, de 19 de Dezembro de 2000. O artigo 2º da referida lei prescreve: “A participação nos lucros ou resultados será objeto de negociação entre a empresa e seus empregados, mediante um dos procedimentos a seguir descritos, escolhidos pelas partes de comum acordo: I – comissão escolhida pelas partes, integrada, também, por um representante indicado pelo sindicato da respectiva categoria; II – convenção ou acordo coletivo”.

⁸⁴⁴ Segundo o autor, “não se segue que, onde a lei se abstém de modo razoável de garantir um dever de acordo com a Justiça, o dever está cancelado de acordo com a Justiça” (Cf. *Lei natural e direitos naturais*, op. cit., p. 181).

No tocante sobremais à Justiça particular, parece que o pensamento de Santo Tomás foi inspirado também na “Retórica” de Aristóteles. Naquela obra, o estagirita assim se pronunciou sobre a virtude da Justiça: “É preciso que as mais grandes virtudes sejam as mais úteis aos demais, posto que uma virtude é uma potência benfeitora. Por isso, se honra (se devota honra) ante tudo aos valentes e aos justos, porque o valor é útil aos demais na guerra, e a Justiça na guerra e na paz”⁸⁴⁵. É dizer que a valentia é útil somente na guerra, enquanto a Justiça é útil tanto na guerra quanto na paz; daí sua superioridade como virtude. Desta maneira, é perceptível que a Justiça constitui a mais elevada das virtudes, porque sua utilidade em prol da comunidade supera em benfeitorias as demais virtudes⁸⁴⁶.

Já realçamos que a Justiça distributiva pressupõe a obtenção do devido segundo a participação que a pessoa ostenta na comunidade. Aqui o critério de proporção é empregado considerando a vinculação da pessoa à coisa. Quanto maior a participação da pessoa na consecução do bem comum maior será a proporção do que lhe é devido. Nesse contexto, a concepção de Justiça distributiva possibilita a organização hierárquica das comunidades, considerando superiores e inferiores segundo a maior ou menor contribuição no bem comum social. Disso deflui que cabe ao superior hierárquico proporção maior do devido que em relação ao inferior. Assim, a qualidade de superior ou de inferior não se constitui por um critério aleatório, isto é, discriminatório. A relação de superior para inferior reflete exatamente a intensidade da atuação de cada qual nos méritos e deméritos sociais, sendo, pois, um critério de Justiça. Destarte, a conceituação de superior ou inferior é aferida segundo a importância que cada indivíduo possui na comunidade para a consecução do bem comum. Trata-se da valoração do maior grau de esforço (seja físico ou intelectual) que cada qual aplica em proveito da comunidade.

Joseph Rassin faz interessante explicitação da Justiça distributiva, considerando a organização político-social da comunidade. Sustenta que a importância da participação de cada pessoa na comunidade “se mede, em uma sociedade aristocrática, pela virtude; em uma

⁸⁴⁵ ARISTÓTELES, Livro I da *Retórica*.

⁸⁴⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, in *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 58, Artigo 12, op. cit., p. 76. FRANCO MONTORO, ao tratar do conceito histórico de Justiça, expõe, de forma sucinta, a posição da justiça entre algumas outras virtudes: “É importante notar que toda a tradição filosófica, ética e jurídica da humanidade empregou a palavra justiça no sentido subjetivo e pessoal. Podemos fixar alguns pontos dessa tradição muitas vezes milenar. A Bíblia identifica, frequentemente, justiça e virtude, como no Livro dos Provérbios: ‘a justiça do simples dirige o seu caminho’. E, em sentido mais estrito, no Livro da Sabedoria: ‘a sabedoria ensina a temperança, a prudência, a justiça e a fortaleza’. Entre os orientais, a palavra justiça é empregada quase sempre no sentido de ‘sabedoria’”.(Cf. *Introdução à ciência do direito*, 23ª ed., op. cit., p. 127).

sociedade oligárquica, pelas riquezas; em uma sociedade democrática, pela liberdade, e, segundo outros valores, em outros tipos de sociedade”⁸⁴⁷. Com base nesse raciocínio, convencionou-se comparar a Justiça distributiva com uma espécie de divisão geométrica das coisas, ou seja, considerando um critério ideal de proporção. A divisão observada na Justiça distributiva pode ainda ser comparada com uma obra de arquitetura, na qual se percebe a distribuição proporcional dos materiais de embelezamento de determinado ambiente.

Por outro lado, a Justiça comutativa perfaz-se a partir da relação de coisa para coisa. Concretiza-se sob um critério aritmético, onde prevalece a quantidade das coisas. A igualdade, na Justiça comutativa, supõe uma relação de ressarcimento, de compensação matemática. A Justiça comutativa pode ser compreendida, ademais, a partir da noção de direito contratual, ou, mais especificamente, do princípio segundo o qual *pacta sunt servanda*. A maioria dos estudiosos menciona a prática da compra-e-venda como exemplo lapidar do entendimento da Justiça comutativa⁸⁴⁸.

As concepções acerca da Justiça comutativa não eliminam, segundo pensamos, a consideração de certos critérios de proporcionalidade. Dois exemplos são lapidares para compreensão dessa particularidade. Uma pessoa que injuria outra considerada superior causa a esta um prejuízo maior que aquele prejuízo que sofreria no caso de ser injuriada. Por isso, aquele que promove dano à honra de um superior não pode, por medida de Justiça, ser castigado apenas com a obrigação de mera retratação; deve-se-lhe aplicar castigo mais intenso. A violação aos direitos de personalidade de um superior possui grau ofensivo mais intenso que aquela eventualmente endereçada ao inferior. Da mesma forma, o ladrão causa um dano mais intenso que o que causaria com a simples restituição da coisa roubada ao respectivo titular, já que sua conduta criminoso compromete não só o patrimônio particular da vítima, mas atinge a segurança de toda a comunidade⁸⁴⁹. A criação da moeda também se revelou de grande utilidade para aferição da ideia de proporcionalidade envolta entre

⁸⁴⁷ Cf. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 305.

⁸⁴⁸ Convém mencionar as lições de RASSAN no tocante à Justiça comutativa: “*En este tipo de justicia es preciso igualar cosa a cosa, y cuando uno tiene más de lo que le corresponde, debe restituirlo a su dueño. Esta es la igualdad según la media aritmética, que se determina por una diferencia cuantitativa igual de una parte y de otra*” (Cf. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 305).

⁸⁴⁹ É o que se extrai da Questão 66, Artigo 5, da Suma, em que o aquinatense dispõe: “*Considerando a razão do furto, nela se podem encontrar duas razões do pecado. Primeiro, a oposição à Justiça, que atribui a cada um o que lhe pertence. Assim, o furto contraria a Justiça, pois consiste em tirar o bem alheio (...). Mas quem retoma furtivamente seu próprio bem a alguém que o detém injustamente, peca, sem dúvida, não por lesar o detentor, e, por isso, não está obrigado a qualquer restituição ou reparação, mas porque vai contra a Justiça legal, arrogando-se o direito de fazer-se Justiça por si mesmo, negligenciando a ordem jurídica*” (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, op. cit., p. 162-163).

particulares nas negociações comerciais, sem, contudo, desprestigiar a noção básica consistente na igualdade aritmética substrato da Justiça comutativa.

Todas essas percepções de caráter lógico-racional são uma qualidade instigante e o bálsamo fundamental de construção de uma conceituação tomista de Justiça desenhada sobretudo em sua principal obra, a Suma Teológica. Na Suma, diríamos, há uma sensível fisionomia de ordenação (talvez até matemática, v.g. antítese, tese e síntese) que facilita a compreensão dessa virtude moral, senão categoria ético-jurídico-religiosa, que é a Justiça. Disso resulta sua utilidade não só para reafirmação da existência de uma estreita vinculação entre Direito e Justiça, mas também para certificação de que tais categorias são melhor conceituadas e aplicadas quando se alinham com as concepções teológico-filosóficas do Santo Doutor.

CAPÍTULO 6

COMPLEXO CONCEITUAL TOMISTA DE JUSTIÇA

6.1. Excelência da Justiça

Ao longo do que escrevemos nos capítulos precedentes, podemos afirmar sem hesitação que uma conceituação de Justiça em Santo Tomás de Aquino é não só teológica, mas também filosófica e jurídica. Como ressalta *Villey*, não há como separar as conceituações de Direito e de Justiça na doutrina do Santo Doutor, não obstante a resistência equivocada das cúpulas universitárias⁸⁵⁰. Com efeito, os juristas se libertariam de inúmeras dificuldades hermenêuticas e lograriam grandes benefícios se se detivessem frente a uma leitura mais atenta e paciente da doutrina jusfilosófico-cristã de Santo Tomás. Tópicos de interpretação e integração do Direito seriam bem mais precisos com o emprego imparcial dos ensinamentos da doutrina ético-moral do aquinatense.

Os estudos tomistas, mormente aqueles levados a efeito no ápice da escolástica do Século XIII, são imprescindíveis em tema de fontes e de princípios gerais do Direito, de modo que jamais se alcançará um sentido proveitoso, útil e correto de Justiça sem se entender corretamente as premissas ético-jurídico-religiosas da doutrina do Santo Doutor. O viés teológico que permeia a doutrina jurídico-filosófica de Santo Tomás concentra especialmente uma fonte autorizada de inspiração para a exposição de suas lições, sem, entretanto, abdicar das formulações que os postulados da razão e da ciência prescrevem para auxiliar no alcance da verdade das coisas. As revelações bíblicas e cristãs, longe de representar algum pretensão “obscurantismo” nas obras do aquinatense, não são senão uma fonte ou um princípio de máxima autoridade inimaginável de ser olvidado na época em que vivera e, diremos nós, em qualquer época em que o ente humano continue pulsante.

⁸⁵⁰ VILLEY. Michel. *Filosofía del derecho*, trad. de Evaristo Palomar Maldonado, Barcelona: Scire Universitaria, 2003, p. 80. Assim se manifesta: “*Para el gran público universitario Santo Tomás permanece como símbolo del ‘obscurantismo medieval’, del clericalismo e del dogmatismo, de un modo de pensar superado por la ciencia moderna. Bastaría leerlo para cambiar esta perspectiva...*”.

Para o Santo Doutor, a Justiça contida nas Sagradas Escrituras se estende de forma nítida a muitas questões jurídicas propriamente ditas, ainda hoje tão em voga. Veja-se, por exemplo, suas formulações a respeito da propriedade⁸⁵¹, cuja aplicação, por adequada que é, informa muitos códigos contemporâneos⁸⁵². Como ressaltamos em linhas precedentes, o aquinatense, com âncora no Filósofo, faz reverências à propriedade privada, considerando-a um direito, sendo necessário que as coisas comuns sejam repartidas entre os particulares, resultando na divisão entre cada qual daquilo que lhe é de direito dentro da concepção do todo, isto é, da propriedade. E naquilo que cabe a cada qual, o titular tem pleno uso e gozo da coisa, sendo o senhor da gestão da propriedade que lhe cabe. Mas é importante, nesse aspecto do direito de propriedade, uma ponderação: o direito de propriedade não implica que se administre a propriedade de forma indevida e ilícita. Ao contrário. O uso da propriedade é de todos e esta só deve ser repartida entre particulares para que tal uso, na parte que lhe cabe, sirva-lhe para a utilidade benfazeja a que se destina. Nisso, a doutrina do aquinatense concilia as premissas do direito romano (propriedade) com a Justiça natural, isto é, aquela decorrente da criação. Desse exemplo, pode-se extrair que o pensamento ético-jurídico-religioso tomista radica em torno da superação e da integração do todo do mundo, ou seja, relacionando o teológico com o jurídico. Não há incompatibilidade nisso, eis que a Revelação e a Filosofia (esta contemplando ideia ampla que concentra o Direito), como compostos deste mundo, tem a mesma fonte: Deus, o Criador de tudo e de todos.

As inovações teológico-filosóficas promovidas por Santo Tomás acabaram por libertar os juristas do mundo cristão da incômoda situação de ter de explicar o Direito sob premissas puramente teológicas, não obstante as notórias dificuldades que umas delas revelavam diante da realidade sensível aos olhos da comunidade. Assim, como sugere *Villey*, o aquinatense transformou um conceito de Justiça antes construído pela filosofia pagã (filosofia grega) em uma reelaborada conceituação de Justiça bem mais consentânea com a verdade⁸⁵³. De fato, na *Suma Teológica*, Tomás de Aquino trata a Justiça como uma virtude

⁸⁵¹ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 66, Artigo 2, op. cit., p. 156-157.

⁸⁵² No Brasil, o atual Código Civil prescreve, no artigo 1.228, §§ 1º e 2º, que “O direito de propriedade deve ser exercido em consonância com as suas finalidades econômicas e sociais e de modo que sejam preservados, de conformidade com o estabelecido em lei especial, a flora, a fauna, as belezas naturais, o equilíbrio ecológico e o patrimônio histórico e artístico, bem como evitada a poluição do ar e das águas. São defesos os atos que não trazem ao proprietário qualquer comodidade, ou utilidade, e sejam animados pela intenção de prejudicar outrem”.

⁸⁵³ Para o conhecido jusfilósofo francês, “Santo Tomás ha recogido generosamente em su síntesis – sin quitar por ello nada a la Justicia de la Biblia – la justicia profana que habían discubierto los filósofos griegos; sobre todo, el más ‘filósofo’ de ellos, Aristóteles” (Cf. *Filosofía del derecho*, op. cit., p. 82).

moral, mas com inequívoco apelo à Justiça particular, isto é, aquela destinada à correta divisão das coisas materiais⁸⁵⁴. Desse modo, a Justiça de Santo Tomás contempla também a Justiça “jurídica”, qualificada como aquela destinada a disciplinar as relações quotidianas e particulares em sociedade, inaugurando uma conceituação de Justiça bem mais equilibrado, correto e “justo”, eis que conseqüente à união entre a filosofia moral (teológica) e a “jurídica”, consubstanciada na filosofia pagã de Aristóteles, esta voltada à regulação das relações particulares em concreto. De se ver, portanto, que Direito e Justiça são qualidades (ou virtudes) que se entrelaçam para verificação do bem do homem, não se podendo distingui-las em dois segmentos estanques ou isolados. A Justiça moral e a Justiça jurídica são compartimentos que se complementam dentro do que chamamos sistema ético-jurídico-religioso de Santo Tomás de Aquino.

O primado da Justiça é um valor, compreendido na virtude, elevado e que transcende ao estudo do Direito em si, ou seja, ultrapassa os limites do Direito enquanto ramo do conhecimento científico. Segundo *Perelman*, a Justiça constitui a base fundamental e o objeto central de diversos outros ramos do conhecimento⁸⁵⁵. É dizer que todo o humanismo (a própria humanidade) encontra nas práticas de Justiça os mais elevados sentimentos de regozijo e conforto. Tomás de Aquino evidentemente comungava com esta constatação, para o que se dedicou mesmo ao aperfeiçoamento dos princípios que consagram a virtude da Justiça. Talvez por incorporar este sentimento, o Santo Doutor se tenha inclinado em considerar a Justiça como a mais elevada das virtudes (interiores e exteriores) do comportamento humano⁸⁵⁶. Não é por outra razão que tal concepção filosófica da Justiça deva informar todo o Direito, imiscuindo-se nos seus mais elementares e minúsculos procedimentos. Em outras palavras, as concepções filosóficas e jurídicas concernentes ao primado da Justiça não podem nem devem ser estudadas como corpos que contemplem estrutura, forma e conteúdo distintos e dissonantes, mas devem ser concebidas como um objetivo excelente único. Assim como a teoria aquinatense da verdade única é algo sobre o

⁸⁵⁴ Sobre o fato do aquinatense haver-se debruçado sobre uma Justiça “material” em conjunto com uma Justiça moral, o autor questiona: “*Puede un cristiano ocuparse de este tipo de asuntos? No enseña el Evangelio el menosprecio de las riquezas temporales? No rehusó Jesucristo intervenir en el reparto de una sucesión entre los hermanos? Sí, pero no ha dicho que el reparto no se haga, y que no se haga bien*” (Cf. *Filosofía del derecho*, op. cit., p. 82).

⁸⁵⁵ PERELMAN, Chaïm. *Justice et raison*, 2^o édition, Bruxelles : Editions de l’Université de Bruxelles, 1972, p. 155. Assim expõe o autor, conforme original francês : “*Dans toutes les disciplines normatives qui règlent, d’une façon directe ou indirecte, l’action à l’égard d’autrui, que ce soit le droit ou la philosophie politique, la morale ou la religion, la justice constitue une valeur centrale, la plus prestigieuse que l’on puisse invoquer quand il s’agit de qualifier un acte (tel une décision judiciaire), une règle ou un agent raisonnable*”.

qual não se discute desde os primórdios de sua doutrina teológico-filosófica, também não se pode considerar a Justiça como uma virtude diferente sob os diversos aspectos em que é estudada e dissecada, sob pena de corromper-lhe o sentido essencial. Poderá até haver ocasiões em que os caminhos de alcance da Justiça se mostrem tortuosos, sinuosos ou envoltos em muitos desvios; porém, no epílogo, ter-se-á sempre uma verdade única no tocante ao justo. A verdade que conduz ao justo não é senão consequência do dogma tomista da unicidade dessa mesma verdade.

Uma conceituação de Justiça segundo o pensamento teológico-filosófico de Tomás de Aquino não é resultado de uma construção unilateral, interior, personalíssima, cunhada pelo cientista, mas sucede de conhecimento dogmático, epistemológico e axiológico que reúne e depura as diversas ideias, a razão e a intelectualidade cultivadas no período fecundo da escolástica⁸⁵⁷. De início, a teoria tomista da Justiça não deixa de proclamar a posição da Igreja e do Catolicismo como instrumento que conduz à verdade das coisas. Santo Tomás é fiel à doutrina da Igreja Católica não por uma questão passional mas, como é sensível, por uma questão racional. Em outras palavras, Santo Tomás acredita firmemente que a doutrina da Igreja (especialmente o que se chama hoje de doutrina social da Igreja), se bem estudada e cultivada, vai ao encontro de sua conceituação ético-jurídico-religioso de Justiça.

A interseção entre a doutrina da Igreja e a conceituação de Justiça parece estar também na dimensão do Direito Natural. Isto porque o Direito Natural é o instrumento ideal e fundamental de aproximação entre o divino (incluindo-se o Direito Divino) e o comportamento racional do homem, ou seja, perfaz o equilíbrio entre o metafísico ou transcendental e a realidade manifestada através do exercício da razão. A conceituação da Justiça é elaborada no contexto dessa relação entre o transcendental (que não está totalmente alheio ao racional) e as ações concretas dos homens. A conceituação de Justiça em Santo Tomás não refuta obviamente a autoridade da Igreja Católica nem de seus respectivos dogmas. Antes, os aperfeiçoa, corrigindo eventuais defeitos interpretativos. Exemplo nítido dessa constatação está na relação entre Igreja e Estado. Na conceituação da Justiça, o aquinatense utiliza instrumentos tanto jurídico-políticos quanto da religião cristã católica. O

⁸⁵⁶ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 58, Artigo 12, op. cit., p. 75.

⁸⁵⁷ Nesse sentido inclina-se também ISABEL DE ASSIS RIBEIRO DE OLIVEIRA, para quem há um conceito próprio de Justiça contemporâneo à escolástica tomista, pautado na associação da lei à razão, distinguindo-se, assim, da concepção holística do justo que entende ter dominado a escolástica pós-tomista (Cf. **Direito subjetivo: base escolástica dos direitos humanos**. *Revista brasileira de ciências sociais*, vol. 14, nº 41, São Paulo: Publicação ANPOCS, 1999, p. 37).

dar a cada um o que é seu é, antes de tudo, um mandamento religioso (Cristo disse: “A César o que é de César e a Deus o que é de Deus”)⁸⁵⁸. Outrossim, o dar a cada um o que é seu revela uma relação de um homem para outro homem, o que pressupõe relação social, ou seja, agregação de homens numa sociedade. As células sociais evoluíram e, como não poderia deixar de ser, avançaram em direção à formação do Estado.

O equilíbrio natural das coisas do mundo (equilíbrio da natureza) é consequência querida por Deus quando da criação do mundo e dos homens, equilíbrio esse que se revela pela função e/ou comportamento peculiar que cada animal, vegetal e o homem assumem naturalmente na terra, interagindo e locupletando-se. É assim que vemos a doutrina tomista em relação à Justiça. A conceituação de Justiça segundo o pensamento jusfilosófico-cristão de Tomás de Aquino concentra o justo segundo uma concepção divina e o justo conforme uma concepção do Estado, esta última resultado do desenvolvimento da razão peculiar aos homens. A Justiça em Santo Tomás contempla, portanto, as propriedades e verdades da doutrina católica e é nela que se encontra, em grande medida, sua autoridade teológico-filosófica. E não poderia ser diferente, já que grande parte do esforço acadêmico do Santo Doutor esteve voltado fundamentalmente à conciliação da fé com a razão. Sem a contribuição da doutrina da Igreja Católica, a conceituação tomista de Justiça estaria vazia, porquanto se ressentisse do bálsamo principal que lhe dá autoridade e propriedade, isto é, o aspecto religioso. Sobretudo na Idade Média, o elemento religioso é o diferencial em obras e conceitos de matriz filosófica⁸⁵⁹.

Penso que a tradição do acolhimento e do respeito aos dogmas religiosos católicos deveria prevalecer ainda hoje, especialmente em matéria de Direito e de Justiça, tomando-se como base excelente as ilações tomistas a respeito desse mesmo Direito e Justiça, ilações estas que concentram uma síntese do justo racional. Não é desejável que a conceituação e

⁸⁵⁸ Cf. Evangelho segundo Mateus, versículo 22 (Cf. *Bíblia sagrada*, op. cit., p. 1230-1231).

⁸⁵⁹ VINCENZO PIANO MORTARI enfatiza que na Idade Média, a partir do século XII, tanto o direito como a literatura científica de então eram pautados fundamentalmente na doutrina cristã e nos cânones da Igreja Romana, com especial destaque para a formação de um patrimônio ético-religioso universalmente dominante. São suas as palavras: “*Ma l’alto medio evo è pure Il periodo delle origini del diritto della Chiesa e del suo sviluppo sino al secolo XII con l’affermarsi conseguente e progressivo in tutte Le sfere giuridiche di un criterio di valutazione intrínseca delle norme positive ispirato dei principi equitativi e razionali tratti dal patrimonio ético-religioso universalmente dominante*”. E conclui: “*La società medievale trovò di conseguenza nell’organismo dell’impero rinnovato una base unitária del proprio regime politico e con Il diritto romano La sua espressione di ordine giuridico. Tale società, inoltre, ebbe nel papato e nella Chiesa le istituzioni della sua organizzazione quale societas fidelium, ugualmente universale, di natura anche politica, terrena non solo religiosa, con Il diritto canonico come insieme di regole per la sua disciplina*” (Cf. *Dogmatica e interpretazione. I giuristi medievali*, Napoli: Jovene, 1984, p. 11-12).

entendimento de Justiça quedem dependentes do conteúdo das normas formais do direito positivo, sem valores religiosos católicos ou divorciado de qualquer sentido do Direito Natural. Admitir o direito positivo como qualificador dos padrões de Justiça é inverter a ordem natural e concreta das coisas, além de perverter valores e virtudes que dignificam a existência humana.

A doutrina tomista de acessoriedade do direito positivo em relação ao Direito Natural preserva não só a virtude da Justiça, em seu conteúdo ético-jurídico-religioso, como também revela o sentido lógico, sensível e naturalmente predominante na alma humana segundo o qual o artificial padece diante do natural. Os valores e as virtudes sempre serão indispensáveis não só à promoção do bem comum, mas também à conquista da felicidade individual de cada pessoa. As construções humanas (direito positivo) têm sim sua utilidade, não porém sem a participação essencial de padrões morais e éticos encontráveis nos dogmas católicos.

A excelência da Justiça é enfatizada por *Del Vecchio* como o diferencial necessário legitimador do Direito, inclusive e especialmente o direito positivo. A concepção de *Del Vecchio* é voltada para o rechaço da pureza do direito positivo, considerando este inexistente ou não-direito (“unrecht” dos alemães) se não estiver pautado em princípios de Justiça⁸⁶⁰. É dizer que a Justiça se afirma válida, eficaz e persistente em relação a qualquer sistema jurídico positivo vigente que, direta ou indiretamente, pretenda renegá-la, porque um sistema positivo assim disposto não é direito, isto é, não é plenamente jurídico. Não há, assim, Direito sem Justiça mas a Justiça sobrevive à extinção de qualquer sistema positivo. O sistema jurídico positivo, portanto, só tem sua razão de ser se erigir como valor fundamental, essencial, anterior e originário a Justiça em que se deve encerrar⁸⁶¹. Não é jurídico um sistema deficiente de valores morais e do implemento do justo natural. Um sistema assim concebido é mero corpo sem alma.

Há de se observar que, em geral, o termo Justiça é estudado e empregado com grande profundidade sob concepções puras de natureza bíblica, teológica, filosófica, jurídica, social, política, ética, religiosa e laica, tendo em cada um desses segmentos uma fisionomia científica peculiar. O termo Justiça, portanto, abrange concepções que se alheiam a sistemas

⁸⁶⁰ Para o conhecido jusfilósofo, “A própria justiça impõe que se reconheça e se salve, antes de tudo, aquele quanto de justiça que é preciso incorporar no sistema jurídico vigente, quaisquer que sejam as suas imperfeições” (Cf. *Lições de filosofia do direito*, op. cit., p. 588).

⁸⁶¹ Cf. *La giustizia*. Apud CASTANHEIRA NEVES. *A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação*, op. cit., p. 37).

cognoscitivos próprios de estudos acadêmicos, ou seja, concentram também concepções divorciadas de uma ordinária epistemologia para enveredar por sistemas não propriamente acadêmicos, conforme anota *Ivan Fucek*⁸⁶². A Justiça conforme o pensamento tomista, entretanto, advém de conceitos científicos, epistemológicos e que encerram uma teoria da Justiça, ou seja, sua exploração do ponto de vista filosófico (científico), sem abdicar de valores teológicos que lhe dão sentido de aproximação com Deus. Fácil perceber, portanto, que tendo Tomás de Aquino inclinação pela filosofia de Aristóteles, mais científica e acadêmica, sua opção por uma conceituação filosófico-cristã de Justiça era consequência natural de seu apego ao método lógico-racional emergente do pensamento de Aristóteles. Talvez a opção do Santo Doutor, nesse particular, reflita bem a vocação de cientista e acadêmico que indubitavelmente se percebe em toda sua trajetória de ensinância. Além disso, é visível a tendência de Santo Tomás não só quanto à precisão de suas lições político-jurídicas e teológico-filosóficas, mas também quanto à busca do perfeccionismo.

O ritual de vida de Santo Tomás e a estrutura quase matemática da *Suma Teológica* denunciam inegável organização e obediência de métodos próprios dos cientistas devotados à demonstração cabal e empírica de seus conceitos. Isso também se revela, pensamos, na formulação da conceituação de Justiça, cuja base é aquela fundada por Aristóteles e que, para o aquinatense, merecera respeito e aperfeiçoamento.

O sistema ocidental parece concentrar três dimensões da conceituação de Justiça: a) a dimensão judaico-cristã; b) a dimensão greco-romana; c) a dimensão germânico-eslava. Tais dimensões refletem diretamente a cultura jurídico-política dos diversos países ocidentais, variando de um círculo cultural para outro. Observamos ainda que a conceituação de Justiça em Santo Tomás abrange uma parte preliminar que consiste na definição do Direito e/ou da

⁸⁶² FUCEK, Ivan. **Justiça. Dicionário de teologia fundamental**, dir. de René Latourelle e Rino Fisichella, tradução de Luiz João Baraúna, co-edição das Editoras Vozes e Santuário, Petrópolis-RJ e Aparecida-SP, 1994, p. 519. O autor dilucida os vários sentidos da palavra Justiça, sugerindo que cada sentido encerra uma concepção pura própria. Vejam-se suas palavras: “A *semântica do conceito de justiça é polivalente: possui um significado bíblico, teológico, filosófico, jurídico, social, político, ético, religioso e laico. Portanto, é um conceito análogo: nem unívoco nem inequívoco. Exprime um comportamento pessoal e social, seja nas microestruturas, seja nas macroestruturas. Os filósofos gregos, com Aristóteles, insistiam na teoria da justiça, que progressivamente se tornou um sistema racional de princípios, quase exclusivamente já justiça ‘comutativa’, segundo o critério ‘suum cuique’, com forte acentuação sobre o ‘suum’ e sobre o ‘alienum’. Ao invés disso, os profetas do Antigo Testamento insistiam na ‘praxis’ da justiça, detendo-se na vontade de Jhawah, segundo o princípio ‘tem cuidado de teu próximo’.* Portanto, enquanto a justiça dos gregos tem um significado filosófico, jurídico, social, político, ético e laico, a justiça dos profetas do povo eleito tem um significado bíblico, teológico, social moral e religioso”.

lei de tal modo que estas categorias possam constituir-se como objeto da Justiça⁸⁶³. É dizer que o Direito em conjunto com a lei em si perfaz o objeto da Justiça. Em outras palavras, quando Santo Tomás nos oferece a distinção e relação entre Direito ou lei divina, Direito ou lei natural e Direito ou lei humana está a realizar um estudo prévio da Justiça, de modo a poder posteriormente, nas questões próprias da Suma Teológica, chegar a uma conceituação ideal de Justiça. Também vemos a realização de um estudo pós-conceitual de Justiça, isto é, vislumbramos no aquinatense a exploração e desenvolvimento de temas pontuais que se lastreiam num momento seguinte à conceituação, caracterização e relações que se dirigem à virtude da Justiça. Assim é que Santo Tomás tratou especificamente de questões como a propriedade, o matrimônio e a escravidão, invocando suas lições e as concepções que idealizara para a virtude da Justiça, numa perspectiva prática de sua conceituação propriamente dita, fato observado também por *Bittar e Almeida*⁸⁶⁴. Na questão da propriedade privada, por exemplo, o Santo Doutor a relaciona ao Direito Natural e ao direito positivo, mas sempre considerando que em qualquer caso de regulação do direito de propriedade, deve-se observar a justa distribuição entre os que dele se utilizam.

A propriedade privada é instituto a ser regulado pelo direito positivo, mas referida regulação não será considerada justa se não se conformar com uma premissa fundamental do Direito Natural segundo a qual a propriedade privada das terras deve ocorrer para fins de distribuição equitativa entre os que dela dependem, considerando os méritos e deméritos de cada qual. Assim, a apropriação das terras de modo divorciado do sentido de distribuição entre os homens refoge ao conteúdo de Justiça que se encerra no Direito Natural a respeito da propriedade privada das terras. O mesmo raciocínio se estende à propriedade privada de bens móveis.

⁸⁶³ Assim também parece inclinar-se JUAN B. VALLET DE GOYTISOLO, ante as seguintes ilações: “*Vemos, pues, que para SANTO TOMÁS el derecho natural no está constituido por la ley natural, sino por lo que en concreto es justo conforme a la naturaleza de la cosa. En esta consideración del derecho, como lo justo concreto, y del derecho natural, como lo justo natural, evidentemente coincide con ARISTÓTELES, en su Ética de Nicomaco, lib. V*”. (Cf. *Estudios sobre fuentes del derecho y método jurídico*, Madrid: Editorial Montecorvo, 1982, p. 374).

⁸⁶⁴ Para os citados jusfilósofos, na filosofia tomista alguns conceitos pertinentes ao Direito demonstram maior respaldo, ou uma fundamentação peculiar, o que motiva uma investigação pontual. Pode-se tratar do tema da Justiça ‘in genere’, definindo-a, como se fez até o presente momento como uma virtude, ou seja, lançando-lhe as características, registrando suas relações com o Direito, definindo suas espécies. Contudo, realçam que Santo Tomás trata da Justiça também de modo pontual, para o fim de resolver algumas questões que suscitam discussão (a propriedade é um direito natural? No matrimônio há prevalência do homem sobre a mulher? A escravidão é legítima?) (Cf. *Curso de filosofia do direito*, op. cit., 2004, p. 214).

A finalidade distributiva da propriedade privada, segundo o pensamento tomista, conduz-nos a perceber que a aquisição de bens como próprios (propriedade privada) deve ocorrer como consequência do trabalho e do esforço honesto do respectivo titular e não da especulação. Em outras palavras, a aquisição de bens por meio da especulação, isto é, do negócio pelo negócio, é incompatível com o sentido de distribuição equitativa de bens para justificar a propriedade privada. Se o direito à propriedade privada emerge da compreensão de Justiça distributiva, segue-se que só com a avaliação do mérito de cada pessoa é que se fará a justa distribuição dos bens, corolário da propriedade privada. E a avaliação do mérito de cada um para fins de justa distribuição de bens (móveis ou imóveis) só se pode dar diante do volume e qualidade do trabalho de cada pessoa, procedimento que irá definir e distinguir o preparo, comprometimento e fidelidade das pessoas que deverão auferir os maiores benefícios. Como a mera especulação é incompatível com a observação da produção e da produtividade e, portanto, do esforço do trabalho, temos que ela (a especulação) não legitima a propriedade privada, não constituindo, pois, critério justo de aquisição de bens como próprios. Vê-se nesse tópico da propriedade privada que a conceituação de Justiça em Santo Tomás está inequivocamente relacionada com forte conteúdo ético-jurídico-moral⁸⁶⁵. O justo tomista não encerra só uma compreensão lógica – consistente na distribuição equilibrada dos bens sociais – mas também ético-moral, ou seja, alicerçado no efetivo e honesto esforço de cada qual.

Outra questão pontual de grande relevância é a que toca à relação entre marido e mulher no matrimônio. O matrimônio é instituição proveniente do Direito Natural, porque a união de seres do sexo oposto é conatural à procriação, sendo esta legitimada pela formalização da união matrimonial. No entanto, o matrimônio humano é especial em relação à união impulsiva e instintiva dos irracionais, pois, além do objetivo de procriação, há outros objetivos que o homem e a mulher perseguem, a exemplo do auxílio mútuo e permanente, a educação dos filhos, a felicidade pela descoberta da companhia ideal. E o matrimônio monogâmico é o modo natural de alcançar-se esses objetivos. Com tais ilações, o Santo Doutor parece conceber não haver prevalência do homem sobre a mulher no tocante ao matrimônio, porque a ambos cabe conjuntamente a primeira integração convivencial, após o que se constitui a convivência e a sociedade ultramatrimonial, onde é natural a hierarquia e a

⁸⁶⁵ Nesse aspecto, na Questão 66, Artigo 2, Aquino sugere que a apropriação das coisas deve observar princípios de necessidade e utilidade, sendo o sobejante de comum domínio dos homens (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, op. cit., p. 157-158).

estratificação. Em outras palavras, a sociedade matrimonial encerra a busca do conforto e da felicidade pessoal a partir da colaboração mútua e específica entre um homem e uma mulher, o que não comporta disputas hierárquicas. Já a sociedade para além do matrimônio funciona com base na necessidade de uma hierarquia conatural à justeza da distribuição de direitos, deveres e bens.

As questões pontuais que ora destacamos clarificam precisamente o conteúdo e o sentido da conceituação de Justiça segundo o pensamento teológico-filosófico de Tomás de Aquino, em face do que se observa nítida confluência de aspectos religiosos, éticos, morais e jurídicos. Nessa conceituação também se pode vislumbrar a união da fé com a razão, da religião com a ciência. Quando o Santo Doutor demonstra a base da logicidade de suas conceituações, com remissões bíblicas e revelações ético-morais, evidentemente está a indicar não só a possibilidade mas a perfeição de tudo o que resulta da conciliação dos preceitos divinos e do conhecimento lógico-racional humano.

Desde a formulação de uma conceituação de Justiça segundo o pensamento filosófico-cristão de Aquino, nenhum conceito talvez tenha conseguido superá-lo em termos de propriedade, autoridade e correção, como sugere *Francesco Olgiati*⁸⁶⁶. Aliás, esta constatação é extensível a muitos conceitos e atitudes construídos e adotados durante o tão injustamente criticado período da teologia e da filosofia medievais. A atual doutrina social da Igreja não é senão a confirmação do pensamento teológico-filosófico medieval protagonizado principalmente por Tomás de Aquino, designadamente através do teor doutrinário das mais recentes encíclicas papais, conforme bem observa *Cabral de Moncada*⁸⁶⁷. Muitos dos

⁸⁶⁶ OLGATI, Francesco. *El concepto de jurisdicción en Santo Tomás de Aquino*, trad. de Juan A. Sardina Páramo, Pamplona: EUNSA, 1977, p. 152. A completude e autoridade da doutrina tomista de Justiça vêm expressas pelo autor com as seguintes palavras: “*Por mi parte, quizá no habría escrito todo mi libro, si las hubiera conocido, porque los conceptos fundamentales de que me ocupo se encuentran ya expresados por esse vigoroso pensador con plena claridad y con la más amplia comprensión. Más recientemente, Duguít, en la segunda edición de su Traité de Droit Constitutionnel, confesaba que en sus obras anteriores había ‘cometido la gran equivocación de no destacar suficientemente el elemento de ‘justicia’, idea - añadía - estudiada especialmente en Sto. Tomás de Aquino con tal profundidad que muy poco hay que añadir a sus desarrollos’.* Para nós, tal confissão de Duguít expressa bem a autoridade dogmática dos estudos relacionados à Justiça levados a efeito pelo Santo Doutor e que redundaram na formulação de um perfeito conceito de Justiça, o qual deve informar a base de qualquer estudo sério a respeito do tema “Justiça”.

⁸⁶⁷ O autor cita as Encíclicas *Rerum Novarum* e *Quadragesimo Anno* como as que retratam mais precisamente a doutrina social da Igreja, as quais confirmam a doutrina do Direito e da Justiça de Santo Tomás de Aquino. Acompanhem-se suas precisas palavras: “*Mais importantes do que a famosa Encíclica do ‘ex-liberal’ Pio IX são, porém, as outras a que já aludimos: a Rerum Novarum e a Quadragesimo Anno, de seus sucessores Lião XIII e Pio XI. Se a ‘Quanta Cura’ e o ‘Syllabus’ foram mais negativos do que construtivos e mais políticos do que científicos, obedecendo a uma necessidade antes de defesa do que de colaboração, as segundas, e principalmente a última, podem considerar-se mais sociais, mais calmas e sobretudo mais construtivas. Pela primeira, de 15 de Maio de 1891, Roma, depois já do espriar invencível das ideias socialistas, pretende tomar*

princípios de Justiça social e humanismo hoje encontráveis em inúmeras Constituições de Estados contemporâneos foram construídos a partir dos ensinamentos dessas encíclicas papais fundadas na doutrina tomista. E o fizeram porque se percebeu que os ideais democráticos e libertários não são senão consequência da profundidade e propriedade da doutrina tomista concernente ao Direito e à Justiça.

Efetivamente, a teoria tomista da Justiça é de grande dimensão. O pensamento teológico-filosófico de Justiça segundo Santo Tomás comporta a atividade do legislador (*lex divina, lex naturalis, lex humana*), o trabalho dos Juizes, além de tudo o que é ordenado pela natureza, seja por força divina, seja por convenção humana. É, sem dúvida, a exposição de um sistema ordenado, lógico e coerente, exposto com rigorosa organização, que permite a elaboração de uma conceituação ampla de Justiça, recobrando com apuro os diversos aspectos

a direção do movimento social e não deixar, por mais tempo, nas mãos dos partidos revolucionários o monopólio das suas reivindicações económicas e políticas. O Papa actuava, agora, sobretudo movido pela necessidade de não se deixar ultrapassar pelo movimento social. Os tempos não tinham caminhado em vão. O Pontífice pretende, acima de tudo, estabelecer a paz nas relações entre patrões e operários, entre o capital e o trabalho, tidos como inseparáveis um do outro, buscando a solução do conflito na moral do Evangelho, restaurando a 'constituição cristã' dos Estados, embora não dê propriamente nenhuma solução específica do problema social e económico para além do capitalismo. Condena de novo o socialismo. Condena o comunismo. Afirma o direito natural da propriedade privada, embora acentuando também o seu carácter social. Defende a concepção jusprivatista de um Estado limitado, cujo fim único é a prosperidade dos particulares e da comunidade, e sujeito a um direito prévio do indivíduo e da família, considerados mais antigos que ele. E, finalmente, quanto à questão social propriamente dita, advoga a ideia e o dever que também tem o Estado de, em nome da justiça, intervir na regulamentação do trabalho, protegendo os trabalhadores, santificando os dias de descanso, limitando a duração do mesmo trabalho, restringindo o das mulheres e crianças nas fábricas, e, enfim, velando pela justiça dos salários. O documento termina pela defesa e preconização das associações profissionais, para melhoria das classes trabalhadoras e, acima de tudo, pela invocação do espírito e caridade cristãos como único meio capaz de resolver a questão social. 'O único remédio verdadeiro para esta – diz – está na doutrina católica'. Se a Encíclica de Lião XIII pode considerar-se exclusivamente referida à melhoria da condição dos trabalhadores, a 'Quadragesimo Anno', de Pio XI, de 1931, tem por objecto uma reparação mais completa da ordem social, e é, como tal, um documento muito mais avançado. Foi publicada, segundo nela se lê, para celebrar o quadragésimo aniversário do aparecimento da primeira. O seu conteúdo doutrinário, em matéria política e social, apesar da identidade dos princípios éticos e religiosos, é também muito mais rico. Entretanto, mais uma vez, profundas mudanças se tinham operado na vida económica dos povos da Europa. Os abusos do capitalismo tinham-se agravado por toda a parte, degenerando este já em ditadura económica do capital. Por outro lado, as ambições revolucionárias do trabalho tinham-se também agravado, ameaçando com a ditadura do proletariado, já tornada um facto na Rússia soviética. Para combater os dois perigos, Roma não hesita em abordar, portanto, desta vez 'ex professo', matéria política e social. Indo mais longe que Lião XIII, Pio XI não se limita a buscar a reconciliação entre patrões e operários dentro das empresas e a proteger estes. Procura construir uma nova ordem entre as diversas profissões organizadas, e esboça para esse fim uma 'teoria' do Estado, a que se ficou dando o nome de 'corporativismo católico'. O carácter mais radicalmente inovador e ousado da nova Encíclica é evidente. O Papa fala aí no: 'direito e dever que nos incumbem de julgarmos com suprema autoridade estas questões sociais e económicas' (§ 20), dada a íntima relação entre tais questões com a moral. Os seus princípios fundamentais de interesse filosófico-jurídico, abstraído da parte económica, são os seguintes: Não basta emendar e corrigir os costumes; é preciso reformar as instituições. No socialismo há alguma coisa de verdade. Sugere-se, e quase se afirma, a completa falência do capitalismo, só gerador do mais crasso individualismo, por um lado, e, pelo outro, dos mais graves erros, como são o socialista e o comunista. Pondo os olhos na sábia organização corporativa da Idade-Média, e na admirável doutrina

pelos quais se desdobra o conhecimento da Justiça. Uma conceituação de Justiça em Santo Tomás encerra, portanto, o sistema que ele criou em torno da questão da Justiça (sistema de leis, o Direito como objeto da Justiça, a Justiça distributiva e a Justiça comutativa, competência e correção quanto a atividade de julgar, a virtuosidade da Justiça, a superintendência de Deus)⁸⁶⁸. Esse pluralismo da concepção de Justiça indubitavelmente favorece à percepção de uma conceituação por vezes virtualmente fragmentada, embora, por outro lado, afaste eventuais equívocos no sentido de contrair um aspecto de pureza que a identifique com um conceito unicamente ideológico-formal. Por isso, não se nega que uma conceituação de Justiça é hoje, como dantes, complexa.

John Finnis também parece haver percebido a complexidade conceitual da Justiça, acrescentando-lhe um conjunto do que chama “requisitos de razoabilidade prática”, requisitos esses que correspondem, em sua base, a uma busca e respeito dos e pelos bens humanos (entre os quais as virtudes da convivência) no contexto social⁸⁶⁹. Trata-se da ideia da relação com o outro (alteridade), considerando os diversos elementos que podem concorrer no desenvolvimento dessa relação. Assim é que *Finnis* considera (e com ele concordamos) que uma conceituação de Justiça é complexa, abarcando fundamentalmente três elementos: a) alteridade, que chama “voltado a outrem”; b) o dever ou débito de uma pessoa com outra, esta que em face desse dever tem um direito; c) igualdade, no sentido de proporcionalidade, isto é, equilíbrio ajustado às densidades do confronto dever-direito.

Discorrendo sobre os três citados elementos, *Finnis* sustenta uma compreensão ampla da Justiça, e nesse aspecto contesta a teoria restrita de *John Rawls*. Para *Finnis*, a alteridade da Justiça diz respeito ao sujeito e sua performance correta com o outro, no sentido de que o outro deve ser tratado sempre em função dos seus direitos em relação ao primeiro sujeito. Assim, uma conceituação de Justiça não se limita à observância do que é justo segundo apenas as instituições formais da sociedade (embora elas também sejam importantes em tela de Justiça), como advoga *Rawls*, mas vai além disso para considerar o correto sob o ponto de vista do adequado (e humano) tratamento que o outro deve ter. No tocante ao

tomista, que a reflectia, Roma preconiza enfim um regresso a essa concepção do Estado, embora adaptada ao nosso tempo” (Cf. *Filosofia do direito e do estado*, op. cit., p. 347-351).

⁸⁶⁸ EDUARDO BITTAR e ASSIS DE ALMEIDA, ao discorrer sobre a Justiça tomista, ensaiam o seguinte conceito: “Trata-se de um hábito virtuoso, de uma interação de atos direcionados a um fim e voluntariamente concebidos pela razão prática, no qual reside a vontade de dar a cada um o que é seu (*voluntas suum cuique tribiere*)” (Cf. *Curso de filosofia do direito*, op. cit., p. 212).

“dever” como elemento da Justiça, *Finnis* o vê como indispensável em termos de relações e transações necessárias para evitar um mal, e, assim, comporta sobretudo aquelas relações que se sobressaem em termos de relevância e preservação do bem comum, através, como dito, da superação ou eliminação de um mal. Por fim, o terceiro elemento do complexo conceitual da Justiça estaria na proporcionalidade e conseqüente equilíbrio das coisas. Segundo *Finnis*, a proporcionalidade e equilíbrio como elementos da Justiça devem ser entendidos como o “adequado” às diversas situações da vida, isto é, deve considerar períodos de excesso e escassez de bens.

Sem dúvida, o estudioso australiano sugere alguns e específicos contornos à conceituação de Justiça, introduzindo entendimentos que mitigam mas não comprometem, a teoria da Justiça de Tomás de Aquino. Contudo, parece-nos interessante esse enfoque para verificarmos que uma conceituação de Justiça é realmente complexa, comportando diversas analogias. Mesmo assim, Tomás idealizou uma conceituação de Justiça que efetivamente admite diversas analogias e incursões teóricas, mas nem por isso deixa de ser coerente com o princípio geral segundo o qual se deve dar a cada um o que é seu. É dizer que a complexidade da conceituação de Justiça em Aquino não suprime a ideia central de alteridade qualificada no dar a cada qual o que lhe pertence de direito.

Não obstante os problemas que se podem verificar quanto à conceituação de Justiça, ante sobretudo, como visto, sua complexidade, é possível formular-se uma concepção aproximada do correto, que encerra, preliminarmente, uma noção do justo, do equilibrado, do ajustado. Entendemos que essa concepção de Justiça aproximada do correto não pode passar ao largo da doutrina filosófico-cristã do Doutor de Aquino. É que, realçamos, a formulação e a dimensão da conceituação de Justiça em Santo Tomás são baseadas em métodos acadêmicos e na incessante busca da verdade, unindo critérios lógico-rationais e metafísicos segundo uma estrutura claramente científica.

É sob estas considerações que nos propomos, neste capítulo, formular uma conceituação tanto concisa quanto precisa de Justiça, considerando as vertentes com que esta virtude é formulada, estudada e dissecada segundo o pensamento religioso e acadêmico de Santo Tomás de Aquino, isto é, segundo sua inspiração filosófico-cristã. Procuramos expor uma conceituação de Justiça de acordo com o mais próximo entendimento e a mais apurada

⁸⁶⁹ São suas as palavras: “*Os requisitos da Justiça, pois, são as implicações concretas do requisito básico da razoabilidade prática de que a pessoa deve favorecer e promover o bem comum de suas comunidades*” (Cf. *Lei natural e direitos naturais*, op. cit., p. 164).

interpretação que, neste estudo, pretendemos extrair do pensamento e ensinamentos do Doutor Universal da Igreja, cujo objetivo é revelar o perfil difuso que entendemos existente nesse segmento de sua doutrina teológico-filosófica. Por isso, passamos a elucidar os fundamentos que nos moveram a entender a dimensão da conceituação tomista de Justiça, unindo-os num sistema lógico que permita ao leitor identificar a utilidade, autoridade e benemerência da virtude da Justiça, especialmente no tocante ao estudo do Direito.

6.2. Justiça e ciência

Os diversos aspectos de Justiça concebidos por *Perelman* não renegam a noção básica exposta desde o Livro V da *Ética a Nicômaco*, segundo a qual a Justiça consiste no ato (ou conjunto de atos) de dar a cada um o que efetivamente lhe pertence, segundo um critério de igualdade e proporcionalidade⁸⁷⁰. Este “aspecto” da Justiça já havia inclusive sido incorporado na Questão 57 da *Suma Teológica*, *secunda secundae*, em face do que o Santo Doutor formulou sua doutrina primitiva: os atos de Justiça se concretizam nas relações convoladas entre os homens (relação de um homem para com outro homem), além de representar uma virtude incorporada pelo Direito Natural. Por via de consequência, tal virtude deve ser insistentemente perseguida pelo Direito humano.

O alcance da Justiça transcende – como é forçoso reconhecer – aos preceitos da norma legal editada pelo homem, nomeadamente quando estes se mostrem defeituosos em relação aos princípios informativos da virtude da Justiça. Assim é que *Perelman* admite que a primeira noção de Justiça (que é aquela antes ensinada por Santo Tomás) é revelada pela promoção da equidade das relações humanas⁸⁷¹.

A concepção de Justiça de Tomás de Aquino é de raiz teológico-filosófica, produto de sua época. A Igreja Católica era a autoridade máxima em matéria mesmo jurídica. Assim, conforme leciona mais uma vez *Perelman*, num sistema de predomínio teológico, é natural

⁸⁷⁰ Ao tratar das virtudes dianoéticas, o estagirita proclama: “*Na justiça o que é fundamental é a igualdade de relação, de modo que também entre pessoas muito diversas pela inteligência ou pela fortuna é possível uma relação de justiça*” (Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro VI. *Os pensadores*, op. cit., p. 103).

⁸⁷¹ Os ensinamentos de PERELMAN não destoam em sua essência da concepção primitiva de Justiça presente na doutrina tomista ou, mais especificamente, no Tratado da Lei (Questões 95 e seguintes da *Suma Teológica*). Assim é que para o citado autor “*quand la loi est défectueuse, de ne pas juger selon la lettre de la loi, mais de recourir à l'équité, selon l'intention du législateur*” (*Justice et raison*, op. cit., p. 159).

que as noções religiosas, morais e jurídicas de Justiça se entrelacem⁸⁷². Em verdade, é difícil estabelecer uma zona fronteira clara entre os fenômenos filosóficos e religiosos quando se lança mão do estudo do bem e do justo, designadamente no curso do Século XIII. Todo o pensamento filosófico, político e jurídico da Europa medieval estava sustentado muito cerca da doutrina da Igreja Católica. O mesmo se pode afirmar, *mutatis mutandis*, em relação à “filosofia” grega de Aristóteles: dedicando-se o estagirita ao estudo das ciências exatas (então denominadas artes), pode-se indagar até que ponto tais ciências constituem (ou não) assunto próprio da filosofia. Fato é que em matéria de estudo do primado da Justiça não se pode deixar de considerar a aglutinação de fatores morais, jurídicos e, também, religiosos.

A ideia e a conceituação de Justiça em Tomás de Aquino são condensados por rigorosa cientificidade, sem abdicar do valor teológico e metafísico que encerra o conteúdo daquela virtude superior. Como ressaltamos dantes, uma das características fundamentais da filosofia do Doutor de Aquino é a sistematicidade e a organização científica de suas lições. Não há, pois, como bem demonstrou o Santo Doutor, contradição ou exclusão recíproca entre Justiça sob o ponto de vista teológico-filosófico e as ciências humanas ainda hoje concebidas. Não é de esquecer que as ciências humanas em grande parte fundam-se em muitos conceitos derivados da teologia e da filosofia.

A síntese científica em que se alicerça a filosofia de Santo Tomás revela a visão de conjunto com que abrange e ordena certos conhecimentos pontuais, de forma a constituir, através destes conhecimentos pontuais, uma grande unidade científica capaz de compor no campo estrito das ciências alguns conceitos (inclusive o de Justiça) até então considerados puramente metafísicos, senão transcendentais. Esta sistemática da filosofia tomista é informada precisamente por uma parte externa e outra interna. A parte externa concentra a ordenação, organização e agrupamento dos institutos em estudo, o que lhe confere caráter lógico e didático. A parte interna contempla um sistema de desenvolvimento e dedução (caráter científico-dedutivo), pelo qual cada um dos conhecimentos pontuais e individualizados confirma os princípios e postulados gerais advindos da doutrina cristã. Esta é a linha de atuação do Santo Doutor em seus minuciosos e profundos estudos teológico-

⁸⁷² Assim se manifesta o destacado professor, no original francês: “*Le droit naturel, auquel Saint Thomas fail allusion, est préexistant au droit positif. Mais il n’en est pas toujours ainsi. Dans certaines sociétés théocratiques, les commandements divins ne préexistant pas au droit positif, mais le constituent véritablement (...). Les prescriptions religieuses, morales et juridiques ne sont pas distinguées les unes des autres ou, quand elles le sont, c’est au moyen de règles de compétence et de procédure d’importance seconclaire. Il s’agit ici*

filosóficos, denunciando a vocação acadêmica natural do aquinatense e revelando a possibilidade de conferir-se autoridade científica de assuntos e/ou matérias de tão acentuada diversidade (ciências humanas e sociais), o que, numa excelente engenharia, foi muito bem formulado por Aquino.

Uma das características emblemáticas da Idade Média é iniludivelmente o constante e intenso embate entre as ciências e os postulados humanísticos da Igreja cristã. As ciências sempre se assentaram numa fórmula ou medida que garante sua própria validade e verdade. Significa uma descoberta que se repete infinita e imutavelmente, adquirindo um *status* que alcança o absoluto. Nisso, as ciências se distinguem das opiniões, dos estudos especulativos e das conjecturas para ombrear-se com o que se pode considerar um grau máximo de certeza. A garantia da certificação de uma validade é o âmago de qualquer descoberta científica.

Na tradição moderna e contemporânea, a verdade científica consiste na conjugação de três domínios: a) a demonstração; b) a descrição; c) a corrigibilidade. No primeiro domínio, a ciência é construída a partir da validade da demonstração de suas afirmações, perfazendo um organismo ou sistema unitário cujas partes ou segmentos são reciprocamente necessários, de modo a não poder ser retirados, anexados ou aditados. A demonstração da verdade científica perpassa, assim, por uma unidade compacta, cuja transformação, se existente, é apenas um componente dessa unidade. Significa que qualquer transformação inserida por agente externo nessa unidade vem corromper a pretensa afirmação que se alegava científica.

Na doutrina antiga de Platão, a ciência supera a opinião mesmo legítima porque está consubstanciada na solidez de suas conexões. Aristóteles, por sua vez, construíra uma doutrina mais avançada da definição da ciência, afirmando simplesmente tratar-se do conhecimento demonstrativo. O conhecimento demonstrativo é, para Aristóteles, a certificação da descoberta da causa de um objeto, através do que se conhece por que o objeto não pode ser diferente do que é⁸⁷³. De consequência, segundo a teoria da ciência de Aristóteles, o seu objeto (da ciência) é necessário e, nisso, distingue-se da opinião e não coincide com ela. Assim, na doutrina do estagirita, se ciência e opinião se confundissem, “estaríamos convencidos de que um mesmo objeto pode comportar-se diferentemente de como se comporta e estaríamos, ao mesmo tempo, convencidos de que não pode comportar-se

d'une conception non pas philosophique, mais prophétique de la justice dont nous traiterons ultérieurement” (*Justice et raison*, op. cit., p. 163).

⁸⁷³ Cf. ABBAGNANO, in *Ciência. Dicionário de filosofia*, op. cit., p. 136.

diferentemente”⁸⁷⁴. Diante disso, Aristóteles rejeita no entendimento de ciência algo que não seja necessário, isto é, seja produto apenas da especulação e da sensação. De igual forma, não se cogita, na ciência, do acidental, pois o conhecimento científico identifica-se fundamentalmente com o conhecimento da essência necessária ou substância do objeto⁸⁷⁵.

Em seu *Elementos*, Euclides quis elevar a matemática à condição de ciência, numa síntese puramente dedutiva, relegando o recurso à experiência ou ao processo indutivo de certificação das coisas⁸⁷⁶. A concepção euclidiana de ciência fomentou a difusão da definição aristotélica e mesmo platônica de ciência, cuja descrição e descoberta demonstrativa do objeto a conhecer era sua fonte essencial. Os estóicos, por exemplo, afirmavam que a ciência “é a compreensão segura, certa e imutável fundada na razão”, além do que “é uma compreensão segura ou um hábito imutável de acolher representações, com base na razão”⁸⁷⁷.

A teoria demonstrativa de Aristóteles foi abraçada por Santo Tomás⁸⁷⁸; Duns Scot e Guilherme de Ockham a adotavam como verdadeira com objetivo central de eliminar qualquer vestígio científico do domínio da fé. Para eles, todo conhecimento científico pressupõe experimentos e demonstrações empíricas necessários e concretos, o que exclui qualquer pretensão conhecimento puramente dedutivo, isto é, por derivações sucessivas. Nesse contexto, para os opositores do aquinatense, ter-se-ia a fé apenas como a consequência de ideias aleatórias e não de demonstrações de que se poderia inferir a necessária existência do conhecimento, isto é, do conhecimento científico. A crítica dos opositores de Aquino sucumbe, entretanto, diante de um fato central: Tomás de Aquino não pretendeu elevar os princípios de fé à condição de ciência propriamente dita. Como realçamos ao longo deste estudo, Aquino não só construiu como demonstrou sobejamente que entre ciência e fé não há contradição, não há exclusão recíproca. Nisso, não há pretensão do aquinatense em desautorizar ou menosprezar as benfeitas conquistas da ciência, mas apenas advertir que tais conquistas jamais terão proveito entre os homens se forem dirigidas a transformá-los (os homens) no próprio Deus Criador. Mais que isso, vemos nas precisas lições do aquinatense uma espécie de conjugação entre os caminhos que conduzem às descobertas científicas e aqueles que, em Deus, facilitam a vida dos homens, proporcionando-lhes bem-estar e

⁸⁷⁴ Cf. ABBAGNANO, in *Ciência. Dicionário de filosofia*, op. cit., p. 136-137.

⁸⁷⁵ Cf. *Metafísica*, Livro VI.

⁸⁷⁶ Para ABBAGNANO, essa posição euclidiana “permaneceu por muitos séculos (e sob certos aspectos permanece até hoje) como o próprio modelo de ciência” (Cf. *Ciência. Dicionário de filosofia*, op. cit., p. 137).

⁸⁷⁷ Cf. ABBAGNANO, in *Ciência. Dicionário de filosofia*, op. cit., p. 137.

⁸⁷⁸ Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 57, Artigo 2.

felicidade. Se é certo que a ciência é capaz de tornar a vida humana mais cômoda e conduzir os homens à elevação de seu padrão de conhecimento, não é menos certo que a fé auxilia grandemente na humanização das descobertas dos expertos, de modo a conduzir o homem, mais que ao prestígio do seu saber científico, ao conforto e à felicidade que sua própria condição de criatura de Deus perfeito e bondoso proporciona.

A virtude da Justiça não refoge às premissas de então. A Justiça natural relega qualquer “atributo” científico que conspire contra a humanidade e igualdade entre os homens. O dar a cada qual o que é seu, no mundo das criaturas humanas, é o sentido da própria vida social e fonte de bem-estar duradouro. A ciência, nesse contexto, tem a missão nobre de conservar e elevar o bem-estar social e político, tornando mais digna a vida humana. Não pode a ciência, a pretexto de uma incontida inspiração pelo conhecimento, reduzir a humanidade a um mero detalhe ou priorizar a justificativa insensata de que há necessidade de criar-se homens melhores do ponto de vista tecnocientífico, como a dividir os homens em classes ou padrões de qualidade⁸⁷⁹.

Em sua concepção descritiva, a ciência é definida como a elaboração de princípios do objeto descoberto, erguendo-os como a própria explicação do fenômeno (objeto). Tal concepção desenvolveu-se sobretudo no transcurso do iluminismo, numa fase imediatamente precedente ao início da Idade Moderna. Com essa concepção, a ciência passara a ter referência substancialmente com as engenharias físicas, ombreando-se essencialmente à observação dos fatos e suas referências, sobretudo matemáticas (cálculos).

A concepção descritiva da ciência perdurou por toda a Idade Moderna, fundamentada especialmente nas experiências de Newton. No tocante às ciências humanas, a definição descritiva de ciência foi a raiz do positivismo oitocentista assim idealizado por *Comte*: o caráter fundamental da filosofia positiva é considerar todos os fenômenos como sujeitos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constituem o objetivo de todos os nossos esforços, ao mesmo tempo em que

⁸⁷⁹ Na constituição pastoral *Gaudium et Spes*, editada durante o Concílio Vaticano II, advertiu-se para o perigo da artificialização dos homens através da hipertrofia das descobertas científicas, conduzindo ao agnosticismo e conseqüente desprezo pelas fontes da criação do homem. Transcrevemos parte desse importante documento: “*O progresso hodierno das ciências e das técnicas, que, em virtude do seu próprio método, não penetram até às causas últimas das coisas, pode sem dúvida dar azo a certo fenomenismo e agnosticismo, sempre que o método de investigação de que usam estas disciplinas se arvora indevidamente de norma suprema de toda a investigação da verdade. É mesmo de temer que o homem, fiando-se demasiadamente nas descobertas atuais, julgue que se basta a si mesmo e já não procure coisas mais altas. Estas deproráveis manifestações não são, porém, conseqüências necessárias da cultura atual, nem nos devem cair na tentação de desconhecer os seus valores positivos*” (Cf. *Dicionário de doutrina social da Igreja*, op. cit., p. 67).

julgamos absolutamente inacessível e sem sentido a busca daquilo que se chama de causas, tanto primeiras como finais⁸⁸⁰. Obviamente que nessa perspectiva de ciência a Justiça não seria considerada um ideal de igualdade proporcional, considerando a doutrina da Justiça distributiva de Aquino. Quando muito, talvez a concepção descritiva de ciência tomasse o sentido do justo sobretudo a partir de operações puramente aritméticas, numa exasperação do conteúdo da Justiça comutativa.

Por fim, a concepção de ciência como um permanente sistema de autocorreção ou autocorrigibilidade tem como pressuposto a possibilidade do falibilismo, ou seja, a atitude do pesquisador ou cientista que considera possível o erro a cada instante de sua pesquisa, procurando aperfeiçoar os seus instrumentos de investigação e de verificação. Por essa teoria, o conhecimento científico está em permanente evolução, isto é, nunca constitui uma certeza que se mantenha incólume no curso do tempo. Em tema de Justiça, pensamos que a teoria não se aplica de todo, vez que o justo consistente no dar a cada um o que é seu não se altera por esse princípio básico, senão pelo seu conteúdo. Assim, a vocação da ciência é de uma permanente autocorreção, fundada que é na dúvida sobre as próprias descobertas⁸⁸¹.

A questão do confronto entre Justiça e ciência tem como elo de ligação a atenção com o sentido ético das relações jurídicas e sociais. Com efeito, também no que diz respeito aos experimentos científicos é de se pensar no que é devido moralmente a cada qual, o que constitui um *plus* em relação à utilização da ciência para incremento da riqueza e posterior distribuição ajustada (justa) dos bens e méritos. Toda a disciplina ético-moral que se exige nas ciências conduz a que elas (as ciências) sejam elaboradas e utilizadas para aplicação justa entre os membros da coletividade, ombreando-se, assim, com o que se observava na *polis* grega⁸⁸². Disso deflui que, como ciência, o Direito não pode estar imune ao sentido ético-

⁸⁸⁰ COMTE, Augusto. *Cours de philosophie positive*, vol. I, Paris: J. B. Baillièrre et Fils, 1864, p. 26-27. Para o autor, “*quoi qu’il en soit, représentons-nous, autant que possible, cette disposition si universelle et si prononcée, et demandons-nous quel accueil aurait reçu à une telle époque, en la supposant formée, la philosophie positive, dont la plus haute ambition est de découvrir les lois des phénomènes, dont le premier caractère propre est précisément de regarder comme nécessairement interdits à la raison humaine tous ces sublimes mystères que la philosophie théologique explique, au contraire, avec une si admirable facilité jusque dans leurs moindres détails*”.

⁸⁸¹ No tocante à autocorrigibilidade da ciência, MORRIS RAPHAEL COHEN expõe: “*Pode desenvolver-se ou progredir não só porque é fragmentária, mas também porque nenhuma proposição sua é, em si mesma, absolutamente certa, e assim o processo de correção pode atuar quando encontramos provas mais adequadas. Mas é preciso notar que a dúvida e a correção são compatíveis com os cânones do método científico, de tal modo que a correção é o seu elo de continuidade*” (Cf. **Studies in philosophy and science**. Apud ABBAGNANO, in *Dicionário de filosofia*, op. cit., p. 139).

⁸⁸² Ao condensar ciência e filosofia na experiência grega, ROBERTO ROMANO expõe que “*a ética entre os gregos não se copntrapunha à moral. Não tinha sentido falar-se em uma consciência moral oposta à ética, ao*

moral que deve permear toda sua base de regulamentação, como a igualar-se a todo experimento científico na perspectiva que estamos a evocar. Com isso, a ciência do Direito alinha-se com o ideal de distribuição justa dos bens materiais e imateriais que disciplinam harmonicamente a vida em sociedade. É dizer que a normatividade jurídica é apenas uma parte da composição da ciência jurídica, devendo-se conjugar a outros segmentos de natureza ético-morais que conferem legitimidade e autoridade a tal ciência humana. Destarte, não se deve considerar de forma excessiva que toda ciência só é considerada como tal se ostentar sua autonomia peculiar, cujas características e princípios próprios relegam qualquer incursão decorrente de fontes que tratam da convivência humana e dos valores teológico-filosóficos que incorporam, a exemplo da ética e da moral.

O sentido do ético e do moralmente adequado (no que se insere o justo) não constitui óbice à formulação ou construção de um dado conhecimento científico; antes, o legitima como tal. Aliás, dentre o conteúdo das ciências humanas está exatamente a reunião de critérios de ordenação ético-moral de que o próprio Direito não está isento. Nesse sentido, bem fez Tomás de Aquino ao elevar a teologia à condição de ciência, com as qualidades e peculiaridades que concentra, cuja fé é um de seus postulados de validade ético-moral. Enfim, a autonomia das ciências humanas, entre estas – repita-se – o Direito, não é eliminada pela inserção do justo e, portanto, do ético-moral. Do contrário, isto é, o Direito subtraído de qualquer sentido de Justiça, mais que carente de autonomia, é ilegítimo e inadequado.

Em tema de ciências humanas, abstrair-se a humanidade do homem (criatura de Deus) é transformar o conhecimento dito científico em um artifício aleatório, senão nocivo à própria existência digna da humanidade. Mesmo *Kelsen* não descarta o caráter científico da ética, entendendo-a autônoma em relação ao Direito. O equívoco do conhecido jurista, nesse particular, talvez esteja em pensar o Direito não como uma ciência humana mas como uma ciência exata *sui generis*, com propriedades físicas, químicas e matemáticas⁸⁸³.

Humberto Eco sugere que a ciência era uma preocupação natural que se estendeu por toda a Idade Média, a partir mesmo da queda do Império Romano do Ocidente até o

modo de ser coletivo” (Cf. *Ciência para justiça e equidade*. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/sousoc/v11n1/07.pdf>. Acesso em 18.02.2010).

⁸⁸³ Em oportuno artigo, EDUARDO BITTAR escreve: “A discussão sobre a Justiça, de acordo com *KELSEN*, conforme os argumentos acima elencados, não se situaria dentro das ambições da teoria do direito. Discutir sobre a Justiça, para *Kelsen*, é tarefa da Ética, ciência que se incumbem de estudar não normas jurídicas, mas sim normas morais, e, portanto, incumbida da missão de detectar o certo e o errado, o justo do injusto” (Cf. *Moral, justiça e direito na teoria de Hans Kelsen*. Disponível em <http://mundodosfilosofos.com.br/bittar.htm>. Acesso em 18 fev.2010).

Renascimento propriamente dito. E acrescenta que, ao menos no período do Renascimento, o humanismo constituiu uma verdadeira escola como tal definida por muitos historiadores⁸⁸⁴. O mundo atual, segundo ainda *Eco*, resente-se de uma nova Idade Média sobretudo para construção de uma paz duradoura, um poder unificador e uma ideologia universal⁸⁸⁵. Não se olvida, nesse contexto, que o critério ou valor do justo estivesse intensamente inserido no viés humanista do Medievo renascentista, cuja promoção pela Igreja Romana não era um mero exercício de retórica. Se é certo que houve abusos na promoção do justo, a exemplo dos tribunais da inquisição, não é menos certo que as ações de fomento da cultura – no que se inserem as ciências – representou muito de positivo e superou em muito os equívocos e impropriedades do Alto Clero.

No transcurso do Medievo tomista as autoridades científicas agiam com prudência e resignação quanto ao novo, isto é, às inovações e descobertas científicas. Sempre amparados por uma autoridade de reconhecido prestígio nas letras, nas artes e sobretudo na teologia humanista, qualquer inovação, embora não ignorada, era seguida da invocação da predominância do elemento humano. O novo não representava a comprovação da *auctoritas* intelectual ou mesmo científica, ao contrário do que se observa exageradamente na contemporaneidade. Enfim, a ciência pura não é tudo, como sugere *Descartes*⁸⁸⁶. Portanto, nenhuma procedência pode ser atribuída a concepções científicas cuja premissa básica seja a do encontro de uma verdade absoluta, especialmente quando relega a criatura humana a objeto (e não destinação) do experimento. Nisso – insistimos – insere-se a virtude da Justiça, apanágio natural de prestígio e dignidade do viver e conviver humano. Quando se fala, outrossim, em ciência do Direito, como reiteradamente fazem os positivistas, não se está abstraindo a relação entre o científico e o justo. Embora despercebidamente (ou

⁸⁸⁴ Para o autor, a partir do Ano 1000 viu-se a formação de uma escola que “*nos definen como Humanismo, y no es causalidad que muchos historiadores extranjeros lo consideren ya una época de pleno florecimiento*” (Cf. *La nueva edad media*, op. cit., p. 12).

⁸⁸⁵ São suas as palavras: “*Qué hace falta para construir una buena Edad Media? Ante todo, una gran paz que se desmembra, un gran poder estatal internacional que había unificado el mundo en cuanto a lengua, costumbres, ideologías, religiones, arte y tecnología...*” (Cf. *La nueva edad media*, op. cit., p. 13).

⁸⁸⁶ DESCARTES, René. *Discurso do método*, trad. de Paulo Neves, Porto Alegre: L & PM Editores, 2009, p. 42-43. Ao relatar sua própria experiência de vida, o conhecido filósofo expõe: “*Eu me comprazia sobretudo com as matemáticas, por causa da certeza e da evidência de suas razões; mas não notava ainda seu verdadeiro uso, e, pensando que serviam somente às artes mecânicas, surpreendia-me de que sobre seus fundamentos, sendo tão firmes e sólidos, nada de mais elevado tivesse sido construído. Ao contrário, eu comparava os escritos dos antigos pagãos que tratam dos costumes a palácios muito soberbos e magníficos, edificados apenas sobre a areia e sobre a lama. Eles elevam muito alto as virtudes, e as fazem parecer estimáveis acima de todas as coisas que há no mundo; mas não ensinam suficientemente a conhecê-las, e com frequência o que chamam de tão belo nome é tão-somente uma insensibilidade, ou um orgulho, ou um desespero, ou um parricídio*”.

acidentalmente), os positivistas terminam por indicar à ciência do Direito apenas um método, um instrumental, sem, entretanto, e com a devida congruência de propósitos, definir com exaustão o conteúdo desse método.

Doutra parte, o teocentrismo vigorante na Idade Média tardia não se compara com um querer cético que separa agudamente Igreja e ciência, designadamente na perspectiva vanguardeira de Tomás de Aquino, como sugere *Anthony Kenny*⁸⁸⁷. Com efeito, Aquino não atribui à Igreja toda a verdade das coisas de modo a expungir qualquer avanço científico como adequado. A única advertência que se deve fazer nesse segmento é que o homem é o centro de tudo na ordem temporal, elevando os postulados antropológicos como elemento essencial ao reconhecimento positivo dos experimentos e descobertas dos cientistas. Trata-se, segundo entendemos, de unir o teocêntrico ao cultural e, com isso, ao científico. Nessa perspectiva, o justo e o científico também se alinham, eis que impossível dissociar da alma humana (e, portanto, do antropológico) o pensar e o agir segundo um qualificativo ideal de Justiça, com base no que o homem naturalmente dirige suas ações cultural-científicas. Em palavras mais comezinhas, o cientista é antes de tudo homem e, a partir daí, é dirigido naturalmente ao justo. E se há um desvirtuamento notável nesse aspecto, toda a engenharia das ciências será reputada defeituosa, ilegítima e imprópria. Afinal, é de Aquino o dogma medieval (e correto até hoje) segundo o qual a eventual disparidade entre filosofia (leia-se ciência) e fé denuncia a fragilidade daquela. É preciso, portanto, perceber que, no domínio epistemológico, tem inteira pertinência as questões da ética e da moral, questões estas de forte apelo interdisciplinar, sendo, por isso, igualmente pertinente nas ciências naturais e humanas; enfim, em tema de natureza (incluindo-se aí as ciências naturais) está inserida a ideia do bem, do justo e do correto.

No Medievo tardio, acentuadamente tomista, a hipertrofia da razão vem prestigiada exatamente por doutrinas teológico-filosóficas como a do aquinatense, e é nelas que as investidas epistemológicas adquirem a necessária legitimidade e autorização para avançar, especialmente por parte da Igreja Romana. Aliás, não nos furtamos de afirmar que em toda natureza racional está implícita a ideia das virtudes, isto é, do bem em sentido amplo. E, assim, os experimentos alicerçados nas práticas racionais não se podem (nem devem)

⁸⁸⁷ KENNY, Anthony. *Filosofia medieval. Nova história da filosofia ocidental*, vol. II, trad. de António Infante, Lisboa: Gradiva, 2010, p. 186. Sugere o autor que, em Tomás, é pouco crível “*querer dizer que a teologia natural, quando argumenta a favor das suas conclusões, se apóia unicamente em premissas que derivam da experiência ou da reflexão, sem precisar de pedir ajuda a qualquer premissa derivada dos textos sagrados ou de revelação especial*”.

distanciar-se do ajuste (no sentido de distinguir) entre o certo e o errado, entre o correto e o incorreto, entre o conveniente e o nocivo, entre o bem e o mal. Nesse mesmo quadro teo-filoscientífico, é possível vislumbrar que a Natureza em geral é consequência da obra do Criador, Deus, conduzindo necessariamente à percepção de que mesmo as ciências têm uma origem comum a observar e preservar, origem essa que não é senão a ética divina. Não pretendemos obviamente confundir experimentos científicos e dogmas epistemológicos com o âmago da doutrina cristã católica. Evidente que em matéria de descobertas, o domínio completo do divino apresentaria naturais incompatibilidades. Queremos dizer apenas que a própria ordem natural das coisas (Natureza) se ressent e reage sensivelmente a toda investida dita puramente científica que conflita com a organização e a destinação das coisas da criação. Nisso avulta o sentido do ético e do justo que deve ser observado entre os descobridores e tecnólogos, porque tal sentido é ínsito à Natureza em geral⁸⁸⁸. Por isso, todo rigor das fórmulas científicas e do progresso deve ser temporizado com uma ética que eleja o homem como o centro dos resultados, tal qual ocorrera com grande proveito no Medievo tomista.

A Justiça nas ciências converte-se em um bem social e cultural que reverte em benefício da humanidade. Aqui a relação Justiça e ciência é considerado para que as ações dos cientistas caminhem para aperfeiçoamento ou correção das ações e práticas exteriores entre as pessoas nas suas relações jurídico-sociais. Noutro dizer, a ciência não se constitui num ciclo que envolve apenas relações de cientistas, mas adquire, com a Justiça, uma qualidade que transcende tal ciclo para interessar muito proximamente o bem social da humanidade. Como adverte *Oppenheim*, a definição de Justiça sempre esteve relacionada a uma conceituação normativa que condensa legalidade e igualitarismo arquitetônico⁸⁸⁹, demandando, para sua correta compreensão e aplicação, conteúdo ético de largo alcance.

⁸⁸⁸ Em tal perspectiva, vale reproduzir a ideia de ROBERT LENOBLE ao referir-se à cultura da razão medieval, ou seja, um conjunto de concepções que unem o homem à Natureza, cujo vértice é Deus. Assim leciona: “Para entender a perspectiva medieval, é preciso lembrar a grega. Como podemos ver, mesmo em Platão e Aristóteles, o homem habitua-se a ocupar um lugar num Cosmos regular, onde as forças da Natureza seguem uma lei, a qual é obra do Bem; ‘no vértice da Natureza está a Ideia do Bem, diz Platão, o Ato Puro, diz Aristóteles’. Por conseguinte, a Pólis e o homem devem tentar seguir a ordem vigente no Cosmos. A Revelação cristã adaptar-se-á ao quadro racional desta forma estabelecido. Obra de Deus, a Natureza dará o exemplo da ordem: como tende para o seu fim, ensina o homem a virar-se para o seu Criador” (Cf. **História da ideia da natureza**. Apud MARCELO PELIZZOLI, in **Da transformação da ideia medieval de natureza com a revolução científica. A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**, op. cit., p. 752).

⁸⁸⁹ Para o autor, “se a justiça é um conceito normativo, surge agora o problema da possibilidade de a definir em termos descritivos. A justiça foi equiparada à legalidade, à imparcialidade, ao igualitarismo e à retribuição do indivíduo segundo seu grau, sua habilidade ou sua necessidade etc.”. Mas conclui o mesmo autor: “A melhor

6.3. Justiça na atual tradição filosófica ocidental

Etimologicamente, o tradicional representa um valor humano que reclama estabilidade das relações sociais. Trata-se da doutrina segundo a qual se devem conservar as formas políticas e religiosas tradicionais, mesmo quando não se podem justificar intelectualmente, porque são consideradas como a expressão legítima e a revelação espontânea das verdadeiras necessidades de uma sociedade, sendo a livre crítica que a razão delas faz necessariamente superficial, inadequada e, por conseguinte, malfazeja.

Em sentido histórico, o tradicional consubstancia uma concepção primitiva consistente no princípio de aceitação de um comportamento considerado conveniente e correto, expressando, via de consequência, uma verdade⁸⁹⁰. Destarte, o que se coloca como tradicional é também elevado a um valor que se incorpora no grupo social com objetivo de preservar a estabilidade social, política, econômica, jurídica e religiosa, tudo com objetivo de permitir a continuidade e tranquilidade da vida em sociedade. Assim, se é certo que os estudos atuais no entorno do Direito conduzem a uma cientificidade aguda, não é menos certo que a tradição jurídico-filosófica abraçada ao longo dos tempos é apanágio da concepção do justo que informa o Direito. Em outras palavras, a tradição do Direito justo jamais deixou de ser cultivada na civilização ocidental e não pode ceder lugar sem uma contrapartida ou uma resposta adequada em termos de preservação dos valores naturais das sociedades humanas.

Não é despidendo repetir que todo o estudo da filosofia – em especial da filosofia medieval – tem em mira um fazer na vida do homem, revelando uma direção de vida e uma forma de vida do homem enquanto tal. Este legado filosófico não pode restar esvaziado por um movimento recente que, a pretexto de ver o Direito inserido entre as ciências puras, culmina por extrair dele sua destinação natural, isto é, o homem enquanto homem, criatura dotada de dignidade por um querer divino, como bem sugere *Vita*⁸⁹¹. Assim sendo, a adoção de uma normatividade científica pura e intocável como substância mesma do Direito e razão única de sua existência significa transformar o homem num puro *homo theoreticus*, isto é, mero produto de uma ficção.

*coisa é considerar a justiça como noção ética fundamental e não determinada” (Cf. **Justiça. Dicionário de política**, op. cit., p. 660-661).*

⁸⁹⁰ Cf. ANDRÉ LALANDE, in *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*, trad. de Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza, São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 1148-1149.

Desde os primórdios da Idade Contemporânea, a ideia da Justiça parece ter-se diluído corrosivamente de sua correta origem jurídico-filosófica. É dizer que a concepção e a compreensão do sentido do justo e, portanto, da noção de Justiça, caíram em um fosso de profunda desqualificação. É como dotar a Justiça apenas de aspectos eminentemente técnico-jurídicos, designadamente fórmulas jurídicas. Ora, desde a tradição da filosofia socrática e platônica a Justiça sempre esteve relacionada com o sentido do bem, pautando-se numa ética do bem. Quando essa ética do bem e do correto é interceptada por fórmulas jurídicas, é evidente que há uma corrosão perniciosa da natural compreensão e aplicação de princípios de Justiça. Essa parece ser a fisionomia da Justiça nos tempos atuais, incorporada a uma discutível cultura jusfilosófica que prestigia a hipertrofia do positivismo jurídico numa perspectiva de autorizar a “criação” do justo basicamente ou unicamente pela ação do homem. Talvez essa cultura seja consequência de uma concepção de duvidosa veracidade segundo a qual o justo é definição dada pelo Direito e não o contrário. Talvez também esteja aí uma concepção igualmente discutível a respeito da natureza puramente científica do Direito, retirando-lhe qualquer qualificativo teológico-filosófico. Com isso, o Direito passa a ser unicamente o produto de uma fórmula quase matemática, sem qualidades metafísicas e valores jusfilosóficos. A tradição medieval de compreensão do Direito como objeto da Justiça parece, destarte, não merecer a devida atenção nos meios jurídicos contemporâneos ocidentais, o que redundará num grande equívoco.

A questão da natureza própria do Direito é, sem dúvida, como ressaltamos alhures, a grande discussão ainda pendente entre jusnaturalistas e positivistas. A tradição ocidental dos estudos jurídicos quase se resume a isso⁸⁹¹. Entretanto, não é de olvidar que há outras vertentes que anunciam variadas concepções a respeito da origem e da natureza do Direito com reflexos sobre a ideia da Justiça. O Direito como fenômeno histórico, cultural, teológico, formalista e político está no entorno dessas múltiplas concepções. Os fenômenos que conduzem à interdisciplinaridade do Direito estão a indicar o início de abertura para que fatores extranorma, como os princípios de Direito Natural, passem a integrar o conteúdo da

⁸⁹¹ VITA, Luis Washington. *O que é filosofia*, São Paulo: São Paulo Editora, 1965, p. 148-149. Para o autor, o homem inserido numa teoria pura do Direito não é senão “uma ficção que inexiste no mundo atual”.

⁸⁹² ABBAGNANO, por exemplo, afirma que “Na história do pensamento filosófico e jurídico, sucederam-se ou entrecruzaram-se quatro concepções fundamentais sobre a validade do D. 1ª a que considera que o D. positivo (conjunto dos D. que as várias sociedades humanas reconhecem) baseia-se num D. natural eterno, imutável e necessário; 2ª a que julga o D. fundado na moral e o considera, portanto, uma forma diminuída ou imperfeita de moralidade; 3ª a que reduz o D. à força, ou seja, a uma realidade histórica politicamente organizada; 4ª a que considera o D. como uma técnica social” (Cf. *Dicionário de filosofia*, op. cit., p. 278).

ciência jurídica como ciência humana que é, porque a natureza do Direito não autoriza que se passe ao largo da índole gregária do homem, sendo indissociável, com isso, do sentido de Justiça. Nesse particular, *Alf Ross* leciona que a existência de certa instabilidade acerca da destinação correta do Direito é consequência da multiplicidade e mesmo desacordo entre os juristas em relação ao significado do Direito contemporâneo⁸⁹³.

Não é de olvidar que efetivamente a celeuma a respeito da natureza do Direito põe em permanente dissídio jusnaturalistas e positivistas, cada qual com argumentos que merecem atenção. No entanto, tal embate tem-se acentuado especialmente no ambiente europeu do Século XX em razão de certa apologia que atualmente se conferem às ciências, numa perspectiva que pretende converter todo o conhecimento em ciência e, com ela, tornar o homem uma espécie de refém de fórmulas e procedimentos mecânicos. Com efeito, a pretexto de introduzir uma cientificidade rigorosa ao Direito, a comunidade jurídica européia da atualidade acaba por ensaiar a criação de uma fórmula da conduta humana, muitas vezes abraçando, sob o signo de uma pretensa “ordem jurídica”, impropriedades e injustiças. Nesse desenho, ao tempo em que se põe o Direito como o resultado da só normatividade jurídica, rompe-se com a melhor tradição teológico-filosófica ocidental, esta que não transige com o desprestígio do homem enquanto criatura (e não criador) dotado de alma e consciência.

A concepção do Direito como pura fórmula normativa converge para a adoção de um sistema de classificação que o torna (o Direito) simultaneamente passível de admitir, como jurídico, o justo e o injusto, a depender de determinadas conjunturas sócio-político-econômicas. Ao contrário do que sustentam os positivistas, não há sentido em considerar o Direito infenso a valores naturais, nem se pode entregar unicamente às fórmulas legislativas a definição dos valores a serem eleitos nas relações jurídicas, políticas, sociais e econômicas, pena de conferir-se a determinados e restritos grupos uma hipertrofia capaz de subjugar os valores naturais do homem num regime de querer legislativo. Em outras palavras, os valores sociais e jurídicos da humanidade, a exemplo da virtude da Justiça, são desdobramentos do Direito Natural e do justo natural, não podendo quedar limitado às conveniências e ao voluntarismo de segmentos ou grupos de criadores e intérpretes oficiais das leis⁸⁹⁴.

⁸⁹³ ROSS, Alf. *Direito e justiça*, trad. de Edson Bini, Bauru: Edipro, 2003, p. 34. Também para o autor a discussão a respeito da natureza do Direito continua a ser o principal problema da filosofia do direito, conquanto a natureza do Direito esteja visceralmente relacionada à interpretação do conceito do que chama “*direito vigente*”.

⁸⁹⁴ Para BOBBIO, por exemplo, um dos eixos da teoria do ordenamento jurídico está na dualidade representada pela perspectiva formal e material do Direito, isto é, o critério daquele que põe a norma e o critério do sujeito ao

A importância da virtude da Justiça para o Direito está especialmente na utilidade que assume para a própria avaliação da norma jurídica, exercendo uma espécie de controle com potencial para expungir qualquer impropriedade que conspire contra o dar a cada um o que é seu, na medida da apuração dos méritos e deméritos. Assim, é imperioso compreender que os valores consequentes ao Direito Natural objetivam principalmente conferir autoridade e legitimidade ao direito-norma, sendo-lhe predominante numa relação de legitimação e coordenação. Sem essas qualidades na ordem dos valores, o Direito resumir-se-á a objeto de deleite de sofistas, concentrando definições e conteúdos tão complexos e fragmentados que resultarão com sua própria extinção por inadequado, confuso e, sobretudo, envolto em injustiças fragrantas.

Franco Montoro, em suas sempre adequadas lições, dispõe que a conceituação de Justiça está intimamente relacionado a duas acepções, isto é, subjetiva e objetiva. Leciona que o valor do justo insere-se no Direito tanto no âmbito dos fins como no dos meios, sugerindo que talvez seja a ausência dessa percepção que conduz muitos juristas a conceituar erroneamente o Direito, ou seja, atribuindo os valores do justo somente a uma dessas acepções⁸⁹⁵.

Perelman, com âncora em *Leibniz*, reconhece que a tradição filosófica ocidental considera a Justiça como uma virtude baseada em critérios racionais. Nisso, mais uma vez, admite a ideia básica de Santo Tomás e de Aristóteles, não obstante com alguns desdobramentos. Ora, tal concepção filosófica é a que deve prevalecer ainda hoje no ensino jurídico. Assim, o que se pretende efetivamente demonstrar é que uma conceituação filosófico-cristã de Justiça – idealizada por Tomás de Aquino no Século XIII – se serve amplamente ao estudo e entendimento de Justiça nos dias atuais, inclusive em auxílio ao Direito⁸⁹⁶.

qual a norma se dirige (Cf. *Teoria do ordenamento jurídico*, trad. de Maria Celeste C. J. Santos, 10ª ed., Brasília: Editora UnB, 1999, p. 23).

⁸⁹⁵ São suas as palavras: “A circunstância de ser o conceito de Justiça utilizado por juristas e moralistas explica essa diferença. Ocupando-se da atividade pessoal do homem, o moralista vê na Justiça uma qualidade subjetiva do indivíduo, o exercício de sua vontade, uma virtude. O jurista tem outras preocupações; interessa-lhe fundamentalmente a ordem social objetiva. Por isso, ele vê na Justiça, em primeiro lugar, uma exigência da vida social” (Cf. *Introdução à ciência do direito*, op. cit., p. 125).

⁸⁹⁶ O festejado Professor sugere que o entendimento de Justiça na atualidade do mundo ocidental se prende a critérios acentuadamente racionais. Os desdobramentos que dirige atualmente a doutrina da razão não tem o condão de desfigurar a substância das primitivas considerações do Santo Doutor, ou seja, ainda se vinculam ao amadurecer do intelecto humano a partir da observação das coisas da natureza, inclusive sob a ótica do convívio social. Acompanhe seu pensamento: “*Dans la tradition philosophique de l’Occident, c’est la justice, en effet, que l’on considère comme la vertu rationnelle pour excellence. La justice, nous dit Leibniz, est la charité du*

A teoria de Tomás de Aquino a respeito do justo como virtude não se distancia muito, ao que percebemos, da filosofia ética das virtudes de *Alasdair MacIntyre*. Nela, o pensador britânico revela toda sua vocação pela defesa do prestígio da ética das virtudes tradicionais, utilizando-se fortemente das teorias gregas em tema de moral e política. É nesse aspecto, embora em ordem geral num primeiro momento, que vemos convergências com a doutrina das virtudes morais de Tomás, inclusive a Justiça. A doutrina de *MacIntyre* caminha na direção do encontro de uma ética construída a partir da invocação da importância das virtudes morais para as diversas culturas, cultivando-a para o bem individual e coletivo, especialmente no contexto das sociedades pluralistas. Estas sociedades plurais, segundo se deduz da doutrina macintyreana, encontram-se em uma desordem geral no tocante a valores éticos e morais tradicionais porque pretendem equivocadamente definir um conceito de racionalidade utilizando-se de artifícios e proposições pretensamente puros, isto é, independentemente das aptidões naturais do homem e do panorama histórico e social que o entorna. E, nisso, as sociedades contemporâneas constroem “tradições” virtuais que mais se assemelham a ondas emotivas inauguradoras de uma falsa civilidade⁸⁹⁷.

Embora o propósito de *MacIntyre* seja fundamentalmente o de contrapor o projeto iluminista moderno fundado em pluralidades inconciliáveis, na essência, abstraído este propósito, o pensador britânico converge para o prestígio da humanidade do homem a partir das virtudes que o conduzem a seu fim natural, fim este que concentra, entre outros, a felicidade e o bem-estar individual e social. Nesse aspecto, exemplifica as doutrinas de Nietzsche e Kant como tendo abandonado claramente a tradição aristotélica-tomista das virtudes para prestigiar, de certa forma, uma sensível separação entre fatos (históricos especialmente) e valores morais⁸⁹⁸. Com efeito, *MacIntyre* admite uma justificação racional da moralidade, ao contrário das tentativas que considera fracassadas dos modernos nesse aspecto. E essa justificação é perseguida pelo estudioso britânico a partir da tradição das virtudes morais concebidas por Aristóteles e posteriormente abraçadas pelo tomismo. *MacIntyre* vê no emprego da tradição aristotélico-tomista das virtudes um elemento

sage et comprend selon lui, outre la tendance à faire le bien, en soulageant les souffrances, la règle de la raison” (*Justice et raison*, op. cit., p. 224).

⁸⁹⁷ MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral*, Bauru: EDUSC, 2001, p. 11-12. Criticando uma espécie de hipertrofia do emotivismo na cultura contemporânea, o autor afirma que “*todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais não são senão expressões de preferência, de atitude e de sentimento*”.

pacificador que pode romper com as incertezas do persistente embate moral que desestabiliza, nesse aspecto, as sociedades envolvidas nos mais diversos pluralismos. As eternas discussões sobre o aborto e o homossexualismo são exemplos encerrados na crítica macintyreana, projetando-se evidentemente sobre a compreensão e conceituação do justo ético-moral. É nesse ambiente que o multicitado autor concebe a existência de categorias infensas à ação do tempo, de que é exemplo o conceito de verdade⁸⁹⁹.

A perspectiva de *MacIntyre* permite-nos observar que o liberalismo em geral (e os seus desdobramentos encerrados em pluralismos e construtivismos) deve ser identificado como mais um segmento de tradições ético-morais, coadjuvados com os bons ares da história e da filosofia das virtudes, podendo admitir as doutrinas de Aristóteles e Tomás de Aquino como dignas de atenção. Assim, segundo vislumbramos das ilações do estudioso britânico, os pluralismos reinantes atualmente em muitas sociedades, não obstante dignos de reconhecimento e respeito, não podem constituir uma espécie de oásis de um iluminismo que se revelou duvidoso do ponto de vista do direito-justo, mas devem ser entendidos como mais uma manifestação de tradições ético-morais sedimentadas historicamente. Com isso, os pluralismos e os construtivismos podem ser revertidos para o bem comum e para a pacificação social, não para embates morais infundáveis. Trata-se aqui de uma espécie própria de racionalidade pautada na tradição aristotélico-tomista, reafirmando um movimento de refutação às pretensas morais iluministas, estas envoltas em uma virtualidade (senão inexistência prática) que culmina na obliteração de qualquer moral *moralmente* aceitável. Eis aqui uma alternativa racionalista que muito pode auxiliar na resolução de problemas jurisdicionalizados nos tribunais do nosso tempo, além do que permite ao menos a possibilidade de visão de superação do que o autor escocês sugere como “retórica política pluralista cuja função é ocultar a profundidade dos nossos conflitos”⁹⁰⁰.

As concepções de *MacIntyre* sugerem ainda que um apelo moral sob o ponto de vista individualista carece muito de uma defesa mais consistente, na medida em que oculta as tradições como aspecto relevante da formação do próprio pensamento jurídico ao longo do tempo, ainda que para produzir críticas a essas mesmas tradições. Pensamos, destarte, que

⁸⁹⁸ Ao criticar essa posição dos filósofos modernos, o autor sustenta que “*todos rejeitam qualquer visão teleológica da natureza humana, qualquer visão do homem como dotado de uma essência que defina seu verdadeiro fim*” (Cf. *Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral*, op. cit., p. 54).

⁸⁹⁹ Assim é que afirma: “*O conceito de verdade é atemporal*” (Cf. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, op. cit., p. 363).

⁹⁰⁰ Cf. *Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral*, op. cit., p. 253.

esse modelo de “Justiça moral” adotado pelos modernistas parece autorizar a cultura de conflitos (estes aqui ou acolá alcunhados de pluralismos) para manutenção do modelo de poder que se instala. É a garantia da preservação da continuidade da gestão de grupos dominantes que pode estar em evidência, em face do que a irresolução de grandes questões é opção que, para estes grupos dominantes, pode ser explorada. Não olvidamos que essa concepção liberalista ou pluralista sobre questões ético-morais constitui-se também num tipo próprio de racionalidade; porém, apresenta-se ou pode apresentar-se como uma opção de natureza político-ideológica que expurga o núcleo dos problemas de tradição moral com o objetivo único de confundir para continuar.

É sensível em *MacIntyre* também o apelo à cultura histórica para justificação racional de problemas recorrentes do nosso tempo. Nessa concepção, reclama atenção em relação ao percurso fático ou extrafático que culminou em determinado problema. Assim, sugere que a primeira ação que deve ser adotada na solução de uma certa contenda ou problema ético-moral ou com reflexos ético-morais é exatamente a busca da justificação dos “estágios tradicionais” da contenda. Assim, as construções das pesquisas com apelos morais reclamam o domínio de seu contexto histórico para melhor utilidade prática, sem o que estarão reduzidas a uma atemporalidade que as tornam alheias a um referencial de autoridade (o contexto histórico). Estas ilações do estudioso escocês certamente auxiliam na busca de um ideal mais consentâneo de Justiça. A tradição histórica aristotélico-tomista é, na ótica de *MacIntyre*, um importante, senão fundamental, elemento de alcance de soluções mais apropriadas do justo quando em evidência problemas envolvendo opções morais, especialmente que se tratam de embates de projeção jurídica ou tribunalícia⁹⁰¹.

A tradição da pesquisa aristotélico-tomista certamente poderia, como poderá, mostrar-se capaz de demonstrar que seu confronto com outras tradições – formadas ou mesmo em formação – melhor direcionará a solução de problemas ético-jurídico-morais do nosso tempo, sugerindo a virtude de uma limitação teórico-histórica à epifania dos pluralismos desordenados. Os liberalismos e seus consequentes pluralismos converteram-se, segundo *MacIntyre*, em mais uma “teoria de pesquisa” (preferimos esta expressão à de “tradição de pesquisa”), vigente na contemporaneidade, e que se caracteriza pela instabilidade dos debates

⁹⁰¹ Sobre a importância do conhecimento do desenvolvimento histórico, consubstanciado em tradições, que auxiliem na resolução de problemas, o autor revela que “*uma tradição de pesquisa é mais do que um movimento coerente de pensamento. Ela é um movimento ao longo do qual seus adeptos tornam-se conscientes dele e de sua direção e, de modo autoconsciente, tentam participar de seu debate e dar prosseguimento às suas pesquisas*” (Cf. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, op. cit., p. 351).

de problemas ético-jurídico-morais que desafiam os pluralismos do nosso tempo. A negação das tradições jurídicas e filosóficas bem sedimentadas no passado pelo atual contexto liberalista certamente constitui um convite à disseminação da hegemonia absoluta de um individualismo que torna impossível o próprio projeto de consenso moral das sociedades pluralistas. A noção de conquista de direitos subjetivos não é incompatível com o humanismo das tradições antiga e medieval; é, isto sim, a constatação de que os racionalismos de cada estágio histórico da civilização humana têm assento nessa mesma história geral da civilização, podendo, por isso, oferecer bons rumos a muitos problemas da atualidade.

Para encerrar estas breves considerações a respeito da importância das tradições ético-morais como elemento de auxílio a problemas jurídicos do nosso tempo, convém mencionar ainda uma reflexão de *Emmanuel Levinas* sobre a convivência das diversidades e/ou pluralismos e seus confrontos em termos de busca do justo racional que os envolvem. Com efeito, em *Levinas* sugere que a questão das diversidades e, por conseguinte, dos pluralismos, deve ser encarada, examinada e eventualmente decidida sob o ponto de vista da alteridade, isto é, o contato com o outro ou os outros com vista ao resgate da condição mesma do homem⁹⁰². Isto nos remete evidentemente à concepção da Justiça tomista, onde as relações de alteridade perpassam por uma ordem natural de respeito ético-moral recíproco no dar a cada um o que é seu, no bojo do qual inclui-se o respeitar a humanidade de cada pessoa ou grupos de pessoas. É como disséssemos que o justo racional contempla também o dar a cada um a *humanidade* que lhe pertence. Na concepção de *Levinas*, segundo podemos perceber, a Justiça é compreendida como o bem comum aplicável à diversidade, isto é, uma plêiade de relacionamentos e interações entre os diversos membros de uma pluralidade, mediante um Direito que se destine à regulação dessa mesma pluralidade com o objetivo de envolvê-la no bem comum de todos. E, nisso, o Direito evidentemente insere-se como instrumento ou objeto do justo-comum. Sem dúvida *Levinas* formula sua concepção a partir da ênfase a uma razão da humanidade, independentemente da existência das diferenças, no que sugere a inserção de ações de Justiça. Nesse ponto, parece-nos que o estudioso franco-lituano se associa à doutrina do Direito Natural, este que concentra também razões de humanidade que envolve tudo o que diga respeito às relações humanas.

Sob outro ângulo, a doutrina tomista de união entre fé e razão – reitera-se – é exemplo singular (talvez único) de que nenhum ramo do conhecimento humano poderá

⁹⁰² LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, Paris: Librairie Générale Française, 1990, p. 110.

ignorar um mínimo de preceitos teológico-filosóficos. Em se tratando de ciências sociais, como o Direito, os ensinamentos tomistas são de fundamental importância. Imaginar-se o Direito sem valores teológico-filosóficos é como admitir-se a existência do homem sem alma. Claro que o Direito não pode prescindir de um mínimo de técnica ou de uma ordem sistemática que lhe dê fisionomia no plano concreto. E o maior exemplo disso é a necessidade de edição de leis. Entretanto, é sobre essa mesma face técnica do Direito (as leis, sobretudo) que recai o cerne da questão do jusnaturalismo tomista. As leis devem servir aos princípios superiores da ordem teológico-filosófica, cujo fim por excelência é a promoção da Justiça. Em outras palavras, o ideal da Justiça deve ser perseguido como a afirmação mais elevada de que o Direito é instrumento. E isso nada mais é do que considerar o Direito como procedimento por excelência de promoção da Justiça. É o que já havia sido preconcebido há séculos pelo Santo Doutor (Suma Teológica, Questão 57, *secunda secundae*).

Nossa pesquisa não é dirigida a considerar a religião católica como base fundamental do Direito. No entanto, queremos demonstrar que a religião cristã católica – por suas escrituras e especialmente diante dos comentários de seu mais destacado Doutor (Santo Tomás de Aquino) – é fonte excelente de interpretação e aplicação do Direito, sobretudo porque confere a este a qualidade de instrumento de promoção e realização da Justiça.

A interseção entre Direito e Justiça vem confirmada por *Radbruch*, para quem a Justiça é o padrão inquebrantável componente do conceito de Direito. Se o Direito em geral pode alterar-se segundo o tempo e o lugar em que é aplicado, o mesmo não se pode dizer em relação à porção do justo que compõe o Direito⁹⁰³. Assim, só parcialmente o Direito se altera em relação ao tempo e ao lugar em que atua. Os segmentos da ordem jurídica que identificam e exprimem a virtude do justo universal são inalteráveis e, nesse particular, informam o Direito onde quer que este se encontre.

A Justiça preconizada por *Radbruch*, segundo nos parece, não é outra senão aquela prelecionada por Tomás de Aquino, isto é, a Justiça comutativa e, principalmente, a Justiça distributiva. Diante disso, nota-se que o conceito jurídico de Direito apóia-se na conceituação de Justiça segundo as concepções tomistas, aperfeiçoando as noções de Justiça antes estabelecidas por Aristóteles. Não há, pois, como divorciar Direito e Justiça quando se pretende conceituar, técnica e cientificamente, um e outra. São categorias indissociáveis, na

⁹⁰³ Segundo o autor, a ideia de Justiça é o “*verdadeiro ponto de partida para a determinação do conceito de Direito, visto o “justo” ser, assim como o bem, o belo e a verdade, um valor absoluto, que não se pode fazer derivar de nenhum outro*” (Cf. *Filosofia do direito*, op. cit., p. 87).

melhor forma filosófico-cristã de Santo Tomás. É nesse aspecto que *Radbruch* conceitua o Direito, ou seja, condensando os conceitos de um e outra (Justiça) como uma relação de interdependência⁹⁰⁴.

6.4. Justiça é Direito Natural

Justiça é Direito Natural enquanto se entenda o alcance do justo⁹⁰⁵. O justo encerra dois sentidos básicos: a) quando se pratica uma igualdade aritmética, ou seja, dando a outro aquilo que quantitativamente lhe pertence; b) quando se pratica uma igualdade considerando-se a natureza própria de determinada relação de alteridade. Dois exemplos podem esclarecer os sentidos do justo: se recebo um depósito de cem valores, devo devolver a mesma quantidade quando demandado: isto é o justo aritmético. Quando se considera lícito e correto que o pai eduque o filho e o filho deva obediência ao pai, temos o justo natural. O justo natural, pois, no exemplo, concentra aquilo que todos os homens consideram como imanente na relação entre pai e filho, não havendo necessidade de estudos, conferências ou outros esforços para saber-se que tal comportamento entre pai e filho é da natureza própria da relação entre eles. Este último sentido do justo é o que se pode conceber por Direito Natural, pressupondo, em consequência, uma relação interpessoal jurídico-afetiva que natural e racionalmente se entende e incorpora como sendo da índole regular do que é correto, coerente, idôneo e plenamente aceitável. Desta forma, o justo, que é condição da Justiça, equipara-se ao Direito Natural, podendo-se concluir que Justiça é Direito Natural.

É certo, ademais, que o justo pode dar-se também por meio de disposição de lei ou de pacto privado, não havendo aí relação com a natureza mesma das coisas. E a isto se pode chamar direito positivo. Disso resulta que o justo pode decorrer do direito positivo, não sendo o justo necessariamente decorrência do Direito Natural. Porém, a Justiça e o Direito Natural se igualam naquilo que diz respeito à natureza própria das coisas, ao senso comum de todos os homens e que, por isso, supera as construções que com isso sejam colidentes⁹⁰⁶. É dizer que

⁹⁰⁴ RADBRUCH assim resume o Direito: “a realidade que tem o sentido de se achar ao serviço da ideia da Justiça” (Cf. *Filosofia do direito*, op. cit., p. 91).

⁹⁰⁵ KENNY sugere que, em Aquino, as virtudes éticas (como a Justiça) possuem lugar de precedência em relação “ao conceito bíblico de lei”, diante do que o direito natural ou lei natural estaria mais para o virtuoso que para o teológico (Cf. *Filosofia medieval. Nova história da filosofia ocidental*, op. cit., p. 284).

⁹⁰⁶ ROBERTO BAGNULO tem o mesmo sentimento de correlação entre Justiça e Direito Natural, aderindo ao pensamento tomista, no que assim se manifesta: “Osserviamo: in un certo senso il primo precetto della legge naturale è precetto proprio della virtù de giustizia, e in un senso molto ampio: infatti ci si può chiedere cosa

mesmo o justo que advém de determinação de lei só o será efetivamente se não colidir ou não violar ou não desmerecer aquilo que é da natureza peculiar, própria e inarredável das coisas do mundo. O lógico natural aos sentidos humanos não pode nem deve ser pervertido por artifício humano. Ora, não pode ser considerado justo o dispositivo da lei positiva que incita à desordem, à desarmonia social ou desintegração física e moral das pessoas. E não é justo porque desmerece a natureza própria do homem e da própria lei, esta que deve perseguir a promoção do bem comum e a salubridade do viver das pessoas. Assim, mesmo em se considerando o justo oriundo de lei positiva, deve estar ele em sintonia com o Direito Natural, este de supremacia indiscutível porque é um segmento do direito divino ou eterno aplicável às ações humanas e, portanto, inalterável em sua essência pelo homem. Tudo aquilo que por sua própria natureza benfazeja e de correção é conhecido por todos naturalmente (e até obrigatoriamente) como justo, ou, em outras palavras, tudo o que está enraizado na reta razão de todos os homens, é Direito Natural e expressa um conteúdo significativo de Justiça. Tal concepção tomista encerra um conjunto de princípios, uma luz natural que, por si mesmos, são conhecidos e não podem ser ignorados pelos homens. São os princípios segundo o qual não se deve matar, roubar, corromper, não fazer aos outros o que não se queira para si etc.

Ao comentar a ideia do Direito Natural, *Del Vecchio* expõe que se trata de um valor absoluto, no sentido de que está pautado numa exigência de consciência e de constituição natural das coisas, não podendo jamais figurar como critério temporal e variável afeto à mera vontade ou capricho do legislador. E, nesse particular, o mestre peninsular considera que o critério absoluto do Direito Natural é o critério do justo. E isto não se desfigura, conforme preleciona, pelo fato de alguns preceitos do Direito Natural não serem observados concretamente na sociedade, ante as sistemáticas violações de que sabemos e conhecemos por justo⁹⁰⁷.

É certo que o Direito Natural objetiva a igualdade de todos, não obstante saber-se que essa premissa é muitas vezes violada, pois há desigualdade entre as pessoas. Também sabemos e conhecemos que o Direito Natural persegue a prática da liberdade dos homens, em

*resti ancora del face il bene ed evitare il male se si escludi il dovuto al prossimo, alla comunità e a Dio. La q. 122 sui precetti della giustizia si chiede all'art. 1 se i precetti del Decálogo siano precetti de giustizia" (Cf. **Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino**, op. cit., p. 135). Assim, o autor corrobora nossa impressão segundo a qual a Justiça se confunde com o Direito Natural, designadamente no tocante aos primeiros preceitos deste, cuja base é, em Santo Tomás, os preceitos do Decálogo (Velho Testamento).*

⁹⁰⁷ DEL VECCHIO faz uma análise do conteúdo do Direito Natural a partir de suas primeiras concepções filosóficas, onde o nominalismo vigia em exuberância. Assim, ressalt que o Direito Natural é "o nome com que

que pese haver homens não livres. Porém, a concepção do Direito Natural como justo absoluto se afirma como princípio deontológico⁹⁰⁸, isto é, indica aquilo que deve ser e que é possível ser no plano dos valores. Essa ideia do dever ser do Direito Natural como requisito do justo advém das contingências do comportamento humano, porquanto Direito Natural e Justiça componham um “ser” ontológico. O Direito Natural enquanto justo absoluto existe tanto idealmente (naquele aspecto em que é violado) quanto concretamente (naquele aspecto em que é observado e cumprido). E existe tanto idealmente quanto concretamente porque a noção do justo peculiar ao Direito Natural está arraigado à consciência humana de forma absoluta, inalterável e persistente, porque nada na alma e na consciência humana funciona sem que seja mensurada como boa ou como má, segundo os sentidos naturais que nos ocorrem a todo momento quando da prática de nossas ações.

Santo Tomás concebera esta noção do Direito Natural equivalente ao justo sob o ponto de vista não só espiritual, mas também, e especialmente, acadêmico, científico, isto é, produto do racional (aquilo que naturalmente sentimos na reta razão como correto, direito, equilibrado, enfim, justo). Ora, é muito comum dizer-se nos dias de hoje que os direitos se harmonizam e a convivência social é melhor na medida em que o exercício de direitos vai até onde inicia o exercício ou gozo do direito dos outros. É dizer que todos têm liberdade de atuar e exercitar direitos e prerrogativas na medida do limite do reconhecimento dos direitos recíprocos. O meu direito vai até o limite do exercício do direito do próximo. Tal máxima doutrinário-filosófica não é senão remanescente dos princípios jusnaturalistas (vide item 5.1.1. do Capítulo 5). Trata-se de princípio próprio do Direito Natural, porque supõe igualdade de exercício de direitos e noção de cumprimento de obrigações. É uma fórmula de se observar não só a existência sensível mas também a atuação concreta do Direito Natural.

Uma conceituação de Justiça, portanto, não pode passar ao largo dos domínios do Direito Natural e com este se confunde especialmente na dimensão imutável deste mesmo. Com efeito, sendo o Direito Natural um segmento do Direito Divino aplicável ao homem, redundante sensível que ostenta grande conteúdo de Justiça, porquanto Deus se confunde com a

se designa, por tradição muito antiga, o critério absoluto do justo” (Cf. Lições de filosofia do direito, op. cit., p. 67).

⁹⁰⁸ Diz-se deontológico a qualidade do que é ético ou, na voz de MIGUEL REALE, a teoria da Justiça e dos valores jurídicos. Encerra, assim, um conjunto de princípios éticos que norteiam a atuação do jurista (Cf. HELENA DINIZ, in *Dicionário jurídico*, vol. 2, op. cit., p. 59).

própria noção de Justiça e bondade⁹⁰⁹. Estando Santo Tomás inarredavelmente inspirado pela Providência Divina para difundir a doutrina da Igreja Católica, seus ensinamentos não se poderiam divorciar integralmente da Justiça e, principalmente, de Deus. A Justiça, no particular, é parte integrante do espírito que norteou o trabalho científico-evangelizador do Santo Doutor. Mesmo naquelas passagens em que a concepção de Justiça configure uma vertente puramente humana e acadêmica, como é o caso da lei positiva em certos aspectos em que expresse o justo natural, não há como relegar a presença da Providência Divina no seu tratado de Justiça. O Direito Natural é, assim, uma condição especial que une Justiça e Deus, ou seja, é o ingrediente comum a ambos (Justiça e Deus), qualificando-os e dotando-os de propriedades filosófico-cristãs, estando presente de forma indispensável na conceituação de Justiça, como acabamos de ressaltar.

Não poderíamos, porque incorreto, atribuir à conceituação de Justiça somente preceitos puros emergentes do direito positivo, porquanto este – dependente que é da ação humana – pode conter imperfeições, impropriedades e incongruências incompatíveis com a compreensão mesma de Justiça. Dizer que a Justiça está encerrada no sistema jurídico positivo por si só, como sugere *Kelsen* e os positivistas mais céticos, é conferir ao homem a condição proeminente de construtor da virtude da Justiça, pondo-o em posição de superioridade em relação aos princípios imutáveis do Direito Natural, o que obviamente é absurdo.

A noção de equilíbrio é também qualidade insuperável na congeminação de Justiça e Direito Natural. O que não é equilibrado, justo e bom não pertence à Natureza e, via de consequência, não pertence a Deus. O exemplo extraído da dinâmica das coisas da Natureza é a base do equilíbrio que informa a conceituação de Justiça em Santo Tomás. Como bem salientam *Solomon* e *Higgins*, Tomás de Aquino, para confirmar tais premissas, considerou que o mundo natural é um reflexo da lei de Deus. Portanto, ao reconhecer a estrutura inteligível do mundo da experiência cotidiana através da razão, os seres humanos penetram também na mente de Deus⁹¹⁰. A felicidade do homem parece estar, destarte, na moderação,

⁹⁰⁹ A questão da relação do Direito, em suas múltiplas expressões (entre as quais o Direito Natural), com a noção e o conceito de Justiça vem bem qualificada pelas seguintes conclusões de BAGOLINI, citado por CASTANHEIRA NEVES: “*Todo o discurso sobre o direito constitui-se implicando um discurso sobre a justiça. São discursos diversos mas que, não obstante a sua diversidade mesmo estrutural, se constituem eu em relação de recíproca implicação com o outro*” (Cf. **Justiça e direito. Boletim da faculdade de direito da universidade de Coimbra**, op. cit., p. 24).

⁹¹⁰ SOLOMON, Robert C.; HIGGINS, Kathleen M. *Breve historia de la filosofía*, Madrid: Editorial Alianza, 1999, p. 101.

sinônimo de equilíbrio, igualdade e, portanto, Justiça. As ações humanas exageradas, desproporcionais e pecaminosas não se coadunam com os ajustamentos da Natureza; não são, por isso, racionais. E, assim, tais ações não são justas, desmerecendo acolhida divina e merecendo rechaço racional dos homens. Pode-se extrair dessas premissas absolutamente lógicas que o Direito tanto mais se eleva e aproxima de Deus quanto mais moderado e equilibrado se manifestar e exteriorizar. Isso não quer significar que o Direito e os homens não possam (e mesmo não devam) tomar algumas decisões fortes. Vezes haverá em que o equilíbrio estará no debelar um mal de grande volume ou que inicie um processo que conduza a um mal maior⁹¹¹.

Realçamos em Capítulo precedente (Capítulo 4) que a fé e a razão em Santo Tomás concentram uma única verdade, embora essa verdade possa ser encontrada por caminhos diferentes. Uma conceituação de Justiça segundo o pensamento filosófico-cristão de Santo Tomás está plenamente subordinado a essa constatação. A Justiça tomista é aquela construída a partir da natureza mesma das coisas criadas por Deus e que pressupõe equilíbrio (dar a cada um o que é seu na medida dos méritos e deméritos de cada qual). Trata-se de dogma consistente em uma verdade relacionada com o justo racional, verdade essa oriunda da Natureza que, por sua vez, em última análise, advém de Deus. Nenhuma construção do homem que contrarie essa verdade (a Justiça natural ou do equilíbrio) pode ser considerada verdadeira, sólida e proveitosa, porque a verdade científica não pode contrariar a verdade revelada e que tem na Natureza uma de suas mais nítidas manifestações. Disso resulta que a verdade construída pelo homem através de sua manifestação racional que venha a colidir com a Justiça Natural é, em verdade, uma falsidade, isto é, é algo falso e divorciado do justo naturalmente concebido, porque a verdade racional deve comungar com a verdade natural. Realçamos, portanto, que em Santo Tomás a Justiça é Direito Natural, porquanto o integre em três proposições fundamentais, quais sejam: a) o bem deve ser feito e o mal evitado (*bonum faciendum et malum vitandum*); b) dar a cada um o que é seu (*suum cuique tribuere*); c) não lesar a outrem (*neminem laedere*). Destarte, sendo o dar a cada um o que é seu preceito imutável do Direito Natural, segue-se que Direito Natural e Justiça se equivalem ou se

⁹¹¹ Talvez a defesa da pena de morte, feita por Santo Tomás, revele este viés que a Justiça, através de seu objeto – o direito – deva implementar. Sobre a pena de morte, Santo Tomás escreve, no Artigo 2 da Questão 64, que “Dios, según el orden de su sabiduría, arrebatá, algunas veces inmediatamente, la vida de los pecadores para liberar a los buenos; pero otras veces les concede tiempo de arrepentirse, si prevé que es conveniente para sus elegidos. También en esto le imita la justicia humana según su posibilidad, pues hace morir a los que son

identificam nesse aspecto. Com efeito, os preceitos imutáveis do Direito Natural são sensíveis à razão humana, no sentido de que é inato ao homem o conhecimento do bem e do mal em geral, do justo e do injusto, do direito e do defeituoso. A Questão 79, por exemplo, permite inferir que os primeiros preceitos da lei natural (ou Direito Natural) integram a conceituação de Justiça⁹¹². Com efeito, quando se diz que se deve fazer o bem e evitar o mal, estar-se-á implicitamente dirigindo a uma relação exterior, ou seja, de um em relação a outro, porquanto ninguém faz um bem ou sofre um mal a não ser em relação a outro. O bem aqui pode ser entendido também como o bem comum (que compõe o objeto da Justiça: o Direito). Evitar o mal é dizer que não se pode agir fora da reta razão (que integra o equilíbrio concernente ao justo). Tais primeiros preceitos do Direito Natural revelam, pois, um sentido de Justiça imanente à relação de alteridade que permeia a conduta humana. Do mesmo modo, os preceitos do Decálogo (Dez Mandamentos) podem ser considerados integrantes da virtude da Justiça, porque identificáveis com a lei natural ou Direito Natural ou, segundo Santo Tomás, *praecepta Decalogi sunt prima principia legis, et quibus statim ratio naturalis assentit, sicut manifestissimis principis (...). Et ideo praecepta Decalogi oportuit ad iustitiam pertinere*⁹¹³.

No tocante aos preceitos mutáveis do Direito Natural, vemos também possibilidade de extrair-se deles situações convergentes com a Justiça. Segundo Santo Tomás, os preceitos secundários do Direito Natural concorrem principalmente para a regulação das relações particulares entre os homens. É dizer que se destinam à ordenação da vida quotidiana do meio social. Esta ordenação dá-se sobretudo por meio da lei positiva, disciplinando as situações de vida que podem ser objeto de conflitos intersubjetivos. Diante disso, os preceitos secundários do Direito Natural, consubstanciados nessa disciplina oferecida pela lei positiva, podem sofrer alterações diante da dinâmica dos costumes e relações sociais. Essas alterações ocorrem porque as ações do homem tendem a caminhar do imperfeito para o perfeito e as mudanças dos costumes e tradições sociais seguem essa premissa, de forma que tudo aquilo que se emprega na busca do perfeito tende a praticar o justo, revelando intenção de alcançar a virtude da Justiça. Destarte, naquilo em que as alterações do comportamento humano, em meio às práticas sociais, trilham a finalidade do alcance do perfeito, por correção do imperfeito e/ou

funestos para los demás, pero reserva a los que pecan sin perjudicar gravemente a otros, para que hagan penitencia” (Cf. *Suma de teología*, II-II, op. cit., p. 531).

⁹¹² O Artigo 1 da Questão 79 é assim redigida: “*Sed iustitia, secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum, et secundum hoc ad iustitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, et vitare malum oppositum, scilicet quod est nocivum proximo*”. (Cf. *Suma teológica*, *secunda secundae*, op. cit., p. 264).

desigual, temos a comunicação dos preceitos secundários do Direito Natural com a virtude da Justiça⁹¹⁴.

Por todas as afirmações supra, resta demonstrada a relação entre virtude da Justiça e Direito Natural, este considerado tanto no que pertine aos seus primeiros e imutáveis preceitos quanto no tocante aos seus preceitos secundários. Aliás, seguindo os comentários de *Francisco de Vitoria*⁹¹⁵, vemos que o sentido da Justiça não poderia (como efetivamente não pode) estar alheio ao conhecimento e sentimento natural contido na alma humana, ou seja, aquilo que o homem assimila e sente como condição inata à sua pessoa⁹¹⁶. Com efeito, a virtude da Justiça não pode desintegrar-se de sua gênese de qualidade natural da vida e do ser humano, eis que a viabilidade de uma vida em sociedade (também natural à alma humana) não se sustenta sem um mínimo de sentido e de prática de dar a cada um o que é seu de direito. Em outras palavras, a vida em sociedade só é possível em havendo Justiça, tudo culminando com a concepção segundo a qual Justiça é exercício do senso comum de fazer-se o que é certo e ordeiro, considerando os exemplos extraídos da dinâmica regular da natureza e do sentido do justo que informa o Direito Natural.

Para *Francisco Suárez*, professor da Universidade de Coimbra ao tempo do reinado de Felipe II da Espanha, o Direito Natural é aquela forma de Direito que existe dentro do espírito humano, permitindo-nos distinguir o bem do mal, o correto do incorreto, o justo do injusto⁹¹⁷. E ninguém reputará justo aquilo que se distribua de forma desigual ou desviada entre pessoas que o merecem igualmente. Sendo um exercício do justo o dar igualmente a cada um o que efetivamente merece, é trivial que isto se identifica com os preceitos do Direito Natural.

Noutro domínio, o homem, em comum com os demais animais, tem uma inclinação natural de perpetuidade e, em consequência, de multiplicação da espécie. Tem também inclinação para encontro da verdade, inclusive a verdade divina. A razão é a fonte dessa

⁹¹³ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 122, Artigo 1, op. cit., p. 697.

⁹¹⁴ FRANCO MONTORO escreve que “quanto aos preceitos secundários a situação é diferente à medida que se distanciam dos primeiros princípios, pois eles são cada vez mais contingentes e variáveis. Essa variação pode ocorrer em virtude do processo natural à razão de caminhar do imperfeito para o perfeito, por uma decadência dos costumes ou simplesmente pela diversidade e variação das condições do meio social” (Cf. *Introdução à ciência do direito*, op. cit., p. 262).

⁹¹⁵ Cf. *La justicia*, op. cit., p. 19.

⁹¹⁶ No mesmo sentido parece estar BALTASAR GRACIÁN, citado por MIGUEL GRANDE YÁÑEZ, para quem “por la justicia cada estrato del alma individual cumple su función gozando el hombre, como instrumento, de esa ‘maravillosa armonía’” (Cf. *Justicia y ley natural en Baltasar Gracián: una indagación sobre la fuente iusnaturalista del humanismo*, Madrid: Comillas, 2001, p. 72).

⁹¹⁷ Apud FRANCO MONTORO, in *Introdução à ciência do direito*, op. cit., p. 265.

inclinação para a autopreservação e para a verdade, especialmente quando sua conjunção facilita o caminhar do homem para seu fim essencial, a felicidade. Assim, pois, as obrigações, deveres e outros compromissos regulares do homem constituem imposição da razão e sua prática encerra virtude moral, incluindo a virtude da Justiça. Dessas premissas, podemos concluir que o que é natural ao homem é consequência da razão natural, nisso se incluindo a virtude da Justiça. Direito Natural é Direito resultante da razão natural, esta concentradora de atos justos. Assim, por silogismo, Justiça e Direito Natural se conciliam, mesmo considerando tais institutos sob o ponto de vista essencialmente moral. Toda virtude moral é, em essência, natural e racional, de modo que uma conceituação de Justiça tomista concentra as premissas do Direito Natural.

O Direito Natural está fundamentado na natureza racional do homem e, como tal, naquela natureza que é idêntica em todos os homens, referindo-se, assim, àquelas coisas que se revelem necessárias à vida do homem, entre as quais o dar a cada um o que de direito lhe pertence. Porém, assim como o Direito Natural, segundo Santo Tomás, pode sofrer alterações, considerando suas premissas secundárias, assim também o pode a virtude da Justiça. Em outras palavras, a virtude da Justiça, no pensamento tomista, não se encerra num isolamento que a torne arbitrária. Eventual extremo que se contenha na Justiça não é senão consequência de interferência direta de Deus ou apanágio do dom da graça. Assim, por exemplo, é justo ao homem procurar preservar a própria vida, mas isso não significa que se tenha de utilizar sempre os mesmos atos para tal. A legítima defesa, especificamente, abrange um conjunto de atos que importam na preservação da vida, não obstante tenha como consequência o fim da vida de outro homem⁹¹⁸. No mesmo sentido, *mutatis mutandis*, o estado e necessidade. Não obstante, os primeiros preceitos da lei natural (ou Direito Natural) são imutáveis e, por conseguinte, a Justiça neles fundamentada não ostenta possibilidade de alteração.

O fato de a lei natural, por seus primeiros preceitos, fundamentar-se na natureza do homem enquanto ser humano (criatura feita à imagem e semelhança de Deus) explica o porque de sua imutabilidade. A natureza do homem enquanto homem se mantém fundamentalmente a mesma e é exatamente igual em todos os homens. A lei natural, entretanto, pode ser incrementada e dinamizada no sentido de que a lei divina e a lei humana podem estabelecer preceitos úteis para a vida humana no contexto da convivência social, tendo como consequência uma correspondente dinamização da concepção de Justiça.

⁹¹⁸ Cf. *Suma teológica*, *secunda secundae*, Questão 64, Artigo 7, op. cit., p. 142-145.

Entretanto, jamais se poderão introduzir alterações substanciais que impliquem verdadeira perversão da lei natural enquanto seus primeiros preceitos, o que se estende à conceituação de Justiça, esta que, no pensamento tomista, segundo entendemos, consubstancia a Justiça Natural, isto é, aquela decorrente da natureza imutável da lei natural e que corresponde também à natureza imutável do ser humano⁹¹⁹.

Os primeiros preceitos da lei natural (como, por exemplo, aqueles segundo os quais a vida humana há de ser preservada) são, assim, inteiramente imutáveis. Sua observância, obediência e cumprimento são absolutamente necessários para o bem (inclusive o bem-estar) do homem e da vida comunitária, incluindo-se a vida política do Estado. Tratando-se de padrão sólido e antecedente primário, tudo o que dele se aproxima guarda igualmente a qualidade ou a condição de imutabilidade. Na medida em que houver gradativo distanciamento desses preceitos imutáveis, ante a dinâmica de certas coisas, obviamente o que dessa forma se apresentar comportará sucessivas transformações ou alterações desqualificadas. Assim, podemos extrair do pensamento tomista concernente à proximidade do perfeito (já que o imperfeito caminha para o perfeito), situações de maior ou menor potencialidade de transformação e/ou alteração. Nesse contexto, segundo entendemos, insere-se sua conceituação de Justiça.

Razões de natureza teológico-filosóficas, além das oportunas fontes de autoridade, revelam um padrão máximo de Justiça, e que se encontra o mais próximo possível da Justiça de Deus. Ao mesmo tempo, há outros padrões de Justiça cuja intensidade e autoridade apresentam graduações na medida em que estão mais próximas ou mais distantes da Justiça Natural. Não temos dúvida de que a Justiça distributiva ou proporcional está disciplinada por esta concepção de Santo Tomás, enquanto apresente alterações que correspondem ao dar a cada um o que é seu na medida de seus méritos e deméritos, ou seja, na medida em que se distanciam ou se aproximam da Justiça Natural ou Justiça mais próxima da Justiça Divina. Mesmo no que diz respeito à Justiça comutativa ou corretiva tal concepção não é desautorizada. Eventual sanção aplicada a um criminoso não é senão desdobramento da Justiça Natural no que pertine a dar (sanção, penalidade ou castigo) àquele que efetivamente o merece (criminoso ou delinqüente) na medida da intensidade do ilícito. Relembremos que quando Deus aplicou castigo a Adão e Eva, consistente na sua expulsão do Paraíso, fê-lo na medida em que violaram o mandamento correspondente a abster-se de comer o fruto da

⁹¹⁹ Cf. *Suma teológica*, *prima secundae*, Questão 94, Artigo 5, op. cit., p. 569-570.

árvore proibida. Trata-se de Justiça Divina da qual se aproxima, com as devidas proporções, tanto a Justiça distributiva quanto a Justiça comutativa concebidas segundo o pensamento teológico-filosófico de Tomás de Aquino.

Para o aquinatense, ademais, a autoridade dos preceitos secundários da lei natural contempla o exame de cada caso específico da convivência social, referindo-se ao que os escolásticos chamam *mutatio materiae*, ou seja, algo mais acentuado, preciso e justo que propriamente uma mudança rotineira ou aleatória⁹²⁰. Em outras palavras, estamos em que a ideia do aquinatense revela uma relação de exceção em relação à regra, eis que em geral e na maioria dos casos deve-se considerar, como norma ordenadora e disciplinadora, os preceitos imutáveis do Direito Natural ou lei natural, enquanto a mudança de seus dogmas dizem respeito a situações que refogem ao ordinário das coisas e dos atos. Sobremais, precisamente porque a lei natural encontra fundamento na natureza racional do homem, este (o homem) não pode ignorá-la, designadamente quanto aos seus preceitos principais e imutáveis, ainda que a influência de alguma paixão possa ofuscar tal entendimento⁹²¹. E os preceitos secundários da lei natural só admitem eventual consideração quando, muito excepcionalmente, o homem esteja tomado por paixão tal que lhe furte qualquer exercício da razão⁹²². Disso deflui que o homem, no exercício regular das faculdades da razão está “obrigado” a proceder segundo a lei natural ou Direito Natural, obrigação esta que se projeta forçosamente quando deva pautar-se com virtude de Justiça.

No pensamento tomista, como ressaltamos precedentemente, a lei natural ou Direito Natural pressupõe e informa os atos de Justiça, de modo que a conceituação de Justiça perpassa necessariamente pela lei natural ou Direito Natural. O sentido de obrigação que se projeta na concepção de lei natural e Justiça possui, porém contornos e alcance próprios. Quer significar o intento e a razão ínsitos na alma humana no sentido de dar a cada um o que efetivamente lhe pertence. Quer significar ainda que o proceder de conformidade com a Justiça (o dar a cada qual aquilo que efetivamente lhe pertence é pré-requisito para conduzir o homem ao seu fim natural, qual seja, a felicidade). Noutro dizer, cuida-se de uma formalidade (obrigação) naturalmente manifestada na razão humana e que lhe informa a vontade no sentido de dar a cada um o que efetivamente lhe pertence. Nisso se encontra a inclinação

⁹²⁰ Nesse sentido é CARPINTERO, in *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, op. cit., p. 174-175.

⁹²¹ Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 94, Artigo 5, op. cit., p. 570-571.

⁹²² Cf. *Suma teológica, prima secundae*, Questão 77, Artigo 8, op. cit., p. 395-396.

natural do homem pelo e para o bem, criatura que é do Bem Supremo (Deus), de que é característica inarredável a virtude da Justiça.

Nos tempos modernos, a conjugação de Justiça e Direito Natural é traduzida em grande parte pela ideia de dignidade humana, ou seja, busca da preservação de princípios humanitários. E dignidade humana significa Justiça social e sentido de respeito à ética e à moral do comportamento humano, como sugere *Ramalho Rabenhorst*⁹²³. O Direito Natural possui conteúdo que se identifica com aquela série de preceitos que correspondem às exigências essenciais e permanentes do espírito e da natureza humana. Nesse conteúdo, por sua própria definição, está inegavelmente presente um forte sentido de Justiça, isto é, o dar a cada um o que efetivamente lhe é devido enquanto homem integrante de um corpo social. Não se trata aqui de uma Justiça variável de conformidade com esta ou aquela comunidade específica (países, culturas etc.), mas uma Justiça universal, comum e sensível a todo e qualquer homem por sua própria natureza, e como criatura de Deus, ou seja, em razão de ser o homem naturalmente uma criatura de Deus.

Na compreensão conceitual de Justiça há conseqüentemente uma inserção especial dos direitos humanos como segmento importante da substanciação do Direito como objeto da Justiça. *John Finnis*, a propósito do tema, sugere que a inserção dos direitos humanos na conceituação de Justiça confere não só atualidade mas também densidade à teoria da Justiça em Tomás de Aquino. Com efeito, para o multicitado jusfilósofo australiano, os atuais apelos ao reconhecimento e à efetivação dos direitos humanos são uma exigência para compreensão mais apropriada de Justiça na teoria jurídica da atualidade. Nesse contexto, *Finnis* entende que nos documentos de declaração de direitos o Direito como objeto da Justiça adquire maior visibilidade. Tal declaração de direitos representa, no mais das vezes, o reconhecimento de

⁹²³ RAMALHO RABENHORST, Eduardo. *Dignidade humana e moralidade democrática*, Brasília: Brasília Jurídica, 2001, p. 24-25. A ideia de dignidade humana hoje proclamada mundialmente teve sua efervescência introduzida pelos teólogos medievais que, nas palavras do autor, partiram de uma dimensão qualitativa do homem. Assim leciona: “*Coube aos teólogos medievais a tarefa de justificar essa superioridade humana sobre os outros animais. O argumento também é bastante conhecido. O homem é um ente composto de um corpo (corpus) e uma alma (anima). Assim, se, por um lado, em virtude de sua animalidade, ele se submete, como qualquer outro organismo vivo, às leis da matéria; por outro, em razão de sua espiritualidade, ele participa de um mundo divino por intermédio de uma substância imaterial implantada por Deus. Ora, se todos os homens são criaturas de Deus, eles são iguais enquanto criaturas (...). Inspirando-se na idéia estoica de fraternidade entre os homens, a religião cristã introduziu uma nova visão da dignidade humana. Esta, conforme observou Etcheverry S. J., perdeu aquela dimensão quantitativa que possuía no mundo antigo, deixando de ser uma honraria ou distinção proveniente da própria situação social de cada indivíduo (cidadão livre, filho de uma família ilustre, membro de uma casta privilegiada etc.), e adquiriu uma dimensão qualitativa, no sentido de que nenhum indivíduo possuiria maior ou menor grau de dignidade frente aos demais, mas todos manifestariam uma*

direitos naturais da humanidade, isto é, os direitos humanos. Noutras palavras, as declarações de direitos humanos expressam direitos naturais que inequivocamente informam e conferem substância às exigências da Justiça⁹²⁴. Os cânones dos direitos humanos (expressados com grande propriedade na declaração universal dos direitos do homem de 1948) compreendem extensões e limitações de direitos que bem se amoldam ao dar a cada um o que é seu (Justiça). Tal percepção de *Finnis*, além de expressar uma adequada visão do Direito como objeto da Justiça, é, segundo entendemos, desdobramento da concepção de Justiça de Tomás de Aquino.

Com efeito, o aquinatense bem revela a necessidade de reconhecimento de direitos naturais do homem não apenas no âmbito das Justiças geral e particular, mas também ao edificar as bases do Direito Natural sob perspectiva cristã. O homem, sendo criatura de Deus, é dotado naturalmente de dignidade e, diante disso, o justo racional (de que o Direito é instrumento) deve observar essa dignidade. Assim, já em Aquino os atualmente denominados direitos humanos integravam o Direito como objeto da Justiça. O Direito Natural em Santo Tomás, como visto, seja no que toca aos seus princípios primários ou secundários, encerra declarações do justo racional no que diz respeito ao homem e suas relações humanas e, nisso, impõe-se o reconhecimento e a implementação desses direitos naturais em termos de promoção da Justiça. Destarte, a perspectiva dos direitos humanos de *Finnis* repõe a Justiça natural tomista no devido lugar de destaque que merece na atualidade.

Uma das manifestações do conteúdo do Direito Natural é a solidariedade que está sempre presente na vida humana. As práticas e ações de solidariedade existem não só na sociedade considerada em sentido amplo, mas também nas sociedades restritas como a família, as corporações e os partidos políticos. Exemplo disso é a solidariedade de pais para filhos, de marido para mulher, entre sócios de sociedades comerciais ou sem fins lucrativos e entre membros de partidos políticos, o que não só é natural mas assaz necessário para a consecução da boa e normal convivência entre os diversos membros dessas sociedades restritas. O sentido da solidariedade entre sociedades restritas concentra, portanto, três aspectos essenciais: a) a existência de um Direito Natural interindividual; b) a coexistência

idêntica estrutura espiritual (...). Por isso, no humanismo cristão, cada homem, não importando sua origem ou situação social, seria intrinsecamente válido e indistintamente digno de respeito”.

⁹²⁴ Segundo o autor, as declarações de direitos formam uma “*moderna linguagem de direitos*” que constituem “*um instrumento maleável e potencialmente preciso para classificar e expressar as exigências da justiça*”, com vista à sedimentação de direitos humanos e construção do bem comum (Cf. *Lei natural e direitos naturais*, op. cit., p. 206-207).

dos direitos e deveres dentro de corporações; c) a existência de um Direito Natural dos pais em relação aos filhos.

Quanto ao primeiro aspecto, avulta a concepção de que os homens são dotados de natureza específica, diferente da natureza das plantas e dos animais irracionais. O homem deve respeitar e agir considerando a existência do outro homem, no que inaugura um dos elementos da conceituação de Justiça que é a alteridade⁹²⁵. Tal alteridade é elemento permanente da natureza do comportamento humano, correspondendo ao exercício de direitos e cobrança de deveres, o que redundará no dar a cada um o que efetivamente lhe pertence. Significa o estabelecimento de relações interindividuais que cotemplem direitos e deveres recíprocos e equivalentes.

Quanto ao segundo aspecto, tem-se a noção de Justiça comutativa, compatível que é com as sociedades restritas, e segundo o qual há de se respeitar as obrigações assumidas em determinadas relações jurídicas e sociais, observando-se a exigência da comutatividade dessas obrigações, isto é, a equivalência e reciprocidade que lhe dão sentido de Justiça.

No aspecto familiar, os preceitos de Direito Natural podem se referir aos pais em relação aos filhos e aos filhos em relação aos pais. Os pais têm o dever de cuidar, alimentar e educar os filhos, assim como o direito de usar da autoridade para emendar um filho que demonstre comportamento desviado do justo e do correto. Os filhos, por sua vez, têm o dever de respeito, obediência e assistência aos pais e o direito de obter educação, alimentação e respeito deles. Entre os cônjuges há o dever recíproco de amizade e cooperação em benefício mútuo e da prole. Aqui está o primado básico da comutatividade que envolve a sociedade familiar.

Como é sensível, a definição, conteúdo e consequências da solidariedade, seja aquela praticada no tocante à sociedade considerada em sua amplitude natural, seja em se considerando as sociedades em sua dimensão mais restrita (família, corporações etc.), ombreiam-se com a doutrina do Direito Natural, irmanando-se com este para produzir e confirmar a conceituação de Justiça segundo o pensamento filosófico-cristão de Tomás de Aquino. Com efeito, a solidariedade é sentimento que naturalmente invade a alma humana e

⁹²⁵ Para LEON DUGUIT, citado por FRANCO MONTORO, “o sentimento do justo e do injusto é um elemento permanente da natureza humana; o primeiro dever do homem para com o homem, o mais urgente, o mais necessário, é o dever de justiça, fundado na ‘alteridade’ ou distinção de pessoas substancialmente iguais”, o que o obriga a respeitar a pessoa do próximo em sua dignidade moral e integridade física, a reparar os danos que lhe cause injustamente, a respeitar a equivalência das prestações etc., perfazendo o conteúdo da prática da

nela permanece de forma perene e inolvidável, não obstante possa motivar de forma mais ou menos intensa a conduta dos homens dependendo de certos momentos e eventos peculiares da vida. Queremos com isso dizer que a solidariedade é natural ao homem por um princípio racional, sensível que é a ele como condição de melhoria de vida em sociedade.

Não se nega que o sentido da solidariedade esteja presente nos outros animais não-humanos, e até nos vegetais, porquanto estes também tenham alma e sensibilidade. Porém, a solidariedade dos animais não-humanos decorre do instinto natural e dos sentidos físicos em geral conferidos a estes pelo Criador e não por um sentido racional e cognoscitivo que enobrece a condição do homem como criatura feita à imagem e semelhança de Deus. E sendo a solidariedade condição racional natural do homem - após esmiuçado seu conteúdo e consequências, conforme realçamos em linhas precedentes -, ombreia-se ela, como não poderia deixar de ser, com a conceituação de Justiça segundo o pensamento jusfilosófico tomista.

O Direito Natural representa o marco inaugural e fundamental de toda a evolução da Justiça e do Direito⁹²⁶. A partir dele o homem organizou-se em sociedade e viu-se compelido a elaborar regras para ordenação de suas relações e consecução da pacificação indispensável a uma convivência social duradoura e harmônica. O Direito Natural é, assim, um pilar intrinsecamente ligado à conceituação de Justiça, concepção que influenciou e baseou os estudos de Santo Tomás a respeito da Justiça e do Direito. Não se pode, portanto, divorciar o Direito Natural da base dos valores éticos e morais que informam a virtude da Justiça. Esses valores, vivos e presentes, permanecem em todos os momentos e fases da vida do Direito, servindo de critério, que entendemos compulsório, norteador de decisões. Valores como o bem comum, a Justiça, a dignidade humana estão sempre presentes em toda a doutrina tomista do Direito Natural e é com base nesses valores que o aquinatense expõe seu pensamento teológico-filosófico.

Os valores de Justiça, bem comum e dignidade humana, por orientar e informar toda atividade de elaboração e aplicação da lei e do Direito, vinculam também a interpretação dos julgadores e cultores do Direito. É dizer que nenhum julgamento ou lição jurídica será eficaz sem as qualidades básicas dos postulados da Justiça tomista. Sendo a atividade do Juiz

solidariedade a partir do sentido da responsabilidade de cada qual para o bom viver comum (Cf. DUGUIT, Leon. *Traité de droit constitutionnel*. Apud MONTORO, in *Introdução à ciência do direito*, op. cit., p. 268).

⁹²⁶ Não é outra a concepção de CASTANHEIRA NEVES, para quem, “O direito natural continua sendo o ‘ponto de intersecção’ (P. D’ENTRÈVES) entre o direito e a moral, entre o direito e a justiça” (Cf. **Justiça e direito**. *Boletim da faculdade de direito da universidade de Coimbra*, op. cit., p. 28).

a manifestação viva da Justiça, segundo Santo Tomás, é trivial que esta deve orientar sua investigação e subsunção dos textos legais e dos fatos de conformidade com os valores do justo, do bem e do digno⁹²⁷. Só assim, poder-se-á dizer, com segurança, que os veredictos judiciais serão a expressão da Justiça.

No mundo do pós-guerra, o Direito Natural ressurgiu com a autoridade que lhe é própria, pondo termo à falácia proclamada por alguns no que diz respeito à sua alegada impropriedade científico-dogmática. Não se olvida que, hoje, o Direito Natural representa uma elevada categoria do conhecimento e da identidade do homem, não se resumindo a mero segmento ideológico falsamente imputado de contraponto ao direito positivo. Foi preciso que os horrores da Segunda Grande Guerra pusessem fim a milhões de vidas inocentes para que se verificasse que, para além do direito dos homens (direito positivo), há um Direito supra-humano, destinado a preservar e dar legitimidade à vida humana enquanto criação de Deus. Fala-se, agora, não poucas vezes, como visto, em dignidade humana e preservação do planeta, vertentes ínsitas ao Direito Natural, muito embora aqui ou acolá se assinalem períodos de alta e baixa em seu desenvolvimento e autoridade ou ainda se proclamem seu desaparecimento ou sua ressurreição. Mas, esquecem-se muitos (ou quase todos) de um aspecto assaz qualificado do Direito Natural: sua fonte de excelência que é o Direito de Deus ou Direito Divino. É dizer que não há humanidade do homem sem Deus, sem o bálsamo necessário e enriquecedor da vida consubstanciado na ordem outorgada ao mundo pelo Criador.

A confluência essencial entre o Direito Divino e o Direito Natural está fundamentada na intervenção de Deus através de Sua doutrina escrita (as Sagradas Escrituras), do que resulta exatamente um Direito também originário das obras divinas mas inserido diretamente no entendimento humano, referindo-se sobretudo ao homem (Direito Natural). Mister, pois, resgatar-se o conhecimento, entendimento, interpretação e aplicação do Direito Natural tendo em mira as perspectivas do Criador (Deus), perfeito e soberano.

O Direito Divino (fonte do Direito Natural) existe e tem plena observância e aplicação também no mundo oriental. E, ali, possui autoridade dogmática semelhante ao direito positivo em vigor na civilização ocidental. Não se trata, porém, ao contrário do que

⁹²⁷ O artigo 5º da Lei de Introdução ao Código Civil brasileiro (Decreto-Lei nº 4.657, de 04 de setembro de 1942) prescreve que “na aplicação da lei, o juiz atenderá os fins sociais a que ela se dirige e às exigências do bem comum”. Trata-se, sem dúvida, da admissão e prescrição da doutrina tomista do Direito Natural e da Justiça, impondo tais valores como norte da atividade dos julgadores e cultores do Direito e, especialmente, confirmando a premissa tomista segundo a qual a lei (ou o direito humano ou positivo) deve render vassalagem aos preceitos do Direito Natural que, em última análise, encerra um conceito de Justiça.

muitos possam pensar, em um Direito calcado no fundamentalismo ou no radicalismo religioso que, por conta da ignorância de alguns, acaba por fomentar massacres e atentados sangrentos sob a falsa alegação de um suposto querer divino. O Direito Natural do mundo oriental, na sua correta expressão, encontra-se dirigido por leis morais e virtudes morais que conduzem ao bem e à felicidade. Uma das premissas fundamentais dessa concepção é: se não queres que te façam algum mal, então não faças mal ao próximo; faça-se o bem e se evite o mal⁹²⁸. Esses mandamentos não são senão a base fundamental da moral cristã, ostentando o alicerce da lei natural e Justiça moral de Santo Tomás de Aquino. Embora distintos em sua definição própria, tanto o Direito Divino quanto o Direito Natural são voltados para o bem do homem, sua felicidade individual e social e para a preservação da paz.

Desde que as autoridades em geral (legisladores, juristas e governantes) tenham a concepção da importância da supremacia do Direito Natural e do Direito Divino, tanto mais estarão aptos a bem legislar, decidir e governar com correção e Justiça. Trata-se de fonte de não só de orientação, mas de certeza do mais próximo do perfeito. Mister, pois, que se entenda o Direito como sucedâneo da criação e que há um Criador entre nós que nos dirige ao caminho do bem e do justo, estes que são os instrumentos fundamentais que conduzem à felicidade. O Direito assim entendido mais se afirmará como disciplina ensejadora da ordem e, por conseguinte, da paz.

Uma aproximação mais estreita entre as leis e os princípios do Direito Divino e do Direito Natural poderia (como efetivamente pode) auxiliar sobremaneira na consecução de um efetivo Direito justo e, por conseguinte, na implementação da Justiça social tão necessária em nosso tempo. E grande parte das respostas para solução dos imbróglios jurídicos, políticos, sociais e internacionais do nosso tempo e do nosso mundo ocidental está exatamente no que *Carpintero* denomina “método dos juristas medievais”, pois foi o medievo tomista o tempo próprio (nunca superado) da efervescência do Direito Natural, do Direito Divino e da Justiça moral⁹²⁹. Não obstante as imensas lacunas ainda existentes, é prodigioso ver-se em alguns

⁹²⁸ JOSÉ CRETILLA JUNIOR expõe que no mundo oriental medieval a expressão “estado teológico” é o que melhor exprime o traço dominante das antigas civilizações, de modo que a teologia, a moral e a política interferem no campo do direito a tal ponto que, nos livros sagrados, as normas religiosas, éticas e políticas se confundem (Cf. *Curso de filosofia do direito*, 5º ed., Rio de Janeiro: Forense, 1997, p. 93-97).

⁹²⁹ CARPINTERO, Francisco. **En torno al método de los juristas medievales.** *Anuario de historia del derecho español*, Tomo III, Madrid: Publicaciones del Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1982, p. 617. Com inteira propriedade, o autor ressalta que “*En el momento actual, que es de búsqueda de un método adecuado a la ciencia jurídica, es interesante aludir al método, o los métodos, que utilizaron los juristas de la Edad Media. Tras muchos años de escasa atención, los estudios de diversos autores, muy especialmente los de Viehweg, han venido mostrando una jurisprudencia existente en esta época que puede concurrir hoy en el*

corpos legislativos, inclusive constitucionais, regras normativas e princípios jurídico-políticos que restauram a ideia de um Criador, base e alicerce de todo o bem da criatura, isto é, do homem.

Bom verificar que algumas Constituições da Europa e da América invocam o auxílio de Deus para a prosperidade dos respectivos povos e Estados⁹³⁰, sendo que alguns governantes devem prestar um juramento que inclui a súplica à proteção de Deus quando se investem no ofício de governar. É também gratificante lembrar a crescente proibição, com algumas poucas variantes, do trabalho em dias de domingos e feriados religiosos, tanto no comércio e/ou em outras atividades privadas como no serviço público. Nisso, o legislador rende homenagem e reverência ao Criador. São exemplos desse jaez que legitimam e confirmam a propriedade dogmática, epistemológica e axiológica da doutrina ético-jurídico-religiosa tomista, cuja base é a legitimação, validade e eficácia do direito positivo a partir da observância dos postulados do Direito Natural.

Não são somente os Estados de confissão católica ou não-católica que se devem conduzir pelas exigências do direito suprapositivo, mas também as chamadas democracias modernas, interessadas com maior ou menor intensidade na preservação da humanidade do homem, agora denominada, não por acaso, dignidade da pessoa humana, isto é, dignidade da criatura de Deus. Mesmo as chamadas codificações não se alheiam da autoridade do Direito Natural, inserindo em seus textos princípios como boa-fé contratual, estado de perigo, lesão, princípio da insignificância, inimputabilidade penal no caso de furto famélico etc.⁹³¹, abandonando, assim, a rigidez do *pacta sunt servanda* do direito napoleônico, este que, sem dúvida, é consequência das impropriedades, senão injustiças, do direito positivo.

conjunto de modelos entre los que pueden inspirarse las tentativas de creación de un método jurídico actual". E enfatiza o jusfilósofo ibérico, em tom de crítica, que *"el mayor obstáculo para la valoración adecuada de la utilidad actual de la jurisprudencia medieval reside en el desconocimiento que, por lo general, existe sobre ella"*.

⁹³⁰ Referindo-se ao preâmbulo da Constituição brasileira de 1988, que invoca a proteção de Deus, ADALBERTO NÓBREGA assinala que *"Deus é projetado no ordenamento interno, transformando-se, automaticamente, num referencial jurídico dos mais expressivos"* (Cf. **Deus e a constituição: a tradição brasileira**, Petrópolis: Vozes, 1998, p. 43).

⁹³¹ No Brasil, o Código Civil atual (Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002) prevê, nos artigos 156 e 157, defeitos do negócio jurídico chamados estado de perigo e lesão, representativos de situações de injustiça em que os prejudicados são forçados pelas circunstâncias a celebrar contrato que lhes causam manifesto prejuízo. Nesse sentido, o artigo 156, citado, prescreve: *"Configura-se o estado de perigo quando alguém, premido pela necessidade de salvar-se, ou a pessoa de sua família, de grave dano conhecido pela outra parte, assume obrigação excessivamente onerosa"*. E o artigo 157 prescreve: *"Ocorre a lesão quando uma pessoa, sob premente necessidade, ou por inexperiência, se obriga a prestação manifestamente desproporcional ao valor da prestação oposta"*. Já o artigo 442 da mesma codificação está assim redigido: *"Os contratantes são obrigados a guardar, assim na conclusão do contrato, como em sua execução, os princípios de probidade e boa-fé"*.

O sentido dogmático e axiológico essencial dos princípios de direito suprapositivo deve nortear a base normativa dos direitos sociais, designadamente o Direito do Trabalho, o Direito da Seguridade Social, o Direito do Consumidor, o Direito Comercial e, em última análise, o Direito Internacional ou das Gentes. Como bem sustenta *Von Rauchhaupt*, tais iniciativas noticiam, ainda que de forma despercebida, a volta da autoridade do Direito Divino através do incremento dos princípios do Direito Natural, no que o homem volta a enxergar, como o era no Medievo tomista, sua condição de criatura de Deus e não, impropriamente, de criador⁹³². Se as ciências práticas, em especial a ciência jurídica, revestem-se de caráter científico fundamentalmente por sua abertura ou referência a princípios básicos e primeiros, temos como consequência que a ciência jurídica, para merecer esta qualificação, deve estar fundamentada em princípios de Direito Natural.

A questão da cientificidade do Direito – incluindo o Direito Natural – vai muito além da abordagem desse ramo do conhecimento unicamente com base no estabelecimento de normas ou regras escritas, para perpassar, segundo *Rodolfo I. Vigo*, pela própria história da humanidade e, em particular, pela história de cada homem⁹³³. Nesse particular, comungamos plenamente o entendimento de *Robert Alexy* quando sustenta que o problema central envolvendo a polêmica acerca do conceito e da natureza jurídica do Direito está na eterna dicotomia encerrada na relação entre Direito e Moral, ou seja, nas discussões entre direito positivo e Direito Natural⁹³⁴. *Alf Ross*, por sua vez, em que pese seus atributos positivistas, não ousa renegar a doutrina “científica” do Direito Natural, lançando mão da doutrina de Santo Tomás no particular, e reconhecendo muito mais que um simples racionalismo abstrato na cátedra do Santo Doutor⁹³⁵. Outro testemunho digno de registro fez o citado *Robert Alexy* ao considerar que há em Santo Tomás lições autênticas e expoentes do que chamou um

⁹³² RAUCHHAUPT, W. von. **El derecho divino y el derecho natural en el derecho vigente**. *Revista de estudios políticos*, Madrid: Institutos de Estudios Políticos, nº 124, julio-agosto, 1962, p. 95. Assim se manifesta: “En vista de estos movimientos importantes de índole cristiana, político-económica e jurídica, la cuestión fundamental se presenta de nuevo, si el Derecho se desarrollara desde el Derecho Natural al Derecho Divino y si volverá a él. Esta vuelta en el campo religioso es apoyada por los entendimientos nuevos y el desarrollo siguiente de las ciencias naturales”.

⁹³³ VIGO, Rodolfo I. **Iusnaturalismo vs. iuspositivismo: un alegato iusnaturalista**. *Prudentia iuris, Revista de la facultad de derecho de la universidad católica argentina Santa María de los Buenos Ayres*, nº 62/63, Buenos Ayres, octubre/2007, p. 43.

⁹³⁴ ALEXY, Robert. **El concepto y la validez del derecho**, Barcelona: GEDISA, 1997, p. 13.

⁹³⁵ ROSS, Alf. **Sobre el derecho y la justicia**, Buenos Ayres: EUDEBA, 1970, p. 238. Para o autor, “está lejos de un racionalismo abstrato que busca deducir mediante la razón una solución para cada cuestión específica concreta. Hay así mucho lugar en su construcción para una forma sociológica-realista de la política jurídica. Lo mismo ocurre con el tomismo de hoy. Si dejamos a un lado lo metafísico y lo dogmático, por lo tanto, hay posibilidades favorables para un entendimiento entre esta tendencia y un estudio realista del derecho”.

“jusnaturalismo sério”⁹³⁶. Evidente que o conhecido jurista alemão não teria conferido importância à doutrina tomista do Direito Natural sem reconhecer nela a necessária propriedade e qualidade. Aqui reiteramos nossas conclusões no sentido de que a autoridade do Direito Natural, mesmo infenso a um rígido dogmatismo, é de tão clara evidência e comprovação que os próprios juspositivistas são incapazes de renegá-lo como aspecto ou tópico axiológico e epistemológico do Direito em geral, designadamente quando se observa que preceitos de Justiça são inarredáveis do Direito enquanto ciência propriamente dita. Parece-nos, assim, que se está sedimentando a concepção (como verdade que é) de que há necessidade de reconstrução de uma efetiva e concreta cultura jurídica pautada nos ideais do Direito Natural, especialmente diante das notórias lacunas axiológicas que faz do positivismo um segmento deveras burocrático. E esses ideais do Direito Natural brotaram em grande parte no Medievo tomista, tendo como uma de suas consequências a demonstração da natural vocação do Direito como objeto da Justiça. O Direito tanto mais reflete sua fisionomia e revela suas verdadeiras entranhas a partir de sua harmonização adequada com as teses clássicas do jusnaturalismo tomista. Com efeito, realidades como o incremento da autoridade dos direitos humanos, a outorga aos textos de leis de princípios antecedentes e superiores, a exigência de formação ético-jurídica de Juízes e juristas, a imprescritibilidade de delitos contra a dignidade da pessoa humana⁹³⁷, entre outros, configuram algumas das características do mundo jurídico atual, implicando num forte e maior desafio ao positivismo clássico.

Mais recentemente, *Norberto Bobbio* admitira a conjugação de primados como Justiça e moral ao direito positivo, denominando-o de “positivismo ideológico”⁹³⁸, relegando, destarte, o tradicional positivismo teórico ou formalismo jurídico em prol de um Direito que mais se apresente como eco das virtudes morais, incluindo sobretudo o justo racional tão em voga no Medievo tomista. Desse modo, como ressalta *Vigo*, estamos em que o clássico jusnaturalismo está a coincidir, em certos segmentos, com a atual tendência do positivismo ideológico ou neopositivismo em refletir o Direito como algo além (muito além, diríamos) da

⁹³⁶ ALEXY, Robert. **Recht und moral, Ethik und recht**, Morgung, N. G. Elwert Verlag, 2002, p.85. Trata-se do “*ernsthafte Naturrechtler*” que, segundo o autor, confere autoridade à doutrina do Direito Natural do aquinatense.

⁹³⁷ Nesse particular, a Constituição do Brasil prevê, no artigo 5º, inciso XLIII, que “*a lei considerará crimes inafiançáveis e insuscetíveis de graça ou anistia a prática da tortura, o tráfico ilícito de entorpecentes e drogas afins, o terrorismo e os definidos como crimes hediondos, por eles respondendo os mandantes, os executores e os que, podendo evitá-los, se omitirem*”. A Constituição da República Portuguesa, por sua vez, no artigo 30º, prescreve: “*1. Não pode haver penas nem medidas de segurança privativas ou restritivas da liberdade com carácter perpétuo ou de duração ilimitada ou indefinida*”.

⁹³⁸ BOBBIO, Norberto. **El problema del positivismo jurídico**, Buenos Ayres: EUBEDA, 1965, p. 58.

mera edição de normas de regulação das relações sociais⁹³⁹. Não nos cansamos de realçar, por outro lado, que o verdadeiro e completo jusnaturalismo não pode divorciar-se de duas fontes expoentes e de insuperável excelência, que são exatamente aquelas derivadas das obras de Aristóteles e, em especial, da doutrina teológico-filosófica de Santo Tomás. Trata-se do jusnaturalismo ontológico ou jusnaturalismo católico, resultante sobretudo da conciliação entre a razão (filosofia) e a fé cristã católica (teologia). Isto porque a autoridade isolada da filosofia de Aristóteles não ostenta com segurança e qualidade de verdade uma correta teoria do jusnaturalismo. Nesse passo, a filosofia do aquinatense não só veio corrigir algumas impropriedades da filosofia ético-jurídica do estagirita, como, segundo lembra o mesmo *Vigo*, veio a aperfeiçoá-la⁹⁴⁰. Esta é uma característica assaz importante no contexto da conciliação entre fé e razão, porque representa uma qualidade especial do tomismo em relação à sua base aristotélica.

Estamos convencidos de que a doutrina tomista do Direito Natural perfaz a identificação correta do conceito e/ou da definição do Direito enquanto ramo do conhecimento humano, exatamente porque fomenta sua base epistemológica, dogmática e axiológica na virtude da Justiça. O Direito não é uma realidade para ser contemplada como uma ordem meramente e integralmente teórica. Tampouco se constitui em uma ordem produtiva ou técnica donde se fabricam objetos úteis a determinados interesses, ombreando-se a um mecanismo de produção de direitos a deveres⁹⁴¹. Não é ainda o Direito uma ordem mecânica de atos para alcançar a ultimação de uma específica operação, ou, em outras

⁹³⁹ Para VIGO, “*estimamos que las más clásicas versiones iusnaturalistas pueden coincidir con las modernas jusfilosofías neo-positivistas en postular ambas la tesis de que el derecho no está constituido sólo por lo que así se ha dispuesto por la sociedad o por sus autoridades, sino que hay ‘algo’ jurídico cognoscible que vale como tal aunque no se lo haya reconocido o dispuesto socialmente. Por supuesto que esta juridicidad indisponible, per se o próprio vigore, recibe una fundamentación o nombres muy diversos, incluso algunos fuertemente metafóricos; así, mencionemos: el aristotélico ‘dikaion phisikon’, el romano ‘ius naturale’, el escolástico ‘derecho o ley natural’, ‘principios jurídicos’ o ‘principles’ (Dworkin), ‘moral rights’ o ‘derechos humanos’ (Nino), ‘umbral de injusticia o injusticia extrema’, ‘extremes unrecht ist kein Recht’ (Alexy), ‘bienes humanos básicos’ (Finnis), ‘coto vedado’ (Garzón Valdés), ‘justicia’ (Villey), etc*” (***Iusnaturalismo vs. iuspositivismo: un alegato iusnaturalista***, op. cit., p. 50).

⁹⁴⁰ O multicitado filósofo anota que “*También es cierto que la autoridad aislada de Aristóteles há derivado em escuelas y autores difícilmente conciliables con Tomás de Aquino (por ejemplo, algunas versiones ‘comunitaristas’ actuales, aunque lo habitual de la jusfilosofía em estudio es que em los casos de disonancias o de diversas interpretaciones, se privilegia la palabra del Aquinate por sobre la del Estagirita (...), con la convicción de que aquél asumió a este pero perfeccionándolo o completándolo*” (Cf. ***Iusnaturalismo vs. iuspositivismo: un alegato iusnaturalista***, op. cit., p. 55).

⁹⁴¹ Aliás, tal pretensa perspectiva do Direito é impossível, segundo CASTANHEIRA NEVES, considerando que a lei (ombreada com o Direito) “*é insuficiente, normativa e metodologicamente, para satisfazer as exigências da realização do jurídico e como a lei está longe de nos oferecer o critério único, e menos ainda decisivo, da juridicidade*” (Cf. ***Digesta: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros***, vol. 1º, Coimbra: Coimbra Editora, 1995, p. 244).

palavras, não consubstancia um ritual capaz de gerar proveito àquele que o manipula (o Direito e seus procedimentos) mais habilmente, como se fosse um jogo qualquer. O Direito é, em verdade, o objeto da Justiça, do justo, do correto e do bem, e é esse desiderato que constitui sua razão de ser, o seu bálsamo natural. E, nisso, a Justiça se confunde com o Direito Natural da escolástica tomista, tornando-se um todo harmônico para o bem comum⁹⁴².

A conjugação harmoniosa entre Direito e Justiça constitui, por assim dizer, o apanágio por meio do qual se dá a cada qual o que efetivamente lhe é devido, de maneira a ajustar-se e igualar-se os comportamentos a padrões racionais equivalentes ao que se observa da natureza própria das coisas, incluindo-se as medidas de proporcionalidade, razoabilidade e igualdade mesmo aritmética, ou seja, comutativa. O realismo jurídico clássico ou, para alguns, a realidade tradicional do Direito deriva substancialmente de relações exteriores constitutivas do *ipsa res iusta*, exatamente de conformidade com as teorias de equidade e moderação de Tomás de Aquino, numa perspectiva de conceber o Direito em concreto como consequência do justo.

Por todas estas considerações, não há como negar uma identidade próxima e mesmo uma relação de interdependência entre a conceituação de Justiça em Santo Tomás e a doutrina do Direito Natural, cujo precursor foi o próprio Tomás de Aquino, desenvolvendo um sistema de inegável lógica cognoscitiva. A partir da doutrina tomista do Direito Natural e sua inarredável correlação com a virtude da Justiça, chegou-se ao entendimento eclético, ainda hoje vigente, não obstante os cétricos defensores da “pureza” do direito positivo, de que a Justiça é uma virtude ou um valor fundamental do Direito. Diante dessa noção de consenso, confirma-se o dogma tomista segundo o qual o Direito é o objeto da Justiça. Ora, se o Direito é o objeto da Justiça, ou seja, aquilo que dá conteúdo e estrutura à virtude da Justiça, segue-se que ele (o Direito) não tem razão de ser se não tiver por finalidade a promoção da Justiça, pois é ele dirigido a alcançar aquilo de que se faz objeto, isto é, a própria Justiça.

A Justiça, por sua vez, não se encerra num conceito meramente formal, sem conteúdo, sem finalidade, tendente só a aperfeiçoar mecanicamente a convivência humana. Ela consubstancia uma resposta às relações humanas de dominação e de submissão malfazeja ou que prestigie desigualdades injustificáveis. Nesse sentido, a virtude da Justiça concentra uma exigência concreta de respeito à personalidade e dignidade dos homens, através da

⁹⁴² NICOLA MATTEUCCI leciona que “O conceito de Bem Comum é próprio do pensamento político católico, e, em particular, da escolástica nas suas diversas manifestações desde S. Tomás a J. Maritain, e está na base da doutrina social da Igreja, baseada no solidarismo” (Cf. **Bem comum. Dicionário de política**, op. cit., p. 106).

distribuição justa e equânime dos bens sociais materiais e imateriais. Quer dizer que a distribuição justa e igualitária dos bens sociais integra mesmo o conceito de dignidade humana⁹⁴³. A Justiça de Santo Tomás é, assim, confundida com a verdade extraída da contemplação e conhecimento da Natureza, Natureza esta que, sendo obra de Deus, deve se conformar com a verdade teológica, esta superior à verdade filosófica. Por todo esse exposto, podemos concluir que Justiça é Direito Natural e a observância do Direito Natural conduz à promoção da Justiça.

6.5. Justiça é virtude moral

Ensina *Etienne Gilson* que as virtudes em Santo Tomás encerram as relações que os atos humanos têm com Deus, a causa primeira de toda bondade. As virtudes que preponderam são aquelas que compõem os atos exteriores do homem praticados segundo Sua vontade. Pois bem. Toda vontade que compõe as virtudes dos atos humanos é aquela que está em consonância com a razão, com o racional. A Justiça, como virtude moral, encerra, pois, a vontade de agir segundo a razão, conduzindo o homem a praticar atos voltados para o bem, isto é, o justo. Ao contrário, as ações voluntárias do homem desconformes a razão constituem os vícios⁹⁴⁴. Conclui-se que a Justiça é virtude moral porque, através dela, o homem procede

⁹⁴³ Sobre o retorno da doutrina clássica do Direito Natural diante dos conflitos de nosso tempo, escreveu, com propriedade, CABRAL DE MONCADA: “O homem europeu voltou a ter, como no fim do helenismo e nos primeiros séculos do Cristianismo, pelo menos três convicções fortes e claras: 1. A convicção de que a vida social e política do homem deve voltar a ser construída de dentro dele para fora, e não de fora para dentro, como projeção de uma dimensão mais profunda da vida individual e de um tipo de existir centrado em torno de uma ideia essencialmente religiosa de redenção e salvação; 2. A convicção de que o Estado e o direito não são fins em si mesmos, nem simples instrumento para a realização de fins só econômicos, mas sim altos ‘que fazeres’ de uma vocação humana de cultura e, portanto, meio ao serviço de outros fins eminentemente espirituais; 3. Enfim, a convicção também de que há valores absolutos, superiores e anteriores ao fluxo das contingências históricas, constituindo um cosmos axiológico, sobreposto aos caprichos da vontade do homem e às fantasias de seu intelecto. E, se assim é, julgo poder afirmar também que nós não achamos afinal muito longe da orientação e das atitudes, das soluções religiosamente mais radicais, que a este problema deu sempre a ‘*Philosophia perennis*’ desde a Antiguidade e a Idade Média. Com efeito, quem duvidará de que são essas três ideias precisamente as ideias centrais de toda a tradição jusnaturalista autêntica, do Direito Natural dos estóicos e dos escolásticos, de Agostinho, de Tomás de Aquino e de Suárez, que depois as Escolas dos séculos XVII e XVIII desvitalizaram, reduzindo-as a um puro esquema de racionalismo abstrato?” (Cf. **A caminho de um novo direito natural. Estudos filosóficos e históricos**, vol. I, Coimbra: Editora. Universidade de Coimbra, 1959, p. 252 e seguintes).

⁹⁴⁴ GILSON, Etienne. *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, versão castelhana de Alberto Oteiza Quirno, Buenos Aires: Ediciones Desclee, de Brouwer, 1943, p. 364. O autor ressalta que “*el bien del hombre consiste en estar de acuerdo con la razón; el mal, en cambio, todo lo contrario a la razón (...). Así, cuando una acción humana incluye algo contrario al orden de la razón, queda incluida, por ese solo hecho, en la especie de las malas acciones*”.

de acordo com a reta razão e, com ela, realiza o justo consistente em conceder a cada um o que lhe é devido.

Gilson leciona ademais que o elemento intencional é o fundamento das virtudes morais. Assim, é a boa ou má vontade que identifica os atos virtuosos ou viciosos do homem. A boa intenção, mesmo que redunde em um ato falho, tornará esse mesmo ato legítimo, eis que a ação fora dirigida ao bem por orientação da boa vontade. É nesse contexto que a virtude da Justiça deve ser entendida, isto é, a promoção do justo pressupõe um ato intencional dirigido para o bem, tenha ou não logrado o efeito benfazejo desejado. E, assim, o ato se tornará virtuoso, não obstante um eventual defeito que haja impedido a produção do efeito benfazejo consistente na Justiça⁹⁴⁵.

As virtudes morais em Santo Tomás são aquelas que consistem em uma disposição permanente de obrar conforme a razão, num plano imediato, e conforme a vontade equilibrada de Deus, num plano mediato. E isto inclui a busca do bem que, por sua vez, pressupõe inicialmente boa intenção. A boa intenção, por seu turno, deve estar conjugada com o bom senso, o equilíbrio e a prudência.

E porque a Justiça tomista é uma “virtude”? Segundo se observa de seus escritos e doutrina, a compreensão de Justiça advém dos conceitos éticos construídos desde os áureos tempos da filosofia grega, ou seja, trata-se de um hábito reto consistente na intenção de dar a cada um o que é seu. Assim, a conceituação de Justiça segundo o pensamento filosófico-cristão de Tomás de Aquino está intimamente relacionada com os sentidos éticos e morais do justo e do injusto, sendo, assim, emergente dos atos virtuosos e não-virtuosos⁹⁴⁶. Nessa concepção, Santo Tomás idealizou a medida do equilíbrio, do meio-termo entre dois extremos opostos para construir sua doutrina da Justiça.

O meio-termo entre dois extremos exprime um hábito de moderação, de ajustamento segundo uma atitude de bom-senso. Nesse aspecto, a Justiça de Santo Tomás mais uma vez revela comunhão com os postulados da ética e da moral, realçando, pois, sua

⁹⁴⁵ Explica o autor que, “cuando la intención es mala, el acto es irremediavelmente malo, ya que cada una de las partes que lo constituyen ha surgido a la existencia para ponerse al servicio del mal. Si por el contrario la intención es buena, esta orientación inicial de la voluntad hacia el bien no puede dejar de impregnar al acto entero que resultará de ella (...). Un acto moral gana, pues, siempre inspirándose en una buena intención, ya que, aún cuando fracase en su realización, conservará el mérito de haber querido hacer el bien” (Cf. **El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino**, op. cit., p. 365).

⁹⁴⁶ Assim também se manifesta BALTASAR GRACIÁN ao afirmar que na Justiça “los hombres se afanan en ser virtuosos (...). La rectitud en el proceder con los otros se la proporciona al hombre la Justicia” (Cf. **Justicia y ley natural en Baltasar Gracián: una indagación sobre la fuente iusnaturalista del humanismo**, op. cit, p. 71).

índole de virtude das ações humanas. Por isso, entendemos que a conceituação de Justiça em Santo Tomás absorve um conteúdo de virtude moral, ou seja, virtude que concentra bons sentimentos interiores dos homens, de que é exemplo o proceder com bom-senso. O justo ético não é senão consequência do bom proceder equilibrado e sensato. Percebemos, assim, que a moral tomista está longe de representar o só resultado positivo de uma ação, no sentido de alcance de soluções que sejam simpáticas a tudo e a todos. É mais nobre que isso. A moral tomista está na pureza da ação racional, isto é, na procura bem intencionada de realizar o bem. É trilhando esse caminho que a virtude da Justiça, a mais elevada de todas as virtudes morais, deve nortear a conduta do homem, conduzindo-o à realização do bem, harmonia e paz sociais. O homem moralmente virtuoso é aquele que pratica o justo com a intenção manifesta de o fazer.

A virtude da Justiça encaixa-se bem na concepção moral tomista, porquanto nem tudo aquilo que inicialmente se apresente como injusto necessariamente o é. O exemplo do furto famélico, da legítima defesa e do estado de necessidade em geral, citados literalmente na Suma Teológica, bem revelam a perfeição da ideia. Não é à toa que tais figuras jurídico-filosóficas continuam em voga nos dias que correm. Será mesmo difícil afirmar que cairão de eficácia. Enquanto o homem for homem dificilmente a conceituação de Justiça elaborada por Santo Tomás deixará de ser a melhor referência dessa virtude, seja no campo jurídico, filosófico ou teológico.

A Justiça é virtude moral porque também encerra o que Aquino intitula *rectudo rationis*, ou seja, o médio entre os excessos ou justo médio. Mais uma vez o aquinatense revolve ao meio-termo entre dois extremos para revelar a ideia básica, fundamental e moral, da virtude da Justiça⁹⁴⁷.

A Justiça para Santo Tomás é uma virtude moral especial, porque se refere ao que é devido em concreto a outra pessoa, no que considera os fatos e negócios que se efetivam na realidade social. E reafirma que a Justiça se perfaz a partir de uma ação exterior, isto é, de uma pessoa em relação a outra. A Justiça, portanto, é uma virtude singular que se distingue de

⁹⁴⁷ É o que ensina ETIENNE GILSON, para quem “*es también la razón que hace que las virtudes intelectuales y morales consistan en un justo medio. El acto que regula la virtud moral se conforma a la recta razón; y el efecto de la razón es asignar un justo medio, igualmente alejado del exceso y del defecto, en cada caso considerado. A veces el medio fijado por la razón es el medio de la cosa misma; es el caso de la justicia que regula las operaciones relativas a los actos exteriores y que debe asignar a cada uno lo que se le debe, ni más ni menos (...). Toda virtud persigue la determinación de una medida y de un bien (...). Por consiguiente, la verdad es el justo medio que la cosa determina, y esta verdad es la que confiere su existencia moral a la virtud*” (Cf. *El*

outras virtudes por alcançar primazia e relevância em termos de pacificação da convivência social em concreto, não obstante possa extrair dessas outras virtudes menores elementos que a auxiliem na condução do homem à felicidade. Por exemplo: uma outra virtude, diferente da virtude da Justiça, é a prudência. Porém, a prudência diz respeito a um comportamento individual da pessoa, ao contrário da Justiça que é ato voltado para a relação com outras pessoas. Por meio do mesmo raciocínio deve-se compreender uma outra virtude: a caridade⁹⁴⁸. Porém, tanto a prudência como a caridade podem ser invocadas para integrar o elemento intencional que conduz o homem a dar a cada um o que é seu, auxiliando significativamente para a prática da Justiça, e, por via de consequência, facilitando o encontro da felicidade.

Anota *Sertillanges* que as virtudes morais propugnadas por Santo Tomás não são informadas por sentido de obrigatoriedade ou sancionamento. Indica que a filosofia tomista das virtudes encerra um conjunto de postulados que participam ao homem o caminho do bem e da felicidade⁹⁴⁹. Bom exemplo dessa afirmação é a representação de um mapa. Um mapa exhibe o lugar certo de determinado destino desde que o pretendente se disponha, livremente, a aceitar e observar tal mapeamento, o qual conduzirá ao destino. A obediência ao mapeamento é o diferencial que conduzirá o pretendente ao bem que reputa útil e definidor de seu contentamento. Cabe ao homem decidir se observa o que lhe foi revelado como a estrada correta de seu destino, ou, ao contrário, tentar - por via própria e correndo todos os riscos - descobrir outros possíveis caminhos. Nesse domínio, o homem exerce efetivamente a sua liberdade e o direito de escolher o que lhe aprouver. Portanto, para Santo Tomás as virtudes são o que Deus traçou ao homem como sendo o caminho do bem e da felicidade, porque,

tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, op. cit., p. 369). Por esse suposto, a Justiça se confunde também com a verdade.

⁹⁴⁸ No Artigo 4 da Questão 61, da Suma Santo Tomás ensina que a prudência é a primeira das quatro virtudes cardeais e consiste em um discernimento correto em relação a alguns atos e matérias (*prudencia nihil sit aliud quam quaedam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis*); a caridade é considerada virtude teologal e consiste, junto com a fé e a esperança, numa ordenação do homem à bem aventurança sobrenatural, do mesmo modo que, por inclinação natural, ele se ordena ao fim que lhe é conatural (*virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem*)” (Cf. **Suma teológica**, prima secundae, op. cit., p. 167 e 176).

⁹⁴⁹ Para o autor “*puede considerarse la moral tomista como una moral sin obligación ni sanción. Lo cual quiere decir que el bien no se impone desde fuera a la actividad humana como por un decreto, como por una ley heterónoma que arranque al hombre de su espontaneidad funcional, del curso de la realidad, exterior e interior, en que se encuentra (...). A los ojos de Santo Tomás, la moral es para el hombre el arte de llegar a su fin. Este fin es el bien; el bien objetivo; el bien ontológico, que es, en lo que al hombre respecta, el pleno desarrollo de su ser, la perfecta realización de su humana naturaleza. El bien moral no será, pues, una vez aceptado aquel fin, sino la fidelidad a los medios de conseguirlo realmente, es decir, a la virtud*” (Cf. **Las grandes tesis de la filosofía tomista**, op. cit., p. 251).

como Criador, não poderia deixar de indicar à criatura o caminho que o conduzisse ao seu *habitat* natural⁹⁵⁰. Compete ao homem, contudo, escolher se a obediência àquele padrão ser-lhe-á proveitoso ou não.

As lições precedentes nos autorizam dizer, com a devida segurança lógica, que as obrigações, na moral tomista, não refletem qualquer espécie de legalismo positivo e/ou impositivo, mas representa um convite ao melhor e correto caminho para alcançar-se o bem, o justo, a felicidade.

Uma conceituação de Justiça em Santo Tomás certamente conduz também à realização da harmonia social em geral, seja quando levada a efeito tanto a Justiça distributiva como a Justiça comutativa. Assim também o é quando da realização da Justiça legal ou geral. É nesse conjunto ordenado que também se observa ser a Justiça uma virtude moral. Explicamos.

Quando o governador administra com correção e promoção do bem comum, suas ações estimulam e dirigem as ações dos particulares, de modo que o referencial nas relações privadas passará a ser as virtudes e bonança que os governantes, com atos virtuosos, promovem. De igual forma, quando o Juiz julga com correção e compromisso de Justiça pratica a Justiça comutativa entre as partes individualmente consideradas, ao mesmo tempo em que pratica a Justiça distributiva diante da repercussão benfazeja que o julgamento oferece na comunidade.

Quando o empregador paga salário justo ao empregado obedece aos princípios de Justiça comutativa, imediatamente, e de Justiça distributiva ou social, mediamente, já que nesta última sua decisão reflete positivamente em matéria de bem comum. O mesmo raciocínio pode ser empregado, *contrario sensu*, em relação àqueles que violam os princípios de promoção da igualdade e, por conseguinte, assaltam a concepção de Justiça. A má governança estimula o caos, a desonestidade, o descrédito.

A má governança não é senão violação da Justiça em geral, refletindo negativamente tanto em termos de Justiça distributiva como comutativa. Causa, com isso, a desarmonia e a violência sociais. O desequilíbrio causado pela má gestão pública é, portanto,

⁹⁵⁰ É nesse contexto que se deve entender também o sentido de obrigatoriedade da lei natural ou Direito Natural, segundo se extrai das lições tomistas. O Direito Tomista (que é objeto da Justiça) reúne tanto o sentido do compromisso com o justo (daí o hábito e a vontade de fazer o bem que integra o conceito de Justiça) como os castigos próprios da Justiça comutativa ou corretiva. BOBBIO parece aderir a tal aspecto do Direito Tomista ao sugerir que em Santo Tomás “*todas as esferas da conduta humana já estão potencialmente sujeitas às leis*

manifestação de imoralidade⁹⁵¹. O homicídio, a calúnia, o furto constituem transgressão da Justiça comutativa (um indivíduo subtrai do outro um bem pessoal ou patrimonial) que repercute negativamente em toda a sociedade, já que atentam contra o bem comum na medida em que a ordem pública é abalada e, conseqüentemente, prejudicada.

As Justiças legal e particular, destarte, não constituem um fim em si mesmo, isto é, não se autolimitam dentro de uma eventual definição própria. Mais que isso, são interdependentes e compõem a conceituação de Justiça como uma virtude moral única, pautada no exemplo que as ações equilibradas e voltadas para o bem comum expressam.

Cumpra specular, por outro lado, por que a lei e o Direito não integram as virtudes morais na concepção de Santo Tomás. Em suas principais obras – a *Suma Teológica* e a *Summa Contra Gentiles* – Santo Tomás não integra a lei e o Direito como virtudes morais, em que pese destacar o Direito como objeto da Justiça, esta a virtude mais elevada entre as virtudes morais. Evidente que se pode estranhar por que o Direito, fundamentalmente, é o objeto da Justiça, sem que incorpore qualidades de virtude. O mesmo é autorizado pensar em relação à lei, designadamente a lei natural, considerando especialmente que tais categorias (lei e Direito), compõem o sistema ético-jurídico-religioso tomista. Mister, assim, investigar detidamente a natureza da lei e do Direito em Tomás de Aquino, desde sua formação e compreensão etimológica até sua destinação e utilidade para a consolidação da paz social e do bem comum, de modo a alcançar a correta compreensão dessa virtual dispersão.

Etimologicamente, a origem e o significado de lei tiveram distintas observações em Cícero, Santo Agostinho e Santo Isodoro. Em Cícero, a lei deriva da palavra latina *legere*, significando “ler”, ou seja, leitura. A palavra lei, portanto, designa aqui assimilação por meio da atividade da leitura. Talvez o entendimento ciceroniano da lei, ao que podemos perceber, tenha derivado sobretudo da tradição romana segundo a qual as leis eram compiladas em pedras e expostas em público para a devida leitura, como sugere a tradição precedente à

naturais”, estas que concentram “a esfera das ações moralmente necessárias” (Cf. *Locke e o direito natural*, op. cit., p. 39).

⁹⁵¹ Em substancioso estudo, JOSÉ JOAQUIM CALMON DE PASSOS reuniu diversos casos de desvios de conduta de juízes e outras autoridades públicas, revelando não só atentados flagrantes a qualquer noção de Justiça racional, mas enfatizando também a manifesta ausência de um mínimo de seriedade e compromisso com a nobre função de dizer o Direito justo. Ressente-se da omissão injustificada de aplicação de sanções adequadas no sentido de Justiça corretiva. Ao externar os sentimentos dos casos narrados, o saudoso jurista remata: “Ficamos apenas nesses dez casos. Eles nos degradam, como advogados. Eles nos aterrorizam, como jurisdicionados. Eles nos envergonham como brasileiros” (Cf. *Direito, poder, justiça e processo*, Rio de Janeiro: Forense, 2000, p. 133).

edição do *Corpus Iuris Civilis*⁹⁵². Insinua, ainda, o lendário tribuno romano que a palavra lei advém da expressão *deligere*, cujo significado é eleger, escolher e direcionar para algo que se pretende alcançar, isto no sentido de indicação do caminho que se deve adotar para alcance do bem viver e conviver⁹⁵³.

Em Santo Agostinho, ao contrário do que se pode imaginar em razão de sua doutrina acentuadamente teológica, a lei não encerra um ato de vontade ou sentimento, mas um atuar do intelecto, da inteligência, comungando, de certa forma, com o *deligere* de Cícero.

Santo Isidoro, por sua vez, sugere que a lei encerra o sentido da compreensão e assimilação através da leitura, no que comunga, ao que nos parece, com a *legere* de Cícero. O exercício da leitura é, assim, o ato primeiro e primordial para compreensão das expressões e conseqüente sentido da lei.

O sentido que salta da concepção ciceroniana de lei indica que o romano conferiu-lhe destaque de categoria política, sendo desta forma a lei uma expressão da ordem e regulação social que o Estado estabelecia para ciência e obediência da comunidade destinatária. Mas é sobretudo em Santo Tomás que o sentido etimológico da lei vingou como o mais adequado e aceito entre os jusfilósofos. O aquinatense, fiel à sua conduta de buscar proveito no que há de melhor em seus opositores e colegas antecessores, concebe um entendimento eclético no âmbito etimológico da lei. Para ele, a palavra lei deriva de “ligar”, ou seja, vincular no sentido de obrigar, compelir. Nesse aspecto, a lei, independentemente de seu primitivo sentido etimológico, encerra o conduzir a vontade da pessoa a algo, obrigando-a a adotar determinado comportamento. Nesse aspecto, a lei em Santo Tomás possui inequívoca natureza coercitiva, inclusive mesmo a partir de seu sentido etimológico. O “ligar”, “vincular”, não é senão o sentido inaugural do impelir alguém a um comportamento, sob a previsão de uma sanção. Trata-se, portanto, de construção puramente jurídica, concebida fundamentalmente pela indicação de seu sentido etimológico. Isto não quer significar que a lei e o Direito em Santo Tomás não tenham conteúdo ético-moral, o que seria uma contradição em relação à sua doutrina teológico-filosófica. O obrigar da lei não se incompatibiliza com o sistema ético-jurídico-religioso construído pelo Santo Doutor, indispensável para formulação de sua conceituação de Justiça.

⁹⁵² Sobre o *corpus iuris civilis* e a evolução da codificação das leis, REIS MARQUES afirma ser decorrência da acentuada vocação jurídico-política dos tribunos romanos (Cf. *Codificação e paradigmas da modernidade*, Coimbra: Coimbra Editora, 2003, p.).

⁹⁵³ Cf. *De legibus*, Livro I. Para CÍCERO a palavra lei se contrapõe a costume: aquela se escreve; este não, pois o costume é uma lei não escrita.

A ordem e o perfil dogmático encerrados na lei são qualidades destinadas a ressaltar que as condutas contrárias aos seus preceitos conduzem à anarquia e à corrupção⁹⁵⁴. É fundamentalmente nesse panorama jusfilosófico que o Doutor de Aquino formula sua teoria da lei, a partir da expressão de seu sentido etimológico. A elevada propriedade dessa concepção etimológica da palavra “lei” possibilitou sua sedimentação entre a grande maioria dos juristas. Com efeito, percebe-se que a doutrina do aquinatense no particular conduz ao entendimento de lei em sentido jurídico propriamente dito. Não estaremos incorrendo em exagero se admitirmos que sua autoridade científico-dogmática perdura até os dias de hoje. Sem dúvida, os ensaios etimológicos idealizados por Santo Tomás a respeito da lei deu origem à elaboração do que podemos considerar razoavelmente uma teoria da norma jurídica⁹⁵⁵, base essencial da ciência do Direito, enriquecida pela propriedade de preceitos ético-religiosos.

A norma não é senão a consequência de uma premissa com poder coercitivo e sancionatório, não para o sentido de punir por punir, mas para sugerir que a conduta correta do homem em sociedade é aquela prescrita no texto legal, de modo a evitar a anarquia e a corrupção. Tem, portanto, o sentido etimológico de lei segundo o Santo Doutor um sensível viés cultural, além do que supõe um inequívoco sentido ético e moral. Diríamos que a lei em Santo Tomás encerra natureza híbrida, eis que concentra destinação cultural, num primeiro plano, e coercitiva, em plano secundário. Nesse panorama, podemos observar que o desenho do conteúdo ético e moral da lei segundo o aquinatense constitui desdobramento de seu sentido etimológico, sendo, assim, ao que notamos, um estágio mais avançado da teoria ético-jurídico-religiosa tomista.

⁹⁵⁴ No Artigo 1 da Questão 90 da Suma, Santo Tomás escreve: “A lei é certa regra e medida dos atos, segundo a qual alguém é levado a agir, ou a apartar-se da ação. Diz-se, com efeito, ‘lei’ ‘do que deve ser ligado’, pois obriga a agir (...). Quanto ao 1º, deve-se dizer, portanto, que, como a lei é certa regra e medida, diz-se que está em algo, de dois modos. De um, como no que mede e regra. E porque isso é próprio da razão, assim, por este modo, a lei está apenas na razão. De outro modo, como no regulado e medido. E assim a lei está em tudo que se inclina a algo em razão de alguma lei” (Cf. *Suma teológica*, prima secundae, op. cit., p. 522-523).

⁹⁵⁵ FRANCO MONTORO concebe uma teoria geral norma jurídica na atualidade a partir da conjugação de duas características fundamentais: a) coerção; b) noção do justo. Assim discorre: “A norma jurídica é, em primeiro lugar, uma regra de conduta social. Seu objetivo é regular a atividade dos homens em suas relações sociais (...). Podemos dizer que duas características fundamentais distinguem as normas jurídicas das demais regras sociais. Em primeiro lugar, elas são protegidas pela eventual aplicação da força coercitiva do poder social (...). A segunda característica se refere não à forma de imposição ou obrigatoriedade da norma jurídica, mas ao seu conteúdo ou matéria. ‘Fundamentalmente’, diz Geny, ‘o direito não encontra seu conteúdo próprio e específico senão na noção de justo, noção primária que implica não apenas os preceitos elementares de não prejudicar a outrem (*neminem laedere*) e dar a cada um o que é seu (*suum cuique tribuere*), mas também o pensamento mais profundo de um equilíbrio a estabelecer entre os interesses em conflito, com a finalidade de assegurar a manutenção e o progresso da sociedade humana’” (Cf. *Introdução à ciência do direito*, op. cit., p. 305-307).

Todas as etimologias que se assinam ao conceito de lei manifestam sua imensa virtuosidade. Qualquer que seja a origem dessa palavra (lei), sempre será necessário admitir que a lei é uma norma de dimensão multiforme, consubstanciada no ajuste objetivo e subjetivo da atividade do homem, ser livre e inteligente, dirigindo suas operações para uma ordem determinada, sem que seja recomendado ultrapassar sua órbita⁹⁵⁶.

Estamos em que a concepção etimológica de lei segundo Santo Tomás possui particularidades que se ombreiam com as percepções físicas da natureza e conducentes à formulação das chamadas leis da física. Claro que as similitudes entre as leis natural e humana e as leis físicas são apenas parciais e sugerem um perfil informador do estabelecimento da ordem das coisas. Em outras palavras, quando a observação das chamadas leis da física oferece entendimento de que constituem elas fórmulas de acontecimentos dos mesmos fenômenos, podemos, mediante alegoria, perceber que as leis de ordenação da convivência humana encerram comportamentos genéricos comumente repetidos e aceitos pela comunidade como corretos e úteis.

Para Santo Tomás, a percepção da lei como categoria voltada para obrigar e vincular determinada ou determinadas condutas, coaduna-se mais com uma concepção jurídico-política que propriamente com uma teoria predominantemente moral, no sentido enfatizado em “A Lei”⁹⁵⁷.

Como ressaltado em linhas anteriores (Capítulo 3), Aristóteles argumenta, em sua *Ética a Nicômaco*, que todo homem obra em direção a um determinado fim, sendo este fim, em última análise, a felicidade. Em outras palavras, o homem é naturalmente dirigido para encontro da felicidade. E a felicidade, por sua vez, para o Filósofo, consiste em uma atividade, especialmente a atividade que aperfeiçoa as mais altas faculdades humanas

⁹⁵⁶ É ainda FRANCO MONTORO que nos encaminha ao que idealizamos como dimensão multiforme da lei, segundo o pensamento tomista, já que conjuga aspectos objetivos (coerção, imperatividade, generalidade etc.) e aspectos subjetivos, designadamente o justo. Acompanhem-se as palavras do eminente jusfilósofo paulista: “*Não se afirma que toda norma jurídica realize efetivamente a justiça. Mas, sim, que ela é sempre uma tentativa no sentido de sua realização. É a justiça que dá sentido à norma jurídica. Esta poderá ser mais justa ou menos justa, mas não será uma norma de direito se não estiver orientada no sentido da realização da justiça. É preciso lembrar que no conceito de justiça estão incluídas, como vimos amplamente na primeira parte deste trabalho, as exigências correspondentes à justiça comutativa, distributiva e social. E estas abrangem não apenas os interesses ou direitos dos particulares, mas também as exigências do bem comum*” (Cf. **Introdução à ciência do direito**, op. cit., p. 307).

⁹⁵⁷ No artigo 6 da Questão 6 da citada obra, Santo Tomás escreve: “*Toda ley, según se ha dicho ya, se ordena a la salud pública de aquellos a quienes se impone. Es, precisamente, esta salud o utilidad pública la que crea su legalidad o fuerza obligatoria. En la medida en que se aparta de ese fin, pierde su obligatoriedad. Por eso decía el Jurisconsulto que ‘no podía haber razón alguna de derecho, ni tampoco benignidad justa alguna que autorice*

(conduta), isto é, a correção e nobreza de conduta. O Filósofo conclui, em consequência, que a felicidade humana consiste primordialmente na contemplação das coisas mais elevadas e nobres⁹⁵⁸. Santo Tomás, por sua vez, como é previsível, não destoou do mérito dessa doutrina. Para o aquinatense, a felicidade tem endereço inequívoco e consiste em o homem obrar segundo as virtudes morais, o que inclui necessariamente a virtude da Justiça. Mas, como é natural de sua doutrina ético-religiosa ou ético-moral, os atos do homem que se inserem no campo das virtudes morais são aqueles que prestigiam a liberdade. Noutra dizer, Santo Tomás considera virtuoso e, portanto, mais próximo da felicidade, o homem cujos atos procedem de forma racional e livre. Nesse aspecto, extrai-se que não é virtuoso o homem que não prestigie a liberdade, incluindo-se obviamente os senhores de escravos.

As concepções de Santo Tomás a respeito do encontro da felicidade a partir do prestígio da liberdade encerram mais uma teoria ético-moral que corrige, com a devida maestria e propriedade, os defeitos da (proveitosa) concepção ético-moral do estagirita. A liberdade, portanto, está no âmago das virtudes morais, entre elas evidentemente a virtude da Justiça. Por isso mesmo é que a conceituação de Justiça em Santo Tomás inclui a prática de atos envoltos na vontade livre de dar a cada um o que é seu. Os atos humanos virtuosos e, por consequência, justos, procedem da vontade e da liberdade, cuja conjugação conduz à felicidade.

Por outro lado, a doutrina ético-moral concebida por Santo Tomás, conducente à conceituação de Justiça como virtude moral, inclui também, como não poderia deixar de ser, sua formação e pensamento teológico⁹⁵⁹. Como realçamos em tópicos anteriores, a autoridade de Deus está em tudo o que se supõe ético ou moral. Jamais olvidando da autoridade de Deus, o aquinatense expõe que a perfeita felicidade, isto é, o fim por excelência do homem, há de

una interpretación tan severa de aquellas ordenaciones establecidas en buen acuerdo para fomento de la salud pública, que las haga perjudiciales a esa misma salud” (Cf. **La ley**, op. cit., p. 114).

⁹⁵⁸ Assim escreve: “*Feliz, antes, é a vida conforme a virtude; esta é uma vida seriamente laboriosa, e não consiste no divertimento. A qual seriedade nós todos apreciamos mais do que as coisas ridículas ou divertidas, e mais séria chamamos a atividade própria do homem e da sua parte melhor: ora, a atividade daquilo que temos de melhor já é superior às outras e mais apta a dar-nos a felicidade. Dos prazeres corporais poderá gozar quem quer que seja, o escravo não menos que o homem mais excelente; mas da felicidade ninguém há que faça partícipe o escravo, tirante o caso do que o torne participante da vida. Pois que a felicidade não reside em semelhante modo de viver, porém nos atos conforme a virtude, conforme dissemos acima*” (Cf. **Ética a Nicômaco**, op. cit., p. 125).

⁹⁵⁹ O perfil dos mestres teólogos da cultura escolástica medieval é bem definido por MARÍA DEL PILAR RÁBADE OBRADÓ. Para ela, uma das características centrais dos professores medievais era o ensino “*desde una óptica cristiana, pues el cristianismo informaba todo el saber de la época*” (Cf. **Las universidades en la edad media**, Madrid: Arco Libros, 1996, p. 22). Com efeito, o aquinatense não estava alheio a esse perfil,

ser perseguido, em última análise, em Deus, ou seja, o Bem Supremo e Infinito. E, nisso, refuta qualquer ideia de felicidade que se imagine derivada somente de coisas criadas, isto é, artificiais.

Deus é o Bem Universal em concreto, alcançando o fim mediato de todas as coisas e seres, tanto as criaturas racionais como as irracionais. Assim, tanto mais feliz será o homem quanto mais próximo estiver de Deus. E estar próximo de Deus consiste em estar próximo das virtudes, entre elas a virtude da Justiça. Consequentemente, as virtudes morais se confundem, ainda que parcialmente, com a virtude da Justiça, e esta, por sua vez, com Deus. Na vida terrena, o homem pode conhecer por proximidade (nunca integralmente) a Deus, sendo que esta proximidade tem sua fonte essencial na prática das virtudes ético-morais, entre elas a virtude da Justiça. Assim se conduzindo, o homem estará a caminho da felicidade.

As virtudes morais, particularmente, constituem um meio-termo, ou seja, encerram-se em uma medida equilibrada. Nesse sentido, as virtudes morais têm por objetivo facilitar, assegurar e, portanto, conciliar a razão com os impulsos da alma humana. Tal objetivo implica a que se evitem os extremos, isto é, os excessos que consubstanciam o oposto do ajustado e equilibrado, ou seja, o justo. Nisso, revela-se importante assinalar que o homem praticante das virtudes morais não se confunde com um homem medíocre, covarde ou demasiado “manso”. O equilíbrio ínsito às virtudes morais é mensurado segundo a matéria, questão ou assunto a que se refere ou dirige, de modo que o equilíbrio racional que informa as virtudes morais pode desencadear em medida que, de ordinário, pode ser reputada extrema ou, ao menos, rigorosa.

A regra ou medida que dirige as ações humanas é a razão, porque é a razão que encaminha o homem até seu fim natural⁹⁶⁰. É, pois, a razão, a fonte das ordens, obrigações e ações humanas, cujo entendimento, por si só, repudia qualquer noção de arbítrio e pressupõe substancialmente comportamento equilibrado e ajustado.

O objeto empírico da razão prática é o bem e, por consequência, o justo⁹⁶¹. O bem do homem, por sua vez, é aquele derivado de sua natureza, é dizer, de sua natureza racional. O homem tem, pois, em comum com todos os outros seres, uma inclinação natural à perpetuação e preservação. A razão, refletindo essa inclinação, ordena que o homem adote os

designadamente porque acreditava seguramente na ordenação superior de tudo e de todos a partir da supremacia de Deus Criador.

⁹⁶⁰ Cf. *Suma teológica*, *prima secundae*, Questão 90, Artigo 1, op. cit., p. 521.

⁹⁶¹ Nesse sentido, afirma o aquinatense: “*Bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*”, ou, em outras palavras, “*deve-se fazer e buscar o bem e evitar o mal*” (Cf. *Suma teológica*, *prima secundae*, Questão 94, Artigo 2, op. cit., p. 562).

meios necessários à continuidade da vida, inclusive vida em sociedade, no que a moral racional e, dentro dela, a virtude da Justiça, é base sólida de sustentação. A razão, assim, está formalmente inclinada às virtudes morais, dentre as quais a virtude da Justiça.

Vislumbramos na conceituação tomista de Justiça a ideia do devido que se insere tanto na orbe do Direito quanto da Moral. Estamos em que o devido no âmbito da Justiça tomista diferencia-se da generosidade e da liberalidade. Com efeito, quando se deve algo numa relação formal exterior, o Direito dotado de pressão atua; caso contrário, não. Trata-se do “bem alheio” a que se refere Aristóteles, e que se pode entender como um bem ao qual outro tem direito. Nele, ou seja, no âmbito do “bem alheio”, atua o Direito como objeto da Justiça⁹⁶².

A Justiça tem relação com o Direito e com a Moral considerando tanto o aspecto objetivo ou institucional como o aspecto subjetivo ou comportamental. No primeiro aspecto, a Justiça se encerra na obediência de regras justas (leis e atos institucionais) com mira na ordem fundamental da comunidade política. No aspecto subjetivo, avança-se no tocante ao comportamento ético-moral das pessoas. É a concepção da Justiça como virtude⁹⁶³. A Justiça como virtude, assim, requer uso da vontade, ou seja, o intento de agir segundo princípios ético-morais. Não vemos, entretanto, com isso, qualquer fragmentação da conceituação de Justiça no sentido de entendê-la sob enfoques estanques e incomunicáveis, redundando em várias Justiças.

A conceituação de Justiça é sempre convergente também para um sentido ético-moral (subjetivo), não obstante apresente complexidades. Mesmo quando se concebe o justo como algo que resulta da obediência às leis (aspecto institucional), há qualidades de natureza ético-moral a considerar. A lei não se basta a si só para compelir à obediência pelos súditos. Mister seja ela a expressão do correto, do bem, do equilibrado, para vingar em termos de observância daqueles a quem se destina. É nesse sentido bem mais abrangente que Santo Tomás concebe sua teoria de Justiça, acrescentando à sua natureza ético-moral qualidades do teológico e do filosófico, tornando-a, daí, mais humana e mais perfeita. Não se dirá, por exemplo, que a lei não tem objetivo de equidade, no sentido de deixar de regular com equilíbrio os conflitos de interesses. Tal resultaria em pernicioso divórcio entre lei e postulados morais. A finalidade das leis é sempre regular e pacificar os conflitos das relações entre os homens e, para isso, idealiza direitos e deveres a ser observados por esses homens.

⁹⁶² Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro V. *Os pensadores*, cit.

Para Santo Tomás, essa pacificação dos interesses em conflito recebe o nome de bem comum. A lei, como regra de conduta, concentra uma finalidade que a ombreia com uma qualidade inerente às virtudes, isto é, o bem comum de todos. O bem comum é sempre um segmento das virtudes morais e, com elas, exige que a vontade da lei se encerre em um mínimo de conteúdo ético-moral. Diríamos que a construção da doutrina tomista da lei tem o mérito de acrescentar humanização a essa importante categoria (lei) e, por via reflexa, ao próprio Direito, partindo-se da concepção do bem comum como virtude ético-moral.

A concepção de Justiça em Santo Tomás considera ademais a equidade como uma de suas bases fundamentais. Vemos aqui uma preocupação do aquinatense com as relações de caráter individual, isto é, aquelas que descem ao dia a dia da vida das pessoas⁹⁶⁴. Não se restringe o Santo Doutor apenas às relações que envolvem os Estados entre si ou o Estado e seus súditos, onde as concepções do bem comum, do Direito e da lei têm especial relevo para formulação de sua teoria de Justiça. Como docente que esteve sempre em contato com o público, também se dedica a fazer Justiça para as pessoas do povo e para as suas relações quotidianas. Assim é que, repita-se, trata do furto famélico, da propriedade, da emenda dos filhos pelos pais etc. A equidade é ainda a medida para dotar os governantes do preparo adequado para correção dos excessos da lei, com auxílio da prudência. Aliás, mesmo considerando que as virtudes cardeais e teológicas não se confundem com a virtude da Justiça, são elas dotadas, entretanto, de qualidades que revelam justeza para o indivíduo em si, numa espécie de ajuste entre os vícios e as virtudes individuais que cada ser humano corporifica. Em outras palavras, vemos na concepção tomista de Justiça qualidades que aproximam, em termos de equilíbrio, os atos humanos consistentes em vícios e virtudes pessoais, no que a necessidade (ou pelo menos a possibilidade) de limitações daqueles (vícios) é um indicativo de ajustamento entre o incorreto e o correto.

⁹⁶³ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro V. *Os pensadores*, cit.

⁹⁶⁴ As relações individuais do dia a dia são, para Tomás, substrato regular das leis positivas ou humanas, no que se inserem regras de equidade. E a equidade é desdobramento da igualdade e moderação que compõem seu conceito de Justiça (vide item 5.7., logo a seguir). Nesse sentido, afirma BOBBIO: “*A lex humana abrange todos os preceitos particulares que a razão consegue inferir em diversas circunstâncias, para enfrentar as*

6.6. Justiça é hábito e vontade

Ao longo da *Suma Teológica*, Santo Tomás dá indicação clara de que a virtude da Justiça concentra duas condutas do homem: a) o hábito; b) a vontade. Entretanto, esses elementos da virtude da Justiça não podem ser entendidos sob acepção simplista, ou seja, de acordo com o senso popular. O hábito e a vontade que se constituem na virtude da Justiça têm significado próprio, conforme os ensinamentos tomistas. Expliquemos.

É certo que se pode definir a virtude da Justiça do seguinte modo: “é a constante e perpétua vontade de dar a cada um o seu direito”, conforme mencionamos em capítulos precedentes. Nessa definição, o “direito” se refere ao “devido”, pressupondo, pois, uma obrigação em concreto para com outra pessoa. E a vontade concentra o compromisso deliberado e dirigido de dar a cada um o que é seu. Há, assim, uma interação entre a vontade e o devido. Assim, os atos de gratidão consistentes em dar a outra pessoa algo por liberalidade (alheio ao aspecto obrigação) não se inserem como ato de Justiça, senão como outra virtude cujo vetor principal é a paixão, isto é, algo que concentra um sentimento individual e personalíssimo⁹⁶⁵.

O “devido”, ademais, não é idêntico em todos os casos. Há uma proporcionalidade a ser obedecida neste particular. Segundo ensina *Joseph Rassin*, a proporcionalidade em questão é sempre requerida nas ações exteriores porque tais ações possuem de algum modo razões de Justiça⁹⁶⁶.

Os elementos citados (hábito, vontade e devido) evidentemente que compõem o âmago da conceituação tomista de Justiça, tendo acepções científicas adequadas. Aliás, não poderia ser diferente. Como temos especulado ao longo deste estudo, toda a doutrina tomista da Justiça tem sido pautada em sua concepção teológico-filosófica. A conceituação de Justiça, assim, está constituída pelos seguintes aspectos: a) sendo virtude, a Justiça é um hábito, ou seja, algo perpétuo, constante e sistemático; b) encontra-se no contexto da Justiça a

diferentes situações criadas pelo relacionamento entre as pessoas..” (Cf. *Locke e o direito natural*, op. cit., p. 38).

⁹⁶⁵ Assim ensina o aquinatense: “...deve-se dizer que a retribuição proporcional é da alçada da Justiça comutativa quando considerada do ponto de vista da dívida legal: por exemplo, quando existe um contrato fixando a retribuição (tanto por tanto). Mas o que depende do agradecimento ou gratidão é uma retribuição que se faz por uma obrigação de honra, ou seja, uma obrigação que se cumpre espontaneamente” (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 106, Artigo 1, op. cit., p. 574).

⁹⁶⁶ Para o citado comentador “*todas las virtudes relativas a las acciones exteriores tienen de alguno modo razón de justicia. Pero lo debido no es igual en todos los casos: es distinto deber a un igual, a un superior y a un*

exteriorização de um ato voluntário, isto é, a vontade de agir; c) o hábito e a vontade dirigem-se a dar a cada um o que é seu, com viés de compromisso.

Aparentemente, pode-se enxergar contradição entre o aspecto “vontade” e a “obrigação”, esta que também compõe o sentido da Justiça tomista. Tal contradição, entretanto, é apenas aparente. Como realçamos precedentemente, a vontade se relaciona com o compromisso referente ao cumprimento de uma obrigação assumida. A “obrigação”, aqui, refere-se ao “devido” a outrem, ou seja, determinado bem ou utilidade da vida. A vontade, por outro lado, retrata a exteriorização do ato constante e perpétuo de realizar alguma coisa. É o hábito de proceder à entrega a alguém do que lhe é devido. A vontade de agir não é senão aquilo imposto pelo “devido”, isto é, pela “obrigação”. Em palavras textuais, Tomás de Aquino define a virtude da Justiça como sendo “um hábito que permite obrar conforme a uma eleição deliberada do que é justo”⁹⁶⁷. A vontade e a obrigação que constituem elementos da conceituação de Justiça não são, pois, antagônicas, mas convergentes.

A vontade, como visto, é elemento essencial da conceituação tomista de Justiça. É inegável que nesse aspecto o aquinatense seguiu as lições de Aristóteles. Assim é que a vontade, na Justiça tomista, abrange também, por assim dizer, o desejo do bem e a deliberação dos meios correspondentes⁹⁶⁸.

A vontade encerrada na conceituação tomista de Justiça consiste no ansiar por um fim natural do homem, devendo, por isso, integrar uma escolha que necessariamente conduza ao bem. À vontade, portanto, corresponde essencialmente o reconhecimento dos valores do bem, com consciência do bem-estar que o justo proporciona. Tal sentimento é inerente a qualquer criatura de Deus, designadamente o homem, porque nada que venha do Bem Supremo (Deus) pode ter natureza diversa, isto é, formada com elementos alheios ao bem. Mesmo quando o homem, conhecendo o bem, pratica o que consideramos mal, não está divorciado do bem natural que lhe é inerente. O mal praticado pelo homem não é senão o equívoco ou desvirtuamento do que constitui o bem, na voz de Santo Tomás⁹⁶⁹. No celebrar e

inferior; y también es distinto deber como consecuencia de un pacto, de una promesa o de un beneficio recibido” (Cf. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 304).

⁹⁶⁷ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 58, Artigo 1, op. cit., p. 56.

⁹⁶⁸ Escreve o aquinatense: “...deve-se dizer que a vontade não pode atender a algum objeto, a não ser sob a razão do bem” (Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 82, Artigo 2, op. cit., p. 478; *De veritate*, Questão 22, Artigos 3 e 4).

⁹⁶⁹ Assim leciona: “Consequentemente, não há jamais o mal no efeito sem que preexista outro mal no agente ou na matéria, como foi dito. Mas nos agentes voluntários, a deficiência da ação procede da vontade deficiente do ato, na medida em que não se submete à sua regra” (Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 49, Artigo 1, op. cit., p. 99-100).

realizar os objetos das relações jurídicas, nem sempre o homem dispõe de todos os meios para conhecer efetivamente o bem, e, por isso, supondo defender-se do perigo, produz algo que equivale àquilo que se desalinha do correto (bem) e que entendemos como mal⁹⁷⁰.

A vontade de alcançar a felicidade, através da promoção do que é justo e correto, é natural de toda criatura de Deus, o homem, e quando dela se desvia pode estar sujeito a carências de definir o que é efetivamente correto, isto é, faltam os meios necessários e suficientes para agir com sentido de Justiça.

A conceituação de Justiça formulada por Santo Tomás na Questão 68 da Suma representa a correção da doutrina do glosador Acursio, o qual considerava a Justiça uma potência. Assim, segundo o citado glosador, era impróprio, senão impossível, elaborar um “conceito” de Justiça⁹⁷¹. Para Tomás de Aquino, entretanto, a Justiça não encerra algo inconstante ou potencial, mas se constitui num hábito (que pressupõe constância) firme e consistente em dar a cada um o que efetivamente lhe pertence. A perpetuidade que se pode perceber no hábito voluntário de fazer Justiça, conduz a que se lhe elabore uma conceituação, atributo que lhe conferirá um caráter inequívoco de cientificidade. Portanto, não se pode segregar da conceituação tomista de Justiça o caráter de cientificidade que lhe deu o Santo Doutor, fato inclusive compatível com a vocação acadêmica natural do aquinatense. O hábito que se insere na conceituação de Justiça, em que pese variável (conforme as Justiças Geral e Especial), também dá a esta (Justiça) a qualidade de virtude. Destarte, a qualidade de virtude moral que reveste o entendimento de Justiça não descaracteriza ou impede a possibilidade de elaboração de uma conceituação de Justiça identificável com as práticas e comportamentos dos homens no tocante à regulação jurídica da vida social.

⁹⁷⁰ Em Direito Penal há a figura do *erro de fato*, que, segundo CEZAR ROBERTO BITENCOURT, consiste numa falsa percepção da realidade, podendo incidir tanto sobre os elementos estruturais do delito quanto sobre a ilicitude da ação. Sem dúvida, quem pratica um delito sob erro de tipo ou erro de proibição está envolto em uma situação fática que não o torna necessariamente mal ou criminoso (Cf. ***Erro de tipo e erro de proibição: uma análise comparativa***, op. cit., p. 79).

⁹⁷¹ Sobre o comentário de Acursio, DIEGO QUAGLIONE obtempera que “*mediante un'allegazione di Agostino, Tommaso si sforza di correggere anche l'interpretazione accursiana del 'proposito' di giustizia come pura potenzialità, restituendo invece il proposito alla dimensione dell'abito, della stabile disposizione, indicando ancora una volta nella fermezza della perseveranza il vero significato dell'attribuzione alla volontà delle caratteristiche della costanza e della perpetuità. Non c'è invece in Tommaso una diretta presa di distanza della definizione accursiana della giustizia come «conveniente disposizione dell'animo nel giudicare rectamente le singole cause». Ma tutta la discussione sulla formula ulpiana, considerata 'completa' e perciò perfetta, è una smentita della riduzione della giustizia a un concetto, come quello accursiano, che sa di praticistico, di riduzione grettamente giuristica della giustizia entro lo schema di una 'deontologia professionale' e di una tecnica del contencioso giudiziario. Tommaso restituisce ai giuristi un concetto agli sviluppi di una scienza che pretende ormai di assumere una dimensione sapienziale, di 'sapere ordinante', di deposito di elaborazioni*

Com base nas lições de *Diego Quaglione*, podemos inferir que a vontade que norteia a conduta do homem no sentido de realizar Justiça constitui não um viés racional puro (no sentido da exploração do intelecto para reconhecer-se a essência da Justiça) que se encerraria na prática da Justiça, mas uma potência cognoscitiva que sempre se transforma em ato. E acrescenta, interpretando as palavras do Santo Doutor, que a Justiça é virtude porque concentra uma conduta pautada na retidão, ou seja, sem desvios malfazejos, conduta esta resultante da vontade mesma de dar a cada um o que é seu (*Iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata*). Por isso mesmo, a virtude da Justiça independe de aprendizado formal quanto à sua essência, porque a Justiça é potência enquanto qualifica a vontade, não obstante possa ser aperfeiçoada em cada ou para cada situação específica da vida social (Justiça geral, Justiça particular etc.). Nessa parte, é notável a semelhança da doutrina tomista com a noção de virtude idealizada por Aristóteles na *Ética*. Como escrevemos precedentemente (Capítulo 2), a noção de virtude na concepção aristotélica está baseada na adoção de uma conduta reta de homens que, por isso, recebem o nome de virtuosos.

Para *Aristóteles*, a virtude é também um hábito, porque não se compatibiliza nem com afeto nem com potência. A virtude é um hábito porque em razão dela podemos ser louvados ou censurados. O hábito é o que conduz a pessoa a agir bem ou mal quando está movida por uma certa disposição⁹⁷². Portanto, virtude é o ato de comportar-se bem ou mal diante de eventuais ou não-eventuais emoções de que somos atingidos, mas que, pela repetição do comportamento, somos louvados ou censurados. Como visto, a palavra “virtude” designa uma reação, constante ou não, a um sentimento que acomete o homem. Assim, para

finalizzate al governo della giustizia” (Cf. *La giustizia nel medioevo e nella prima età moderna*, op. cit., p. 78-79).

⁹⁷² Assim escreve o estagirita: “Cabe, agora, considerar que coisa é a virtude. Assim, pois que três são as coisas que teem sua geração na alma: afetos, potências, e hábitos, a virtude será uma destas. Denomina afetos a ira, o temor, o ousio, a inveja, a alegria, o amor, o ódio, a tristeza, o zelo, a piedade: genericamente, aquilo a que se segue prazer ou dor. Chamo potência aquelas coisas por que somos capazes de sentir aqueles afetos. Por exemplo, em quanto podemos encolerizar-nos, ou afligir-nos, ou apiedar-nos. Hábitos, afinal, chamo aqueles segundos os quais nos portamos bem ou mal em relação aos afetos: por exemplo, se violenta ou debilmente com respeito à ira, portamo-nos mal; se comedidamente, bem; e assim quanto aos outros afetos. Nem as virtudes, portanto, nem os vícios são afetos, porque pelos afetos não somos chamados nem bons nem maus, mas sim pelas virtudes ou vícios. Ademais, os afetos não nos granjeiam louvores nem censuras (já que não se louva nem se teme, nem quem se encoleriza de certo modo); ao inverso, segundo as virtudes ou os vícios somos louvados ou censurados. Demais, nós nos encolerizamos ou atemorizamos sem propósito deliberado, de passo que a virtude é certo propósito deliberado, ou, pelo menos, não existe sem ele. Além disso, dizemos que os afetos nos movem; quanto às virtudes e aos vícios não dizemos que por eles sejamos movidos, mas que nos achamos em certa disposição. Pelas mesmas razões, não são sequer potências, porque não se diz sermos nem bons nem maus pelo simples poder de sentir afetos; tão pouco somos por isso louvados, nem censurados. Demais, as potências nos são dadas pela natureza; ora, pela natureza não somos feitos nem bons nem maus. Mas disto já se falou antes.

Aristóteles, a virtude é toda boa conduta de quem é virtuoso e que, por isso, torna virtuosa a sua obra. Sendo a Justiça uma virtude, resulta que o dar a cada um o que lhe pertence de direito é boa obra, o que realça a concepção tomista segundo a qual a Justiça é obra da bondade e correção que naturalmente integra a alma humana. Nesse sentido, Justiça é também Direito Natural.

As considerações múltiplas oferecidas ao alcance e entendimento de Justiça, seja como vontade, seja como virtude moral, seja sob outros supostos, revelam a complexidade do tema. Porém, é de notar-se que em alguns casos se discorrem a respeito duma concepção de Justiça sem atentar efetivamente para o estudo do tratado da lei e da Justiça encontrável na obra prima do aquinatense, que é a Suma Teológica. Desta forma, não se poderá compreender e, se for o caso, formular um estudo da Justiça em Santo Tomás sem antes passar de relevo o pensamento tomista escrito no tratado da lei e no tratado da Justiça da Suma Teológica. É a Suma Teológica que oferece a substância e os fundamentos do pensamento tomista de Justiça, autorizando a formulação de uma correspectiva e adequada conceituação⁹⁷³. Exatamente para realçar com fidelidade o pensamento tomista de Justiça, fizemos estudo amíúde da lei e de sua relação com a virtude da Justiça no Capítulo 3, precedente. Trata-se de procedimento necessário e conveniente para oferecer ao leitor uma pesquisa comprometida em realçar os principais aspectos da doutrina da Justiça segundo o aquinatense.

6.7. Justiça é igualdade (moderação)

A conceituação tomista de Justiça permite afirmar que Justiça é igualdade. A igualdade aqui pode ser considerada tanto em sentido absoluto como em sentido relativo. Obviamente, quando se observar que duas pessoas se encontram em condições absolutas de igualdade pessoal e material, a divisão do que é devido a cada qual deve fazer-se de modo absolutamente igual, ou seja, por um critério aritmético. Por isso mesmo, a igualdade

*Em conclusão, se as virtudes não são nem afetos nem potências, resta que sejam hábitos” (Cf. **Ética a Nicômaco**, op. cit., p. 51-52).*

⁹⁷³ A respeito dessa questão, comenta FRANCESCO OLGATI: “*En los tiempos modernos, ciertamente, han surgido otros conceptos que pretenden sustituir y oponerse a esa concepción de la justicia, que Sto. Tomas volvió a estudiar, sistematizó y perfeccionó. Se han acumulado así unas definiciones sobre otras, opuestas entre si. Hubo quién consideró la justicia como un sentimiento subjetivo connatural al hombre, quien hizo de ella el resultado de una lenta evolución que va desde los animales inferiores hasta el hombre, quien la redujo tan sólo al concepto de sociabilidad o al ideal social o a la necesidad social o al conjunto de las condiciones fundamentales e indispensables a la vida social. Hacer una lista de todas las definiciones divergentes*

aritmética está mais subordinada à Justiça comutativa, a qual pressupõe um vínculo contratual pautado no sinalagmatismo das prestações. Mas a igualdade pode ser considerada em sentido relativo, ou seja, naquelas situações em que as pessoas não se encontram em condições de igualdade pessoal e material.

A Justiça distributiva é a que mais se adequa ao sentido relativo de igualdade, ou seja, a igualdade relativa, sendo, por isso, a que merece maior atenção. Com efeito, não é tarefa das mais fáceis distinguir as condições das pessoas, pessoais e materiais, para distribuição igualitária dos bens, direitos e deveres que lhe cabem por Justiça⁹⁷⁴.

A igualdade proporcional (relativa) de que se utiliza Santo Tomás para elaborar uma conceituação de Justiça pode ser diluída, segundo entendemos, pelos seguintes critérios: a) dar a cada um segundo o seu mérito; b) dar a cada um segundo sua contribuição; c) dar a cada um segundo suas necessidades; d) dar a cada um segundo sua capacidade; e) dar a cada um segundo sua posição e condição.

A igualdade quanto ao mérito consubstancia o reconhecimento dos méritos e do valor moral que cada pessoa ostenta pela avaliação de seu comportamento enquanto componente de determinado grupo social ou da própria comunidade em que vive. É justo que se concedam reverências àqueles que procedem virtuosamente, ou seja, que não realizam atos ou expressam opiniões prejudiciais ou que causam desagregação entre pessoas. É justo também que se condenem aqueles cuja conduta e postura revelam malícia compatível com a demonstração de vícios. Por isso, vemos que a igualdade segundo os méritos transcendem ao comportamento em vida e se estendem também para além da morte⁹⁷⁵.

A igualdade segundo a contribuição das pessoas concerne ao tratamento que deve ser dado a determinadas pessoas segundo o grau de colaboração que dedicam à economia social. Trata-se do princípio da justa remuneração decorrente da efetiva participação na formação do produto. Não se descarta aqui uma relação sinalagmática entre as partes envolvidas no critério de igualdade, de isonomia. O diferencial está em que a relação sinalagmática se dá entre a pessoa e a comunidade (o indivíduo para a sociedade ou Estado) e

propuestas desde Spencer a Stammler, desde Bentham a Heimberger, no sería conveniente..." (Cf. **El concepto de jurisdicción en Santo Tomás de Aquino**, op. cit., p. 150).

⁹⁷⁴ Nesse sentido ALF ROSS, in *Direito e justiça*, 2ª ed., São Paulo: Edipro, 2008, p. 134.

⁹⁷⁵ A igualdade segundo os méritos pode ser vislumbrada a partir das disposições dos artigos 14 e 15 do novo Código Civil brasileiro (Lei nº 10.406, de 10 de Janeiro de 2002), que procuram preservar os direitos de personalidade dos mortos, considerando que estes possuem direito à preservação de sua memória, segundo anota IVES GANDRA DA SILVA MARTINS (Cf. *O novo código civil: estudos em homenagem ao prof. Miguel Reale*, São Paulo: LTr, 2003, p. 22-25).

não entre indivíduos pessoais e particularmente considerados. Exemplo desse tipo de igualdade pode ser o que se refere às postulações das mulheres em relação ao tratamento igualitário com os homens, eis que em muitas situações a contribuição das mulheres, inclusive em termos de unidade de produção, é igual à dos homens. Nesse aspecto, o critério relevante que determina o proceder da classe que reclama tratamento isonômico é a quantidade e a qualidade de trabalho executado. É dizer que a classe das trabalhadoras mulheres postula junto ao Estado (e não aos homens com quem trabalham) condições de trabalho e vantagens retributórias iguais às dos trabalhadores.

A igualdade como Justiça pode ademais ser concebida no que tange à necessidade das pessoas. Nesse sentido, a igualdade é avaliada de conformidade com a relação entre a contribuição da pessoa e o atendimento de suas necessidades. As pessoas que possuam necessidades superiores ao volume de sua contribuição social nem por isso deixam de merecer o direito de satisfação plena de suas necessidades. Por outro lado, as pessoas que não possuam grandes necessidades nem por isso deixam de ser compelidas a contribuir proporcionalmente à sua capacidade contributiva. Aquele que é enfermo ou fraco deve receber o que necessita sem levar em conta o volume menor de sua contribuição. Tal modalidade de igualdade é bem visível no contexto dos modernos sistemas de seguridade social, em que prevalece o princípio da solidariedade social⁹⁷⁶. O critério predominante nesse tipo de igualdade é, pois, o da necessidade. Santo Tomás, ao discorrer sobre a questão do furto famélico, bem nos dirige ao entendimento desse tipo de igualdade⁹⁷⁷.

A igualdade pode ser idealizada sobremais a partir da capacidade das pessoas para formação do bem social. A igualdade aqui alude à distribuição das cargas e é o oposto da igualdade considerada a partir das necessidades das pessoas, conquanto tenha objetivo diverso, embora possa ser considerado complementar daquela. Enquanto a igualdade segundo as necessidades é reivindicada pelas pessoas mais carentes, a igualdade segundo a capacidade

⁹⁷⁶ Nos tempos atuais o tema da solidariedade social é recorrente no Direito da Seguridade Social, sendo considerado um dos seus princípios fundamentais. Sobre o assunto SÉRGIO PINTO MARTINS escreve: “A solidariedade consistiria na contribuição da maioria em benefício da minoria (...). Ocorre solidariedade na Seguridade Social quando várias pessoas economizam em conjunto para assegurar benefícios quando as pessoas do grupo necessitarem. As contingências são distribuídas igualmente a todas as pessoas do grupo. Quando uma pessoa é atingida pela contingência, todas as outras continuam contribuindo para a cobertura do benefício do necessitado” (Cf. *Direito da seguridade social*, 19ª ed., São Paulo: Atlas, 2003, p. 76).

⁹⁷⁷ O furto famélico é tratado pelo aquinatense na Questão 66, Artigo 7 da Suma (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, op. cit., p. 166-167).

é endereçada às pessoas mais ricas. O princípio da capacidade contributiva, em matéria de impostos, bem retrata o mérito desse tipo de igualdade⁹⁷⁸.

Finalmente, a igualdade segundo a posição e condição particular das pessoas concentra a distribuição de encargos e ônus segundo a melhor ou pior condição de determinados grupos de pessoas, considerando a posição e classe em que se situam (aristocratas, oligarcas, plebeus e servos). Nesse particular, o critério de tratamento igual e desigual concerne não à riqueza de cada grupo de pessoas (que concentra a igualdade segundo a capacidade contributiva), mas a uma determinada raça, um determinado credo, um determinado idioma e uma determinada estratificação social que seja considerada como padrão de superioridade natural entre certos e determinados grupos de pessoas. Nesse critério de igualdade, entende-se regular a existência da escravidão e da submissão de determinados grupos a outros simplesmente em razão de certas condições pessoais originárias sobretudo do nascimento. Entende-se que, em função disso, as pessoas são naturalmente desiguais, merecendo, pois, naturalmente, tratamento distinto por uma questão de igualdade proporcional.

A igualdade segundo a posição e condição particular das pessoas, em verdade não foi defendida rigorosamente por Santo Tomás, embora o tivesse sido por Aristóteles, que considerava natural a escravidão. Em não havendo a adesão de Santo Tomás, estamos convencidos de que agiu ele, mesmo de forma indireta, de modo a aperfeiçoar a doutrina do estagirita⁹⁷⁹.

No que concerne ainda à Justiça como igualdade, merece atenção estudar aquilo que pode ser considerado um conjunto de critérios específicos e concretos para estabelecimento de grupos e classes de pessoas que merecem tratamento igual, sendo, conseqüentemente, destinatárias diretas de promoção de Justiça. Noutra dizer, estamos a procurar estabelecer quais os critérios, quais os parâmetros e quais as condições que, segundo o pensamento jusfilosófico de Santo Tomás de Aquino, podem ser considerados como promotores da igualdade constante de sua concepção e conseqüente conceituação de Justiça. Vejamos.

⁹⁷⁸ Ao tratar dos princípios gerais do sistema tributário nacional, o § 1º do artigo 145 da Constituição do Brasil prescreve: “*Sempre que possível, os impostos terão caráter pessoal e serão graduados segundo a capacidade econômica do contribuinte, facultado à administração tributária, especialmente para conferir efetividade a esses objetivos, identificar, respeitadas os direitos individuais e nos termos da lei, o patrimônio, os rendimentos e as atividades econômicas do contribuinte*”.

⁹⁷⁹ É o que se extrai da Questão 57, Artigo 4, da Suma, que trata da distinção entre o direito paterno e o direito senhorial (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, op. cit., p. 54).

Em primeiro lugar, não temos dúvida de que esses critérios determinantes da igualdade não podem estar divorciados de certo conteúdo religioso. Já registramos em linhas precedentes (Capítulo 5) que a doutrina teológico-filosófica de Santo Tomás está alicerçada em dois supostos inarredáveis e sobre os quais acreditava estar a verdade ou aquilo próximo dela: a) Deus; b) a propriedade da doutrina cristã católica. Uma definição aceitável de igualdade segundo o aquinatense não pode ser considerada sem os dois supostos ora mencionados, mesmo porque, como exposto dantes, é neles que Santo Tomás busca e obtém inspiração suficiente e adequada para demonstrar a propriedade de seus ensinamentos. Percebemos, portanto, - e já anotamos antes - ser lícito afirmar que um primeiro critério de igualdade que conduz a uma conceituação de Justiça é o de que o bem é elemento natural ao homem. Em contrapartida, aquilo que consideramos mal, pecado ou vício não é senão um estágio de engano que conduz as pessoas ao erro⁹⁸⁰, não obstante tenham elas a impressão e/ou concepção de que praticam o bem. Isto quer dizer que a igualdade é o bem praticado sem engano entre as pessoas que externam atos e concepções. São iguais, portanto, os que praticam o bem, seja em relação imediata ao seu próximo e à sociedade (Justiça comutativa e distributiva), seja em relação mediata ou imediata ao Estado (Justiça geral ou legal), o que culminará na contribuição para a promoção do bem comum de todos.

Um outro critério de igualdade conducente à Justiça, segundo Santo Tomás, é a natural hierarquização das coisas, designadamente as leis divina, natural e humana, e, também, entre as instituições. Com efeito, todo o sistema ético-jurídico-religioso do Santo Doutor está alicerçado na hierarquia das leis em referência⁹⁸¹. Terá rendido homenagem à igualdade e à Justiça todo aquele que na realização, efetivação e cumprimento de direitos e obrigações observar a autoridade do Direito Divino e do Direito Natural sobre o direito humano ou positivo, concebendo um autêntico sistema hierárquico nesse sentido. De igual forma, o Estado tanto mais estará primando pela igualdade e pelo bem comum de todos quanto mais reconhecer que sua existência objetiva e tem como fundamento essencial servir de instrumento de realização do bem preconizado pela Igreja Católica. Afinal, Justiça é Deus e a Igreja é o instrumento de realização da obra de Deus. Assim, a Justiça está relacionada à missão da Igreja, no que o Estado deve solitudes e reconhecimento. A hierarquia entre as

⁹⁸⁰ Veja-se a questão do “mal” como “não-ser”, conforme a filosofia de Santo Agostinho, a que nos reportamos no item 3.3. do Capítulo 3 deste estudo.

⁹⁸¹ Trata-se do que CARPINTERO chama “*esquema legal*” tomista “*a modo de constitución*” (Cf. *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, op. cit., p. 147).

leis divina, natural e humana junto com a hegemonia da Igreja sobre o Estado estão diretamente relacionadas à conceituação da Justiça geral e da Justiça distributiva.

As observações retroalinhadas permitem-nos concluir que o elemento comum entre as citadas categorias e instituições hierarquizadas é o bem, que se pode desdobrar no bem divino (e aqui temos o critério religioso da igualdade) e o bem comum (compatível com a igualdade a ser determinada pela lei). A Justiça compreendida nessas situações de igualdade evidentemente alinha-se com as qualidades do moderado. A Justiça como um ideal de moderação e de razoabilidade pressupõe exatamente o equilíbrio entre os extremos, como bem expressa Santo Tomás no Artigo 10 da Questão 58 da Suma⁹⁸². Tal raciocínio implica no ajuste entre coisas que aparentemente rejeitam conciliação.

O equilíbrio compreendido na conceituação de Justiça corresponde à descoberta do meio-termo entre o maior e o menor, ou seja, está no encontro do razoável entre dois extremos opostos. Há, pois, que se observar a existência de dois elementos opostos, sem o que não haverá lugar para aplicação do meio-termo. Esta noção desautoriza a utilização de cada extremo isoladamente, no que o ato de Justiça consistirá na correção do extremo isolado a partir da aproximação razoável do extremo oposto: “Ora, a igualdade é realmente o meio-termo entre o mais e o menos, como diz Aristóteles. Logo, a Justiça comporta um meio-termo real”⁹⁸³. É dizer que é inadequada a consideração e utilização de algo considerado extremo pelo fato de se o conceber como um todo isolado quando há um outro oposto extremo que lhe assalta o isolamento. Nada pode ser considerado numa concepção isolada se existe um correspondente oposto que lhe faz referência. Isto significa que o meio-termo de algo considerado extremo é verificável a partir da descoberta e/ou identificação de algo concebido como o respectivo oposto, o que implica exercício de uma força atrativa que promova a aproximação dos extremos através da concepção do meio-termo.

O meio-termo, destarte, tem o condão de retirar um determinado extremo do isolamento, aperfeiçoando-o quando atraído para o centro em relação ao outro oposto. Nessa ordem, o ato de Justiça está exatamente em descobrir o meio-termo e, com isto, aperfeiçoar (não propriamente eliminar) o que esteja isolado por força da extremidade que ocupa. Por isso, a Justiça é também moderação, ou seja, igualdade pela aproximação de extremos opostos. De observar, entretanto, que há casos, sujeitos e/ou entidades dotadas de perfeição tal

⁹⁸² Nesse Artigo, Santo Tomás responde à indagação “*O meio-termo visado pela Justiça é o meio real?*” (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, op. cit., p. 72).

⁹⁸³ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 58, Artigo 10, op. cit., p. 73.

que não admitem o meio-termo na conceituação de Justiça, sendo que o isolamento que lhe é natural não é senão atributo de sua perfeição. Nesse aspecto, o isolamento é condição da própria Justiça consubstanciada na perfeição, ou seja, o meio-termo que define a Justiça já se acha integrado no isolamento natural daquela coisa, sujeito ou entidade. Portanto, o isolamento, nesse aspecto, não pode ser reputado como contrário à Justiça, senão que é sua própria confirmação. Exemplo disso é, de manifesto, o próprio Deus, bem como Suas leis eternas.

Aquilo que se apresenta como bom e correto de forma absoluta não admite a fixação do médio (meio-termo) em uma pretensa comparação com um possível extremo oposto. É dizer que uma determinada coisa que na reta razão é compreendida com absoluta (como os preceitos imutáveis do Direito Natural) não comporta a aplicação do médio a que ora nos reportamos. Assim, o equilíbrio ou igualdade que integra a essência da Justiça como moderação pressupõe necessariamente a existência de extremos opostos numa relação exterior entre dois ou mais homens. E o que é absolutamente bom e correto somente comportará o equilíbrio em questão quando se verificar abuso na sua utilização⁹⁸⁴. Para Santo Tomás, portanto, Justiça e moderação se confundem. São essencialmente a mesma coisa. Ora, se a Justiça está encerrada numa característica essencial que é a alteridade (relação de um homem com outro homem), segue-se que nela há de haver um aspecto de comparação e/ou mensuração entre duas pessoas. E uma coisa ou pessoa só pode ser considerada igual se disser respeito a outra coisa ou pessoa, de modo que se as possam comparar ou mensurar. Com efeito, nada é igual a si mesmo; ninguém é igual a si mesmo. Desta maneira, o justo, a Justiça é o mesmo que o igual, conquanto diga respeito a outro com quem se pode estabelecer relação de igualdade, isto é, moderação. Destarte, sabendo-se que a razão da Justiça está no hábito de dar a cada um o seu, desai que a conceituação de Justiça contempla igualdade, equilíbrio e equidade em uma relação entre duas pessoas. Tais qualidades, por consequência, não são senão o desdobramento natural do hábito de dar a cada qual o devido.

Há quem entenda que o caráter de exterioridade (alteridade) de que se reveste a virtude da Justiça é encontrável em outras virtudes, já que toda relação humana pressupõe

⁹⁸⁴ Assim escreve o Santo Doutor ainda no artigo 10 da Questão 58 da Suma, versão castellhana: “*Que lo bueno en absoluto puede entenderse de dos modos: uno, lo que es omnímodamente bueno, como lo son las virtudes; y así, en esas cosas que son buenas no cabe fijar medio y extremos. En otro sentido, dicese algo bueno simplemente porque es absolutamente bueno, es decir, considerando según su naturaleza, aunque por abuso pueda hacerse malo, como sucede en las riquezas y honores. Y en tales cosas puede percibirse lo superfluo o*

atividade endereçada a alguém. Segundo esta concepção, a virtude da Justiça não seria diferente do que decorre com outras virtudes⁹⁸⁵. Sustenta-se, assim, que a caridade, a misericórdia, a prudência são virtudes que também encerram uma relação com outro, porquanto quando se é caridoso se o é com relação a alguém, assim como a misericórdia e a prudência não segregam necessariamente uma ação dirigida a outrem que delas se beneficia. *Francesco Olgiati*, no entanto, explica, com muita propriedade, o alcance da característica da exterioridade (alteridade) que se concentra na conceituação tomista de Justiça. Assim, para o citado autor, a Justiça encerra uma atividade exterior enquanto atividade em relação a um sujeito e não em relação ao objeto que se encerra na relação exterior ou na atividade exterior⁹⁸⁶. Se dou algo a alguém em caridade ou misericórdia, ajo segundo o objeto que pode ser dado em caridade ou em misericórdia, sem contrapartida do recebedor. Se, ao contrário, dou algo a alguém segundo uma vontade encerrada num dever para com outro, faço-o em razão do sujeito a quem devo a coisa dada.

A igualdade é concebida por *Olgiati* como o “imperativo categórico” da conceituação de Justiça, com base no que se pode estabelecer também a devida distinção em relação a outros atos humanos exteriores, como a benevolência, a compaixão, a amizade e a caridade⁹⁸⁷. Podemos deduzir do quanto vem exposto por *Olgiati* que a igualdade que integra

excesivo, lo deficiente y lo medio, respecto de los hombres que pueden usar de ellas bien o mal” (Cf. **Suma de teología**, II-II, op. cit. p. 486).

⁹⁸⁵ É o que ocorre nas objeções contidas no Artigo 2 da Questão 58 da Suma: “Ademais, como é necessário retificar as ações relativas a outrem, assim igualmente as ações relativas a si mesmo. Ora, as ações são retificadas pela justiça, como se lê no livro dos Provérbios: ‘A justiça do simples dirigirá o seu caminho’. Portanto, a justiça não se ocupa das relações com outrem apenas, mas também consigo mesmo” (Cf. **Suma teológica**, *secunda secundae*, op. cit., p. 58).

⁹⁸⁶ Acompanhem-se suas considerações: “La actividad humana brota de la intimidad del yo, pero tiene repercusiones externas. La ética no puede descuidar este aspecto. De ahí, la virtud de la justicia, que considera la operación exterior y todo lo que dicha operación alcanza: «materia justitiae est exterior operatio, secundum quod ipsa vel res cuius est usus, debitam proportionem habent ad aliam personam». Las mismas cosas externas, caen en el campo del objeto material de la justicia en cuanto nos servimos de ellas en nuestras relaciones con los demás; y, por eso, la justicia considera no tanto las cosas cuanto el uso que de ellas hacemos en la actividad externa que origina y desarrolla las relaciones entre los hombres: «justitia non consistit circa exteriores res, quantum ad hoc quod est facere, quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum». La actividad exterior es materia de la justicia en cuanto actividad, ‘in quantum agere’, no en cuanto fabricación, ‘non in quantum facere’” (Cf. **El concepto de jurisdicción en Santo Tomás de Aquino**, op. cit., p. 157-158).

⁹⁸⁷ Assim se expressa: “Tenemos el deber moral de introducir, en nuestras relaciones externas, esa igualdad. ‘Suum cuique tribuere’ es imperativo categórico de la justicia: dar a cada uno lo que le es debido. Cuando no existe proporción entre lo que se da o hace y lo que se debe a otro (persona particular o moral) somos injustos: «illud in opere aequalitatem alteri»; «justum est aliquod opus adaequantum alteri secundum aliquem aequalitatis modum». Pero adviértase bien: lo debido no es el elemento especificador de la justicia. Ciertamente, lo justo es lo que se debe a otros, pero se debe porque responde a la ‘aequalitas’, porque el otro puede reclamarlo como ‘suum’: de ahí que la igualdad posea prioridad de naturaleza sobre el debido. La función propia de la justicia es ‘facere aequalitatem, suum cuique tribuere’, introducir en nuestra actividad esa relación de igualdad” (Cf. **El concepto de jurisdicción en Santo Tomás de Aquino**, op. cit., p. 177).

a conceituação tomista de Justiça concentra evidentemente o devido por um homem a outro. Cuida-se de relação de alteridade no sentido de equivalência e concomitância de prestações entre sujeitos. Afinal, a igualdade tomista não está despegada da noção de proporcionalidade dos méritos e deméritos de quem deva submeter-se à Justiça, sendo que nada pode ser mensurado proporcionalmente se não houver a distribuição de deveres e direitos nas relações humanas. Não havendo proporcionalidade de prestações (ainda que tal proporcionalidade contemple divisão comutativa de bens e direitos), não haverá deveres para os fins de promoção da virtude da Justiça. Há carência, no particular, do elemento de razoabilidade entre os construtores do todo a ser dividido.

A igualdade que se encerra na conceituação de Justiça segundo Santo Tomás reúne, como dito, uma noção de medida de equilíbrio entre dois extremos, isto é, entre o excesso e a escassez, entre o demasiado e o pouco. Esta ideia de igualdade encerrada na Justiça deve constituir, segundo entendemos, o norte da interpretação da lei e do julgamento dos Juízes. É o que na atualidade dos julgados e da doutrina brasileira se convencionou chamar “bom senso” ou “razoabilidade”. O “bom senso” e a “razoabilidade” tão em voga no Direito brasileiro contemporâneo (e que inclusive tem norteado muitos julgamentos de questões consideradas complexas)⁹⁸⁸ não é senão um desdobramento dessa doutrina tomista da Justiça. Veja-se que a razoabilidade é hoje princípio constitucional informador da conduta dos gestores públicos e de suas decisões, além do que se constitui numa manifestação de limitação e legitimação do poder estatal através da exigência do equilíbrio dos seus atos e deliberações. Tudo isto já havia sido concebido com grande profundidade na filosofia tomista relativa ao Estado e, especialmente, à Justiça, como sugere *Gabriel Chalmeta*⁹⁸⁹, além de dirigir a relação dos governantes com os súditos e à relação entre os súditos particularmente considerados entre si.

A filosofia tomista e, portanto, os ensinamentos teológico-filosóficos de Santo Tomás certamente concentra o que modernamente se convencionou chamar “filosofia do ser”⁹⁹⁰. A

⁹⁸⁸ O princípio da razoabilidade é assim definido por MARIA HELENA DINIZ: “1. Direito administrativo. É a relação de congruência lógica entre o motivo ou fato e a atuação concreta da Administração, que possibilita averiguar se o ato administrativo está dentro da moldura legal (Lúcia Valle Figueiredo). 2. Vide princípio da proporcionalidade. 3. Teoria geral do direito. Princípio que serve de parâmetro à interpretação das leis e aos atos da Administração ao preconizar o bom senso na aplicação do direito, apoiando a legalidade e o respeito à Constituição” (Cf. *Dicionário jurídico*, vol. 3, op. cit., p. 729).

⁹⁸⁹ Cf. *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 28.

⁹⁹⁰ Nesse sentido é HÖFFE, ao analisar a filosofia de Aristóteles. Assim comenta: “Com a tarefa de investigar o ente enquanto ente (...), Aristóteles chama à vida uma nova disciplina filosófica, uma ciência geral do ser.

amplitude e a densidade da filosofia do ser requerem boa margem de relações envolvendo a Justiça no contexto da igualdade. A virtude da Justiça, voltada que é para regular a conduta dos homens em sociedade, com a finalidade essencial de fazê-los iguais, não poderia deixar de estar inserida na imensa profundidade da filosofia do ser, a qual veio a ser significativamente enriquecida com os contributos teológico-filosóficos do Santo Doutor. Afinal, a Justiça, por sua magnanimidade e inequívoca proximidade com o que podemos conceber como a essência de Deus, foi magistralmente desenhada por Aristóteles com estas palavras: “Nem as estrelas da manhã nem as estrelas da noite chegam a alcançar a espetacular beleza da Justiça”⁹⁹¹.

A igualdade diz respeito não à condição pessoal, individual e isolada de cada pessoa (que conduziria à acepção de pessoas), mas à intensidade de sua participação na relação com outra pessoa ou pessoas. Nisso – reitere-se – não se confunde com meras paixões ou introspecções individuais, embora possa irradiar nestas sua finalidade de ordenação em direção ao correto e ao bom.

Sob outro ângulo, a igualdade como integrante da conceituação de Justiça dirige-se primeiramente à obediência da lei por todos. A obediência por todos da lei representa a igualdade porque o ato de obediência da lei é devido por todas as pessoas indistintamente. Não há possibilidade de caracterização da Justiça se se admitir o cumprimento desigual da lei, considerando obviamente a condição ou qualidade pessoal de alguns cidadãos⁹⁹². Nesse norte, emerge como característica importante que se observa na conceituação de Justiça em Santo Tomás a busca incessante do equilíbrio como consequência do bem comum. Com efeito, o bem comum é visto como uma ordem supraindividual representada pelo resultado emergente do fazer o que se deve. Não obstante o bem comum seja considerado, no tratado da lei, como a finalidade da lei (e, também, do Direito), conforme exposto no Capítulo 4, não há como retirá-lo da conceituação tomista de Justiça, conquanto o Direito seja o objeto da Justiça. O bem comum representa, pois, além de constituir a finalidade do Direito, o sentido do equilíbrio que informa a conceituação de Justiça.

Contudo, ela ganha o título de ‘ontologia’ somente na metafísica escolástica da modernidade...” (Cf. *Aristóteles*, op. cit., p. 147).

⁹⁹¹ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro V. *Os pensadores*, cit.

⁹⁹² Nesse particular, o artigo 5º, caput, da Constituição do Brasil prescreve: “*Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade e à propriedade (...)*”.

De observar-se que as considerações precedentes conduzem à conclusão de que Santo Tomás seguiu a Aristóteles nos preceitos essenciais da conceituação de Justiça, inclusive no tocante à divisão da Justiça. A base da Justiça tomista é, sem dúvida, também a Ética a Nicômaco, cujas premissas básicas são exatamente a moderação, o meio-termo e, portanto, o equilíbrio. O Santo Doutor, entretanto, mais que qualquer jusfilósofo da época, soube aperfeiçoar a Justiça aristotélica, não só unindo-a à doutrina da Igreja, mas investigando suas características para identificá-la com as ações humanas no plano concreto-empírico das relações jurídicas do quotidiano. Vemos, destarte, que a principal contribuição da filosofia e da teologia de Santo Tomás a respeito da virtude da Justiça foi desenvolvê-la a partir das ideias centrais de Aristóteles, para torná-la um instrumento jurídico apto a reger as diversas e complexas relações jurídicas dos homens. Daí o seu caráter essencialmente sinalagmático e comutativo, além de dotado de proporcionalidade.

Por outro lado, a questão da injustiça, do julgamento dos Juízes, entre outros, não é senão demonstração clara do sentido jurídico-processual que o Santo Doutor imaginou na Suma Teológica para tornar a virtude da Justiça um instrumento de pacificação das relações entre os homens em contenda judiciária. Não é de se olvidar, todavia, que mesmo sob o enfoque eminentemente jurídico-processual a que ora nos reportamos, a Justiça tomista está orientada, na sua origem, pela ordenação suprema de Deus. Como tudo o que diz respeito à obra de Santo Tomás tem sua origem e seu fim em Deus, a virtude da Justiça, sob esse aspecto jurídico-processual aqui estudado, não poderia fugir desse padrão fundamental. E é por isso também que vemos na conceituação de Justiça segundo o pensamento de Santo Tomás o intento de agregar Deus e os dogmas de Sua Igreja a todas as relações jurídicas do homem, como a dizer que não há ação correta, ordeira e justa do homem sem o padrão fundamental de tudo: Deus⁹⁹³.

A conceituação de Justiça segundo Santo Tomás rompeu com a cultura de que toda norma estava informada unicamente pelo religioso ou só unicamente pelo jurídico (artificial). Em outras palavras, a doutrina tomista da Justiça transformou o pensamento segundo o qual o

⁹⁹³ BAGNULO também parece ter esse mesmo pensamento ao escrever que “*Notiamo ancora nella trattazione tomista della giustizia l’unione dell’aspetto giuridicocon quello morale (da un lato il diritto e il processo, dall’altro la gratitudine e l’omicidia), e l’unione dell’elemento teológico com quello filosofico (le osservazioni da ecclesiastico sulla virtù di religione e sulla dimensione del peccato inserite in una trattazione che segue Aristoteles). È un intrecciarsi di piani tipico, secondo una mentalità che tende sempre al convergere delle giustificazioni. Consideriamo ad esempio il giurare il falso: a un tempo un peccato contro Dio, un atto razionalmente immorale, un reato condannabile penalmente*” (Cf. **Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d’Aquino**, op. cit., p. 133).

jurídico estaria separado das virtudes da fé ou do religioso, ou as obras humanas constituiriam um fim em si mesmo, sem a influência das virtudes que fazem do homem uma criatura de Deus.

A união entre a fé e a razão não pode ser senão um caminho convergente com os postulados da Justiça. E a Justiça tem sua razão de ser diante dos fenômenos que se observam na Natureza. Os exemplos de equilíbrio, equidade e igualdade que devem permear a conduta dos homens em sua vida em sociedade são extraídos da Natureza e conduzem à prática da Justiça.

Como demonstramos reiteradamente, a virtude da Justiça representa o epílogo resultante do equilíbrio que marca em grande medida o pensamento filosófico-cristão de Santo Tomás, inclusive como segmento resultante da comunhão da fé com a razão. É dizer que a conjugação da fé com a razão conduz naturalmente à noção de equilíbrio que constitui o pressuposto básico da conceituação tomista de Justiça.

Nossa percepção é de que a doutrina inovadora da conjugação da fé com a razão é o marco inicial que permitiu ao aquinatense vislumbrar a ideia do equilíbrio e da igualdade, a qual passou a constituir o bálsamo da virtude da Justiça, permitindo a formulação de uma conceituação filosófico-cristã de Justiça. Em síntese, pressentimos que para o Santo Doutor a união da fé com a razão não é senão uma questão de equilíbrio, equilíbrio este que irá nortear a virtude da Justiça indispensável ao bem viver dos cristãos em sociedade. Daí porque a Justiça é igualdade e igualdade é Justiça. As noções de equilíbrio e igualdade foram, pois, as bases da Justiça tomista, quase que numa confirmação mais avançada da igualdade aristotélica proclamada na Antiguidade⁹⁹⁴. Daí a origem da expressão “ajustar-se”, ou seja, a prática do “justo” segundo uma noção de equilíbrio, de correção. Para Tomás de Aquino a sensibilidade da Justiça por meio da igualdade conduz à premissa de que toda virtude está na moderação.

A Justiça, em Santo Tomás, representa, realce-se, o epílogo do equilíbrio que marca sua concepção doutrinária de conjugação da fé com a razão. Noutras palavras, o trabalho tomista de comprovação da viabilidade e utilidade da união entre a fé e a razão permitiu a

⁹⁹⁴ Em recente artigo jurídico escrevemos que uma noção mais bem elaborada de Justiça partiu dos ensinamentos de Aristóteles a respeito da igualdade, na Grécia antiga, demonstrando ele que a igualdade consistente na Justiça não é aquela a que inicialmente concebemos e entendemos, ou seja, igualdade absoluta das coisas e pessoas, mas uma igualdade proporcional, ou seja, que avalie os méritos e deméritos de cada integrante do corpo social de acordo com seu trabalho, comportamento, aptidões etc. (Cf. **O conceito de justiça em Aristóteles. Revista do tribunal regional do trabalho da 13ª região**, op. cit. p. 24-32).

elaboração de uma conceituação humanitária e ao mesmo tempo útil de Justiça, cujo núcleo é o equilíbrio das forças sociais.

A igualdade, como visto, revela-se como importantíssimo ingrediente da conceituação de Justiça. A igualdade é decorrência da concepção da Justiça no sentido da relação do homem com o seu próximo. Daí porque Santo Tomás se referiu à igualdade como algo capaz de “ajustar” as coisas, ou seja, para promover a virtude da Justiça. Registra *Joseph Rassin*, nesse contexto, que a noção de Justiça, segundo a concepção tomista, abrange o sentido do que é retilíneo, ou seja, ajustado. Isto significa que a Justiça concentra promoção de critérios de igualdade em relação ao próximo. Cita o exemplo da remuneração em face do trabalho do operário, numa clara relação de proporcionalidade entre dar, prestar e servir entre dois seres humanos⁹⁹⁵. A igualdade, portanto, pressupõe, como visto, uma proporção entre o excesso e a escassez, reordenando e equilibrando pontos extremos. Significa a busca de um objetivo médio entre o maior e o menor. O meio-termo é, assim, o cerne da igualdade como aspecto integrante da conceituação de Justiça⁹⁹⁶.

Destarte, a Justiça tomista tem no meio-termo a significação da moderação, sendo este o sentido de mensuração entre o mérito e o demérito dos destinatários. *John Finnis*, entretanto, faz uma interessante interpretação do princípio da igualdade enquanto meio-termo entre o excesso e a escassez, afirmando que “o objetivo da Justiça não é a igualdade, mas o bem comum”. Sugere, nesse contexto, que uma eventual alegada injustiça da distribuição desigual da riqueza e dos bens sociais pelos ricos entre os pobres ocorre em razão da “indigência” destes (pobres), no sentido de uma “desarrazoada ausência de disposição deles mesmos de se esforçarem para seu próprio bem”, o que isentaria os ricos da acusação de injustiça⁹⁹⁷. Assim, segundo se extrai das ilações do estudioso australiano, o bem comum, mais que a igualdade, é que informa a Justiça pela realização concreta da distribuição correta da riqueza e bens sociais a partir do esforço conjunto de todos, ricos e pobres. Se os pobres não se esforçam nesse sentido, há comprometimento do bem comum, mas não da igualdade. Esta concepção de *Finnis* talvez mereça reparos por ignorar que a distribuição incorreta ou

⁹⁹⁵ Vejam-se as palavras do autor: “*La rectitud de la obra justa, además de su relación al agente, implica una referencia a otro; así, nuestra conducta es justa cuando implica una cierta igualdad respecto a otro; por ejemplo, la remuneración debida por un servicio prestado*” (Cf. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 303).

⁹⁹⁶ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 58, Artigo 10, op. cit., p. 72-73.

⁹⁹⁷ Para FINNIS, “o que é injusto, no caso de grandes disparidades de riqueza de uma comunidade, não é a desigualdade em si, mas o fato de que (como a desigualdade sugere) os ricos não conseguiram distribuir aquela

ausência de distribuição da riqueza e dos bens sociais em razão de óbice perpetrado por quaisquer dos seus beneficiários representa comportamento que se insere no “demérito” que informa a igualdade (meio-termo) da Justiça distributiva de Tomás de Aquino. Se na relação entre os ricos e os pobres, os pobres impedem de alguma forma que os ricos promovam medidas (concentradas no bem comum) que lhes favoreçam (aos pobres), tal conduta dos pobres corresponde aos deméritos sobre os quais a Justiça distributiva incide. Assim, a igualdade é sim um requisito da conceituação da Justiça, porque nela (igualdade), segundo a doutrina de Santo Tomás, estão compreendidos os deméritos dos destinatários do bem comum. Disso resulta que a desigualdade em si é injusta em sua configuração normal de repartição incorreta dos bens sociais. Mas se esta repartição incorreta dá-se em razão de defeitos na conduta de um dos destinatários, especialmente os menos favorecidos, sequer se pode falar em desigualdade.

Ottavio de Bertolis, por outro lado, também reforça a inclusão da igualdade como aspecto fundamental e elemento nuclear componente da conceituação de Justiça. Discorre que o justo médio de que é constituída a Justiça é a igualdade, considerando a natureza das relações exteriores entre os homens. Evidente que essa premissa transcende a individualidade interior do homem em si para relacioná-lo com outro homem ou com a sociedade em geral, inclusive suas instituições. A igualdade, na Justiça tomista, é o justo meio decorrente da divisão proporcional ou aritmética dos bens da sociedade⁹⁹⁸.

Como realçamos em linhas precedentes, a base da conceituação tomista de Justiça está descrita no Artigo 1 da Questão 58 da *Secunda Secundae*. Referido Artigo 1 da Questão 58 se destaca por considerar o “ato” de Justiça como aquele que enseja o dar a cada um o seu direito. Mas é possível identificar-se no “ato” de Justiça também uma “virtude”, virtude esta consistente na vontade consciente, livre e firme cuja finalidade é o dar a cada um o seu direito. Há, portanto, na promoção da Justiça a confluência de um ato e de uma virtude, cuja conciliação conduz à sua conceituação⁹⁹⁹.

parte de sua riqueza que poderia ser mais bem utilizada por outros, para a realização dos valores básicos em suas próprias vidas” (Cf. *Lei natural e direitos naturais*, op. cit., p. 272-273).

⁹⁹⁸ Assim se pronuncia: “*quel giusto mezzo di cui è costituita la giustizia è l’uguaglianza, que si dà tra coloro tra i quali c’è giustizia*” (Cf. *Il diritto in San Tommaso d’Aquino. Un’Indagine filosofica*, op. cit., p. 36).

⁹⁹⁹ FRANCISCO DE VITORIA, ao comentar o Artigo 1 da Questão 58 da *secunda secundae*, lembra que este dispositivo sofrera crítica dos opositores de Santo Tomás, sob o argumento de que não é perfeito nem completo. Assim, esclarece: “*Buridán dice que esta definición de los juristas no es común, que no conviene a toda justicia. Lo prueba porque tres son los principios o preceptos del derecho: vivir honestamente, no hacer daño a nadie y dar a cada uno lo suyo. Ahora bien, esa definición no se extiende a aquella parte de la justicia que consiste en vivir honestamente, porque en ella no se dice. Luego no es una definición universal de ja justicia; por*

Não é de olvidar que a Justiça em Santo Tomás concentra também a aplicação de castigos, o que aparentemente pode representar contradição ou conspirar contra um eventual sentido único de Justiça como ato ou conduta redundante em distribuir bens segundo uma ação positiva. Porém, inclui-se na conceituação tomista de Justiça a imposição de castigos no sentido de reparação de uma lesão a outro sem possibilidade de reversão. Neste aspecto, o castigo imposto é a compensação da irreversibilidade da lesão ou dano causado a outrem através de um artifício criado pelo homem no contexto das suas relações quotidianas. E a questão do castigo como indicativo da promoção da Justiça é referencial extraído desde o livro do Gênesis, quando Adão e Eva sofreram a sanção pelo ato praticado em pecado original (comer a maçã da árvore proibida), não se tendo como reverter o ato que redundou naquele pecado original. Portanto, a imposição de castigos, não obstante as várias espécies criadas artificialmente pelo homem (penas privativas de liberdade, restritivas de direito, penas pecuniárias, obrigações de fazer ou não-fazer etc.) constitui circunstância afeta a conceituação de Justiça por indicativo das Sagradas Escrituras.

Por todas as ilações precedentes, vemos que Santo Tomás não descuidou de basear-se na autoridade de Deus para consolidar as diversas vertentes da conceituação de Justiça, considerando não só ações positivas e/ou omissivas propriamente ditas, mas também idealizando, com invulgar sabedoria, a igualdade no caso de lesões irreversíveis.

6.8. Justiça é Deus

É sensível em Santo Tomás a concepção segundo a qual o homem jamais poderá imiscuir-se e alcançar conhecimento pleno da essência de Deus. Nesse particular, contudo, *Roland Corbisier* destaca ser possível especular, com âncora na doutrina tomista, que Deus possui os seguintes atributos: simplicidade, perfeição, bondade, infinitude, imutabilidade, eternidade e unidade¹⁰⁰⁰. Expliquemos cada um desses atributos para o devido entendimento.

consiguiente, tiene defecto. Por lo cual aprueba más la definición del Filósofo, que dice que la justicia es un hábito, esto es, la virtud por la cual los hombres hacen lo que es justo, definición que, dice, es más universal y mejor” (Cf. *La justicia*, op. cit., p. 36). Tal crítica, entretanto, decai porque, sendo a Justiça a virtude segundo a qual se deve dar a cada um o seu direito, estar-se-á indicando o viver com equidade e isto é viver honestamente. Na verdade, os três elementos citados na crítica ao conceito de Justiça (viver honestamente, não fazer/causar dano a alguém e dar a cada um o que é seu) encerram um mesmo entendimento, resumido por Santo Tomás no preceito segundo o qual a Justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito.

¹⁰⁰⁰ CORBISIER, Roland. *Enciclopédia filosófica*, Rio de Janeiro: Vozes, 1974, p. 51.

Simplicidade. Para o aquinatense, Deus não pode ter corpo nem se constitui em potência. Sendo o primeiro motor, não pode ter corpo, porque todo corpo é movido por outro e Deus não é movido por nada¹⁰⁰¹. De igual forma, Deus é ato puro, *sui generis*, o que afasta sua constituição em potência. Deus, portanto, não se perfaz em ato ou potência. Assim, Deus é simples porque é idêntico à Natureza, não pertencendo a gênero algum; não tem acidente nem entra na composição dos seres.

Perfeição. Deus é perfeito porque, analogicamente, todo ser enquanto existente e ativo é perfeito como ser, na medida em que o é. Deus é a plenitude e perfeição daquilo que se pode conceber por ser. Deus é perfeito, ainda, porque todos os outros seres, como criaturas, possuem propriedades do Criador que, em relação a elas, é perfeito¹⁰⁰².

Bondade. As coisas são boas na medida em que são desejáveis e perfeitas, atraindo a adesão de todos. Todos desejamos Deus e caminhamos em busca de Sua perfeição, já que o

¹⁰⁰¹ Sobre a simplicidade de Deus, escreve o aquinatense: “Mas, em contrário, como diz Agostinho, Deus é verdadeira e sumamente simples (...). De muitos modos podemos provar que Deus é absolutamente simples. Primeiro, pelo que já dissemos. Pois, não havendo em Deus composição de partes quantitativas, por não ser corpo, nem de forma e matéria; nem havendo nele, diferença entre a natureza e o suposto; nem composição de gêneros e diferenças; nem de sujeito e acidentes, é claro que Deus de nenhum modo é composto, mas absolutamente simples. Segundo, porque todo composto é posterior aos seus componentes, dos quais depende. Ora, Deus é o ser primeiro, como já demonstramos. Terceiro, porque todo composto terá causa; pois, coisas entre si diversas não se reduzem à unidade, senão por um princípio que as unifique. Ora, Deus não tem causa, como já demonstramos, por ser a causa eficiente primeira. Quarto, em todo composto deve haver potência e ato, que não existem em Deus; pois das partes, uma haveria de ser ato da outra, ou, pelo menos, todas seriam como que potências em relação ao todo. Quinto, porque nenhum composto se identifica com qualquer das suas partes, como manifestamente se dá num todo de partes dessemelhantes. Assim, nenhuma das suas partes é o homem, como não é o pé nenhuma das partes deste. Quanto a um todo de partes dessemelhantes, embora algumas atribuições do todo também o sejam das partes — p. ex., qualquer parte do ar ou da água é ar ou água — contudo há atribuições do todo que não convêm às partes — p. ex., por ter uma quantidade de água dois côvados, não há de tê-los também cada uma das suas partes. Logo, todo composto tem alguma coisa que dele difere. E embora se possa dizer que também no ser que tem forma há algo que dele difere, p. ex., no branco há algo que lhe não pertence à essência — contudo nada há na forma mesma que lhe seja alheio. Por onde, sendo Deus a forma pura, ou antes o ser em si mesmo, de nenhum modo pode ser composto. E a esta razão alude Hilário quando diz: Deus, sendo o poder, não tem fraquezas; nem sendo luz, consta de trevas” (Cf. **Suma teológica**, prima pars, Questão 3, Artigo 7, op. cit., p. 182-183).

¹⁰⁰² Sobre a perfeição de Deus, escreve o aquinatense: “Conforme refere Aristóteles, certos filósofos antigos — os Pitagóricos e Speusipo — não concebiam que o princípio primeiro fosse ótimo e perfeitíssimo. E a razão é que tais filósofos consideravam só o princípio material. Ora, o princípio material primeiro é imperfeitíssimo; pois, sendo a matéria em si mesma potencial, por força o princípio material primeiro há de ser totalmente potencial por excelência e, portanto, totalmente imperfeito. Deus, porém, é considerado como primeiro princípio, não material, mas, no gênero, da causa eficiente; e, então, há de necessariamente ser perfeitíssimo. Pois, assim como, em si mesma, a matéria é potencial, assim, o agente é, em si mesmo, atual. Por onde, o primeiro princípio ativo há de, por força, ser soberanamente ativo, e, por consequência, perfeito em máximo grau. Pois, um ser é considerado perfeito na medida em que é atual; porque perfeito se chama aquilo ao que nada falta, nos limites da sua perfeição” (Cf. **Suma teológica**, prima pars, Questão 4, Artigo 1, op. cit., p. 186-187).

imperfeito caminha para o perfeito¹⁰⁰³. E, assim, Deus, é a bondade superior, porque também é a suma perfeição. Outrossim, sendo Deus a causa da perfeição de todos os seres (estes que participam ou buscam participar da perfeição de Deus), natural e lógico que Deus não pode deixar de ser o Bem Supremo¹⁰⁰⁴. E conclui com a seguinte alegoria: “Assim como o calor existe de modo mais excelente (perfeito) no sol que no fogo, o bem existe em superior em Deus que nos outros seres. Deus é bom por essência e todas as coisas são boas pela vontade divina”.

Infinidade. Deus é infinito porque não é forma que delimita sua existência. Deus é forma não delimitada pela matéria e, por isso, infinito e perfeito¹⁰⁰⁵. Daí dizer-se também que Deus é onipresente, porque não se constitui em um corpo que ocupa um lugar singular no espaço, excluindo desse espaço os outros corpos, mas sim porque dá o ser de todas as coisas. Assim sendo, na medida em que a alma está em cada parte do corpo humano, Deus também

¹⁰⁰³ Sobre a bondade de Deus, expõe o Angélico: “*Ser bom convém a Deus de modo excelente. Pois uma coisa é boa na medida em que é desejável. Por outro lado, todo ser deseja a perfeição própria; e a perfeição e a forma do efeito é uma certa semelhança do agente, porque todo agente produz um ato que lhe é semelhante. Por onde, o agente, em si mesmo, é desejável e assume o caráter de bem; pois dele é desejada a participação, por semelhança. Ora, como Deus é a causa eficiente primeira de todos os seres, é claro que lhe convém a característica de bom e desejável. E, por isso, Dionísio atribui o bem a Deus, como causa eficiente primeira, dizendo que Deus é chamado bom como sendo o princípio porque todas as coisas subsistem*” (Cf. **Suma teológica**, prima pars, Questão 6, Artigo 1, op. cit., p. 204-205).

¹⁰⁰⁴ Sobre o bem supremo que se encerra em Deus, escreve Santo Tomás: “*Deus é o sumo bem, absolutamente, e não só num determinado gênero ou ordem de coisas. Assim, o bem é atribuído a Deus, conforme já se disse, enquanto todas as perfeições desejadas dele efluem, como de causa. Não efluem dele, porém, como de agente unívoco, segundo do sobredito claramente resulta. Mas, como de agente, que não tem de comum com os seus efeitos nem a espécie nem o gênero. Ora, a semelhança do efeito que se encontra, na causa unívoca, de maneira uniforme, encontra-se na causa equivocada, de maneira mais excelente; assim, o calor existe de modo mais excelente no sol, que no fogo. Por onde, existindo o bem em Deus, como na causa primeira, não unívoca de todos os seres, nele necessariamente existe de modo excelentíssimo. E, por isso, é chamado sumo bem*” (Cf. **Suma teológica**, prima pars, Questão 6, Artigo 2, op. cit., p. 206-207).

¹⁰⁰⁵ Sobre a infinidade de Deus, escreve o Doutor de Aquino: “*Todos os filósofos antigos, considerando como as causas efluem, indefinidamente, do primeiro princípio, atribuem-lhe com razão a infinidade, segundo refere Aristóteles. Mas, como certos erraram sobre a natureza desse princípio, conseqüentemente, tinham que errar em relação à sua infinidade. Assim, considerando o primeiro princípio, matéria, atribuíram-lhe logicamente a infinidade material, dizendo que o primeiro princípio das coisas é um corpo infinito. — Ora, devemos considerar, que se chama infinito ao que não é finito; e que de certo modo, a matéria é limitada pela forma e esta, por aquela. A matéria, pela forma, porque antes de receber a esta, é potencial em relação a muitas formas; mas, desde que recebe uma fica por essa limitada. A forma, de seu lado, é limitada pela matéria enquanto que, em si mesma considerada, é comum a muitos seres; mas, uma vez recebida numa matéria, torna-se determinadamente a forma de um certo ser. A matéria, ademais se aperfeiçoa pela forma que a delimita. Por onde, o infinito atribuído à matéria é algo de imperfeito, pois é quase a matéria sem forma. A forma, porém, não é aperfeiçoada pela matéria; antes, esta lhe contrai a amplitude. Portanto, o infinito resultante da forma não determinada pela matéria tem caráter de perfeito. Ora, o que é formal, por excelência, é o ser em si mesmo, como do sobredito se colhe (q. 4, a. 1, ad. 3). E como o ser divino não é recebido em nenhum outro, mas é o seu próprio ser subsistente, como já demonstramos (q. 3, a. 4), é manifesto que Deus é infinito e perfeito*” (**Suma teológica**, prima pars, Questão 7, Artigo 1, op. cit., p. 211-212).

está em todo ser e em cada uma de suas partes. Sendo onipresente como é, resulta que Deus é infinito. A onipresença e a perfeição de Deus são atributos que Lhe conferem infinitude¹⁰⁰⁶.

Imutabilidade. Sendo Deus algo puro *sui generis*, não se constitui em potência, esta cuja propriedade essencial é a mutabilidade. Se Deus não contém potência alguma (é superior a isso), resulta que não pode mudar. O ser em potência busca algo que necessita, devendo mover-se, movimentar-se e, portanto, modificar-se. Deus não tem nada que necessite buscar em outro ser, porque é perfeito e simples. Assim, Deus não necessita modificar-se de forma alguma, redundando imutável por sua perfeição suprema¹⁰⁰⁷. A alteração da forma e da essência, assim como sua movimentação, é característica da criatura, não do Criador.

Eternidade. São medidos pelo tempo as coisas e os seres que possuem início e fim. Sendo Deus imutável, segue que não tem princípio nem fim, restando eterno. A eternidade consiste na “apreensão da unidade do que está absolutamente fora do movimento”, proclama Aquino¹⁰⁰⁸. Disso resulta que Deus é eterno, porque imutável.

Unidade. Deus é uno porque é simples, como descrito alhures, não contendo qualquer espécie de composição e, portanto, multiplicidade. Uno também é Deus porque é

¹⁰⁰⁶ Sobre a onipresença de Deus, dilucida o aquinatense: “*Sendo o lugar uma realidade, de dois modos podemos entender a expressão — estar num lugar: como as outras coisas, quando dizemos que uma está em outras, de qualquer modo — assim, os acidentes do lugar nele estão; ou de um modo próprio ao lugar — assim, as coisas estão colocadas num lugar. Ora, de ambos esses modos, Deus está, de certa maneira, em todos os lugares, o que é estar em toda parte. Do primeiro modo, assim como está em todas as coisas, a que dá virtude e operação, assim, está em todos os lugares, dando-lhes o ser e a virtude locativa. Demais, as coisas estão colocadas em lugares, porque os enchem. Ora, Deus enche todos os lugares, não como um corpo, do qual se diz que enche um lugar porque dele exclui qualquer outro corpo; pois Deus, embora estando em todos os lugares, deles não exclui os outros seres, antes, os enche a todos porque dá o ser às coisas que os ocupam*” (Cf. **Suma teológica**, prima pars, Questão 8, Artigo 2, op. cit., p. 222-223).

¹⁰⁰⁷ No tocante à imutabilidade de Deus, acompanhem-se as palavras de Tomás de Aquino: “*Do que já foi estabelecido resulta a imutabilidade de Deus. — Primeiro, porque como já se demonstrou (q. 2, a. 3), há um ser primeiro chamado Deus, ato puro, necessariamente, sem nenhuma mistura de potência, pois que esta é em si posterior ao ato. Ora, tudo o que muda, de qualquer modo, é, de certa maneira, potencial. Logo, é impossível que Deus seja mutável, de qualquer modo. — Segundo, porque de todo movido há algo que permanece e algo que se modifica: assim o que se move da brancura para negrura permanece pela substância; de maneira que todo ser movido implica uma composição. Ora, como já demonstramos (q. 3, a. 7), Deus, absolutamente simples, não tem nenhuma composição. Logo, é claro que não pode sofrer nenhuma mudança. — Terceiro, porque todo ser movido adquire, pelo seu movimento, algo que não possuía, e atinge o que primeiro não atingia. Ora, Deus, sendo infinito, compreendendo em si a plenitude da perfeição da totalidade do ser, nada pode adquirir, e nem atingir nada que antes não atingisse. Logo, de nenhum modo é suscetível de movimento. E por isso certos antigos, quase arrastados por essa verdade, ensinaram que o princípio primeiro é imóvel*” (Cf. **Suma teológica**, prima pars, Questão 9, Artigo 1, op. cit., p. 229-230).

¹⁰⁰⁸ Ao tratar da eternidade de Deus, Santo Tomás acrescenta: “*A noção da eternidade resulta da imutabilidade, como a de tempo resulta da noção de movimento. Ora, sendo Deus o imutável por excelência, convém a Ele, em grau supremo, a eternidade. Não só é eterno, mas é a Sua eternidade, ao passo que coisa alguma é a própria duração, pois não é o próprio ser. Deus, porém, sendo o seu próprio ser (uniformemente) e sua própria essência, não pode deixar de ser eternidade*” (Cf. **Suma teológica**, prima pars, Questão 10, Artigo 2, op. cit., p. 236-237).

perfeito, a Ele não se ombreando qualquer outro deus. A unidade de Deus decorre de sua perfeição¹⁰⁰⁹. Nesse sentido, afirma o Doutor de Aquino que a impossibilidade da existência de múltiplos deuses está em que Deus é perfeito, constituindo, assim, uma unidade, já que não há mais de uma perfeição naquilo que é uno. É dizer que a perfeição de Deus conjuga-se com Sua unidade no sentido de eliminar qualquer viabilidade da existência de um Deus par. Outrossim, a unidade de Deus decorre do fato de que toda unidade é causa de unidade e toda multiplicidade é causa de multiplicidade, só unificando por acidente, ou seja, por excepcionalidade. Como Deus é perfeitíssimo em Si mesmo, não o sendo por acidente, segue-se que é uno e unitário.

Os atributos lastreados são sistematicamente concebidos a partir da ideia central do que Deus não é em essência¹⁰¹⁰. É dizer que o aquinatense não pretendeu descobrir ou definir precisamente a essência de Deus, haja vista que, como exposto alhures, ao homem (criatura de Deus) é impossível alcançar a essência de Deus (Criador). Assim, percebemos que o intento do Santo Doutor dirigiu-se a especular o que seja a essência de Deus a partir de premissas construídas sobre o que Deus não é. Não fosse assim, o Angélico evidentemente estaria

¹⁰⁰⁹ Ao tratar da unidade de Deus, Tomás de Aquino expõe: “*Por três razões se demonstra que Deus é uno. — A primeira funda-se na sua simplicidade. Pois, como é manifesto, aquilo que faz um ente singular ser o que é, de nenhum modo é comunicável a muitos, assim, o que faz Sócrates ser homem pode convir a muitos outros seres, mas só a um ser pode convir o que o constitui um determinado homem. Se portanto, Sócrates fosse o determinado homem, que é, pela mesma razão porque é homem, então, como não podem existir vários Sócrates, também não poderiam existir vários homens. E o mesmo se dá com Deus que, sendo a sua própria natureza, como já se demonstrou (q. 3, a. 3), é Deus pela mesma razão porque é um Deus e, portanto, é impossível existirem vários deuses. — A segunda funda-se na infinidade da sua perfeição. Pois, como já se demonstrou, Deus compreende em si a perfeição total do ser. Ora, se existissem vários deuses, necessariamente tinham que diferir e, portanto, algo conviria a um que não conviria aos outros; e se tal fosse uma privação, eles não seriam absolutamente perfeitos; se fosse perfeição, esta faltaria aos outros. Logo, é impossível existirem vários deuses. E, por isso, os antigos filósofos, quase arrastados pela verdade, admitindo um princípio infinito, consideravam-no único. — A terceira razão funda-se na unidade do mundo. Pois, vemos que todos os seres existentes se ordenam uns para os outros, na medida em que uns servem aos outros. Ora, coisas diversas não podem convir numa mesma ordem, se não forem assim dispostas por um só ordenador. Pois, a multiplicidade de seres reduz-se melhor à unidade da ordem por um só, do que por muitos ordenadores; porque a unidade é, em si, a causa da unidade, ao passo que a multiplicidade causa a unidade só acidentalmente, enquanto a tem, de certo modo. Ora, como o ser primeiro é perfeitíssimo por si mesmo e não por acidente, necessariamente, o que reduz todos os seres à unidade da ordem há-de ser uno. E a isto chamamos Deus*” (Cf. *Suma teológica*, prima pars, Questão 11, Artigo 3, op. cit., p. 252-253).

¹⁰¹⁰ Não sendo possível ao homem alcançar a essência de Deus, naturalmente não se poderá construir uma definição de Deus, como bem sublinha ETIENNE GILSON: “*No es posible, pues, decir que la esencia de Dios pertenezca al género ser, y como no podría atribuírsele ninguna otra esencia, toda definición de Dios es imposible*”. Evidente que GILSON se refere à concepção de Deus pela via da afirmação, deixando subentendido ser possível algum conhecimento de Deus pela via da negação, como fez Tomás de Aquino. Assim discorre: “*Hacer conocer a Dios por vía de negación es demostrar no cómo es, sino cómo no es. Es lo que ya hemos comenzado a hacer al establecer su perfecta simplicidad. Decir que Dios es absolutamente simple, por ser el acto puro de existir, no es tener el concepto de tal acto, sino negarle, como se ha visto, cualquier composición (...)*” (Cf. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, op. cit, p. 142-143).

incorrendo em contradição, na medida em que se permitiria identificar a essência de Deus a partir dos atributos positivos (e não negativos) a Ele imputados. Eis aí, uma vez mais, a coerência, segurança e propriedade da doutrina teológico-filosófica de Santo Tomás.

Entendemos que se é verdade que os atributos ora especificados não tem o condão de demonstrar ou mesmo presumir a essência de Deus, não é menos verdade que podem ser invocados para construção de uma conceituação filosófico-cristã de Justiça, considerando especialmente que toda a filosofia de Tomás de Aquino é pautada na grandeza e na sabedoria divinas.

Verificamos, destarte, alguns aspectos que merecem destaque para identificação da semelhança (senão igualdade) entre Justiça e Deus na doutrina teológico-filosófica de Santo Tomás de Aquino. A reunião das provas da existência de Deus em conjunto com os atributos precedentemente estudados são fontes substanciais para concluirmos que, em Tomás de Aquino, Justiça é Deus. É o que passamos a demonstrar.

6.8.1. Deus como qualificação da conceituação tomista de justiça

Dizer que Justiça é Deus pressupõe conceber a Justiça em sentido amplo. Tal perspectiva – concepção de Justiça em sentido amplo – não foi esquecida por Santo Tomás. Basta registrar que quando a Bíblia se refere à Justiça quer significar uma virtude compreendida na própria bondade e perfeição suprema de Deus, conforme sugere *Olgiati*¹⁰¹¹. E quando se fala em filosofia tomista, conceitos, categorias e institutos teológico-jurídicos, não se pode olvidar da importância que o aquinatense confere a Deus como base fundamental de toda a sua obra. Não é demais repetir, como já fizemos alhures, que Deus é, na verdade, a qualidade essencial e especial que moveu toda a filosofia medieval, máxime no pensamento tomista.

¹⁰¹¹ Assim se pronuncia: “*En sentido lato, o sea, tomando la justicia – para usar una expresión aristotélica – como virtud total y perfecta, puede definirse como: «la virtud que da a cada cual lo que de cualquier modo o bajo cualquier título le pertenezca». La justicia, entonces, ahorra todas las virtudes y viene a ser como el alma de todas ellas. Justo es aquel que vive perfectamente según la ley del deber. Es justicia, por tanto, da virtud de la religión, porque mediante ella se da a Dios lo que se le debe; es justicia el acto de beneficencia, puesto que se da al pobre, a título de caridad, el socorro que necesita; es justicia la benevolencia, el amarse a sí mismo, y así sucesivamente. En este sentido se llamará a Aristóteles «al justo» en Atenas, y lo mismo a San José en el Evangelio. Toda la Biblia insiste en la justicia como virtud total, relacionada con una concepción geocéntrica de la realidad, en virtud de la cual Dios, centro de todo, es la justicia misma y el hombre debe ser justo a imitación de Dios*” (Cf. *El concepto de jurisdicción en Santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 152-153).

Sendo Deus o Criador da Natureza e, via de consequência, do equilíbrio de tudo que existe, conclui-se que Deus e Justiça se confundem. Deus é Justiça e Justiça é Deus. Como a Natureza é o equilíbrio mesmo das coisas e animais criados por Deus, deduz-se que Este é a própria Justiça encerrada nesse equilíbrio. Nesse tópico, bom mencionar o pensamento de *Solomon* e *Higgins* segundo o qual Santo Tomás pretendia demonstrar que a fé cristã não se alheia aos postulados da razão e, por conseguinte, da Justiça. É dizer que a fé também pode partir de uma conjuntura de racionalidade, já que toda a dimensão da Natureza (que informa a existência do Criador, isto é, Deus) é pautada também por um critério racional e lógico, conduzindo ao justo¹⁰¹².

A Justiça se confunde com Deus porque concede a cada um aquilo que lhe é devido por seus méritos. Como Supremo Governador de todas as coisas, Deus dá a todos os seres criados o que é conforme a dignidade dos mesmos. É sintomática, pois, a expressão de Deus feito Jesus Cristo: “A Deus o que é de Deus e a César o que é de César”, bem prescrita em Rom. XIII, 1 a 7; e Ep. I a Timóteo, II.2. Esta expressão bíblica retrata também o acerto da conceituação geral de Justiça descrito na Suma Teológica, perfazendo logicamente um segmento da conceituação tomista de Justiça. Portanto, tendo tal conceituação geral partido das palavras de Jesus Cristo, um dos elementos da Trindade, evidente que se pode ver nesta expressão a conciliação entre Justiça e Deus¹⁰¹³. Assim, é o próprio Deus, feito homem em Jesus Cristo, que proclama o dar a cada um o que é seu, num episódio paradigmático em que se questionava o dever de pagar impostos e se condenavam os supostos malfeitores aliados a Jesus Cristo em relação à autoridade do Imperador e do Estado. Neste particular, a ordem de Deus se manifesta claramente na virtude da Justiça distributiva, isto é, aquela ordenadora da relação entre as pessoas e o Estado, razão pela qual observamos que Deus é Justiça. Há inclusive diversos textos da Bíblia que corroboram a Justiça revelada por Deus, como anota *Manzanedo*¹⁰¹⁴.

¹⁰¹² Assim se manifestam: “*Santo Tomás quería mostrar que a fe cristiana está fundada en la razón e que la ley inherente a la naturaleza es racional*” (Cf. *Breve historia de la filosofía*, op. cit., p.101).

¹⁰¹³ Sobre a Trindade constitutiva da unidade de Deus, escreve o aquinatense: “*O nome trindade, referido a Deus, significa o número determinado de pessoas. Se se afirma uma pluralidade de pessoas em Deus, deve-se usar o nome trindade. Porque o que pluralidade significa em geral, trindade significa de maneira determinada (...); portanto, deve-se dizer que etimologicamente o nome trindade parece significar a única essência das três pessoas, na medida em que a trindade quer dizer unidade de três*” (Cf. *Suma teológica, prima pars*, Questão 31, Artigo 1, op. cit., p. 545-546).

¹⁰¹⁴ Para o citado autor “*La Justicia de Dios, que da a cada hombre lo que se merece, aparece claramente en numerosos textos bíblicos. Sólo citaré dos textos: ‘Justo eres, Señor, y justos son tus juicios’ (PS 119, 137; ‘Porque eres justo en cuanto has hecho con nosotros, y tus obras son verdad, y rectos tus caminos, y rectos tus*

A inserção da Justiça em Deus oferece-nos a resposta às afirmações que comumente fazemos (as pessoas em geral) em tom de lamentação no sentido de que Deus é injusto conosco ou com determinadas outras pessoas ou situações. A ação de Deus, entretanto, concentra Justiça em relação aos bons e/ou maus hábitos e isso não poderá ser rotulado de injusto. Na verdade, o maior ou menor sofrimento de determinadas pessoas é consequência da distribuição dos bens (aqui entendidos como materiais e imateriais) e castigos segundo os méritos ou deméritos de que são merecedoras. É, pois, manifestação nítida do sentido de Justiça concedida por Deus, que podemos introduzir na conceituação tomista de Justiça. Desta forma, vemos claramente que a conceituação tomista de Justiça alcança a união desta com Deus, no sentido de que tudo o que entendemos por benesses ou castigos de Deus não são senão interferência de Deus a modo de conceder os méritos e punir os deméritos das pessoas. Mesmo em se considerando a misericórdia e a imensa bondade de Deus através do perdão dos pecados dos ímpios, há também manifestação de Justiça, porque o perdão é oferecido àqueles que efetivamente se arrependem de seus atos pecaminosos e não àqueles que falsamente o pretendem.

Manzanedo sugere que a Justiça de Deus nem sempre é evidenciada, apresentando-se obscura em certos casos, no que menciona duas situações pontuais em que tal pode ocorrer: a) quando os justos suportam algum tipo de sofrimento; b) quando Deus perdoa os pecadores¹⁰¹⁵. Não concordamos com tal posição.

Sendo Deus reconhecido por Santo Tomás como o Governador perfeito de todas as coisas, não há lugar para Dele emergir qualquer injustiça. Qualquer injustiça que pretensamente se advogue em relação às coisas de Deus não é senão juízo distorcido da Justiça que se confunde com Ele próprio, isto é, Deus. Dessas lições, deduz-se que o pecador não arrependido, ao invés de ser aniquilado, é condenado a viver e padecer na terra,

juicios' (Dan 3, 26-27)" (Cf. La justicia y la misericordia en Dios. Angelicum: periodicum trimestre pontificae studiorum universitatis Sancto Thoma Aquinate in urbe, op. cit., p. 514).

¹⁰¹⁵ Segundo o autor "*La justicia divina no parece cumplirse siempre. Es difícil explicar como Dios es justo: a) cuando permite el sufrimiento de los justos; b) cuando perdona a los pecadores (...). Una obtención muy antigua contra la justicia divina es el hecho de que frecuentemente los hombres virtuosos sufren muchos males, mientras que los viciosos tienen muchos éxitos (...)*". Porém, acrescenta: "*Según la doctrina católica tradicional, el dolor humano y nuestra muerte tienen como raíz primera el 'pecado original', o el primer pecado de Adán y Eva. Cuando Dios permite que los justos (como Santo Job) sufran más que los pecadores, lo hace para mayor bien espiritual de los primeros" (...). Dios es justo cuando castiga a los malvados, porque estos reciben la pena merecida. También es justo cuando perdona a los pecadores arrepentidos, porque esto es conforme (condecens) a la bondad divina" (Cf. La justicia y la misericordia en Dios. Angelicum: periodicum trimestre pontificae studiorum universitatis Sancto Thoma Aquinate in urbe, op. cit., p. 519-520).*

do que resulta seu sofrimento intenso¹⁰¹⁶. A Justiça de Deus aqui revela bondade e misericórdia Dele sem desnaturar a Justiça encontrada no próprio Ser Divino, eis que a aniquilação do pecador não arrependido representaria Justiça sem misericórdia.

Quando dizemos que em Santo Tomás a Justiça é Deus não estamos querendo afirmar que a virtude da Justiça conduza à descoberta da essência de Deus, ou seja, que a Justiça constituiria algo conducente à natureza de Deus, levando-nos a encontrá-Lo em sua plenitude como Criador de tudo e de todos. Como estudamos em tópicos precedentes, ao homem, como ser finito, é impossível descobrir a essência de Deus, Ser infinito que é. A Justiça conceituada como Deus merece aqui um sentido analógico, isto é, reflete a existência (e não essência) de Deus na conceituação de Justiça.

À medida em que a Justiça encontra em Deus uma parcela de sua conceituação, ela (a Justiça) se assemelha a Ele, atraindo-O para si. Não obstante, não há igualdade ou identidade absoluta entre Justiça e a essência de Deus, porque se verdadeira essa proposição estar-se-ia sim descobrindo a essência mesma de Deus, o que é impossível numa relação entre criatura (homem) e Criador (Deus). O que pretendemos demonstrar, segundo ilações que extraímos da doutrina teológico-filosófica do aquinatense, é que Justiça é Deus porque Deus existe na Justiça, ou seja, Ele está presente na Justiça. Deus é o justo, bondade e perfeição, no que se compreende na virtude da Justiça. Sendo justo (não porque se identifica ou é igual ao justo numa relação ser e ser ou coisa e coisa, mas porque deseja e promove o justo), Deus não poderá estar alheio à conceituação da Justiça de Santo Tomás. Aquilo que se pode falar da Justiça está, ao mesmo tempo e semelhantemente, naquilo que se fala de Deus.

A profundidade da doutrina filosófica de Santo Tomás conduz, sem dúvida, para a concepção da utilização da razão como fundamento factível das coisas de Deus. Aqui está a união de sua concepção teológico-filosófica da razão em direção à Justiça, já que a Justiça se confunde com Deus por um critério racional. É dizer que Deus é algo sob O qual a razão (esta considerada um processo mesmo lógico e terreno) está pautada, especialmente em virtude da contemplação da Natureza. E isto traz Deus para bem próximo de nós, não obstante sua gigantesca magnitude. Assim, a existência de Deus e de seu Reino de equilíbrio, Justiça e bem-aventurança conjugam-se para formação da fé.

O fato de Deus estar próximo de nós (criaturas imperfeitas) não Lhe retira nem é algo que negue Sua imensa magnanimidade¹⁰¹⁷. Deus é algo tão grandioso que não se pode

¹⁰¹⁶ Cf. *A cidade de Deus*, op. cit., p. 202.

imaginar nada para além ou maior que Ele. A magnitude de Deus é de forma tal que nada na terra poderá conceber algo maior. Se algum dia alguém conseguir imaginar algo maior do que outra coisa que se havia concebido como a maior, mais poderosa, mais sublime e, enfim, mais justa, este novo “algo” imaginado será Deus, suplantando a suposta grandeza ou imensidão do que antes se considerava como tal. Isto conduz à certeza de que Deus é muito, muitíssimo elevado, muito superior, portanto, às pequenas e muitas vezes desequilibradas ações humanas. O fato do homem estar próximo de Deus, porque, enfim, reflete Sua imagem e semelhança, não desfigura a imensidão de que se reveste como Criador de todas as coisas, não somente do homem. Ao mesmo tempo, Deus está próximo de nós porque tudo o que existe vem Dele, vem da natureza Dele e, portanto, tudo que existe deve ser devotado a Ele, numa relação de criatura para Criador. Esse “tudo”, porém, deve entender-se como aquilo que seja equilibrado, igualitário, bom e justo, daí que emerge a noção de Justiça como decorrência do que seja equilibrado e bom, segundo a contemplação da Natureza e os ditames da razão. Para Santo Tomás, Deus não é apenas o Criador do mundo físico. É também o mais destacado legislador, tendo dado origem, em última análise, à lei natural. Como ressaltado em linhas precedentes, o sistema jurídico-religioso tomista é baseado na ordenação e hierarquia de leis em cujo ápice está a lei eterna e, em última análise, Deus. A doutrina das virtudes morais concebida por Tomás de Aquino não é senão consequência da pregação segundo a qual Deus é a dimensão, o início e o fim de todas as coisas. Destarte, as virtudes morais - entre as quais se destaca a virtude da Justiça - são algo arraigado à vontade de Deus, de forma que a Justiça, por via lógica, é virtude decorrente da própria vontade e existência de Deus. Por esse raciocínio, uma conceituação de Justiça concentra também a existência e a vontade de Deus, de maneira que, em todos os elementos figurantes nessa conceituação de Justiça, estão necessariamente embutidas a vontade e a existência de Deus. Enfim, a existência e a vontade de Deus são um bálsamo que estrutura conceitualmente a virtude da Justiça.

Conforme sublinha *Fulvio Di Blasi*, o reconhecimento da vontade e da existência de Deus incidentes sobre a definição das virtudes morais não deriva de fundamentos ou concepções abstratas ou arbitrárias mas sim da razão prática, sendo Deus o “Bem” autêntico e

¹⁰¹⁷ BATISTA MONDIN sugere que a magnanimidade de Deus está no conjunto de seus atributos, sobretudo infinitude, perfeição, imutabilidade e eternidade. A simplicidade, entretanto, embora se refira essencialmente à ausência de composição em Deus, aproxima-nos Dele, já que a simplicidade de Deus “*deve ser admitida de forma absoluta*” (Cf. *Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica*, trad. de José Maria de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 300).

último das ações humanas¹⁰¹⁸. O processo cognitivo a que se submete o homem para o conhecimento e apreensão das coisas sofre indisfarçável influência da vontade e da existência de Deus, revela *Di Blasi*¹⁰¹⁹. Desta forma, os atos do homem consistentes na prática da Justiça, na elaboração da lei e na promoção do bem comum estão ou devem estar necessariamente orientados em Deus. Disso resulta que se os atos humanos não têm por base a vontade e a influência mesma da existência de Deus não poderão ostentar adequadamente a virtude da Justiça. No mesmo sentido, não se terá por existente a lei quando esta não concentrar os princípios de Justiça e a observância do bem comum que se originam da vontade de Deus.

Para *Aubert*, toda a doutrina filosófico-cristã de Santo Tomás é pautada numa sensível relação entre o elemento humano e o elemento divino. Assim é que a doutrina tomista está baseada em duas relações fundamentais que vinculam o homem a Deus: a) relação de causalidade; b) relação de finalidade. Vejamos.

Na relação de causalidade, o preceito fundamental está em que o homem constitui o resultado da criação, ou seja, é criatura e resultado da obra de um Criador (Deus). Diante disso, as ações humanas devem ter como base ou causa natural o sentimento do comando divino de Deus. Na relação de finalidade, o homem caminha para Deus na medida em que o imperfeito caminha para o perfeito, devendo este ser o sentido das ações humanas. Segundo se extrai ainda dos ensinamentos de *Aubert*, esta é a identidade que confere conteúdo moral ao pensamento e obra do Santo Doutor¹⁰²⁰.

As considerações precedentes revelam que a conceituação de Justiça segundo o pensamento tomista contempla de forma significativa a identificação do divino, ou seja, a própria figura de Deus enquanto Ser perfeito e aperfeiçoador das coisas da Natureza, entre

¹⁰¹⁸ Assim leciona o estudioso italiano: “*E abbiamo anche suggerito che il riferimento alla volontà di Dio non comporta necessariamente un fondamento arbitrario, o volontarista, dell’ordine morale nella misura in cui la rilevanza di essa, per la ragion pratica, poggia su una previa percezione di Dio stesso come il bene autentico e ultimo dell’uomo*” (Cf. *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d’Aquino*, op. cit., p. 89).

¹⁰¹⁹ Discorrendo sobre o conhecimento das coisas a partir da vontade de Deus, revela o autor que “*per l’Aquinato, nell’essenza stessa di ogni atto umano di conoscenza intellettuale si trova una tensione conoscitiva verso l’essere di Dio: tale risultato è sorprendente, ma, a pensarci bene, è l’unico capace di giustificare teoricamente il ruolo che l’Aquinato assegna a Dio nell’agire morale*” (Cf. *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d’Aquino*, op. cit., p. 90).

¹⁰²⁰ São suas as palavras: “*Toute la pensée et la doctrine du Docteur Angélique est centrée sur l’étude de Dieu et de toutes choses en relation avec Lui. C’est le cas en particulier pour l’étude de l’homme. Ses relations avec Dieu peuvent être de deux types: relation de causalité (l’homme est créé par Dieu, qui est son principe); relation de finalité (l’homme retourne à Dieu, qui est le but et la fin ultime de sa vie). Cette dernière relation consiste en une orientation de l’homme vers Dieu, par la connaissance et l’amour, et se réalise par tous les actes de la vie humaine*”. (Cf. *Le droit romain dans l’œuvre de Saint Thomas*, op. cit., p. 75).

elas o homem, com vista à consecução do equilíbrio conducente à felicidade. Mas a inserção de Deus na conceituação tomista de Justiça não se dá somente de forma geral, abrangente e ampliativa, isto é, derivada da concepção genérica e sempre presente em toda a obra científica e acadêmica do Doutor de Aquino segundo a qual Deus é a origem de tudo. A presença de Deus na conceituação de Justiça segundo Santo Tomás não é senão um desdobramento do ideal de perfeição e de equilíbrio que permeia as relações externas entre os homens. É em Deus que a Justiça tomista encontra a noção de equilíbrio, perfeição (ou algo próximo dela) e utilidade, especificamente no trato das relações externas dos homens, cuja finalidade é a pacificação social e a felicidade individual e coletiva dos homens.

A Justiça em Santo Tomás ostenta o equilíbrio que se vislumbra nas coisas criadas por Deus, isto é, nas coisas da Natureza. O justo tomista não é senão decorrência dos ajustes e equilíbrio assimiláveis das coisas da Natureza criada por Deus. E isto não desnatura o caráter conceitual e científico da doutrina tomista de Justiça. Portanto, para o Santo Doutor, Justiça é Deus, supondo virtude concedida pela Revelação. Disso se extrai que nenhuma outra Justiça criada pelo homem através da lei positiva pode contrariar a Justiça orquestrada por Deus, isto é, aquela que pressupõe equilíbrio, harmonia, bondade e pacificação social. Nesse particular, a Justiça legal que contrariar a Justiça Natural será falsa, porque a Justiça Natural corresponde à verdade. Uma verdade dessa magnitude (da Justiça Natural) não pode ser contrariada ou suprimida por qualquer instrumento ou artifício humano alcunhado de verdade.

6.8.2. Concepções tomistas acerca da existência de Deus

Qual a importância da prova da existência de Deus para Santo Tomás? Santo Tomás não poderia advogar o caráter absoluto da verdade da fé sem demonstrar a existência daquilo que lhe dá origem: Deus. Portanto, a prova da existência de Deus, para o Santo Doutor, corresponde à prova da verdade absoluta consistente na fé. Como a existência de Deus não é algo evidente, embora Ele efetivamente exista, Santo Tomás preocupou-se em realizar operações de raciocínios reputados lógicos e verdadeiros para demonstrar a concretude da existência de Deus¹⁰²¹. Deus não é algo ideal, mas verdadeiro e sua existência pode ser plenamente demonstrada por disposições lógicas e não apenas virtuais.

¹⁰²¹ Para ANTHONY KENNY, “São Tomás de Aquino é mais lembrado pelo seu empenho em estabelecer a efetiva existência de Deus por meios puramente filosóficos, que pelo modo como tratou a questão dos atributos

Por influxo de operações racionais, segundo Santo Tomás, é possível comprovar, no plano fático, a existência de Deus. Idealizou, destarte, o aquinatense, cinco maneiras de comprovar a existência d’Ele, segundo os mecanismos da lógica mesmo física do mundo terreno.

O argumento ontológico da existência de Deus fora adotado por Santo Anselmo e se caracteriza pela afirmação da existência de Deus a partir do próprio conceito de Deus, ou seja, da descoberta da essência de Deus¹⁰²². Trata-se de argumento remanescente da doutrina agostiniana da fé. Segundo ainda o conceito de Santo Anselmo, esse Ser chamado Deus, por nós pensado, tem que existir necessariamente, porque é evidente que estar na realidade e no pensamento é mais que estar somente na ideia. É dizer que aquilo que não pode ser pensado, idealizado e mensurado efetivamente não existe; porém, o contrário é plenamente possível. Disso resulta que, se podemos pensar em algo (objeto, ser, sentido, dimensão etc.) é porque este algo necessariamente existe. A existência das coisas é consequência da aceitação de que o objeto do pensamento é reputado existente, porque não se é capaz de imaginar o que não existe sob qualquer forma ou dimensão. Tal argumento, embora instigante, foi refutado por Santo Tomás.

Segundo o Santo Doutor carece de força probatória qualquer argumento que pressupõe, no mesmo plano, o “ser” considerado como ideia ou pensamento e o “ser” considerado como existência. Em outras palavras, os “seres” em questão não possuem idêntica estrutura nem mesma quantidade. Somente as quantidades homogêneas podem confundir-se. O argumento anselmiano supõe a congeminção da “ideia” de Deus com Deus realmente “existente”, isto é, entende que a “ideia” e a “existência” de Deus são “seres” (ou quantidades) homogêneas, o que definitivamente não é de todo correto.

divinos da onisciência e da onipotência” (Cf. **Filosofia medieval. Nova história da filosofia ocidental**, op. cit., p. 322).

¹⁰²² O critério ontológico de demonstração da existência de Deus fora concebido por Santo Anselmo, em época anterior à de Santo Tomás. BRYAN MAGEE assim resume referido critério: “Dios, dice San Anselmo, es el ser más grande que podemos concebir. Parece una definición bastante imparcial, y cualquiera que no crea en Dios puede aceptarla como válida. Al fin e al cabo, si no se cree en algo, es necesario tener una definición de aquello en lo que se cree. De modo que los ateos deben aprobar la definición de Dios como el ser más grande que podemos concebir. Si es así, Anselmo le dirá al ateo: ‘Supongamos que Dios existe en la mente e no en la realidad. Tienes que estar de acuerdo en que Dios existe en la mente porque estás pensando en Dios en este momento, y en eso consiste existir en la mente. Pero si Dios existiera sólo en la mente y no en la realidad, entonces sería posible concebir algo mayor que Dios. Pero Dios, en eso estábamos de acuerdo, era el ser más grande que se podía concebir, y acabamos de concebir algo mayor que Dios; eso es absurdo, contradictorio. Lo que nos condujo a este resultado contradictorio era la presunción de que Dios existiera sólo en la mente y no en la realidad. Por lo tanto hemos de decir que Dios existe en la realidad también” (Cf. **Los grandes filósofos**, op.

Como dissemos, os argumentos de Santo Anselmo acerca da existência de Deus foram contestados por Tomás de Aquino especialmente porque este considerava impossível ao homem descobrir a verdadeira essência de Deus, dada a elevada magnitude Deste em confronto com as limitações humanas. E conceber Deus na ideia e na existência ao mesmo tempo, como proclama Santo Anselmo, é tornar factível a descoberta da essência de Deus.

A questão da descoberta da existência de Deus é ainda assunto tormentoso entre os estudiosos do Santo Doutor. *Di Blasi* comenta o seguinte: o conhecimento do homem comporta duas dimensões: uma primeira - que chama “objeto de primeira intenção” (*oggetto di prima intenzione*) - baseia-se direta e fundamentalmente na realidade material das coisas do mundo exterior; outra - que chama “objeto de segunda intenção” (*oggetto di seconda intenzione*) - está na apreensão de evidências traduzidas indiretamente da realidade material das coisas do mundo exterior, ou seja, comporta a apreensão e o conhecimento a partir de elementos mediatos¹⁰²³. Pois bem. A demonstração da existência de Deus estaria concentrada em meio ao objeto de segunda intenção, que não deixa de ter como base essencial a realidade material das coisas do mundo exterior. Esta teoria se alinha com o critério cosmológico atribuído ao Santo Doutor.

Toda a demonstração tomista da existência de Deus tem como gênese a relação real e admitida na própria Física entre causa e efeito das coisas evidenciadas no mundo exterior. É o que *Di Blasi* intitula “realidade sensível” (*realtà sensibili*), correspondente, em última análise, ao objeto de segunda intenção¹⁰²⁴. Assim, o aquinatense elege o critério cosmológico para comprovação da existência de Deus.

O critério cosmológico, como o próprio nome sugere, está baseado na apreciação das coisas e dos fenômenos do mundo exterior. É a dinâmica das coisas do cosmos, visível e

cit., p. 74). O que Santo Anselmo queria dizer, no contexto da observação supra, é que a contradição ou absurdo enfocado só pode ser desfeito mediante a crença de que Deus existe na mente e na realidade.

¹⁰²³ Ao ensinar os preceitos do que chama “realismo tomista”, escreve o autor: “*Un'altra conseguenza importante del realismo tomista è che né il giudizio né il ragionamento dell'uomo possono mai avere valore veritativo se non partono dai dati immediatamente evidenti (di prima intenzione) della realtà materiale. Quando l'oggetto della riflessione umana non si riscontra immediatamente nella realtà materiale, l'unica possibilità che esso non indichi un semplice esercizio di fantasia o di pura ipotesi, è che si riferisca mediamente a quella stessa realtà: cioè che sia un concetto coniato nel tentativo di comprendere un aspetto immediatamente evidente delle cose corporee*” (Cf. **Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino**, op. cit., p. 91).

¹⁰²⁴ Sob pretensiosa indagação, o autor expõe sua percepção: “*Dove sta Dio nella realtà sensibile che ci si presenta davanti? (...). A tale interrogativo bisogna rispondere così: Dio è presente nella realtà sensibile come la causa è presente a un effetto che non potrebbe sussistere senza di essa, in modo tale che il darsi dell'effetto implica necessariamente il darsi della causa. E, più in particolare, Dio è presente nella realtà come la causa prima incausata dello stesso essere delle cose*” (Cf. **Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino**, op. cit., p. 116).

sensível a todos, que incorpora as melhores propriedades para demonstração de algo a que reconhecemos como Deus. Talvez a preocupação de Santo Tomás tenha sido a de perceber que os descrentes não admitiriam a explicação de fenômenos bíblicos ou de matriz unicamente religiosa para acreditar na existência de Deus. Assim, o critério ontológico desservia ao propósito de conversão dos incrédulos. Já o critério cosmológico, porque factível e posto ao alcance de todos por métodos puramente empíricos, revela-se mais crível.

Ao comentar a Física de Aristóteles, em um sentido geral (considerando as propriedades físicas em si mesmas – ciência e não religião), o que logrou fazer no ano de 1261, Santo Tomás concebe cinco teorias fundamentais, em face das quais concentrou as provas de existência de Deus: a) a teoria do movimento; b) a teoria da matéria e da forma; c) a teoria das alterações substanciais; d) a teoria das noções de espaço e de tempo; e) a teoria da causa e efeito.

As provas da existência de Deus, ou seja, as cinco vias a que se refere Santo Tomás, podem ser resumidas em duas premissas fundamentais, segundo nos parece: a) o desenvolvimento de uma lógica sequenciada de causalidade; b) impossibilidade de considerar-se um raciocínio infinito do desenvolvimento da sequência de causalidade.

O sistema de causalidade tomista distingue-se ainda pelo fato de basear-se numa ideia de superior em relação a um ente inferior, e não propriamente numa relação de tempo. Isto justifica o porquê da impossibilidade de aceitação de uma infinidade de sequência de causas. Ora, a mente, o intelecto, enfim, o conhecimento humano (razão), é incapaz de descobrir a essência de Deus. Disso resulta haver limite anterior (primeiro em relação a cada parte da sequência) a cada uma das causas em que está o ponto ou dimensão no qual o raciocínio humano pode chegar, porquanto a dimensão anterior a este último ponto do raciocínio humano (ponto anterior e hierarquicamente superior) será necessariamente Deus¹⁰²⁵.

¹⁰²⁵ R. P. PHILLIPS explica a questão do limite das causas com as seguintes palavras: “*Antes de establecer las pruebas mismas, será conveniente que expliquemos por qué es imposible tener una serie infinita de causas esencialmente subordinadas, verdad a la que se refiere muy a menudo, de un modo breve, mediante la frase de Aristóteles, es necesario parar, es decir, que es necesario detenerse en una causa primera en dicha serie. Es evidente que estamos tratando de una serie de causas que se subordinan esencial y actualmente. En este caso este principio es evidente, ya que en una serie de esta clase como cada miembro de ella está aquí y ahora dependiendo de su causalidad, y así, por ser un miembro de la serie en la causalidad actual del miembro más cercanamente anterior a él en la serie, la prioridad del uno sobre el otro, siendo una prioridad no de tiempo, sino de lo superior sobre lo inferior, se sigue que todo miembro de esta serie que escojamos solo puede causar si es dependiente del miembro inmediatamente encima de él. Su supusiéramos, entonces, que esta serie continuaba sin fin, es decir, que era una serie infinita, tendríamos que decir que no había ningún primer miembro de ella y, por lo tanto, ninguno que fuese segundo ni con ninguna otra numeración. Si cada miembro de la serie es una*”

Fiel à tradição da fé cristã católica, a filosofia de Tomás de Aquino já nasceu com o objetivo claro de não contrariar a doutrina da Igreja Romana, tal ocorrendo não em razão de conveniência pessoal do aquinatense, mas em razão de sua convicção na verdade das Sagradas Escrituras. De fato, a finalidade do trabalho teológico-filosófico de Santo Tomás era organizar um conjunto de conceitos, técnicas e argumentos que viessem a explicar, com autoridade técnico-científica, os principais dogmas da fé cristã católica. O reconhecimento de seu invulgar preparo intelectual fazia do aquinatense o homem adequado para essa missão¹⁰²⁶. Assim, como ressaltado ao longo deste estudo, o aquinatense viu na filosofia de Aristóteles o instrumento dogmático e epistemológico de que necessitava para explicitar a verdade da doutrina da Igreja cristã católica, utilizando as obras do estagirita numa síntese básica original de seu pensamento. Com base nessas premissas dogmáticas da filosofia de Aristóteles, Tomás de Aquino elaborou, como dito, cinco vias capazes de comprovar empiricamente a existência de Deus, considerando especialmente a existência de uma realidade sensorial. Esta realidade sensorial, segundo entendemos, é impossível de ser renegada por qualquer ser humano, eis que oriunda daquilo que nos é próprio coletiva ou individualmente, isto é, os sentidos.

Retomando as ideias de Aristóteles sobre o ser e o saber, Tomás de Aquino enfatizou a importância da realidade sensorial, cuja assimilação advém de princípios fundamentais que revelam uma espécie de mecanismo de constatação da existência das coisas e dos seres¹⁰²⁷. Vejamos.

O primeiro princípio é o da não-contradição, segundo o qual o ser é ou não é, de maneira que nada existe que possa ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo ponto de vista. Outro é o princípio da substância, segundo o qual na existência dos seres podemos distinguir a substância (a essência propriamente dita, de uma coisa, sem a qual ela não seria aquilo que é) do acidente, ou seja, a qualidade não essencial ou acessória do ser. Outro é o

*causa solo en cuanto depende del miembro superior, ningún miembro de la serie podría causar si la causalidad no fuese nunca impartida a la serie; en otras palabras, si no hubiese uno primero en la serie de causas. En un tren cada vagón es movido y se mueve por la acción del que se halla inmediatamente delante de él. Si suponemos, entonces, que el tren es infinito, es decir, que no tiene fin, por lo que ninguna máquina empieza el movimiento, es evidente que ningún vagón se moverá. Alargarlo hasta el infinito no le proporcionará lo que ningún miembro suyo posee por sí mismo, esto es, el poder para arrastrar el vagón que va colocado inmediatamente detrás de él” (Cf. **Moderna filosofía tomista**, Tomo II, trad. de María Eugenia de Diego e Caridad Díaz Foes, Madrid: Ediciones Morata, 1964, p. 274-275).*

¹⁰²⁶ Não é à toa que Santo Tomás de Aquino é considerado o Doutor Universal da Igreja Católica Romana (Cf. **Dicionário de doutrina social da Igreja**, op. cit., p. 16).

¹⁰²⁷ Os princípios sensoriais fundamentais em referência estão contidos na própria exposição das cinco vias elaboradas pelo aquinatense, destacando-se as noções de calor, espaço conforme as lições de Aristóteles (Cf. **Suma teológica, prima pars**, Questão 2, Artigos 2 e 3, op. cit., p.164-168).

princípio da causa eficiente, segundo o qual todos os seres que captamos pelos sentidos são seres contingentes, ou seja, não possuem, em si próprios, a causa eficiente de suas existências, de modo que, para existir, o ser contingente depende de outro ser que constitui a sua causa eficiente, chamado de ser necessário. Pelo princípio da finalidade, outrossim, todo ser contingente existe em função de uma finalidade, de um objetivo, de uma “razão de ser”, possuindo, assim, uma causa final. Finalmente, pelo princípio do ato e da potência todo ser contingente possui duas dimensões: o ato e a potência. O ato representa a existência atual do ser, aquilo que está realizado e determinado; a potência representa a capacidade real do ser, aquilo que não se realizou mas pode realizar-se, sendo a passagem da potência para o ato que explica toda e qualquer mudança, transformação e alteração das coisas do mundo. Feitas estas observações, passamos ao exame de cada teoria constitutiva da comprovação da existência de Deus.

A primeira teoria separa a física da matemática: a física trata dos seres corporais, ou seja, aqueles sujeitos a movimento; a matemática se ocupa das propriedades dos seres que não dependem de movimento. Há aqui diferença consubstanciada no dinâmico e no estático. O movimento se constitui de um passo da potência ao ato. Pressupõe a convergência de um impulso que pode incidir sobre uma coisa passível de mobilidade. Parece significar que todo ser corporal possui uma potência natural que, quando deixar a inércia em direção a um ato, estará gerando um movimento. Com base nessa teoria, a criação do homem teria ocorrido em razão da transformação da potência em ato, o que somente é possível com o primeiro impulso. Sem ele (o primeiro impulso), o homem não seria senão mera potência. Daí que, se o homem existe e se movimenta, é porque houve o primeiro impulso, sendo este originário de algo que não é senão Deus.

A teoria da matéria e da forma é extraordinária. Para Santo Tomás não existe matéria sem forma (hilemorfismo). A matéria sem forma é uma pura potência, isto é, algo intermediário entre o ser e o nada. Não pode, portanto, existir sozinha, sem a união com a forma. A forma de um ser é indispensável à sua existência, especificação, perfeição e inteligibilidade; é a fonte de suas atividades e de suas tendências em direção à sua unidade¹⁰²⁸.

¹⁰²⁸ Estas observações são de grande serventia para o Direito, já que a forma, nas relações jurídicas, quando prevista em lei, é a garantia da tutela dos cidadãos destinatários e requisito para produção adequada dos efeitos jurídicos pertinentes, de modo a reprimir eventuais fraudes. Assim é que o Código Civil brasileiro (Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002) prescreve, no artigo 104: “A validade do negócio jurídico requer: I - agente capaz; II - objeto lícito, possível, determinado ou determinável; III - forma prescrita ou não defesa em lei”. E o

A matéria, por sua vez, é o princípio constitutivo, passivo e homogêneo; enfim, é o substrato da forma (não há alma sem corpo nem corpo sem alma).

A teoria das alterações substanciais se resume ao axioma *corruptio unius est generatio alterius*, ou seja, a corrupção de uma coisa é a geração de outra. Em outras palavras, cada fase de transformação de uma coisa encerra uma forma específica, ainda que transitória, para dar forma à outra coisa, resultado da forma anterior. É dizer que as formas que recebem outras formas não se despojam de sua forma mesma para dar lugar a qualquer outra. A forma anterior conserva sua propriedade. O que se concebe por origem de uma ou outra forma não é senão uma forma anterior, ainda que virtualmente. O exemplo do embrião humano é assaz esclarecedor para consolidar o preceito retrocitado: o embrião humano reveste diversas formas intermediárias antes de adquirir a forma última e perfeita que ensejará, por sua vez, a formação e perfeição da alma. Mas as formas precedentes do embrião não o desnaturam como tal¹⁰²⁹. Um corpo inorgânico não chega senão por uma série de transformações sucessivas a um estado próximo no contexto da hierarquia natural dos seres. Tempos depois, *Antoine Lawrence de Lavoisier*, talvez inadvertidamente, incorporara integralmente a teoria tomista em comento, *mutatis mutandis*, ao revelar que “na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”¹⁰³⁰.

artigo 166, inciso IV, da mesma codificação reputa inválido todo negócio jurídico que “*não revestir a forma prescrita em lei*”.

¹⁰²⁹ Sobre o embrião humano segundo Santo Tomás, escreveu PAULO FAITANIN: “*Para Tomás o embrião é o princípio germinativo da vida animal, no primeiro estágio de sua existência. No caso dos seres humanos, após cinco semanas, 40 dias, o embrião é denominado feto. O feto é o ser humano ainda no ventre, antes de nascer, mas caracteristicamente formado. A matéria constitutiva do corpo embrionário é o sangue da mãe: In II Sent., d. 18, q. 1, a. 1, ad 2: ‘sicut etiam menstruum materia embrionis dicitur’*” (Cf. *A concepção e individualização do embrião humano em Tomás de Aquino*. Disponível em <http://www.aquinate.net/revista/edicao%20atual/Artigos-pdf/Artigos-1-edicao/concepcao-e-individuacao-do-embriao-em-tomas-de-Aqu.pdf>. Acesso em 23.10.2009).

¹⁰³⁰ Trata-se da chamada lei de conservação das massas, elaborada pelo estudioso francês desde 1760. Os estudos experimentais realizados por Lavoisier levaram-no a concluir que, numa reação química que se processe num sistema fechado, a massa permanece constante, ou seja, a soma das massas dos reagentes é igual à soma das massas dos produtos: $m_{(\text{reagentes})} = m_{(\text{produtos})}$. Assim, por exemplo, quando 2 gramas de hidrogênio reagem com 16 gramas de oxigênio verifica-se a formação de 18 gramas de água; do mesmo modo, quando 12 gramas de carbono reagem com 32 gramas de oxigênio ocorre a formação de 44 gramas de gás carbônico. Através de seus trabalhos, pôde enunciar uma lei que ficou conhecida como *Lei da Conservação das Massas* ou *Lei de Lavoisier*: “*Numa reação química que ocorre em sistema fechado, a massa total antes da reação é igual à massa total após a reação*”. Ou, “*Numa reação química a massa se conserva porque não ocorre criação nem destruição de átomos. Os átomos são conservados, eles apenas se rearranjam. Os agregados atômicos dos reagentes são desfeitos e novos agregados atômicos são formados*”. Ou ainda, filosoficamente falando, “*Na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma*”. O que hoje pode parecer evidente, nem sempre o foi. Queimando-se magnésio, cientistas anteriores a Lavoisier observavam um aumento de massa, enquanto que, queimando enxofre, notavam uma perda de massa. Coube a Lavoisier, percebendo que esses ensaios deveriam ser feitos em sistemas fechados, esclarecer que as diferenças de massas eram devidas à absorção ou liberação de gases durante as reações. Atualmente sabemos que a lei de Lavoisier como inicialmente foi proposta nem se verifica. É

Pela teoria das alterações substanciais, o homem, composto de corpo e alma (forma), não poderia existir sem uma forma precedente, ainda que intermediária. Esta forma precedente, que deu origem e resultou na evolução do homem até sua forma atual, não é senão Deus. Em outras palavras, a forma atual do homem pressupõe uma forma pretérita, cuja primeira delas é Deus.

Outra teoria que se pode inserir acidentalmente entre as que alinhamos baseia-se na especulação entre o possível e o necessário. Em resumo, o aquinatense leciona que as coisas ou são necessárias ou contingentes. As coisas contingentes são aquelas dependentes das coisas necessárias para existir. Como é impossível conceber-se as coisas necessárias em relação às contingentes de modo infinito, segue-se ter havido uma pioneira coisa necessária, coisa esta que é Deus.

Pela teoria do espaço e do tempo, Santo Tomás reproduz academicamente as descobertas de Aristóteles, acrescentando que o tempo é a medida do movimento das coisas sensíveis e o espaço é o conjunto dos lugares que guardam essas coisas. Vê-se, daí, a lógica do axioma. Por esta teoria, o Doutor de Aquino ensina ser sensível e visível que há seres e coisas que existem e deixam de existir, isto é, desaparecem em determinado tempo ou momento. Assim, estes seres e coisas não existem por si sós, ou seja, se nascem e desaparecem é porque dependem de outro ser ou coisa que não pode deixar de existir sempre e sempre. Este Ser que não pode deixar de existir é o Criador: Deus.

Por fim, tem-se a teoria do efeito e causa, considerando-se que o efeito, para conservar-se como tal, deve ter uma causa não só existente, mas presente continuamente. O homem vive só enquanto existir ar, alimentos, temperatura adequada no mundo. Se estes bens desaparecem, obviamente desaparecerá o homem. Assim, num raciocínio permanente de causas e efeitos, com vista à conservação dos efeitos, concluir-se-á pela existência de uma causa primeira, a qual conserva a existência dos efeitos. Esta causa primeira, permanente e geradora das demais causas e coisas, será necessariamente Deus.

possível a perda de massa no decurso de uma reação libertando-se energia (fenômeno explicável pela teoria da relatividade). O que se deverá verificar sempre é a primeira lei da termodinâmica (Disponível em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Conserva%C3%A7%C3%A3o da massa](http://pt.wikipedia.org/wiki/Conserva%C3%A7%C3%A3o_da_massa). Acesso em 17.11.2008).

6.8.3. Provas racionais da existência de Deus

Seguiram-se às concepções silogísticas precedentemente expostas as provas racionais da existência de Deus¹⁰³¹. São provas que possuem uma fonte fundamental, qual seja, o princípio da causalidade: relação causa-efeito. Com efeito, a discussão a respeito das provas da existência de Deus é fundamental para se investigar uma conceituação tomista de Justiça considerando a influência que o Criador suscita nesse aspecto.

Uma primeira avaliação que relaciona a existência de Deus à conceituação tomista de Justiça está na verdade teológica de Sua perfeição. Sendo perfeito, Deus concentra todas as virtudes, inclusive a virtude da Justiça. A perfeição de Deus projeta na criatura (o homem) o sentido do justo. Assim é que o Ser perfeito que é Deus pressupõe equilíbrio, equidade e, conseqüentemente, o justo. Deus, assim, representa o ajuste máximo não só entre antagonismos, mas também entre defeitos. Deus, portanto, caracterizado pela perfeição, integra a conceituação teológico-filosófica de Justiça em Santo Tomás.

A perfeição de Deus e conseqüente inserção Deste na conceituação de Justiça reclama obviamente a necessidade de comprovação de Sua existência imediata, ou seja, empírica, racional e não apenas sob o ponto de vista mediato, como fez Santo Anselmo ao amparar-se no argumento ontológico. Como ressaltamos em linhas precedentes, o argumento ontológico de Santo Anselmo foi refutado por Santo Tomás porque põe num mesmo plano de existência o ideal e o real, o que é impróprio. Santo Anselmo parte de pressupostos que põem numa mesma dimensão o ser e o poder-ser. Não se pode transpassar do plano ideal (lógico) para o real (ontológico) qualquer coisa, eis que as propriedades atribuídas a um ser devem estar no mesmo plano em que se encontra este ser, o que desautoriza o argumento anselmiano. Ideal e real, em suma, não se confundem.

¹⁰³¹ As provas racionais da existência de Deus são extraídas das concepções tomistas dispostas nos Artigos 2 e 3 da Questão 2, *prima pars*, da Suma. Vejam-se algumas passagens nesse sentido: “Mas, em contrário, diz a Escritura (Rm. 1, 20): As coisas invisíveis de Deus se vêm depois da criação do mundo, consideradas pelas obras que foram feitas. Ora, isto não se daria, se a existência de Deus não se pudesse demonstrar pelas coisas feitas, pois o que primeiro se deve entender de um ser é se existe. Há duas espécies de demonstração. Uma, pela causa, pelo porquê das coisas, a qual se apóia simplesmente nas causas primeiras. Outra, pelo efeito, que é chamada a posteriori, embora se baseie no que é primeiro para nós; quando um efeito nos é mais manifesto que a sua causa, por ele chegamos ao conhecimento desta. Ora, podemos demonstrar a existência da causa própria de um efeito, sempre que este nos é mais conhecido que aquela; porque, dependendo os efeitos da causa, a existência deles supõe, necessariamente, a preexistência desta. Por onde, não nos sendo evidente, a existência de Deus é demonstrável pelos efeitos que conhecemos”.(Cf. *Suma teológica*, *prima pars*, Questão 2, Artigos 2 e 3, op. cit., p. 164-168).

Corrigindo a doutrina de Santo Anselmo, Santo Tomás desenvolveu mais corretamente, como visto, as cinco vias da demonstração da existência de Deus, tendo como característica comum a reunião de provas (da existência de Deus) concebidas *a posteriori*, ou seja, considerando os seres criados (criaturas) como efeito capaz de indicar a causa (Deus)¹⁰³². Tais provas partem, pois, do conseqüente para o antecedente, ou seja, do posterior para o anterior. Outrossim, as provas da existência de Deus têm natureza metafísica, embora racionais. Ademais, essas provas da existência de Deus pressupõem impossibilidade de infinitude da cadeia de causas.

Das cinco causas construídas por Santo Tomás, as três primeiras podem ser extraídas do princípio da causalidade, segundo a qual tudo o que existe é conseqüência de uma causa anterior, chegando-se a uma causa primeira que existe por si só, isto é, o primeiro motor, Deus. As quarta e quinta vias, entretanto, derivam de princípios outros que não o da causalidade. Pela quarta via, há um ser perfeito que se projeta para perfeição de outros seres ou coisas, ao menos por aproximação. Na mensuração das coisas como de maior ou menor perfeição ou maior ou menor qualidade, há uma coisa que é a medida única e mais elevada que direciona a aferição da maior ou menor perfeição ou qualidade das outras coisas. Assim, é necessário que exista um ser que reúna em si as perfeições ou qualidades em plenitude e que projeta, de forma parcial, a perfeição ou qualidade dos outros seres. Este Ser pleno e perfeito é Deus, sendo tanto mais perfeito e valoroso aquele que Dele se aproximar. Em outras palavras, partindo-se da experiência da maior ou menor perfeição ou qualidade das coisas ou seres (criaturas), chega-se a Deus como Ser perfeito. Esta quarta via permite admitir, como faz Santo Tomás, que as criaturas se constituam em um sistema ontologicamente hierarquizado, considerando o maior grau de perfeição (hierarquicamente superior) e o menor ou menores graus de perfeição (hierarquicamente inferiores), tudo disposto numa ordem de hierarquia. Assim, em conclusão, Deus se constitui no Ser de grau máximo de perfeição, ou seja, perfeição primeira e absoluta, fundamentando e projetando as perfeições parciais, estas em

¹⁰³² As provas *a posteriori* concebidas por Aquino para demonstração da existência de Deus alinham-se à sua índole natural de homem das ciências. Segundo IVES GANDRA DA SILVA MARTINS FILHO tais provas partem da “*experiência sensível*”, isto é, daquilo regularmente extraído do exercício do intelecto, embora não possam ser consideradas rigorosamente decorrentes dos fenômenos naturais (Cf. *Manual esquemático de filosofia*, 3ª ed., São Paulo: LTr, 2006, p. 91).

maior ou menor grau a depender da proximidade com a máxima perfeição, isto é, Ele próprio, Deus¹⁰³³.

A quinta via não é senão desdobramento da quarta, embora com suas peculiaridades. Pressupõe a concepção de que tudo no universo é ordenado, ou seja, dispõe-se em ordem. Isto pressupõe, por sua vez, a existência de uma inteligência, isto é, o Ser que tenha promovido essa ordenação. É necessário, pois, que exista uma inteligência suprema, exatamente aquela que tenha iniciado a ordenação das coisas e dos seres do universo. Essa inteligência suprema é exatamente Deus. Por esta quinta via, parte-se da experiência da finalidade das coisas, considerando que os seres animados ou inanimados não agem pelo acaso, mas segundo leis que lhes são intrínsecas. Chega-se, assim, àquele que é o ordenador da finalidade dos seres e coisas, isto é, Deus. Ora, é sensível a regularidade dos fenômenos da natureza (seres, coisas etc.), informada por leis físicas, químicas e biológicas. Essa regularidade não pode ter surgido do acaso, senão por uma inteligência que a criou, introduzindo nos seres animados ou inanimados, racionais ou irracionais, as leis que lhes são ínsitas. Esta inteligência criadora não pode ser outra senão Deus, pressupondo ação e vontade e não mera energia.

A conjugação das cinco vias de demonstração da existência de Deus conduz à percepção de que Ele, além de existente, é cognoscível, no sentido de que o homem pode conhecer de Sua existência e senti-Lo a partir do emprego da razão, ou seja, a partir daquilo que se pode inferir dos efeitos dos quais Ele é a causa.

Conhecer a existência de Deus não é o mesmo que conhecer a essência de Deus, essência esta inalcançável ao homem, porque criatura. Comprovada a existência de Deus, e sendo Ele perfeito, segue-se ser justo. A Justiça é Deus porque Nele está toda a virtude da Justiça, cujo Direito é o objeto. O dar a cada um o que é seu não se distingue da obra de Deus, ou seja, das ações da criatura humana. Sendo Deus o ordenador das coisas e dos seres do universo, Nele está a origem de dar a cada um o que lhe é de direito, convergindo para o ajuste de todas as ações da criação, ou seja, da vida dos homens em sociedade.

Como é sensível, as cinco vias idealizadas por Tomás de Aquino como prova da existência de Deus têm base em causas inaugurais, precedentes, comparáveis ao mecanismo

¹⁰³³ IVES GANDRA lembra que na quarta via é possível identificar uma premissa maior e uma premissa menor. Na maior, “*Verifica-se a existência de graus nas perfeições das criaturas*”; na menor, tem-se aquilo que se mede “*segundo um mais e um menos*”, exigindo-se “*um padrão máximo que sirva de medida*” (Cf. *Manual esquemático de filosofia*, op. cit., p. 94).

que se encerra num Criador, isto é, aquele que é o motivo da existência de tudo e de todos, vale dizer, o próprio Deus¹⁰³⁴. Para o aquinatense, contudo, Deus é o primeiro na ordem ontológica, mas não na ordem psicológica. Mesmo sendo o fundador de tudo, Deus deve ser alcançado por caminhos *a posteriori*, ou seja, partindo dos efeitos e do mundo. Plantada esta premissa, podemos chegar a Deus a partir do efeito em direção à causa. Assim, se na ordem ontológica Deus precede às suas criaturas, como a causa precede aos efeitos, na ordem psicológica Ele vem depois das criaturas, sendo-lhes consequente no sentido de que é alcançado a partir da consideração do mundo, que nos remete ao seu Autor. Trata-se, sem dúvida do emprego de um raciocínio de causalidade, cuja premissa básica é a de que a existência de Deus é comprovada pelo só fato de podermos admitir, segundo uma evidente ilação silogística, que se nós somos criaturas de Deus, Ele – Deus – tem de existir, eis que nada existe ou advém do nada.

Referindo-se à concepção psicológica da existência de Deus, *Di Blasi* dá a esta o nome de “causa eficiente”, acentuando que se trata de uma prova atual, ou seja, que no efeito produzido se verificam resquícios da causa, de modo que é sempre possível ver no efeito a existência da causa. Daí a denominação causa eficiente¹⁰³⁵. Ainda no contexto da demonstração da existência de Deus, o mesmo *Di Blasi* menciona, com base nas palavras do aquinatense, o que entende por “via da negação” (*via della negazione*), em que afirma que se não podemos saber o que Deus é, ao menos podemos saber o que não é. Trata-se de uma construção por avesso em relação à impossibilidade de conhecer-se a essência de Deus. Assim, para Tomás de Aquino, se é certo que não podemos compreender a essência de Deus, isto é, o que Deus é e o que pensa, não é menos certo que podemos compreender o que Ele não é. A isso, tal qual o estudioso peninsular, *Arthur do Nascimento* chamou conhecimento negativo de Deus¹⁰³⁶.

¹⁰³⁴ IVES GANDRA sustenta haver outras vias de demonstração da existência de Deus que, em nosso entender, são acidentais em relação às cinco vias essenciais formuladas por Tomás de Aquino. Tais vias acidentais derivam de argumentos ideológicos (verdades necessárias), deontológicos (lei moral natural), psicológicos (busca da felicidade infinita) e históricos (universalidade do fenômeno religioso) (Cf. *Manual esquemático de filosofia*, op. cit., p. 96-97).

¹⁰³⁵ Assim ensina: “*La causalità di Dio va pensata nell’ordine delle cause efficienti la cui presenza dev’essere simultânea, cioè si richiede ‘per se’ (la mano che muove il bastone, il bastone che muove la pietra), e non ‘per accidens’ (il nonno che genera il padre, il padre que genera il figlio, il figlio che...), affinché si produca un dato effetto. Con una terminologia più recente, essa va pensata nell’ordine delle cause ‘essenzialmente subordinate nel presente’ e non di quelle ‘accidentalmente subordinate nel passato’*” (Cf. *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d’Aquino*, op. cit., p. 117).

¹⁰³⁶ NASCIMENTO. Carlos Arthur R. do. **S. Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus.** *Revista portuguesa de filosofia. Filosofia e espiritualidade: o contributo da idade média*, Tomo 64, Fascículo 1, Braga: 2008, jan-abr, p. 397. Para o autor, o conhecimento negativo de Deus dá-se “*por causa de objeto próprio do*

Na *Summa Contra Gentiles* é possível verificar que o aquinatense expõe algo a respeito do conhecimento analógico da essência de Deus a partir do que Ele não é, conforme se extrai do capítulo 14 do primeiro livro da *Contra Gentiles*, no dizer de *Arthur do Nascimento*¹⁰³⁷. Evidente que para descobrir-se algo sobre a essência de Deus, mesmo a partir do que Ele não é, é mister dissecar o que dispôs o aquinatense sobre o próprio conhecimento ou intelecto humano, base fundamental desse segundo estágio de conhecimento, isto é, como se extrai algo a respeito da essência de Deus com mira no que Ele não é. Como ressaltamos alhures, o objeto próprio do conhecimento intelectual humano não é senão a essência descritiva que resulta dos sentidos em contato com as coisas materiais¹⁰³⁸. Assentada essa premissa fundamental, os ensinamentos do aquinatense sobre Deus revelam que Deus é simples porque é a “ausência” de qualquer composição, ou seja, indica algo sobre a essência de Deus considerando um dado negativo a Seu respeito (ausência). Noutras palavras, nosso conhecimento ou o conhecimento do homem a respeito de Deus concentra um *minus*, ou seja, um “desconhecimento”, aquilo que está “ausente” Nele. Por outro lado, é possível afirmar, positivamente, que Deus é perfeito; não se pode afirmar, entretanto, nesse contexto, em que consiste tal perfeição em essência. Desta forma, mesmo quando o Santo Doutor exalta alguma qualidade “positiva” de Deus, é o desconhecimento da essência dessa qualidade que marca algo de eficiente relativamente ao que se conceba quanto à existência de Deus. Ressalta-se, pois, o conhecimento negativo de Deus.

Di Blasi concebe ademais a “via da afirmação” (via della affermazione), pautada na premissa segundo a qual entre causa e efeito ou entre criador e criatura há necessariamente uma semelhança substancial. O conhecimento do efeito das coisas conduz obrigatoriamente a perceber-se algo como causa respectiva, a partir da idealização de elementos comuns ou semelhantes entre eles, isto é, entre a causa e o efeito¹⁰³⁹. Nesse diagnóstico, observa ainda *Di*

conhecimento intelectual humano (natureza existente na matéria) e por causa da transcendência de Deus, que está acima de tudo o que existe e que podemos apreender. Esta característica do conhecimento humano de Deus afecta mesmo a revelação divina e a sagrada doutrina. Com efeito, se a revelação alarga o alcance do conhecimento humano, não lhe altera o modo de proceder. Por outro lado, a sagrada doutrina virá ‘salvar o mistério divino’, sem pretender compreendê-lo: sicut ignoto conjungitur”.

¹⁰³⁷ Cf. **S. Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus. Revista portuguesa de filosofia. Filosofia e espiritualidade: o contributo da idade média**, op. cit., p. 398. Assim escreve: “Com efeito, não podemos captar a respeito de Deus o que é, mas o que não é e como o resto se refere a Ele, como é patente a partir do que foi dito anteriormente”.

¹⁰³⁸ Cf. **Suma teológica, prima pars**, Questões 84 a 89, cit.

¹⁰³⁹ Para o festejado autor, “*S. Tommaso, infatti, afferma ripetutamente, nella sua opera, che, anche mediante il ragionamento, ‘di Dio non possiamo sapere che cosa è, ma piuttosto che cosa non è, e che la ‘via della negazione’ è quindi l’unica strada che noi possiamo percorrere. Per comprendere ciò basta pensare che un’implicazione necessaria della dimostrazione ‘quia’ è che non si può conoscere come sia la causa in se*

Blasi que a semelhança em questão dá-se por meio da “forma”; não de uma forma específica, mas sim de uma forma analógica. Sugere o autor que essa é a razão básica do ensino tomista segundo o qual o conhecimento da existência de Deus permite algo como “assimilar” sua essência que, em última análise, ostenta as qualidades do bom, do belo, do inteligente etc.¹⁰⁴⁰.

Por conta das considerações precedentes, é mister estabelecer uma distinção importante: a ideia do conhecimento da essência de Deus, na medida ponderada por *Di Blasi*, requer uma investigação, uma pressuposição de natureza puramente analógica. Não há, aqui, portanto, contradição com a doutrina tomista da impossibilidade humana do conhecimento da verdadeira essência de Deus. Por isso mesmo é que a verdadeira essência de Deus, ou seja, sua essência específica, jamais poderá ser conhecida e compreendida pelo homem em sua inteireza. Isto porque, sendo criatura e dotada de imperfeições, o homem jamais poderá alcançar a essência do Ser magnânimo e perfeito que é exatamente Deus.

As ponderações lógicas expostas não deixam de anunciar nas suas entranhas uma natural evocação da utilidade da razão para demonstração da fé. Isto não é senão o conhecimento empregado a serviço da confirmação do credo em Deus. É dizer, em suma, que parte da teologia ampara-se na filosofia aristotélico-tomista para explicação de alguns (não todos) preceitos da fé. Assim é que uma das “provas cosmológicas” da existência de Deus estaria, como está, em que “o movimento das coisas contingentes é dependente casualmente de outras coisas que as movem”¹⁰⁴¹. A essência desta prova estaria na concepção de que as coisas não podem surgir do nada ou do inexistente, sendo cientificamente impossível conceber-se que as coisas que existam no mundo concreto da terra não tenham sido geradas ou criadas pelo que Santo Tomás chamou “primeiro motor”. Assim, Santo Tomás considerava irrazoável ou ilógica a concepção de uma regressão mental tal que não pudesse alcançar esse primeiro motor, de modo que nossa mente e consciência são conduzidas naturalmente a pensar em um primeiro ser criador e impulsionador de todas as coisas, sendo tal ser superior a

stessa” (...). E continua: “*S. Tommaso, infatti, non si stanca di ripetere un altro importantissimo principio, e cioè che tra le creature e Dio dev’esserci necessariamente una somiglianza essenziale*”. (Cf. **Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d’Aquino**, op. cit., p. 118).

¹⁰⁴⁰ Ao conceber a possibilidade de percepção, por analogia, da essência de Deus, o autor expõe que essa percepção advém da própria realidade da demonstração de Sua existência. Acompanhem-se suas palavras: “*È questa la ragione di fondo per cui non si può separar ela questione dell’esistenza di Dio da quella della sua essenza, perché conoscendo gli effetti si conosce allo stesso tempo sia l’esistenza della causa sia, seppur imperfettamente, il suo modo di essere. Le cosiddette vie di S. Tommaso per arrivare all’esistenza di Dio implicano in se stesse una conoscenza del Suo modo di essere: che è causa ultima incausata, che in lui non vi è cambiamento e composizione, e che è sommamente buono, bello, intelligente, libero, ecc*” (Cf. **Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d’Aquino**, op. cit., p. 121).

¹⁰⁴¹ Cf. SALOMON e HIGGINS, in **Breve historia de la filosofia**, op. cit., p. 102.

comprovação lógica da existência de Deus. É dizer que quando a mente humana, através do processo de regressão, chegue ao lugar ou estágio que representar o início supremo, isso será evidentemente a descoberta da existência de Deus. O limite da regressão da mente humana é a percepção do início de tudo, o Criador, Deus.

O fundamento principal da explicação das vias relativas ao movimento das coisas e da causa eficiente (duas principais vias da demonstração da existência de Deus) está, como é perceptível, na constatação de que a regressão dos diversos movimentos, potenciais e causais, não podem ser imaginados infinitamente¹⁰⁴². Sempre haverá um momento em que a imaginação humana tentará perceber ou mesmo especular (senão perceberá como definitivo) um primeiro motor e uma primeira causa. É a noção do “finito” que define os limites do processo de regressão mental e não o infinito. Observe-se que o infinito é desconforme a natureza humana, já que o homem é finito: nasce, vive e morre.

A concepção científica da existência de Deus é consequência da influência de Aristóteles e da escolástica na formação teológico-filosófica de Tomás de Aquino. É, por assim dizer, o alcance do conhecimento, da ciência e do intelecto a serviço da justificativa da fé e, por via de consequência, da justificativa da existência de Deus. Santo Tomás soube, assim, aperfeiçoar as virtudes da razão aristotélica, produto de sua investigação intelectual e da doutrina de conciliação entre razão e fé. Nisso, conduziria, como efetivamente conduziu, a razão aristotélica a uma maior completitude, ao mesmo tempo em que a utilizara em consonância com as virtudes da fé cristã católica¹⁰⁴³.

O registro e a investigação das lições tomistas acerca da existência de Deus e do possível conhecimento de Sua essência (fundamentalmente a essência do bom, perfeito e belo) são importantes para entendermos o que preferimos chamar sistema jurídico-religioso tomista, ou seja, a visão teológico-filosófico-jurídica da lei, do Direito e da Justiça. Isto porque o sistema jurídico-religioso tomista, repete-se, está erguido sobre um alicerce fundamental e inafastável: Deus existente e real. Cuida-se de concepção desenganadamente

¹⁰⁴² Cf. ETIENNE GILSON, in a *Filosofia na idade média*, op. cit., p. 658-659.

¹⁰⁴³ SALOMON e HIGGINS bem definem a relação de proximidade entre a filosofia escolástica e a razão aristotélica: “*La escolástica marca el apogeo de la teología en el pensamiento cristiano medieval entre, aproximadamente, el 1050 y el 1350. Se articula en torno al método de razonamiento filosófico fundado por Aristóteles. Los escolásticos comparten un compromiso con las premisas fundamentales de la fe católica y la creencia en que la razón puede utilizarse para ampliar las verdades aprendidas en la revelación. Estaban influidos en su concepción de la razón, por la creencia de San Agustín de que el mismo Dios que se había revelado en las Escrituras había otorgado a los seres humanos la facultad de la razón lo que les permitía llegar a conocer la verdad*” (Cf. *Breve historia de la filosofía*, op. cit., p. 98).

teológico-filosófica que dá consistência e fisionomia própria ao referido sistema jurídico-religioso formulado pelo aquinatense. Nessa ordem de ideias, percebe-se que o sistema jurídico-religioso tomista tem na virtude da Justiça e no Direito Natural (ou lei natural) sua caracterização essencial, ou seja, seu marco identificador. Tal caracterização emerge da concepção da existência e ordenação de tudo e de todos através da vontade divina.

O Direito Tomista, por assim dizer, é baseado em valores, em qualidades, em princípios que, ordenados pela Natureza e pela ordem divina, destina-se a dar equilíbrio, harmonia, paz e felicidade ao homem. É, também, como dito, um sistema concreto baseado na sensibilidade do que se observa no mundo.

6.9. Justiça é consequência da razão prática

A conceituação de Justiça em Santo Tomás é concebida também para os interesses e para a utilidade do homem em concreto, ou seja, dirige-se a ordenar a relação dos homens entre si e entre eles e a comunidade. Nesse aspecto, vemos que a Justiça em Santo Tomás não ostenta uma aproximação com algo inatingível, ou seja, com uma Justiça perfeita tal que não esteja ao alcance do homem. Isto não quer dizer que a Justiça em Santo Tomás se divorcie do encontro com Deus. Não se trata do sentido de que o homem pratique uma Justiça divina, mas sim do sentido de que em Deus o homem pode encontrar um equilíbrio desejável para fins de exprimir atos e práticas de Justiça de seus atos. Como sugerem *Eduardo Bittar e Assis de Almeida*, o estudo de Santo Tomás a respeito do Direito e da Justiça encerra um exercício de *praxis*, isto é, relacionado com as ações humanas numa perspectiva concreta de convivência cotidiana, produto da influência do racionalismo de Aristóteles¹⁰⁴⁴.

O estudo da Justiça em Santo Tomás está, ademais, intimamente relacionado aos temas da lei e do Direito. Sem tais categorias e o correspondente entendimento, a conceituação de Justiça restaria precária. E, nisso, a Justiça tomista se aproxima dos atos concretos realizados pelos homens no convívio social, vez que não há ato bilateral humano que não tenha, direta ou indiretamente, regulação jurídica. É que a lei e o Direito auxiliam (ou ao menos devem auxiliar) a Justiça a alcançar sua finalidade essencial de dar a cada um o que lhe é devido. É por isso que, no pensamento tomista, o Direito é o objeto da Justiça; a lei é o

¹⁰⁴⁴ Para os citados autores, “*as influências do aristotelismo e da jurisprudência romanos só puderam favorecer o desenvolvimento do tema da Justiça em Santo Tomás de Aquino como problema ligado à ação humana, à ‘praxis’, à virtude que sabe atribuir a cada um o seu*” (Cf. *Curso de filosofia do direito*, op. cit., p. 197).

fundamento do Direito e, às vezes, mesmo se confunde com ele¹⁰⁴⁵. Destarte, a conceituação de Justiça em Santo Tomás não se pode desgarrar do sentido de sua aplicação prática. É dizer que é imperativo saber em que níveis principais e práticos deve ser aplicada a Justiça conforme a conceituação filosófico-cristã do Doutor de Aquino.

A aplicação da Justiça tem no Direito seu maior e melhor mecanismo. Com efeito, sendo o Direito o objeto da Justiça, é nele que a Justiça é aplicada de maneira eficiente e ordeira, como sugere *Reis Marques*¹⁰⁴⁶. E isto revela que a aplicação prática da Justiça tomista não está divorciada do elemento jurídico ao lado do elemento moral. Nesse aspecto, Direito se confunde com lei (*lex aeterna, lex naturalis, lex positiva*), porque ambos se locupletam para promoção do bem comum, este que tem na Justiça sua melhor manifestação. Toda esta conjuntura concentra o que entendemos por uma filosofia jurídica da conceituação tomista de Justiça.

A Justiça é virtude antecedente e consequente da lei e do Direito. Se toda norma jurídica tem por finalidade a promoção do bem comum, segue-se que não pode ter sido editada sem um precedente do justo. O justo, no caso, é qualidade originária da lei e do Direito que, com estes, evolui para alcançar o estágio da Justiça. De igual forma, o bem comum que constitui finalidade da lei e do Direito concentra grande essência de Justiça, senão integralmente, ou seja, compreende noções essenciais de Justiça, já que a igualdade de todos não se desgarrar do sentido do bem comum. Afinal, todos têm direitos e deveres iguais, numa proporção geométrica ou aritmética. O legislador, portanto, deve estar comprometido com o bem comum para bem elaborar a lei e este comprometimento exige tenha ele noção da conceituação e alcance da Justiça. Este é o aspecto central que informa o sentido ético-jurídico externado por Santo Tomás no âmbito do tratado da Justiça e da lei.

Pelo que se observa da conceituação de Justiça em Santo Tomás, a lei e o Direito (que constituem o seu objeto) devem merecer pronta execução para que a Justiça se mostre eficiente no âmbito concreto das relações jurídicas. O administrador público, o Juiz e os

¹⁰⁴⁵ Nesse sentido é ELCIAS FERREIRA DA COSTA, para quem “a lei será uma certa manifestação do Direito – *aliqualis ratio iuris*”, embora concluindo que a lei não é o próprio Direito como tal (Cf. **A conceituação do direito em Santo Tomás de Aquino. A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**, op. cit., p. 301).

¹⁰⁴⁶ Assim é que, utilizando-se de uma “concepção projetada pelo *Corpus Iuris Civilis*”, ressalta o citado jusfilósofo que “É o direito que é ‘função’ da justiça e não o contrário”. E prossegue: “As *Institutiones*, a primeira compilação deste *Corpus*, abrem justamente com a definição de justiça. Esta, ao ser concebida como ‘a vontade constante e perpétua de atribuir a cada um o seu direito’, é identificada como um princípio de ordem moral” (Cf. **O modelo de justiça racionalista: uma construção para iludir o tempo? Direito natural, justiça e política**, vol. I, Coimbra: Coimbra Editora, 2005, p. 190).

cidadãos têm responsabilidade especial e individual nesse aspecto¹⁰⁴⁷. É dizer que ao administrador público cumpre executar a lei e o Direito, enquanto objeto da Justiça, no exercício de sua atividade executiva; ao Juiz cabe fazê-lo enquanto aplica a lei justa ao caso concreto; aos cidadãos cabe obedecer as leis com vista à harmonia e pacificação social. Desta forma, vemos na filosofia de Santo Tomás um nítido intento de consagrar a Justiça como virtude direcionada a informar e legitimar as relações jurídicas no plano empírico, ou seja, no âmbito peculiar dos negócios travados entre os indivíduos no seu dia a dia regular.

A Justiça informa o conteúdo e a dinâmica das relações jurídicas porque a celebração de qualquer ajuste pressupõe uma ordenação natural capaz de prever direitos e deveres recíprocos e equivalentes, inclusive no que concerne ao momento pré-contratual e pós-contratual. A legitimidade que dá eficácia às relações jurídicas, seja sob o ponto de vista distributivo ou corretivo, decorre da necessidade de estabelecimento de parâmetros de igualdade entre os deveres e direitos concertados e aplicados no curso da relação jurídica, ou seja, no âmbito da execução concreta do negócio avençado entre os contratantes. Portanto, a Justiça tomista é apanágio que deve repercutir no plano empírico, no mundo exterior das relações humanas, não obstante tenha origem divina, pressupondo fundamentalmente, em última análise, a igualdade conducente à pacificação social e, por via de consequência, ao bem comum da sociedade e ao bem particular dos indivíduos. A Justiça tomista não se confunde, portanto, com a virtude moral transcendente das peculiaridades das relações humanas, mais, em verdade, busca na bondade divina superior e perfeita tudo o que de proveitoso e possível pode conduzir ao bem comum e ao bem particular.

A moral tomista, embutida na sua conceituação de Justiça, é aquela possível ao homem e sobre o homem procura empregar o que de próximo se pode vislumbrar da razão divina. Trata-se do emprego da moral sob o ponto de vista teológico-filosófico, mas com reflexos muito importantes no âmbito jurídico¹⁰⁴⁸. Em outras palavras, é em Deus que está a gênese primeira da conceituação e aplicação da virtude moral da Justiça, mas sua utilidade tem emprego sobretudo em torno das relações jurídicas e sociais, tendo em mira a pacificação social consubstanciada na promoção do bem comum e do bem comutativo. Esta característica

¹⁰⁴⁷ Segundo FINNIS, a atuação dos administradores públicos, dos juízes e dos cidadãos exige a adoção de critérios de “razoabilidade prática” (desdobramento da razão prática do aquinatense) para fins de melhor promoção da Justiça, considerando os múltiplos aspectos e peculiaridades das relações sociojurídicas (Cf. *Aquinas: moral, political and legal theory*, op. cit., p. 256-257).

¹⁰⁴⁸ Nesse sentido, parafraseando DIEGO QUAGLIONI, afirma REIS MARQUES: “O direito é uma ciência de *factos morais*” (Cf. *O modelo de justiça racionalista: uma construção para iludir o tempo?*, op. cit., p. 190).

ético-jurídico-religiosa da Justiça tomista certamente é reflexo da formação teológico-filosófica do Santo Doutor. Não se trata de uma concepção assaz variável de Justiça, ao contrário do que idealizaram *Perelman e Kelsen*¹⁰⁴⁹, mas de uma Justiça única (não obstante complexa), com preceitos fundamentais invariáveis e legítimos em qualquer tempo e lugar, ínsito à natureza e objetivos de quaisquer relações jurídicas e sociais.

É exatamente em razão da autoridade filosófico-cristã inserida na conceituação de Justiça segundo Tomás de Aquino que nenhuma outra tentativa de reformulação de um conceito de Justiça vingou. Nenhuma teoria de Justiça é razoavelmente aceitável se não ostentar caracteres que a encaminhe para um perfil de perenidade e contentamento. Falar de Justiça é falar de satisfação, contentamento e proveito que naturalmente exsurge da consciência e da alma humana de modo permanente e, de certa forma, absoluta. A Justiça tomista é comparável à verdade tomista, ou seja, pressupõe inteireza e unidade, não obstante se a possa vislumbrar e alcançar por caminhos específicos¹⁰⁵⁰. Pensar em uma Justiça variável e adequada somente em certo tempo e em certo lugar e em certas circunstâncias é pensar em algo inseguro, alterável ao arbítrio das pessoas e, portanto, em algum momento, injusto. Não temos dúvida de que a ideia de Justiça em Santo Tomás não perfilha tais impropriedades.

A conceituação de Justiça segundo Santo Tomás tem especial serventia também no contexto do direito das gentes. Não se trata de impor a doutrina religiosa tomista a este ou àquele sistema jurídico-político. Estar-se-ia adotando, neste caso, *mutatis mutandis*, as impropriedades da doutrina de Justiça de *Perelman e Kelsen*. Trata-se, isto sim, de apresentar para a comunidade internacional preceitos e normas que se mostrem convenientes e verdadeiros, além de necessários, para qualquer governo ou qualquer Estado, considerando especialmente o que se extrai da experiência emergente dos fatos históricos¹⁰⁵¹. São preceitos

¹⁰⁴⁹ PERELMAN e KELSEN concebem a Justiça como uma categoria passível de oscilações, ou seja, mutável a depender dos casos concretos sobre os quais deva incidir. O positivista sustenta, por exemplo, que a Justiça não é senão “*um julgamento subjetivo de valor*”, considerando que “*a humanidade está dividida em várias nações, classes, religiões, profissões etc., muitas vezes divergentes entre si, existindo, pois, um grande número de conceitos diferentes de justiça – aliás um número grande demais para que se possa falar simplesmente de ‘justiça’*” (Cf. *Teoria geral do direito e do estado*, trad. de Luis Carlos Borges, 3ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 9 e 12).

¹⁰⁵⁰ Segundo Tomás de Aquino, a verdade encontra-se no intelecto, para os homens, pois para estes, existe a possibilidade da falsidade. Entretanto, para Deus, a verdade está nas coisas, pois no intelecto divino há correspondência perfeita entre o intelecto e as coisas, não havendo a possibilidade do erro ou falsidade (Cf. **Questões discutidas sobre a verdade. Os pensadores**, 1ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1996). Vide ainda Artigo 8, Questão 16, *Suma teológica, prima pars*.

¹⁰⁵¹ Ao tratar da evolução do direito das gentes, chamando-o direito comum, REIS MARQUES enfatiza o seu sentido amplo (lato sensu) que, *mutatis mutandis*, fundou parte do que hoje se denomina Direito Internacional. São suas as palavras: “*Em suma, o conceito de ius commune é um conceito equívoco e pode assumir conteúdos*

e normas consagradores da dignidade humana, da hierarquia das coisas, proporcionalidade, razoabilidade e comutatividade. Nisso, não há como relativizar a Justiça amparadora da propriedade e necessidade dessas “virtudes”, pena de deparar-se com algo reputado e/ou identificado como injusto. O Estado nazista é exemplo do que estamos a escrever. No transcorrer do ideal nazista, a relativização da dignidade dos judeus e a perversão de princípios de razoabilidade e comutatividade representaram, senão confirmaram, uma das maiores injustiças da humanidade. Certamente que tal injustiça começou a ser construída deste o momento em que se tentou perverter a concepção tomista segundo a qual o Direito é o objeto da Justiça e em busca desta deve verter todos os seus esforços. Tal tentativa é bem visível na duvidosa teoria pura do direito de Kelsen.

O direito nazista, pautado na ideia kelseniana de expurgo de qualquer valor e sentido ético da norma jurídica¹⁰⁵², é manifestação cabal de que uma pretensa relativização de princípios de Justiça permite (senão estimula) abrir ensanchas para o estabelecimento do caos e do crime, embora sob rótulo de juridicidade. Sem dúvida, a correção de tais impropriedades só é possível a partir do resgate do perfil axiológico e filosófico da conceituação de Justiça, tal qual o concebeu o Doutor de Aquino. É por conduto dessas constatações que realçamos, uma vez mais, que Justiça sem o concurso da doutrina teológico-filosófica de Tomas de Aquino é mero arremedo, puro sofisma.

A Justiça tomista, em verdade, não está limitada à formulação de um conceito ou de uma teoria para estudo e compreensão em si mesma, isto é, isoladamente. A conceituação filosófico-cristã de Justiça segundo Santo Tomás foi construída para ser efetivamente aplicada no domínio social. A conceituação de Justiça em Santo Tomás une, assim, o dogmático ao concreto, o sistema à ação, o acadêmico ao prático, numa filosofia analógica à conciliação da fé com a razão, da ciência com a religião. A premissa básica da conciliação entre a fé e a

*diversos. O direito comum stricto sensu, designa o direito romano; este é o seu núcleo fundamental. Lato sensu, refere-se ao utrumque ius, a um sistema único de normas universais constituído pelo direito romano e pelo direito canónico. Sensu latissimo, compreende, para além desses direitos, também a literatura jurídica e a jurisprudência que se foram acumulando à sua volta, assim como o direito feudal recebido no Corpus Iuris (Libri feudorum). Fora deste contexto, recorre-se à expressão ‘direito comum’ para designar o direito geral do reino em contraposição ao direito local” (Cf. **História do direito português medieval e moderno**, op. cit., p. 16).*

¹⁰⁵² Sobre a ascensão revolucionária do nazismo e conseqüente instalação de uma ordem jurídica positiva imediata e urgente, revogando automaticamente todo o costume jurídico-normativo anteriormente consagrado, escreveu ZIPPELIUS: “Hitler utilizou o’ estribo legal’ para alcançar, através dos instrumentos jurídicos da Constituição de Weimar, uma posição de poder institucional (...). É tautológica a constatação de que o direito garantido (§ 8º I) se altera logo que uma nova ordem jurídica e constitucional adquire efectividade, isto é, ganhe uma probabilidade segura de execução e aplicação organizada, a cargo de uma autoridade” (Cf. **Teoria geral do estado**, 3ª ed., trad. Karin Praefke-aires Coutinho, coord. J. J. Gomes Canotinho, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 192).

razão é a fonte primeira de inspiração do Santo Doutor para formulação de sua concepção teológico-filosófica de Justiça.

A realização ou aplicação da Justiça pode dar-se de outros modos transcendentais da mera obediência e execução do Direito e da lei. Ao lado da obrigatoriedade da observância, aplicação e execução da lei e do Direito, há o sentido de se fazer o bem comum (e, conseqüentemente, a Justiça), avultando o sentimento ou comportamento altruístico e virtuoso de quem o realiza. A lei e o Direito não são os únicos instrumentos de realização do bem comum e da Justiça, embora, na conceituação tomista, possam ser considerados os principais, já que o Direito é o objeto da Justiça. Talvez o Santo Doutor não se tenha advertido para este aspecto diretamente no tratado da Justiça e da lei. Talvez nem o tenha percebido em toda a Suma Teológica. Entretanto, estamos convencidos de que assim sucede de sua ensinança. Porém, é possível vislumbrar no bojo de sua obra máxima algumas considerações que conduzem também à possibilidade de promoção e aplicação da Justiça de forma voluntária e desprendida, sem o concurso direto e imediato da lei ou do Direito. Afinal, a Justiça constitui virtude que por si só se sustenta. *Franco Montoro* sugere tratar-se de uma espécie de “império espontâneo”, que consiste no sentido eminentemente altruístico que muitas pessoas possuem, levando-as a preocupar-se com o bem-estar de seu semelhante, cuja retribuição é o sentimento de conforto e de satisfação que tal comportamento proporciona¹⁰⁵³.

O sentimento de promoção e aplicação da Justiça por iniciativa voluntária dos cidadãos comuns é realidade cada vez mais recorrente. A formação de grupos de voluntários com finalidades altruísticas, de solidariedade humana e de ajudas das mais diversas formas aos necessitados tem ocorrido de maneira cada vez mais frequente. O exemplo dos CVV's (Centros de Valorização da Vida) e os AA's (Alcoólicos Anônimos), organizações de ajuda mútua e solidariedade que têm alcançado significativos resultados positivos, indicam bem o sentimento de Justiça das pessoas, independentemente da obediência direta à lei. No Brasil, veio a ser editada uma lei específica de regulação do trabalho voluntário¹⁰⁵⁴. Não se trata (na lei) de vinculação do voluntariado nem da exigência de sua prática em determinados setores

¹⁰⁵³ Para o renomado jusfilósofo “Ao lado do império da lei, existe o ‘império espontâneo’, representado pelas exigências do bem comum que se impõe à consciência de cada homem, independentemente de determinação legal. Atualmente, o termo empregado por muitos autores para exprimir o império espontâneo da Justiça geral é ‘solidariedade’. De fato, que significa ‘ser solidário com outros’ senão ‘sentir-se incumbido de interesses comuns a si e aos outros’? Usando-se esse termo com referência à vida em comum na sociedade civil, ou então falando talvez de ‘senso de coletividade’, teremos uma ideia da natureza da Justiça legal, na medida em que ela se exerce nesse terreno”. (Cf. **Introdução à ciência do direito**, op. cit., p. 228).

¹⁰⁵⁴ Trata-se da Lei nº 9.608, de 18 de Fevereiro de 1998.

sociais, mas tão-só coibir abusos de quem pretenda utilizar o rótulo do voluntariado para eximir-se arditamente de obrigações a todos impostas¹⁰⁵⁵.

Em muitos planos da vida social o sentimento de solidariedade evolui significativamente, sendo reconhecido e estimulado em diversos segmentos comunitários. Para o Estado a iniciativa é de grande utilidade, conquanto possa substituir parcialmente sua incumbência de promoção da assistência social, não raro de elevados custos¹⁰⁵⁶. É certo que em alguns casos a solidariedade entre as pessoas é imposta por lei, a exemplo do que se observa do texto do artigo 135 do Código Penal brasileiro¹⁰⁵⁷. Outras vezes a solidariedade se confunde com obrigação contratual, a exemplo do que pode ocorrer quando sindicato de empregados e sindicato de empregadores celebram convenção coletiva de trabalho. Nestas situações, a solidariedade que conduz ao bem comum não difere do sentido de aplicação de princípios de Justiça por meio de disposição expressa de lei. Porém, em muitos casos, a solidariedade é deixada à iniciativa de pessoas ou de instituições, as quais se voltam para promoção do bem comum em setores determinados: associações de moradores, clubes de pais, sociedades de bairros, de cidades ou de regiões, grupos de favelados, cooperativas, grupos de auto-ajuda etc. Trata-se da promoção da solidariedade e consequente aplicação da Justiça social (bem comum) sem determinação legal, embora tais iniciativas possam ser reconhecidas, prestigiadas e fomentadas pelo Estado, este atuando como coadjuvante para promoção conjunta do bem comum. Essas entidades de promoção do bem comum através de iniciativas solidárias sem determinação legal têm atuado também no plano internacional, designadamente as conhecidas ONG's (Organizações Não-Governamentais). Tais entidades

¹⁰⁵⁵ A Lei nº 9.608/98 disciplina, na voz ALICE MONTEIRO DE BARROS, o trabalho prestado “em caráter de benevolência. Entretanto, como, em regra, o Direito desconfia desses atos gratuitos, porque geralmente são realizados com escopo fraudulento, o legislador veio disciplinar essa forma de trabalho, que constitui o conteúdo de um contrato de prestação de serviços” (Cf. **Direito do trabalho**, 2ª ed., São Paulo: LTr, 2006, p. 433).

¹⁰⁵⁶ Em recente opúsculo, escrevemos que a Lei nº 9.608/1998 “veio individualizar um tipo de situação de pessoas que se destinam a uma prestação abnegada em prol da comunidade que, por sua vez, e por diversas razões, sequer teria condições de retribuir, em qualquer forma econômica, esse serviço voluntário, precisamente pela finalidade não lucrativas que este possui, aliado ao fato de que as comunidades e pessoas beneficiadas com o trabalho voluntário são geralmente os carenciados desamparados da ação social e assistencial do Estado. É sensível a manifestação do Estado em regular, por meio de seu ato legislativo típico (a lei), esse novo fenômeno que acaba por aliviar esse mesmo Estado de mais uma obrigação (ou parte dela) que originariamente lhe competiria de forma integral, qual seja, a de promover eficientemente o bem comum e o bom viver da população civil, máxime os carenciados e pobres” (Cf. **Apontamentos sobre o trabalho realizado no meio religioso**, op. cit., p. 64).

¹⁰⁵⁷ O artigo 135 do Código Penal brasileiro tipifica como crime a omissão de socorro, punindo aquele que se mostra avesso a determinado comportamento solidário quanto este se fazia possível e até exigível. Veja-se a descrição do tipo penal: “Deixar de prestar assistência, quando possível fazê-lo sem risco pessoal, à criança

se destinam, em tese, a executar ações de combate a atos de autoridades públicas e agentes privados de repercussão mundial e que destoam, segundo entendem, do bem comum¹⁰⁵⁸.

A conveniência de promoção de um bem comum internacional não é senão o reconhecimento da necessidade de adoção e aplicação de políticas de Justiça social e geral para viabilidade da convivência humana harmoniosa e equilibrada, cuja consequência é o progresso de todos. Esta situação evoluiu de tal modo (e continua a evoluir, felizmente) que se chegou a instituir organizações internacionais com personalidade jurídica de direito público, como é o caso da ONU (Organização das Nações Unidas) e das entidades que lhe são coligadas (OIT, OEA, FAO, UNESCO etc.). A divulgação de documentos oficiais internacionais, redigidos em forma de declaração de direitos ou mensagens de origem religiosa (tais como a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1948, as Encíclicas *Pacem in Terris* e *Populorum Progressio*, em 1961 e 1967, respectivamente, além do Manifesto por uma Civilização Solidária, de 1959), também são exemplos de iniciativas de promoção do bem comum internacional.

Mesmo que Santo Tomás não tenha tratado direta e exclusivamente da aplicação e promoção da Justiça sem participação da lei ou do Direito ao longo da Suma Teológica (especialmente nos tratados da Justiça e da lei)¹⁰⁵⁹, é evidente que toda a evolução da solidariedade entre os efeitos da aplicação da Justiça é originária daquela mesma concepção da Justiça por meio de seu objeto, ou seja, o Direito e a lei. É a partir do estudo do objeto da Justiça que se pode vislumbrar a formulação de um sem-número de teorias da Justiça, tendo em mira sempre o bem comum coletivo. E o aquinatense não descuidou de tratar da Justiça

abandonada ou extraviada, ou à pessoa inválida ou ferida, ao desamparo ou em grave e iminente perigo, ou não pedir, nesses casos, o socorro da autoridade pública: Pena – detenção de 1 (um) a 6 (seis) meses, ou multa”.

¹⁰⁵⁸ As Organizações não governamentais (ou também chamadas de organizações não governamentais sem fins lucrativos), também conhecidas pelo acrônimo ONG, são associações do terceiro sector, da sociedade civil, que se declaram com finalidades públicas e sem fins lucrativos, que desenvolvem ações em diferentes áreas e que, geralmente, mobilizam a opinião pública e o apoio da população para modificar determinados aspectos da sociedade. Estas organizações podem ainda complementar o trabalho do Estado, realizando ações onde ele não consegue chegar, podendo receber financiamentos e doações do mesmo, e também de entidades privadas, para tal fim. Atualmente, estudiosos têm defendido o uso da terminologia *organizações da sociedade civil* para designar as mesmas instituições. É importante ressaltar que ONG não tem valor jurídico. No Brasil, três figuras jurídicas correspondentes no novo Código Civil compõem o Terceiro Setor: associações, fundações e organizações religiosas (que foram recentemente consideradas como uma terceira categoria) (Cf. **Organização não governamental**. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/ONG>. Acesso em 17.11.2008).

¹⁰⁵⁹ A relação da lei ou Direito com a Justiça tem em mira o bem comum. É dizer que o bem comum consequente à Justiça tem naquela categoria jurídica (lei ou Direito) uma sólida base dogmática. Afinal, a lei é "*uma determinação da razão em vista do bem comum, promulgada por quem tem o encargo da comunidade*" (*Rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata*) (Cf. **Suma teológica, prima secundae**, Questão 90, Artigo 4, op. cit., p. 175).

em outros tópicos esparsos da Suma Teológica que não o tratado da Justiça ou o tratado da lei. Assim é que quando o Doutor de Aquino trata das virtudes secundárias, como a caridade e a misericórdia, fá-lo no contexto da iniciativa particular e interior do sentimento das pessoas¹⁰⁶⁰, o que é compatível com a promoção e aplicação de uma concepção de Justiça sem interveniência direta da lei e do Direito.

A concepção de Justiça sem o concurso direto da lei e do Direito reporta-nos a uma objeção digna de comentário. Eis a questão: pode-se afirmar que nem sempre o Direito é o objeto da Justiça, já que esta pode ser promovida e aplicada sem o Direito em determinadas ocasiões? Tal especulação é de grande importância para que possamos entender o alcance da conceituação de Justiça em Santo Tomás. Vejamos.

A conceituação de Justiça segundo o pensamento filosófico-cristão de Tomás de Aquino deve ser compreendida considerando também a conjugação de dois elementos fundamentais: a) um elemento científico, representado pela dogmática emergente de sua formação acadêmica e que tem estreita relação com o pensamento filosófico da Idade Média; b) um elemento metafísico, representado pelos dogmas da Igreja Católica Romana, emergente da formação teológica a que se dedicou. Esta conjugação dos elementos teológico e filosófico explica e responde à especulação antes formulada. Não há, no pensamento tomista, desintegração ou desagregação entre os elementos teológico e filosófico, não obstante cada um deles tenha sua própria e específica disciplina. Assim, se não há espaço para o concurso imediato da lei ou do Direito, em sentido jurídico-formal, como objeto da Justiça, tal não significa que tais categorias (lei ou Direito) não possam ser extraídas de categorias teológicas, a exemplo da *lex aeterna*.

A Justiça tomista é a ideal e a mais próxima do que se pode conceber por perfeição, porque une elementos que na Idade Média (até a intervenção do Doutor de Aquino) eram considerados puros, intocáveis, ou seja, o elemento religioso e o elemento racional, intelectual ou científico-acadêmico. Por isto, no pensamento tomista, não há Justiça sem Direito (bem comum), sem ética e sem moral (caridade, misericórdia, bonança). É nesse contexto que também se espalha a Justiça tomista, sendo que nela se manifesta a possibilidade de construção de uma ideal civilização. E essa ideal civilização contempla não a lei e o Direito em seu contexto científico-acadêmico puro, mas concerne também ao homem em conjunto

¹⁰⁶⁰ A caridade é uma das virtudes teológicas previstas sobretudo na *secunda secundae* da Suma, a partir da Questão 62 (Cf. *Suma teológica*, op. cit., p. 130).

com suas virtudes ético-morais como fator essencial de sua existência e desenvolvimento, conforme sugere *Foerster*¹⁰⁶¹.

Quando Santo Tomás insere na conceituação de Justiça a atitude de dar a cada um o que é seu, revela, é certo, que a Justiça pressupõe atos da razão prática e não atos de natureza meramente especulativa ou reflexiva. A Justiça em Santo Tomás, nesse segmento, diz respeito à atividade da razão prática, ou seja, a atos concretos concernentes às relações entre os homens individualmente considerados ou entre homens e uma coletividade. Todavia, mesmo a razão prática que integra a conceituação tomista de Justiça não se constitui em um segmento puro, ou seja, divorciado do justo natural que qualifica a doutrina da Justiça. A razão prática representa, por assim dizer, um tópico do pensamento teológico-filosófico de Santo Tomás que obedece a premissas ético-jurídico-religiosas.

A Justiça em Santo Tomás não tem relação imediata com paixões interiores ou atos de mero sentimentalismo. Estes comportamentos são afetos a outras virtudes como a caridade e a misericórdia (virtudes teologais). A Justiça tomista é fundamentalmente um hábito que pressupõe exteriorização de atos humanos concretos, consistentes em entregar a cada um o que efetivamente lhe pertence. Isto não desnatura a afirmação de que a Justiça encerra uma virtude moral. O ato de dar a cada qual o que lhe pertence de direito consubstancia um hábito voluntário exterior, não obstante seja precedido de um sentimento ético. A razão prática não derroga a noção do ético e do equilibrado. Há, junto a isso, a ideia do devido, ou seja, da necessidade e obrigação de entregar a cada um o que lhe pertence, segundo critérios de igualdade e razoabilidade. A necessidade e a obrigação aqui se constituem em elementos da vontade e do hábito permanente de entregar a outrem na justa medida. Diante disso, é fácil compreender a diferença da conceituação de Justiça em Santo Tomás em relação às outras virtudes como a prudência, a fortaleza, a esperança, a caridade e a misericórdia. Nestas, não há o sentido da necessidade e obrigação que encerram a concepção tomista de Justiça. Há nelas (prudência, caridade e misericórdia) tão-só o desejo interior, o sentimento individual e a

¹⁰⁶¹ FOERSTER, Friedrich Wilhelm. Apud E. BODENHEIMER, in *Ciência e direito*, Rio de Janeiro: Forense, 1966, p. 234). Segundo o autor, “*Toda a gigantesca empresa da tecnologia, como todas as até agora inimagináveis consequências das descobertas atômicas, requer, para o seu sucesso, muito mais que um simples aparelhamento científico e material; essa empresa faz tão tremendas exigências à cultura social e ética da criatura humana, de quem se espera harmonize as diversas funções da máquina gigantesca, impedindo-lhe o mau uso, que na realidade toda a tecnologia representa uma coisa perdida se não vier em seu socorro um renascimento moral e espiritual. A tecnologia sem a ética seria como um ser vivo sem alma e sem consciência. Uma civilização material e intelectual adiantada será incapaz de assegurar a ‘grata existência’, se não houver também ensinado os homens a equilibrarem os interesses individuais com autolimitações impostas pelo bem dos*

ação movida pela consciência íntima, de fins altruísticos, de dar voluntariamente a uma pessoa o que se julga conveniente, a exemplo do que ocorre com a esmola e com a compaixão¹⁰⁶².

Em nosso entender, a conceituação de Justiça em Santo Tomás concilia a ética emergente da filosofia aristotélica com o Direito oriundo da tradição romana. Diante disso, o Santo Doutor construiu uma nova doutrina que redundou na própria concepção do que hoje concebemos por Justiça. Em outras palavras, a conceituação de Justiça em Santo Tomás representa a criação de uma noção de Justiça pautada na união da ética com o Direito, sob a suprema orientação de Deus. A ideia da suprema orientação de Deus está no aspecto moral que também compõe a parte ético-religiosa da conceituação de Justiça. Daí porque as citações da Ética a Nicômaco, de Aristóteles, são recorrentes na *Secunda Secundae* da Suma Teológica¹⁰⁶³. Por tudo isso, o aquinatense nos oferece um proveitoso sistema ético-jurídico-religioso que, em última análise, não deixa de ser um desdobramento muito bem sucedido e de excelente ordem prática da conciliação entre a fé e a razão, bálsamo de toda a sua concepção teológico-filosófica.

6.10. Justiça é o objeto da jurisdição

No contexto de sua conceituação de Justiça, Santo Tomás dedica um capítulo da Suma aos atos praticados pelos juízes (Questões 60 e seguintes da Suma, *Secunda Secundae*). Para o Doutor de Aquino, a atividade do juiz consiste na efetivação da Justiça. Desse modo,

outros, a respeitarem a dignidade dos seus semelhantes e a traçarem regras adequadas de coexistência e cooperação nos vários planos da vida, inclusive na comunidade internacional”.

¹⁰⁶² Sobre a prudência, ANDERSON D’ARC FERREIRA anota que “*enquanto as virtudes intelectuais se vinculam aos objetos necessários, a prudência vincula-se aos objetos contingentes do agir*” (Cf. **A prudência em Santo Tomás de Aquino – um diálogo possível com o deontologismo e o utilitarismo. A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**, op. cit., p. 277).

¹⁰⁶³ Na Ética de Aristóteles está a noção clara da Justiça construída por Santo Tomás, cuja base é o equilíbrio, o meio-termo entre o excesso e a escassez, e que se constitui em uma virtude moral. Veja-se o seguinte trecho da obra: “*Entendo, da virtude ética: que ela versa acerca dos factos e das ações, onde ocorre o excesso e a falta e o meio. Por exemplo: do temor, da ousadia, do desejo, da ira, da piedade e, em geral, do prazer e da dor há um mais e um menos, ambos imperfeitos; mas no sentir aqueles afetos quando convêm, e naquilo que convêm e para com quem convêm, e por fim do modo conveniente, consiste o meio e a excelência próprios da virtude. Nas ações, talqualmente, dá-se o excesso, a falta, o meio. Logo, a virtude versa os afetos e ações, nos quais o excesso é erro e a falta é censurada, porém o meio neles se enquadra com justeza, e é louvado: e ambas estas duas condições são próprias da virtude. Em conclusão, a virtude é certa medianidade, como a que ao meio dirige a sua mira (...). Logo, é a virtude um hábito de propor-se o que consiste na medianidade para nós, determinada com a razão e como o homem sábio a determinaria. E é uma mediania entre dois vícios, um por excesso e outro or falta: porque, em-quando dos vícios alguns faltam e outros excedem da medida conveniente,*

podemos dizer que a Justiça é objeto da jurisdição, porque a jurisdição consiste no conjunto de atos que perfaz a atuação do juiz, designadamente o ato de dizer o Direito¹⁰⁶⁴. Ora, se a Justiça é o objeto da jurisdição, segue-se que a jurisdição é constituída pela Justiça e é em face dela (Justiça) que a jurisdição deve atuar. Por isso, nenhum ato do juiz (parte da jurisdição) pode desalinhar-se da virtude da Justiça, sob pena de ser considerado inexistente. É inexistente o ato do juiz e, por conseguinte, a jurisdição, quando divorciado do sentido do justo, ou seja, quando relegar seu próprio objeto que é a Justiça¹⁰⁶⁵.

No pensamento tomista a jurisdição é o ato de dizer a Justiça, porque a Justiça é o objeto dos atos do juiz, isto é, é o objeto da jurisdição. Vê-se aqui que a atuação do juiz não se limita ao mero ato de aplicar a lei, tal qual esta se manifesta. A lei é um parâmetro que confere às decisões do juiz a qualidade de coatividade, de coerção, mas a ela não se vincula o juiz quando divorciada da Justiça Natural que encerra o Direito Natural. Concluímos que a ideia de juiz em Santo Tomás conduz a que seja confundido com a própria Justiça. O juiz é a Justiça viva e a Justiça se confunde com a figura do juiz. Não é à toa, portanto, que Santo Tomás adverte que os homens recorrem ao juiz como se buscasse a Justiça viva (Questão 60, Artigo 1, da *Secunda Secundae*).

Os atos do juiz (ou seja, a jurisdição) possuem natureza de lei e devem ostentar a obrigatoriedade que a lei ostenta. Sem tal conteúdo coativo, a jurisdição restaria esvaziada, isto é, consistiria numa mera declaração, não numa determinação. Assim, em Santo Tomás, as pessoas devem obedecer às determinações do juiz como se estivessem obedecendo à própria lei, porque as decisões judiciais concentram força de lei em face de quem e do que são aplicadas. A jurisdição, entretanto, está sujeita a certos limites, o que lhe confere autoridade e legitimidade. Assim é que a jurisdição é exercida na medida dos poderes de um juiz. Em outras palavras, o ato de julgar do juiz não é ilimitado e lhe é atribuído para o julgamento de

quer nos afetos quer nas ações, a virtude, ao invés, acha e escolhe o meio” (Cf. *Ética a Nicômaco*, op. cit., p. 54-55).

¹⁰⁶⁴ Segundo ADA PELLEGRINI GRINOVER, *Jurisdição compreende “uma das funções do Estado mediante a qual este se substitui aos titulares dos interesses em conflito para, imparcialmente, buscar a pacificação do conflito que os envolve, com justiça”* (Cf. *Teoria geral do processo*, 15ª ed., São Paulo: Malheiros, 1999, p. 129).

¹⁰⁶⁵ Em entrevista concedida ao Jornal “Correio da Paraíba”, de João Pessoa, Paraíba, Brasil, edição do dia 19 de Junho de 2005, o jurista DALMO DE ABREU DALLARI, Professor da Universidade de São Paulo (USP) declarou que “o papel do Juiz é ser justo”, confirmando a identidade entre Jurisdição e Justiça que desai do conceito de Justiça em Santo Tomás. Para o renomado professor brasileiro, “o Juiz contemporâneo, ciente das necessidades de Justiça, de que a sociedade reclama, vai além de um simples legalista a serviço das classes dominantes: não pode continuar legalizando injustiças a pretexto de cumprir a lei que está no papel” (Cf. *O direito não pode ser dissociado do justo*, p. A-8).

certas e especificadas questões. Evidente que aqui está o embrião do que hoje, no Direito Processual, entende-se por competência, ou seja, o limite da jurisdição¹⁰⁶⁶. Na doutrina de Santo Tomás outro limite da jurisdição está em que só a pessoa legalmente investida do poder de julgar pode ser juiz, ou seja, pode exercer a jurisdição. Só é justo o julgamento proferido por pessoas especificamente designadas para exercer o ofício de julgar¹⁰⁶⁷. Trata-se do que hoje, em Direito, concebemos por investidura legal do titular da jurisdição, do que redundou o princípio do juiz natural¹⁰⁶⁸.

A doutrina do juiz natural de Santo Tomás representou grande desafio à Inquisição, onde os julgamentos, inclusive a aplicação da pena de morte, eram realizados por clérigos. Noutras palavras, Santo Tomás considerou ilegítimos os julgamentos efetuados por sacerdotes, porque estes não ostentavam a condição de juízes legalmente investidos do ofício de julgar. Se somente aos juízes (aqueles investidos do poder de julgar) é dado o exercício da jurisdição, cabendo aos clérigos a missão essencial de divulgar e aplicar a palavra de Deus, decorre que aos clérigos não é lícito julgar, quanto menos condenar alguém à morte. Vemos, nesse aspecto, um ensinamento assaz técnico do Santo Doutor, o que redundou, como dito, em profunda contestação à atuação da Inquisição.

A Justiça como objeto da jurisdição obedecerá a preceitos de promoção da igualdade e do equilíbrio eventualmente rompidos entre os atos humanos. A jurisdição terá a missão de restabelecer a igualdade rompida. Nesse mister, não deve o juiz considerar as pessoas envolvidas no julgamento, mas as provas que conduzam à Justiça reclamada na controvérsia. Tem-se aqui um precedente fundamental do que hoje, em Direito, concebemos como teoria da prova, ou seja, a consideração e apreciação dos elementos que conduzam ao

¹⁰⁶⁶ ADA PELLEGRINI GRINOVER formula preciso conceito de competência, na orbe processual, com estas palavras: “A jurisdição como poder estatal é uma só, não comportando divisões ou fragmentações: cada Juiz, cada tribunal, é plenamente investido dela. Mas o exercício da jurisdição é distribuído, pela Constituição e pela lei ordinária, entre os muitos órgãos jurisdicionais; cada qual então a exercerá dentro de determinados limites (ou seja, com referência a determinado grupo de litígios). Chama-se competência essa qualidade de jurisdição cujo exercício é atribuído a cada órgão ou grupo de órgãos (Liebman)” (Cf. **Teoria geral do processo**, op. cit., p. 229).

¹⁰⁶⁷ Cf. **Suma teológica**, *secunda secundae*, Questão 60, Artigo 6, op. cit., p. 94.

¹⁰⁶⁸ O princípio do Juiz natural vem bem definido por ALEXANDRE DE MORAES com estas palavras: “Princípio do Juiz Natural (...). O Juiz natural é somente aquele integrado no Poder Judiciário, com todas as garantias institucionais e pessoais previstas na Constituição Federal. Assim, afirma José Celso de Mello Filho que somente os juízes, tribunais e órgãos jurisdicionais previstos na Constituição se identificam ao juiz natural, princípio que se estende ao poder de julgar também previsto em outros órgãos, como o Senado, nos casos de impedimento de agentes do Poder Executivo. O referido princípio deve ser interpretado em sua plenitude, de forma a não só proibir a criação de tribunais ou juízos de exceção, como também exigir respeito absoluto às regras objetivas de determinação de competência, para que não seja afetada a independência e a imparcialidade do órgão julgador” (Cf. **Constituição do Brasil interpretada**, São Paulo: Atlas, 2002, p. 304).

restabelecimento do *status quo*, consistente no desfazimento da violação do direito de alguém ou na respectiva e devida compensação¹⁰⁶⁹.

Sem dúvida, a conceituação de Justiça em Santo Tomás confere ao juiz papel fundamental para promoção do equilíbrio, da igualdade, da harmonia da convivência social. O juiz tem uma função política e social extremamente relevante. É importante atentar para esse perfil que deve nortear a jurisdição, ou seja, o conjunto de atos constitutivos da atuação do juiz. A compreensão de Justiça, neste aspecto, conforme se extrai das lições do Doutor de Aquino, deve proporcionar uma reflexão conducente à ruptura da concepção segundo a qual a correta atuação do juiz está vinculada à aplicação da lei, sem que possa avaliar sua conformidade com os postulados da Justiça, inclusive a Justiça Natural. A tradição brasileira referente à atuação do juiz peca enormemente neste particular. O juiz brasileiro é excessivamente apegado ao positivismo, de modo que, não raro, ante a ausência de expressa previsão legal, vê-se impellido a negar direitos claramente justos. Outras vezes concede direitos em circunstâncias pouco recomendáveis, arraigado que está a um permissivo legal expresso ou tácito¹⁰⁷⁰. É o caso, por exemplo, da concessão gratuita de *habeas corpus* a autoridades de conduta manifestamente ilícita ou a criminosos de notória periculosidade ou que praticam ou praticaram crimes de expressiva repercussão pública e/ou provocadores de enorme comoção¹⁰⁷¹. Cingem-se os julgadores a textos literais de leis que praticamente

¹⁰⁶⁹ Segundo LUIZ GUILHERME MARINONI, “*comumente a definição de prova vem ligada à idéia de reconstrução (pesquisa) de um fato que é demonstrado ao magistrado, capacitando-o a ter ‘certeza’ sobre os eventos ocorridos e permitindo-lhe exercer sua função. Assim, por exemplo, manifesta-se LESSONA, dizendo que ‘provar’, neste sentido, significa ‘fazer conhecidos’ para o Juiz os fatos controvertidos e duvidosos, e ‘dar-lhe a certeza’ do seu modo preciso de ser. Nessa mesma linha, LIEBMAN define prova como sendo ‘os meios que servem para dar conhecimento de um fato e por isso para fornecer a demonstração e para formar a convicção da verdade de um fato específico’*” (Cf. **Manual do processo de conhecimento**, 4ª ed., São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005, p. 259).

¹⁰⁷⁰ Ao comentar o que chama “*novo projecto de justiça racionalista*”, REIS MARQUES reproduz a expressão segundo a qual o juiz transforma-se num ‘*inimigo a abater*’, tal a redução do ato de julgar a mera aplicação literal dos textos legais. E adverte: “*Ao invés de uma jurisprudência criativa, protagonista e gestora de um complexo de fontes sedimentadas no tempo, pugna-se pela promoção de um ordenamento que limite a liberdade dos tribunais, isto é, por um ordenamento jurídico constituído por legislação uniforme, clara e simples. No novo projecto, existe uma confiança ilimitada no legislador. Os seus comandos devem produzir os efeitos previstos na sua formulação literal*” (Cf. **O modelo de justiça racionalista: uma construção para iludir o tempo? Direito natural, justiça e política**, op. cit., p. 206).

¹⁰⁷¹ Exemplo emblemático transcorreu no caso envolvendo o jornalista Marcos Pimenta Neves, assassino confesso da também jornalista Sandra Gomide, com grande repercussão e comoção nacional. O Jornal Folha de São Paulo noticiou que dias depois de sua prisão, o Superior Tribunal de Justiça concedeu liminar em *habeas corpus* ao jornalista, em que pese o clamor público de repúdio ao ato do homicida. Veja-se notícia do portal Terra nesse sentido, datada de 16.12.2006: “*Em decisão proferida nesta sexta-feira à noite, o Superior Tribunal de Justiça (STJ) concedeu liminar suspendendo a ordem de prisão contra o jornalista Marcos Pimenta Neves, 69 anos, condenado pelo assassinato da ex-namorada e também jornalista Sandra Gomide, em 2000. Na quarta-feira passada, a 10ª Câmara Criminal do Tribunal de Justiça de São Paulo determinou a prisão de Pimenta*

fomentam a delinquência, dada a ampla margem de permissivos e outras outorgas aos criminosos.

O juiz não pode estar alheio ou ignorar as questões concernentes à Justiça das leis, sob pena de contribuir para a proliferação de injustiças legalizadas. É importante perceber que o Direito é muito mais que a lei formalmente produzida. Ele (o Direito) é o objeto da Justiça e a Justiça é o objeto da jurisdição, segundo dessaí da doutrina tomista no particular. É claro que ao exercer a Jurisdição o juiz não pode desprezar integralmente os parâmetros legais; deve, entretanto, avaliar a Justiça desses parâmetros, no todo ou em parte, para bem julgar. Os princípios humanitários, de promoção do bem comum e de equilíbrio emergentes do Direito Natural constituem o bálsamo que deverá direcionar a ação dos juízes no ato de aplicar a lei durante determinado julgamento.

No pensamento jurídico contemporâneo, as transformações (no sentido mais específico de evolução) da teoria do Direito se projetam sobre o trabalho dos tribunais, anunciando, muitas vezes, a formação de diversas jurisdições, jurisdições estas que reivindicam novos ares no âmbito da doutrina consolidada do Direito. Nesse panorama, não é de esquecer que tais jurisdições encerram inclusive teorias políticas do Direito, teorias estas tão em voga no momento judicial que atravessamos¹⁰⁷². Eleva-nos à mente, então (com certa preocupação), que tal pluralidade de jurisdições talvez seja a imagem ou uma representação do paradigma moderno-iluminista que confere autoridade aos pluralismos em geral, a modo de elegê-los mesmo como uma categoria jurídica. Sem esquecer que essas pluralidades se instalam também a partir da superação de racionalidades lógico-dedutiva, instrumental-estratégica e prático-procedimental já reconhecidas¹⁰⁷³. O trabalho do juiz, entretanto, não

*Neves, que era considerado foragido até a concessão da liminar pela ministra Maria Thereza de Assis Moura. De acordo com o jornal Folha de S. Paulo, a decisão do STJ deferiu pedido de habeas corpus feito pela advogada de Pimenta Neves, Ilana Müller. A defesa alegou que a ordem de prisão causou constrangimento ilegal a seu cliente, por desrespeitar decisão anterior do Supremo Tribunal Federal (STF), de 2001, que concedeu liberdade provisória ao réu enquanto este recorre às instâncias superiores” (Cf. **STJ suspende prisão de Pimenta Neves**. Disponível em <http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,,OI1303891-EI5030,00.html>. Acesso em 04.01.2007).*

¹⁰⁷² Vide, a respeito, JOSÉ MANUEL AROSO LINHARES, para quem “*Dirigirmo-nos à jurisdição como intenção de realização e como discurso – reconhecendo explicitamente as 'situações institucionais' que constituem (ou podem constituir) o modus operandi deste discurso e o(s) 'projetos' ou exigências de sentido que iluminam (ou devem iluminar) aquela intenção – é hoje enfrentar uma diversidade sem precedentes de representações possíveis*” (Cf. **A representação metanormativa do(s) discurso(s) do juiz: o 'testemunho' crítico de um 'diferendo'?** *Revista lusófona de humanidades e tecnologias*, Porto: Universidade Lusófona do Porto, 2008).

¹⁰⁷³ Ao que se percebe das ideias de AROSO LINHARES, o “*juiz-centro do sistema*” (e com isso sua “*jurisdição*”) “*avança*” para o “*teleologismo tecnológico*”, “*enquanto e na medida em que transforma a decisão judicial num degrau equivalente ao da decisão administrativa*” (Cf. **A representação metanormativa do(s)**

pode transcender às fontes mais tradicionais do Direito, como a ostentar um conjunto incomensurável de alternativas no decidir. Mesmo na busca de uma alternativa suprapositivista, há limites. No ápice, talvez esteja a velha (mas sempre oportuna) Justiça Natural de Tomás de Aquino (e de outros novos tomistas), mesmo sob seus preceitos mutáveis (Questão 97 e seguintes da *Secunda Secundae*). Há, como visto, um padrão norteador da conduta judicante do juiz: a aplicação da lei ao caso concreto. Porém, as diferentes culturas jurídicas e filosóficas (senão também as políticas) permitem uma multiplicidade de bases jurídicas para manejo pelo juiz. A perseguição do justo racional certamente integra essa multiplicidade. O juiz é (ou deve ser) um agente mergulhado em opções jurídicas, embora tais opções devam resguardar, segundo pensamos, uma racionalidade que preserve tradições ético-jurídicas que se consolidaram no tempo. As pretensões de racionalização do Direito (seja de suas práticas, seja de sua normatividade) sob paradigmas construídos sem correspondentes ou precedentes, certamente culminam com uma espécie de desconstrução dos paradigmas jurídicos historicamente consolidados, cuja consequência é a formação de juízes (e de jurisdições) “artificiais”, isto é, juízes conduzidos sob projetos de sistemas ou regimes (ditos “jurídicos”) sem referencial dogmático ou epistemológico de autoridade construído e sedimentado ao longo do tempo. Não estamos – diga-se de passagem – a reivindicar uma fórmula reducionista de exercício da jurisdição, ou seja, que venha a tolher ou limitar o processo investigativo e silogístico que toda atividade jurídico-judicial deve observar. A diversificação de paradigmas do pensamento jurídico (com especial ênfase para a experiência moderno-iluminista e pós-iluminista) é de significativa importância para o desenvolvimento da ciência jurídica. Apenas estamos a sugerir, com referenciais de autoridade tomista já citados, como *Finnis* e *MacIntyre*, que tal diversificação não pode (nem deve) alicerçar-se em teorias obscuras construídas e conduzidas ao sabor dos ventos e modismos. Nesse aspecto, evocamos os paradigmas encerrados na longínqua doutrina jurídico-cristã de Tomás de Aquino, não sem os “poréns” e os “senões” que constituem o desenvolvimento dessa doutrina de significativas e alvissareiras incursões ético-jurídico-morais, como registramos no contexto dos sistemas jurídico-religioso e ético-jurídico tomistas (Capítulo 4).

Ao ser considerado um instrumento de Justiça, como pretende Santo Tomás, o juiz cumpre seu papel principal de promotor da harmonia social e de mentor da construção de uma

sociedade mais justa. Este ideal deve constituir uma constante no comportamento dos magistrados e sobre tal deve pautar toda a sua atuação institucional. A Constituição brasileira de 1988, por exemplo, assegura, a título de normas-princípios, a preservação da dignidade da pessoa humana (artigo 1º, III), o direito ao trabalho, à educação, à segurança, à saúde dos cidadãos (artigo 6º), dentre inúmeros outros direitos sociais de reconhecida envergadura histórica (artigo 7º). A missão do juiz diante da apreciação desses bens de largo alcance social e humanístico é exigir do Estado o pronto cumprimento de sua obrigação nesse sentido, independentemente de uma pretensa necessidade de regulamentação em norma infraconstitucional, designadamente a lei¹⁰⁷⁴. Como tais normas-princípios dizem respeito a direitos fundamentais da pessoa humana, integrantes, pois, da concepção tomista do Direito e da Justiça Natural, deve o juiz, diante do caso concreto, determinar, por exemplo, que o Estado estimule e até conceda trabalho remunerado ao trabalhador, vagas nas escolas às crianças, policiais educados e preparados em número adequado para dar segurança nas ruas, assim como hospitais com vagas disponíveis e devidamente aparelhados para socorrer e cuidar da saúde dos enfermos. Os exemplos dados são apenas enunciativos, porquanto outros muitos se espraiam por todo o texto constitucional brasileiro¹⁰⁷⁵. E não se diga que o Estado carece de recursos para implementação desses direitos sociais como um todo. Sendo tais direitos a base justificadora da existência do próprio Estado, são-lhe condição *sine qua non*, de modo que não é autorizado aos dirigentes do Estado invocar impossibilidade de observância. Trata-se de um conjunto de bens ou utilidades da vida que se insere na própria concepção e definição do Direito e da Justiça Natural, estes que precedem ao Estado e às leis.

tecnologias, cit.).

¹⁰⁷⁴ A respeito das normas constitucionais de eficácia contida e de eficácia limitada, que dependem de regulação legal, MICHEL TEMER enuncia: “Normas constitucionais de eficácia contida: são aquelas que têm aplicabilidade imediata, integral, plena, mas que podem ter reduzido o seu alcance pela atividade do legislador infraconstitucional. Por isso mesmo, aliás, preferimos denominá-las normas constitucionais de eficácia redutível ou restringível. Desse teor é o preceito do art. 5º, XIII: ‘é livre o exercício de qualquer trabalho, ofício ou profissão, atendidas as qualificações profissionais que a lei estabelecer’. O dispositivo é de aplicabilidade plena, mas sua eficácia pode ser reduzida, restringida nos casos e na forma que a lei estabelecer. Enquanto não sobrevém a legislação restritiva, o princípio do livre exercício profissional é pleno (...). Normas constitucionais de eficácia limitada: são aquelas que dependem da ‘emissão de uma normatividade futura, em que o legislador ordinário, integrando-lhe a eficácia, mediante lei ordinária, lhes dê capacidade de execução em termos de regulamentação daqueles interesses visados” (Cf. *Elementos de direito constitucional*, 8ª ed., São Paulo: Revista dos Tribunais, 1991, p. 27).

¹⁰⁷⁵ Veja-se, a título de informação, a redação do artigo 205 da Constituição do Brasil: “A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”.

Por conseguinte, somente perante o Criador o Direito Natural sucumbe, porque Ele (o Criador) é o primeiro legislador¹⁰⁷⁶.

Todas as situações fáticas que mencionamos são indicativo de que uma conceituação tomista de Justiça pode conduzir o juiz a atuar corretamente, adotando comportamento e decisões que transcendam aos textos imperfeitos da lei e realizando aquilo que é a missão substrato de sua existência, ou seja, promover o equilíbrio e harmonia sociais (bem comum) através da Justiça. Diante de um texto de lei, e no cumprimento de seu ministério institucional, o juiz deve promover sua confrontação com os princípios constitucionais superiores de proteção dos direitos fundamentais da pessoa humana que, por sua vez, possuem origem nos postulados do Direito Natural¹⁰⁷⁷. Se verificar que há descompasso entre a lei e os citados postulados do Direito Natural, deve ignorar a cogência da lei, declarando-a inconstitucional e divorciada do bem comum. Julgará, assim, com base nos valores sociais e nas exigências do bem comum, aspectos inarredáveis da conceituação de Justiça, como sugere *Helena Diniz*¹⁰⁷⁸. Em assim procedendo, sem dúvida estará o juiz mais próximo de um julgamento justo, promovendo Justiça muito mais que primando pela mera legalidade. Nesse sentido, realçamos que o juiz deve adotar uma postula política, ou seja, deve conjugar aos seus veredictos valores e ideais do justo e do bem.

¹⁰⁷⁶ Assim assenta TOMÁS ANTÓNIO GONZAGA, na voz de ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA: “*Na concepção desenvolvida or Tomás António Gonzaga, o direito natural apresenta-se como tendo um irrecusável fundamento teológico, sendo construído por aquele conjunto de leis que Deus infundiu no homem para o conduzir ao fim para que o criou, o qual, para o jovem jusfilósofo, seria o de dar glória ao mesmo Deus, pela sua sabedoria, majestade e onipotência*” (Cf. **Direito natural e política em Tomás António Gonzaga. Direito natural, justiça e política**, op. cit., p. 107).

¹⁰⁷⁷ DALMO DE ABREU DALLARI considera que o parâmetro fundamental que o Juiz brasileiro deve observar para julgar com Justiça é o respeito à dignidade humana, em face do que nenhuma lei que a viole ou contrarie pode prevalecer, sob pena de julgamento injusto. Para ele todo contrato ou lei que contrariar o princípio da preservação da dignidade humana deve ser considerado inconstitucional, em razão da associação daquelas categorias jurídicas (lei ou contrato) com os princípios constitucionais consagradores dos valores afetos a direitos naturais da pessoa humana. Ensina que, ao invés de considerar a norma literalmente, ou seja, o texto escrito em si mesmo, deve o Juiz associá-lo a outros textos que constituem o conjunto jurídico relativo à questão que está a julgar. (Cf. **O direito não pode ser dissociado do justo**, cit., p. A-8).

¹⁰⁷⁸ Observe-se a atualidade dos ensinamentos tomistas no particular: “*Bem comum. Teoria Geral do Direito. 1. É o resultante da harmonização da liberdade, paz, justiça, segurança, solidariedade e utilidade social feita pelo juiz ao aplicar a lei ao caso concreto. 2. É a ordem jurídica, pois, como ensina Goffredo da Silva Telles Jr., é o único bem que todos os participantes da sociedade política desejam necessariamente, uma vez que sem ordem jurídica não há sociedade. 3. É o fim da própria vida social, por ser a ratio formalis quae do direito, que se obtém com a harmonização dos bens particulares com o da comunidade. Na idéia de ‘bem comum’ há um dualismo: a) o bem comum determinante do sentido valorativo da ordem jurídica; e b) o bem comum de caráter social, fundamento das normas de direito, que atenderão ao interesse social, tendo por fim a garantia da paz e da justiça social. A fórmula ‘bem comum’ visa limitar o poder ‘criador’ do órgão judicante, fazendo com que, ao prolatar sua decisão, considere as valorações positivadas na sociedade, sem atentar às suas pessoais*” (Cf. **Dicionário jurídico**, op. cit., p. 391).

A postura política do juiz não significa sua vinculação a esta ou aquela preferência ideológica ou político-partidária, o que inclusive lhe é incompatível, mas implica na adoção de um comportamento crítico em relação ao seu próprio sistema jurídico, denunciando os defeitos das leis e integrando mecanismos restauradores da relevância e prevalência dos valores éticos e morais que informam o sentido e a conceituação de Justiça¹⁰⁷⁹. A Justiça em Santo Tomás é exatamente a Justiça que deve nortear a compostura e o desempenho do juiz justo, do julgador “político”. E, neste ambiente, o juiz deve perceber a influência de preceitos do Direito Natural, aliando-o aos princípios que permitirão dar supedâneo ético-jurídico às críticas formuladas e aos defeitos denunciados em relação aos aspectos injustos de uma lei ou norma jurídica em geral. Não se trata de perquirir medidas transcendentais ou excessivamente abstratas alheias à realidade da convivência humana. Muito ao contrário. Cuida-se, isto sim, de inserir nos julgamentos e extrair da lei padrões éticos e morais ou mesmo religiosos inatos à própria natureza da pessoa humana enquanto criatura dotada de dignidade e bondade, cuja finalidade última é o alcance da felicidade. Entendemos que a Justiça tomista encerra estes padrões éticos e morais, cujo resultado é a promoção do equilíbrio, da igualdade e da pacificação da convivência humana.

A Justiça tomista dá sentido de correção e perfeição aos sistemas jurídicos, neles inserindo o direcionamento que reputamos mais adequado para um julgamento mais aproximado do justo. Ainda para Santo Tomás, a jurisdição não deve envolver-se com acepções de pessoas, ou seja, os julgamentos não devem basear-se nas pessoas dos litigantes, considerando sua posição social, profissão ou bens. Toda a atividade do juiz deve basear-se na verdade, isto é, nas provas e testemunhas que conduzam à apuração correta dos fatos em julgamento. A experiência do julgador também é elemento essencial que legitima o julgamento.

Para o Doutor de Aquino, o juiz não deve pedir mais do que o devido e o possível das pessoas a quem julga. A apuração das provas e a inquirição das testemunhas devem obedecer a critérios de racionalidade e possibilidade das ações humanas. Nisso se observa que o justo dos juízos conserva o substrato central da conceituação de Justiça, consubstanciado no

¹⁰⁷⁹ Ao tratar da missão do jurista, CASTANHEIRA NEVES realça que “*não será o jurista apenas o ‘perito da técnica jurídica’ (...). Isto é, o jurista não tem apenas uma função científico-técnica, mas uma função axiológica, aquela que ele desempenha enquanto é o mediador na comunidade, e para a comunidade, da ideia do direito. Por outras palavras, ele é o sujeito qualificado daquele acto em que o direito terá de ser actuado para ser direito*”. E remata: “*a única atitude legítima em face de uma ‘lei injusta’ é a de recusar a sua aplicação..*” (Cf. *Digesta: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros*, op. cit., p. 44-45).

ideal de equilíbrio. A insistência demasiada na busca de determinada prova ou declaração de testemunhas constitui excesso que desnatura o equilíbrio necessário à efetivação da Justiça. A respeitabilidade, a credibilidade e, sobretudo, a Justiça dos veredictos têm origem exatamente na lisura do processo de colheita de provas necessárias ao correto julgamento.

É justo o julgamento baseado na lei, exceto quando esta é injusta. Como a lei expressa geralmente o que é Direito, segue-se que a base de um julgamento tecnicamente justo é a obediência aos preceitos da lei. Tal disciplina integra o que *Chalmers* chama Justiça legal, não obstante reconheça faculdades interpretativas amplas ao julgador¹⁰⁸⁰. Se a lei é lacunosa ou defeituosa em relação ao caso a julgar, o juiz pode valer-se de outros elementos de convicção, designadamente os elementos integrativos que compõem o Direito como um todo (princípios de direito, bons costumes etc). E dentre os princípios de direito figura o próprio Direito Natural ou lei natural, esta capaz de integrar de forma adequada as omissões da lei humana¹⁰⁸¹.

A Justiça como objeto da jurisdição, isto é, da atividade do juiz, não se desfaz quando o julgador é induzido a erro pela atuação aleivosa das partes ou corrupção de testemunhas. Nesse sentido, Santo Tomás sustenta que a eventual imputação de injustiça do juiz não se confunde com o fato dele ter sido induzido a erro. A injustiça, nesse caso, é proveniente daquele ou daqueles que traem a confiança do juiz e, por isso, ainda que o julgamento tenha sido equivocado, não há injustiça praticada pelo juiz¹⁰⁸². É dizer que o antecedente defeituoso não vincula nem compromete a conduta do juiz no consequente.

A atuação do juiz com base nas evidências e provas trazidas pelos litigantes é a base da Justiça de suas decisões. Aqui há jurisdição justa. O equívoco a que é levado o juiz não

¹⁰⁸⁰ Segundo o autor, a Justiça legal é desdobramento do bem comum político, cujo fundamento está na edição e aplicação de leis que respeitem os bons costumes sociais e a participação dos súditos na formação do ordenamento jurídico. Assim é que idealiza no conteúdo da Justiça legal um ordenamento jurídico justo, munido de princípios procedimentais e substanciais do justo legal. Nisso, idealiza “*la mayor descentralización posible de la actividad del gobierno (...), o a atribuir amplias facultades interpretativas a los jueces (...), aspecto de la virtud de la prudencia que guía el descubrimiento del espíritu de la ley más allá de su aplicación literal (...)*” (Cf. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 207-208).

¹⁰⁸¹ A integração da lei humana pela lei natural deriva mesmo do fundamento de validade que esta confere àquela. Afinal, como ensina Tomás de Aquino, a lei humana deriva da lei natural; por conseguinte, nos defeitos daquela, esta prevalece (Cf. *La ley*, Cuestión 6, Artículo 2, op. cit., p. 86-89).

¹⁰⁸² O preceito em comento bem revela a clarividência do aquinatense ao prever situações que concebemos nos dias atuais por litigância de má-fé. A litigância de má-fé não é senão artifício ardiloso de partes e outras pessoas do processo judicial para induzir o julgador a erro e, por conseguinte, direcioná-lo a julgamentos injustos. O Código de Processo Civil do Brasil (Lei nº 5.869, de 11 de janeiro de 1973), por exemplo, reputa litigante de má-fé aquele que “*usar do processo para conseguir objetivo ilegal*” e “*proceder de modo temerário em qualquer incidente ou ato do processo*” (Artigo 17, incisos III e V).

afasta, senão confirma, sua intenção de decidir com Justiça, quando tal equívoco é provocado intencionalmente por quem aproveita.

A jurisdição permanece intacta e justa quando conduzida pelo juiz intencionalmente comprometido em compor o litígio de forma equilibrada e para alcançar a pacificação social. Mesmo a condenação equivocada de alguém à pena de morte não implica injustiça do juiz se este cumpriu sua missão de avaliar de forma isenta o que foi produzido no julgamento. Só quando há equívoco conhecido pelo juiz será ilegítima sua decisão e, portanto, injusta.

Jurisdição com Justiça pressupõe fundamentalmente boa-fé e comprometimento do julgador com o restabelecimento do equilíbrio e da harmonia entre os litigantes. São fatores que conjugados no íntimo, consciência e preparo do juiz perfazem um julgamento justo e correto. Não é alheio ao equilíbrio e correção dos julgamentos uma ou outra decisão qualificada pelo rigor e pela execução sumária quando a contenda judiciária e a consequente solução o exigem. Afinal, o Direito tomista não ignora a sanção e a coação que, especialmente na lei, são a base da Justiça comutativa ou corretiva. O exemplo da pena de morte, que o Doutor de Aquino admite, é bastante elucidativo nesse domínio¹⁰⁸³. Assim, nem sempre rigor e coação imediata representa excesso. Muitas vezes o excesso dos veredictos judiciários está na absurda omissão ou na manifesta licenciosidade com a delinquência.

Por todo exposto, dentro da conceituação de Justiça conforme Santo Tomás, há destaque para a atuação dos juízes. Pelo que podemos pressentir deste tópico da Justiça tomista, o juízo exercido por autoridade não oficialmente investida do ministério de julgar constitui violação da Justiça. É que, nesse caso, não se estaria praticando a Justiça legal ou a Justiça distributiva. Ora, se a Justiça legal vincula a administração do Estado (o governo) em relação aos súditos (povo), então a investidura de juízes por meio do governo satisfaz este segmento de Justiça, seja, da Justiça legal. É dizer que é missão do Estado enquanto governo promover a investidura dos juízes para o exercício do ofício de julgar, porque os julgamentos são missão do Estado através de juízes preparados para tal. A investidura estatal de juízes não é senão pré-requisito para o exercício correto e legítimo do ofício de julgar.

¹⁰⁸³ Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, Questão 64, Artigo 2, op. cit., p. 133.

6.11. Justiça é evitar ou desfazer injustiças

Realçando o que escrevemos no item 5.1.3 do Capítulo 5 deste estudo, a injustiça é vício que conspira contra a igualdade. Tudo que é desigual, que confere a um o que não lhe é devido ou que retira de alguém aquilo que lhe pertence de direito, é considerado injusto. Nesse sentido, a injustiça, ao contrário da virtude da Justiça, é vício moral. De observar que, como realça Santo Tomás, não se considera injustiça o ato ou omissão de quem não tenha intenção deliberada de causar dano ou prejuízo a outrem¹⁰⁸⁴. Esta circunstância, entretanto, não transforma o ato comissivo ou omissivo não-intencional de injustiça em Justiça ou ato ou omissão de Justiça, senão que o respectivo autor não será alcunhado de injusto.

A Justiça consistente no reverso da injustiça é decorrência da injustiça propriamente dita, isto é, do ato intencional de violar o dever de igualdade, distribuindo desproporcionalmente ou desigualmente os bens. Desfeita esta desigualdade intencional, estar-se-á praticando Justiça. Ressalte-se, ainda, que, assim como a Justiça, a injustiça diz respeito a outro. Por isso, quando alguém realiza um ato de intemperança, falta de caridade ou misericórdia não comete, a rigor, injustiça, conquanto tal comportamento diga respeito apenas ao próprio agente e não a outro, em nível de dever dar a cada um o seu. Os atos reversos a isso, ou seja, a temperança, a caridade e a misericórdia também, às claras, não encerram prática da Justiça, conquanto não se refiram a dar a cada qual o que lhe é devido. Outrossim, já realçamos que a temperança, a caridade e a misericórdia são virtudes outras diferentes da virtude da Justiça (item 5.9., precedente).

Importa ressaltar que a restituição da coisa ou bem auferido por alguém só é devida quando envolta em ato próprio de injustiça. É dizer que quem admite voluntariamente uma injustiça não pode exigir a restituição daquilo que concedeu ou sofreu sob injustiça. A restituição da coisa ou bem envolta em injustiça só deverá ocorrer se a vontade daquele que sofre a injustiça estiver de algum modo tolhida. Assim, o erro ou a coação quanto a pessoa ou objeto envoltos numa relação externa, diante da malícia ou da força física do outro, admite restituição ou reversão ao *status quo* (Capítulo 4).

¹⁰⁸⁴ FRANCISCO DE VITORIA sustenta que “*un hijo que por un excesivo ardor carnal roba dinero de su padre para dárselo a una prostituta no hace lo injusto; pues, por otra parte, él es justo e bueno y nunca hizo ni pretendió hacer lo injusto, sino que obra por el hábito de la intemperancia, y por eso hace lo injusto. Sin embargo, si obrara conscientemente, se diría injusto*” (Cf. *La justicia*, op. cit., p. 51).

A questão da injustiça é levada em grande conta por Santo Tomás, já que este a considera pecado mortal (Artigo 40 da Questão 59, *Secunda Secundae*). Entretanto, não é toda injustiça que ensejará pecado mortal. Além das situações que já mencionamos, ou seja, a ausência de injustiça por falta de intencionalidade ou o deixar-se voluntariamente vitimar por um ato de injustiça, é possível ver nos ensinamentos do Aquinates outra situação que suprime um ato de injustiça. É o caso do pequeno furto, a exemplo da subtração de uma única maçã de lugar onde há exposição em abundância¹⁰⁸⁵. É de se presumir que quem detenha grande quantidade de determinados bens, sobretudo alimentos perecíveis, não se incomodará com pequenos furtos que não lhe causem prejuízo. A exceção ocorre quando o objeto, mesmo perecível ou de pequeno valor, é considerado de grande estima pelo respectivo dono. Como não há injustiça no caso ora abordado (pequeno furto), não há falar-se, conseqüentemente, em prática da Justiça pelo oposto da suposta injustiça, salvo no caso excepcional a que nos referimos.

A Justiça como reverso da injustiça só é possível quando se observa a ocorrência efetiva de uma injustiça e o ato ou conseqüências dessa injustiça podem ser efetivamente revertidos. Furto de pequenas coisas que sequer são sensíveis ao respectivo dono não caracteriza injustiça digna de reversão¹⁰⁸⁶. De igual modo, a rapina resultante de necessidade premente do suposto autor da injustiça não configura injustiça propriamente dita.

Na conceituação de Justiça há de se incluir, como visto também no Capítulo 4 deste trabalho, a concepção do oposto de injustiça. De acrescentar nesta parte, segundo o pensamento tomista, que quando alguém sofre uma injustiça involuntariamente ou sendo enganada, ocorrerá injustiça em si. Mas o contrário, repita-se, quando alguém sofre injustiça por própria permissão, querer ou indolência, não haverá injustiça do agente, salvo se tiver consciência e dolo deliberado de fazer injustiça em prejuízo alheio ou para obtenção de vantagem indevida. Tudo isso porque uma conceituação de Justiça concentra também a prática do oposto da injustiça. Se se procura debelar uma injustiça ou esta é praticada sem

¹⁰⁸⁵ Nesse sentido, comenta FRANCISCO DE VITORIA: “*En el segundo argumento dice Santo Tomás que el que perjudica en cosas pequeñas no hace injusticia cuando es probable que el outro do dé importancia al perjuicio, o se presume voluntad interpretativa, como, por ejemplo, se yo he robado una manzana. Pues, si uno roba una pequeña cosa, se presume que no lo hace contra la voluntad del dueño, y por eso no es mortal*” (Cf. *La justicia*, op. cit., p. 60).

¹⁰⁸⁶ É o que se extrai do princípio da insignificância, muito utilizado no direito penal brasileiro. A propósito desse princípio, leciona HELENA DINIZ: “*Direito penal. Princípio em que, por ser o resultado do delito irrelevante quanto ao dano ou perigo ao bem juridicamente tutelado, não há crime, por haver excludente de tipicidade, ou seja, o fato não pode ser subsumido ao comendo legal*” (Cf. *Dicionário jurídico*, vol. 3, op. cit., p. 723).

intenção de ofender ou prejudicar, não se há falar em injustiça, sendo o seu oposto ato de Justiça. Neste aspecto, vemos que a inclinação de Santo Tomás parece ter sido a de incluir na conceituação de Justiça um hábito ou preocupação tendente a reverter as injustiças¹⁰⁸⁷.

É conveniente assinalar ademais que a injustiça é vício especial por dois motivos centrais: a) sendo a Justiça uma virtude, evidentemente que seu oposto (a injustiça) constituirá um vício, conforme afirmamos; b) sendo a Justiça uma virtude especial, porque diz respeito a uma relação externa, isto é, de um homem para outro homem, segue-se, por ilação lógica, que seu oposto (a injustiça) é vício especial, conquanto igualmente ocorra na relação de um homem como outro homem.

No contexto da Justiça como reverso da injustiça não se pode olvidar da concepção tomista segundo a qual é injusto desobedecer mesmo as leis injustas, em dadas situações¹⁰⁸⁸. Desse modo, a correção da injustiça decorrerá do conserto da lei injusta, constituindo isto ato de Justiça. A correção da injustiça, nesse caso, dá-se não com a desobediência da lei injusta, mas com sua obediência com vista à correção.

A concepção de Santo Tomás acerca da obrigação de obediência das leis injustas persiste até os dias de hoje. *John Rawls*, por exemplo, advoga exatamente pela propriedade dessa concepção tomista ao destacar que só excepcionalmente as leis injustas devem ser descumpridas e resistidas pela comunidade¹⁰⁸⁹. Assim é que *Rawls* não refuta a doutrina tomista concernente à obediência das leis injustas; antes, afirma-a ao mensurar os graus de

¹⁰⁸⁷ Ao comentar a Questão 59 da Suma Teológica, *secunda secundae*, FRANCISCO DE VITORIA ressalta que o estudo do vício da injustiça é de grande utilidade para o direito de restituição das coisas tomadas indevidamente por alguém. Tem direito à restituição da coisa aquele que a perdeu involuntariamente diante da ação de outrem, porque, neste caso, quem a tomou indevidamente comete injustiça. O ato de restituição, aqui, não é senão a correção de uma injustiça, ou seja, promoção do seu oposto (a Justiça). A tomada devida da coisa com a permissão do agente passivo não constitui injustiça, porque só há injustiça se involuntário o infortúnio do agente passivo. (Cf. *La justicia: estudio preliminar*, op. cit., p. XXIII).

¹⁰⁸⁸ Ao referir-se às leis injustas e seu alcance, CONSTANTINO FERNÁNDEZ-ALVAR leciona que “*son leyes que carecen de por sí de fuerza obligatoria en el foro interno, por cuando no son leyes sino violencias, pero que, sin embargo, pueden obligar en determinados casos: cuando su incumplimiento da origen a un grave escándalo o pone en peligro la paz social*” (Cf. *La ley: notas explicativas*, op. cit., p. 179).

¹⁰⁸⁹ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, trad. de Almiro Pisseta e Lenita M. R. Esteves, São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 389-390). Assim se manifesta: “*A injustiça de uma lei não é, em geral, razão suficiente para não lhe obedecer assim como a validade jurídica da legislação (conforme a define a constituição em vigor) não é razão suficiente para concordarmos com a sua manutenção. Quando a estrutura básica de uma sociedade é razoavelmente justa, conforme a avaliação permitida pelas circunstâncias concretas, devemos reconhecer as leis injustas como obrigatórias, desde que não excedam certos limites de injustiça (...). As leis injustas não estão todas no mesmo nível de igualdade, e o mesmo vale para políticas e instituições. A injustiça pode surgir de dois modos: as ordenações vigentes podem se afastar em graus variados dos padrões publicamente aceitos que são mais ou menos justos; ou essas ordenações podem conformar-se com uma concepção de justiça da sociedade, ou com a visão da classe dominante, mas essa concepção em si mesma pode não ser razoável, sendo até, em muitos casos, claramente injustas*”.

injustiça que podem ou não ser a base da obediência ou da desobediência das leis injustas. Esses graus são, conforme realça, dependentes do maior ou menor perigo que as leis injustas podem causar ao conjunto do ordenamento jurídico. Não se pode deixar de vislumbrar aqui uma conduta de equilíbrio, prudência e moderação de *Rawls* acerca do que se poderá considerar como graus para autorizar a desobediência de uma lei injusta. É dizer que às vezes a obediência às leis injustas não compromete a ampla margem de justo que se contém no conjunto do ordenamento. Em se considerando uma sociedade em que a maioria das ordenações é justa, as leis injustas, porque eventuais e excepcionais, deverão ser obedecidas para não se pôr em perigo a inteireza do ordenamento justo em grande parte. No entanto, quando a lei injusta puser em perigo todo o ordenamento justo, aí sim estar-se-á autorizado a desobedecê-la, porque gravidade maior haverá com sua obediência. Destarte, reafirmamos a convicção de que quaisquer teorias de Justiça elaboradas nos tempos modernos e/ou contemporâneos não podem, sob pena de impropriedade, desvirtuar-se acentuadamente da conceituação de Justiça idealizada inicialmente por Aristóteles e aperfeiçoada por Santo Tomás de Aquino no Século XIII.

É importante assinalar, por outro lado, que os ensinamentos de *Rawls* são plenamente compatíveis com a ideia dos preceitos imutáveis do Direito Natural. Ora, o autor afirma que alguns costumes que se fizeram leis numa determinada sociedade podem ser absolutamente justos¹⁰⁹⁰, o que quer significar que nem tudo que é admitido como correto e justo em uma comunidade (por costume) efetivamente o é. Isto nos conduz a admitir que serão injustos todos os ordenamentos ou costumes que colidam com os preceitos imutáveis do Direito Natural, ainda que por perversão ou ignorância de determinada sociedade sejam considerados lícitos. Veja-se o exemplo do canibalismo em certas comunidades indígenas. Quem quer que desobedeça ou combata tal “costume” (canibalismo) jamais poderá ser reputado criminoso ou apenado com qualquer restrição. É um caso típico de desobediência recomendável (senão exigível) ante uma lei injusta, conquanto a desobediência, no caso, representa preservação dos preceitos imutáveis do Direito Natural e, portanto, conducentes à promoção do bem social e da Justiça.

A questão da conceituação da Justiça como inverso da injustiça sugere, outrossim, uma abordagem que alguns positivistas denominam de “teórica”, isto é, que dizem respeito mais à filosofia que à ciência do Direito (vide *Kelsen*). É notável, entretanto, que essa questão

¹⁰⁹⁰ Cf. *Uma teoria da justiça*, op. cit., p. 402.

da lei injusta tem grande importância para o Direito e, mais que isso, sua abordagem tem reflexos imediatos na compreensão da Justiça. De início, é inegável que a lei injusta tem conexão com o plano dinâmico da interpretação e aplicação do Direito. A lei injusta também repercute nas formulações de métodos do Direito (metodologia jurídica), ainda que indiretamente ou acidentalmente. Vejamos.

Pode considerar-se injusta uma lei que torne iníqua a divisão de bens em termos de Justiça distributiva ou comutativa. Não se trata aqui de uma lei que, por si só, seja injusta (com notável necessidade de reformulação), mas aquela que, sendo formalmente considerada justa, é, no mérito, contraproducente no que diz respeito ao bem comum. Com efeito, é contraproducente uma lei que impossibilite o juiz de julgar segundo o livre e imparcial convencimento ou que o impeça de dar a cada qual o que é seu. Ora, no que toca à Justiça distributiva, sendo este o caso, impõe-se a modificação da lei, ou sua mitigação ou, em último caso, sua desconsideração¹⁰⁹¹. E isso porque sua aplicação deteriora o processo social natural e equilibrado das ações humanas, pervertendo as máximas da razão prática, com indubitosa ruptura da ordem jurídica natural das coisas. Assim, a lei injusta é antijurídica, porquanto o jurídico, na concepção de Tomás de Aquino, está inserido no justo racional (o justo do bem). Os custos sociais, políticos e mesmo econômicos de uma lei injusta são, portanto, contraproducentes em todos os aspectos das relações humanas. Assim, nenhum método jurídico-racionalista será considerado adequado se admitir como jurídicas leis evidentemente injustas. Destarte, cabe aos juristas (especialmente juízes) cuidar para reverter as injustiças da lei, seja pela interpretação equitativa de sua aplicação ao caso concreto (em conjunto com a própria origem legislativa da norma), seja pela sua “inaplicação adequada”, isto é, a adequação da lei pela sua inaplicabilidade. Ter-se-á, pois, a promoção da Justiça pela reversão da injustiça, na melhor doutrina de Tomás de Aquino. Dir-se-á, em consequência, como sugere Tomás, que a missão jurisdicional do juiz é de conteúdo (promoção da Justiça pelo Direito-justo), não de forma (órgão político)¹⁰⁹².

¹⁰⁹¹ JEAN-MARIE CARBASSE sustenta que o princípio da legalidade, no Medievo, dispunha que “o juiz deve usar na aplicação das normas, conforme as circunstâncias, toda a moderação conveniente e racional”, eis que “a legalidade que os juízes estão obrigados a respeitar é, sem dúvida, compósita” (Cf. **O juiz entre a lei e a justiça: abordagens medievais. A consciência do juiz na tradição jurídica europeia**, trad. Cleonice Paes Barreto Mourão, Belo Horizonte: Tempus, 2009, p. 90-91).

¹⁰⁹² HELMUT COING, a propósito da lei injusta, escreveu: “O juiz precisa buscar, tanto quanto possível, uma síntese de justiça e direito positivo. Disto resulta que ele, se falhar na obediência de uma norma positiva, tem que avaliar se a norma é sustentável sob qualquer aspecto de justiça, mesmo que o legislador não tenha se baseado nele. O juiz somente deve deixar de obedecer a lei quando ela está em clara contradição com os princípios reconhecíveis da justiça, então especialmente quando ela surgiu conforme aspectos de

Todas as considerações expostas têm em conta, portanto, os muitos desdobramentos dessa noção tomista de Justiça (o justo como contrário do injusto), comportando diversos discursos e concepções que tratam a Justiça pela frente (anverso) e por trás (verso). E, assim, é sensível em Tomás que sua conceituação de Justiça transita, por assim dizer, numa estrada de duplo sentido, sem, porém, retirar-lhe o objetivo de encontro do bem.

6.12. Justiça é promover o bem comum

Como expusemos ao longo desta obra, em Tomás de Aquino a Justiça significa também a promoção do bem comum. Com efeito, sendo a Justiça a virtude de dar a cada um o que lhe cabe, nisso está inserida a noção de promoção do bem comum, isto é, o compromisso do príncipe de realizar obras que contemplem o bem e a satisfação dos súditos. Nesse aspecto, Santo Tomás dá importância significativa ao que podemos considerar sua Justiça política, onde o principal protagonista é o Estado. Trata-se de desdobramento das ações da chamada Justiça geral ou legal, tendo como destinatária a comunidade administrada como um todo.

A concepção aquinatense de Justiça geral ou legal confunde-se, sem dúvida, com a Justiça social de nosso tempo, sendo esta a essência e o objetivo fundamental das práticas governamentais de promoção do bem comum e da responsabilidade social, como bem dilucida *Franco Montoro*¹⁰⁹³. O justo político é representado pelas intenções e ações do governante para corrigir e atender às necessidades sociais do povo, no que estará ao mesmo tempo promovendo o bem social. É dizer que o governante justo é movido pelo sentido de atenção e retidão para com os indivíduos que compõem a comunidade administrada.

O justo consistente na promoção do bem comum consubstancia ademais a atenção e respeito à instituições civis da sociedade, em face do que o Estado rende solicitudes às organizações formadas pela união de indivíduos, a exemplo da universidade, da Igreja e da família.

arbitrariedade” (Cf. *Elementos fundamentais de filosofia do direito*, trad. de Elisete Antoniuk, Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 2002, p. 291-292).

¹⁰⁹³ São palavras do autor: “*Como as demais espécies de justiça, a social é, também, virtude que consiste em dar a outrem o que lhe é devido, segundo uma igualdade. Mas essas notas se apresentam com características próprias em cada espécie de justiça. Na social, a alteridade ou pluralidade de pessoas tem como sejeitos, de um lado, os particulares ou membros da sociedade (como devedores), e, do outro, a sociedade (como credora). O devido é a realização do bem comum, ou, mais precisamente, a contribuição de cada um para sua realização (...). A obrigação de assegurar condições de higiene e segurança no ambiente de trabalho, o pagamento de impostos, a subscrição compulsória de títulos da dívida pública e outras medidas exigidas pelo bem comum constituem imposições da justiça social*” (Cf. *Introdução à ciência do direito*, op. cit., p. 213).

O justo político-social de Tomás de Aquino, segundo entendemos, tem duplo desdobramento: a) a igualdade de atenção do Estado para com a comunidade; b) a observância da legalidade das ações do Estado. Nesse sentido, Aquino confere à Justiça uma conceituação racional e objetiva, isto é, uma conceituação científica capaz de ser perfeitamente percebida e praticada no plano empírico.

Ao conceituar a Justiça como igualdade, o aquinatense alude essencialmente à destinação social das ações do Estado, atribuindo caráter de retidão e moralidade a tal conduta. Já a observância da legalidade pressupõe uma faculdade ética que deve ser assimilada pelo governante como tributo à ordem e à disciplina. Como registramos nos Capítulos 3 e 4, precedentes, o soberano não está obrigatoriamente submetido às leis de edita, numa situação análoga à do Criador em relação às suas criaturas. Mas por questão de ética e justa moral deve observá-las enquanto exemplo de sedimentação da ordem.

A inobservância da igualdade e da legalidade pelo governante degenera a busca necessária pela promoção do bem comum, redundando em “pleonexia”, ou seja, no vício que conduz à corrupção que, por sua vez, conduz à concentração da riqueza e do poder em prejuízo da virtude e do valor social da igualdade¹⁰⁹⁴. Portanto, é indubitável que Santo Tomás conferiu à sua conceituação de Justiça significativo sentido político-social, à vista de sua importância no contexto da organização social-estatal, outorgando-lhe propriedade dogmática e concebendo-o também sob o primado da promoção do bem comum e consequente pacificação social. Disso resulta a certeza do aguçado sentido do aquinatense em referência às ciências políticas e sociais, cuja propriedade acadêmico-científica se faz presente até os nossos dias. Com efeito, ninguém poderá negar, com aceitável fundamento, que a noção de bem comum hoje adotada pela ordem político-jurídica de muitos Estados contemporâneos teve nascedouro nessa doutrina teológico-filosófica¹⁰⁹⁵. Como visto, Santo Tomás não se

¹⁰⁹⁴ No Artigo 1 da Questão 59 da Suma, escreve o aquinatense: “*Há duas sortes de injustiça. Uma, a injustiça ilegal, oposta à justiça legal. Ela é essencialmente um vício especial, pois visa um objeto especial, o bem comum que ela despreza. Mas, pela intenção que a anima, é um vício gera; com efeito, desprezando o bem comum, pode ser desviado e cometer todos os pecados. Da mesma forma, todos os vícios, enquanto se opõem ao bem comum, realizam a noção de injustiça, derivando de certo modo da injustiça, como já o explicamos na questão antecedente*” (Cf. *Suma teológica, secunda secundae*, op. cit., p. 77).

¹⁰⁹⁵ Ilustrativas as palavras de CELSO RIBEIRO BASTOS no particular: “*Na Idade Média o Estado encontrava-se extremamente ligado à Igreja, chegando mesmo às vezes a confundir-se com ela, pois foi nesse período que o cristianismo se firmou como religião. Portanto, teremos como expentes da teoria geral do Estado, nessa época, Santo Tomás de Aquino e sua obra Suma Teológica e Santo Agostinho e A Cidade de Deus, que trataram da delicada relação entre o poder espiritual (Igreja) e o poder social (Estado) . A principal preocupação de ambos residia na função ética e teleológica do Estado e qual o modelo deste que mais se adaptaria a essas funções*” (Cf. *Curso de teoria do estado e ciência política*, op. cit., p. 6).

esquiva de enfrentar a questão da utilidade do Direito como categoria de suma importância para a concepção do bem comum. Para o Angélico, Direito é aquilo que caminha para a efetivação da Justiça, ou seja, é uma categoria que se destina a alcançar o justo consubstanciado no conveniente e no devido. Daí sua expressão segundo a qual o Direito é o objeto da Justiça¹⁰⁹⁶. Tal concepção ético-jurídica do Santo Doutor evidentemente contempla a promoção do bem comum e consequente pacificação social, eis que o conveniente e o devido para o corpo social pressupõem a distribuição justa e racional dos bens sociais em adequada sintonia.

Assim é que a filosofia política de Tomás de Aquino envolve adequadamente o Estado na questão da Justiça, identificando a Justiça a partir da promoção do bem comum. A Justiça distributiva, não obstante classificada como Justiça particular ou especial, é aquela que mais aproxima o Estado do bem comum, conquanto tradicionalmente seja incumbência do Estado distribuir os bens sociais entre seus cidadãos.

Embora a Justiça distributiva comporte instituições outras que não o Estado, é neste que mais adequadamente se verifica a missão distributiva que encerra uma de suas competências públicas mais relevantes. Assim, o Estado, tal qual na Justiça geral ou legal, está no centro da Justiça distributiva e a partir dela irradia toda sua missão de promover o bem comum. Não vemos nessa relação entre o Estado e o bem comum através da Justiça distributiva qualquer contradição com a destinação da lei em igualmente promover o bem comum. Afinal, o bem comum é consequência da razão prática extraída da formulação da lei, lei esta que, por sua vez, é editada pelo Estado. Não é de olvidar, por outro lado, que o Estado atua também como importante fator de Justiça comutativa. E o faz especialmente quando, através de seus agentes (especialmente funcionários públicos), comunica-se com seus súditos. Assim é que quando um fiscal de tributos aplica multa a um sonegador, está promovendo Justiça comutativa; quando, outrossim, uma ambulância de hospital público socorre um acidentado, está também atuando em Justiça comutativa; quando também o Estado contrata sob as regras do direito privado (locação, compras etc.) age como particular e, como tal, está sujeito à Justiça comutativa¹⁰⁹⁷.

¹⁰⁹⁶ *Ergo ius est objectum iustitiae* (Cf. *Summa teologiae*, Quaestio LVII, Articulus. 1).

¹⁰⁹⁷ FINNIS comenta: “Na opinião de Tomás, o Estado e seus funcionários têm deveres, na justiça comutativa, para com os súditos do Estado; a punição, por exemplo, é fundamental, embora não seja exclusivamente uma questão de justiça comutativa; e a incriminação falsa de um inocente é uma negação da justiça comutativa” (Cf. *Lei natural e direitos naturais*, op. cit., p. 183).

Para o Doutor de Aquino, sobremais, a melhor forma de distribuição dos bens sociais é realizada pela autoridade legalmente constituída (o príncipe) e isto reforça a constatação de que a Justiça concentra um equilíbrio social patrocinado sobretudo pela autoridade do Estado, sob a supervisão da Igreja Romana. Compõe, enfim, uma conceituação tomista de Justiça a promoção do bem comum realizada pela ação do monarca inspirado no Direito Divino, superior a todas as coisas da criação, sendo aí um dos tópicos mais notáveis que Santo Tomás idealizou em tema de Justiça consubstanciada no bem comum. Numa comunidade em que os indivíduos realizam atividades e celebram relações jurídicas complexas não há lugar para olvidar da autoridade hierarquicamente superior que possua a prerrogativa de distribuir correta e adequadamente os bens sociais. Promover o bem comum é, assim, apanágio da autoridade e razão de ser de sua existência. Ao tempo em que Tomás de Aquino relaciona, nesse contexto, Justiça e bem comum, ambos permeados pelo exercício legítimo do poder estatal, está também reafirmando a propriedade de sua teoria política, segundo a qual é a Monarquia a melhor forma de governo (Capítulo 3). Percebe-se, assim, o perfil intensamente acadêmico-científico da doutrina político-jurídica de Tomás de Aquino, exposta que está com inegável concatenação lógica e indubitosa utilidade para formulação adequada de uma sua conceituação de Justiça.

Em sua teoria do bem comum, como é sensível, o aquinatense refuta o comunismo utópico concebido por Platão. Alinha-se ao realismo da ética econômica de Aristóteles, embora sem desprezar integralmente o ideal platônico. Em relação ao ideal platônico, o Santo Doutor acredita no seu alcance, ou seja, concebe a existência de um ideal alcançável, produto da síntese aristotélica que refuta elucubrações utópicas. Com efeito, reafirmamos que o pensamento utópico platônico do bem comum (representado sobretudo pela propriedade comum) conduziria à coletivização compulsória e universal da propriedade, reduzindo-a a um bem indivisível, o que certamente não encontra eco na conceituação tomista de Justiça¹⁰⁹⁸. É que a doutrina tomista da propriedade, prevista sobretudo na Questão 66 da *Secunda Secundae* da Suma Teológica, pressupõe uma dimensão pessoal e uma dimensão social¹⁰⁹⁹. Ambas as dimensões encerram particularidades próprias, mas são perfeitamente conciliáveis em termos de bem comum. Vejamos.

No primeiro caso, a propriedade, mesmo comum, deve ser explorada e utilizada na medida da necessidade de cada qual e não como se fosse domínio absoluto de quem a utiliza.

¹⁰⁹⁸ Cf. *Suma teológica*, Questão 66, Artigo 2, *secunda secundae*, op. cit., p. 157.

Não pode o homem, portanto, desperdiçar, estragar ou destruir a propriedade que tem sob seu domínio momentaneamente, a pretexto do exercício próprio de um direito real. Isto se aplica tanto à propriedade imóvel quanto à propriedade móvel. O bem comum concernente ao domínio das coisas (direito real de propriedade), na concepção de Tomás de Aquino, pressupõe utilidade direta ou indireta de todos ainda que momentaneamente alguém seja o titular da posse¹¹⁰⁰.

No segundo caso, considera que a todos e a cada ser humano é dada a utilização racional das coisas para proveito de todos. Aqui se tem a noção da universalidade da propriedade das coisas e, por conseguinte, a noção de Justiça como promoção do bem comum. O ser humano não é senhor absoluto e por natureza das coisas no sentido de que as pode destruir e alterar como se fosse o criador delas. Em verdade, sendo destinatário da criação das coisas, deve utilizá-las e conservá-las na medida da necessidade e proveito próprio, mas também as deve preservar para o proveito de todos. E isto é fazer Justiça a partir da concepção do bem comum.

A doutrina tomista da propriedade não destoa visceralmente da doutrina de Santo Agostinho. Para este, como dito precedentemente (Capítulo 3), Deus tem sobre o universo domínio principal e absoluto. As coisas do mundo, portanto, pertencem unicamente a Deus e, na terra, cabe ao homem uma correta regulamentação de seu aproveitamento. Assim, em princípio, a propriedade das coisas não é do homem, mas de Deus. O homem apenas utiliza com proveito a terra e as demais coisas existentes na Natureza, na medida em que a conserva como virtual depositário, podendo retirar dela todo adequado proveito a bem de si próprio e de todos¹¹⁰¹. Não houvesse a cobiça e o pecado, sequer se faria qualquer questionamento a respeito da universalidade das terras, das águas, da fauna e da flora. O bem comum, sem o pecado, é consequência da própria existência do homem na terra, considerando a universalidade natural das coisas em proveito de todos.

¹⁰⁹⁹ Cf. *Suma teológica*, Questão 66, Artigo 1, *secunda secundae*, op. cit., p. 156.

¹¹⁰⁰ GABRIEL CHALMETA vislumbra a doutrina tomista da posse das coisas sob dois contextos: a) uma, considerando “*el examen particularizado de algunas instituciones romanas, como, por ejemplo (...) la prescripción en la posesión con mala fe*”; b) outra, “*en el ámbito más estrictamente político*”, não obstante permaneça utilizando as lições de Ulpiano (Cf. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 98-100).

¹¹⁰¹ Na Encíclica *Rerum Novarum*, Leão XIII reproduz as lições tomistas a respeito da propriedade privada. Assim escreve: “*A propriedade particular, já nós o dissemos mais acima, é de direito natural para o homem; o exercício deste direito é coisa não só permitida, sobretudo a quem vive em sociedade, mas ainda absolutamente necessária (Santo Tomás, II-II, q. 66, a. 2)*” (Cf. *Rerum novarum. Dicionário de doutrina social da Igreja*, op. cit., p. 300).

A propriedade privada é garantida a todos numa dimensão parcial de sua destinação e proveito comum. A legitimidade de uso da propriedade privada está no fato de poder ser explorada com proveito direto ou indireto por todos os membros da comunidade, eis que, em suma, todas as coisas da criação pertencem, em última análise, ao Criador, Deus. Nisso, Santo Tomás destoa do utilitarismo acentuado concebido por Aristóteles, o qual redundava, de certa forma, numa confirmação antecipada do liberalismo que vingou nos primórdios da Idade Contemporânea. Nesse particular, o aquinatense aperfeiçoa a doutrina do estagirita no que concerne à propriedade privada.

A propriedade das coisas no sentido da sua utilidade comum não é senão exigência de preservação da dignidade e da condição humana enquanto criação de Deus e, por isso, não pode servir a propósitos meramente individualistas, desaguando no desperdício ou na inutilidade. Daí por que, como ressaltamos alhures, o Doutor de Aquino entende plenamente lícito o furto famélico, eis que se trata de prática confirmatória da natureza da destinação comum e proveitosa da propriedade das coisas, pondo em equilíbrio a necessidade individual e o bem comum integrantes de sua conceituação de Justiça.

Quais seriam, em resumo, então, os pontos centrais da filosofia política de Santo Tomás no tocante ao bem comum? Para responder exhaustivamente a esta pergunta, impõe-se investigar o que o multicitado *Chalmers* denomina “perfil político” de Santo Tomás¹¹⁰², o que certamente conduzirá ao enfrentamento mais completo da questão e, por conseguinte, à percepção da resposta. Vejamos.

Como se sabe, na primeira metade do Século XIII toda a Europa se vê envolta em uma série de personagens e personalidades capazes de produzir significativas obras de cultura filosófica e política. Assim, como é sensível, a efervescência da cultura acadêmica não poderia passar ao largo da conjuntura política de então. Sob o domínio do Pontificado, o Estado da Europa do Medievo passa por transformações que o obrigam a organizar-se em um mínimo de estrutura política, econômica e administrativa, o que viera a solidificar sua autoridade político-administrativa nos séculos que se seguiram, especialmente no transcorrer do Renascimento pré-modernista e, depois, por toda a Idade Moderna. Não é por acaso que especialmente aqui emergem as disputas entre papas e imperadores, tendo como um dos exemplos o embate que sucedeu entre Frederico II e os Papas Inocêncio III e Honório II, isto

¹¹⁰² Segundo o autor, Tomás de Aquino reúne uma mentalidade progressiva e, ao mesmo tempo, conservadora, o que se compatibiliza com as ambiguidades de seu tempo (Cf.. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 70).

é, em plena iniciação da formação teológico-filosófica de Tomás de Aquino. É evidentemente em meio a esse ambiente de enfrentamento que o Santo Doutor é chamado a empregar seu preparo e vocação de homem do saber para auxiliar na resolução das intermináveis celeumas político-jurídicas. Não dispunha a Igreja de então de outro discípulo com potencial adequado nesse aspecto. Desde aqui, portanto, já é possível vislumbrar que, além da vocação cultural natural e inequívoca clarividência intelectual do Angélico, é ele praticamente instado a investir-se no aprendizado e formação em filosofia política capaz de permitir-lhe o contato e o entendimento direto e aprofundado das questões políticas em voga na sua época. É, assim, em razão da atmosfera de disputas políticas e de poder entre os papas e os imperadores que se dá em grande parte a formação intelectual do Doutor de Aquino. Este dado nos reforça o entendimento da agudeza da formação acadêmico-científica do aquinatense, com predomínio inclusive diante de suas crenças cristãs católicas¹¹⁰³.

Outro aspecto importante que nos parece evidente para ressaltar um viés acentuadamente acadêmico-político do aquinatense é o constante contato que teve com a filosofia pagã durante toda a sua formação intelectual, especialmente, como é sensível, a filosofia político-científica de Aristóteles. Como já havíamos exposto, o acompanhar a Alberto Magno foi fundamental para o interesse e o aprofundamento dos estudos do aquinatense no tocante à filosofia grega. E, nisso, não poderia estar o Angélico divorciado dos estudos éticos, políticos e metafísicos do estagirita, incorporando, neles, sua doutrina teológico-filosófica. O perfil político de Tomás de Aquino, portanto, encaminha-o para torná-lo homem das ciências mais que da teologia. Isto não quer dizer, entretanto, sua renúncia ao apostolado religioso. Como já afirmamos, Tomás de Aquino crê na Igreja cristã católica não por acaso ou compromisso moral, mas por acreditar firmemente que é na Igreja de Deus e na fé cristã católica que reúne o bálsamo inspirador de sua filosofia ético-jurídico-política.

Há, além dos dois aspectos supra enfocados, um *plus* que entendemos existente no perfil político do aquinatense e que o diferencia como cientista político. O aquinatense é homem dotado de saber inato, de clarividência acima do normal em relação aos outros homens do saber de sua época. Não descartamos nisso alguma incursão divina em sua

¹¹⁰³ Para GABRIEL CHALMETA, “*hacer un retrato de Tomás de Aquino en pocas páginas es una tarea impensable, tanto más todavía cuánto que quién escribe carece de la necesaria competencia histórica. Sin embargo, si me aventuro a este intento es porque el fin que me ha fijado, estrictamente limitado, consiste solo en presentar la auténtica ‘personalidad pública’ de Tomás, la que con frecuencia se esconde dentro del mito creado en torno a su figura, y el elenco de sus escritos políticos más importantes, con los criterios*”

personalidade. Noutro dizer, Tomás de Aquino parece ter nascido sob o signo da santidade e, como consequência, parece ter sido dotado de fortuna divina para dizer, com voz resoluta e científica, as coisas da Igreja de Deus e da vida social da criatura, isto é, o homem. Tal característica da personalidade do aquinatense tem conduzido muitos estudiosos de suas obras e de sua biografia a considerá-lo um pensador fora de seu tempo, ou seja, um estudioso cuja visão das coisas do mundo e da vida social e política dos homens vai muito além de seu tempo¹¹⁰⁴. De acordo com este estereótipo atribuído a Tomás de Aquino, que consideramos pertinente, não há como negar que o aquinatense encerra um conhecedor meteórico das coisas e pessoas substrato de seus estudos, o que evidentemente constitui, em concreto, uma negação autorizada e bem fundamentada da suposta obscuridade que pretensamente dominara a Idade Média.

O saber invulgar de Tomás de Aquino tanto mais se revela admirável na medida em que se verifica que toda a sua investigação teológico-filosófica desenvolve-se em ambientes de clausura, seja entre os muros de um convento, seja porque seu perfil de homem de profundas contemplações o distancia de comunidades sociais restritas (grupos de amigos, corporações etc.). Mesmo tendo realizado diversas viagens ao longo de sua ensinança, as descobertas e as formulações teológico-filosóficas do aquinatense são produto de seu comportamento de isolamento e absorção em um mundo de contemplação.

O perfil político-social de Tomás de Aquino revela-se, sobremais, a partir da avaliação que se pode fazer do viés realista e empírico de sua doutrina. Como visto no item 6.9., precedente, a filosofia de Tomás de Aquino não possui nada de puramente especulativa, isto é, marcadamente metafísica. Ao contrário, parece inequívoco que o Doutor de Aquino tem profunda preocupação com os fatos da realidade social e política encerrados no dia a dia das comunidades humanas.

As ideias de Aquino, como sugere *Chalmers*, gravita em torno da construção de dogmas, axiomas e princípios extraídos da realidade social pulsante e que, identificados com essa realidade, mostrem-se capazes e úteis para solucionar os problemas e dúvidas daí

hermenéuticos que el lector deberá tener en cuenta” (Cf. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 63).

¹¹⁰⁴ Nesse sentido é FRANCISCO CARPINTERO ao sugerir que “*los otros escolásticos*” estão sempre a reconhecer a atualidade da doutrina de Santo Tomás na investigação de questões jurídicas, políticas, sociais e religiosas do pós-medievo. (Cf. *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, op. cit., p. 21).

emergentes¹¹⁰⁵. A plena inserção de Tomás de Aquino na realidade cultural, religiosa e na vida política da sociedade em que vivera, revela-nos segmentos doutrinários que nos desperta a atenção, especialmente por extrair daquilo que aparentemente representa um mal ou um retrocesso político muito do que tem de proveitoso, útil e até correto. Exemplo disso é o estudo realizado pelo aquinatense no *De Regimine Principum*, no qual se observa uma antecipação, com a virtuosidade da moderação, da obra principal de Nicolau Maquiavel, ou seja, *De Principatibus*. Nessa obra (*De Regimine Principum*), Santo Tomás demonstra não só agudeza no conhecimento de questões de Estado mas idealiza soluções práticas aceitáveis até os dias de hoje.

No *De Regimine Principum*, o Santo Doutor expõe ser preferível admitir uma tirania que não comete excessos significativos que tentar demovê-la com instrumentos violentos e desestabilizadores que acabem por causar mais prejuízos que proveito à paz social, redundando em mácula irreparável ao bem comum político¹¹⁰⁶. Não estaria aqui o aquinatense admitindo que em certas situações extravagantes os fins justificam os meios? Nem sempre, portanto, os governos ditos autoritários são nocivos à teoria do Estado de Direito, à soberania política e ao bem comum. Há momentos em que efetivamente os fins justificam os meios.

Muitas tiranias, em verdade, em que pese promovam algumas impropriedades, são fator de estabilização político-social, especialmente quando se revele necessária para debelar ambientes político-partidários envoltos em corrupção e conjuntura social de manifesta anarquia. Não raro, ainda, as ditaduras bem conduzidas representam fomento ao desenvolvimento econômico e combatem o atraso não poucas vezes existente nos setores de educação e saúde, tendo como consequência a promoção de certa estabilização político-social. Não queremos dizer com isso que as ditaduras devem ser a regra dos governos. Não. Entretanto, nem todas as ditaduras são efetivamente tão más ou ilegítimas quanto se

¹¹⁰⁵ Nas palavras do autor, Tomás de Aquino construiu “*una filosofía política que contiene principios y propuestas válidos para la solución de los problemas prácticos de la sociedad*” (Cf. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 67).

¹¹⁰⁶ Segundo o Santo Doutor, “*Si, realmente, el tirano no comete excesos es preferible soportar temporalmente una tiranía moderada que oponerse a ella, porque tal oposición puede implicar peligros mucho mayores que la misma tiranía. Puede suceder que quienes se oponen al tirano no puedan vencer y entonces el tirano, exasperado, se ensañe más. E, incluso, si alguien puede vencerlo, de este hecho muchas veces surgen graves discordias en el pueblo, bien durante la insurrección contra el tirano, bien después de expulsar a este del poder, dividiéndose en facciones la multitud respecto al nuevo régimen. Sucede también, entretanto, que, mientras la multitud expulsa el tirano con el apoyo de alguien, este se convierte en nuevo tirano al aceptar el mando y, temiendo que outro le haga lo mismo que él hizo al anterior, impone a los súbditos una esclavitud más insostenible aún*” (Cf. *De regimine principum*. Livro I, Capítulo 7).

proclamam aos quatro cantos¹¹⁰⁷. A realidade político-social nem sempre se compatibiliza com as democracias.

Tomás de Aquino é homem para além do seu tempo e, portanto, não nos surpreende que as reflexões que realiza nos seus escritos de filosofia política sejam muitas vezes progressistas, antecipando-se inclusive a acontecimentos do Renascimento. O bem comum político, assim, insere-se no seu complexo conceitual de Justiça. Nesse particular, as reflexões do aquinatense são progressistas na devida medida, assim como não deixam de ser conservadoras (no bom sentido da palavra) quando se trata de confirmar a verdade da doutrina cristã católica e dos dogmas da fé. Assim, a filosofia política de Santo Tomás é, em muitas ocasiões, tão atual quanto os ensaios de teoria política de autores contemporâneos. Não é outra a percepção de *Chalmeta*, apesar de rejeitar a alcunha segundo a qual o Santo Doutor seria um “meteorito intelectual”¹¹⁰⁸. Convém também ressaltar que os escritos políticos do Santo Doutor são em geral dirigidos a solucionar determinadas questões consideradas importantes para a época e em face das quais o aquinatense era chamado a lançar seus sempre oportunos estudos. Nesse cenário destacam-se a *Summa Contra Gentiles* e *De Regimine Principum*, obras que, junto com a Suma Teológica (*Summa Theologiae*), perfazem a maior e mais significativa parte de seu pensamento teológico-filosófico, jurídico e político, com imbricações na formulação de sua teoria de Justiça.

Por todas essas considerações, vemos que o perfil político de Tomás de Aquino parece ser um dos núcleos de sua doutrina do bem comum, sendo o estudo do Estado e da lei os principais elementos dessa doutrina. O bem comum de Aquino é, assim, um bem comum político, conforme nos ensina *Chalmeta*. Há, contudo, outras formulações teóricas a respeito do bem comum segundo Aquino, a exemplo da teoria de *Finnis* (vide item 5.1.1.), teoria esta que talvez apresente uma adicional qualificação à conceituação tomista de Justiça sob o

¹¹⁰⁷ Veja-se o caso do Brasil entre 1964 e 1982, período do “*híbrido fértil*” a que alude JARBAS PASSARINHO. Ao escrever suas memórias, o autor cita bela passagem escrita pelo Papa Leão XIII: “A primeira lei da História é de não ousar mentir; a segunda, de não temer exprimir toda a verdade”. (Cf. *Um híbrido fértil*, 3ª ed., Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1996, p. 15).

¹¹⁰⁸ Assim se manifesta: “Tomás de Aquino es, con toda razón, hijo de su tiempo. Por consiguiente, no nos debe sorprender que las reflexiones contenidas en sus escritos políticos reflejen la mentalidad ‘progresista’ (renacentista) y a la vez ‘conservadora’ (medieval), que ha marcado el siglo XIII en Occidente. Por tanto, su filosofía política es en ocasiones muy ‘actual’, hasta el punto en que resulta incomprensible (a menos que se recurra a la improbable hipótesis hermenéutica del ‘meteorito intelectual’) si no es dentro de un ambiente y una cultura que son ya, de algún modo, renacentistas; otras veces, por el contrario, las reflexiones políticas de Tomás se colocan en perfecta continuidad con la mentalidad medieval de los lectores a los que se dirigían, manifestando todos los límites propios de esta cultura política” (Cf. *La Justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, op. cit., p. 70).

enfoque do bem comum. É, entretanto, a conjugação de todas essas especificidades e peculiaridades que noticiam a riqueza da filosofia da Justiça do Santo Doutor, atraindo para o seu entorno ou mesmo para o seu mérito múltiplas racionalidades, teorias e minuciosos estudos de variados jusfilósofos.

CONCLUSÕES

A presente pesquisa teve em mira conceber uma conceituação legítima de Justiça a partir do exame da filosofia específica de Santo Tomás de Aquino, considerando sua descoberta fundamental consistente na utilidade e emprego da razão para encontro dos caminhos da fé e da determinação da verdade. Para isso, revolvemos os fatos e especificidades principais de toda sua vida, sua formação religiosa, seu trabalho e produção científica, bem como seu magistério teológico-filosófico, cotejando sobretudo o conteúdo de suas obras principais: a *Summa Theologiae* e a *Summa Contra Gentiles*. Nosso propósito não foi senão trazer para a seara do Direito, em qualquer dos seus ramos, os ensinamentos filosófico-cristãos envolvendo a virtude da Justiça, para, afinal, sugerir uma conceituação eclética dessa elevada categoria ético-jurídico-filosófica constitutiva em bem epifânico da humanidade. Assim é que procuramos dissecar em cada capítulo e em cada item deste trabalho a conduta e o pensamento de Santo Tomás de Aquino para, de sua base, fomentar uma reflexão conceitual-jurídico-cristã de Justiça, designadamente para sua exploração e aplicação no dia a dia das celeumas jurídicas. Certo é que a questão da Justiça é sempre polêmica não só no tocante à sua conceituação, mas também em relação à sua aplicação. Ela envolve o secular problema do enfrentamento entre o Direito Natural e o direito positivo, além do alcance do sentido ético-moral que encerra e procura fazer prevalecer.

Uma conceituação de Justiça envolve primitivamente a assunção dos deveres que cabe a quem invoca igualdade de tratamento e respeito a direitos materiais e imateriais, o que encerra postulação pela promoção do próprio justo ético-jurídico. Quem conclama Justiça deve reconhecer seu dever de preservá-la, cumprindo os deveres que tem com o próximo e com a sociedade pulsante em que vive. Desse modo, o ditado segundo o qual se deve dar a cada um o que lhe pertence é inerente à Justiça no sentido ativo (quem a invoca) e passivo (quem a deve observar). Sem isso, conforme se deduz das lições de Tomás de Aquino, estar-se-á postulando Justiça numa perspectiva defeituosa por suprimir sua natureza de bilateralidade ou mesmo multilateralidade.

Para os medievais tomistas, a Justiça converteu-se em categoria universal e infensa à ação do tempo. Há, nela, o sentido do justo natural consubstanciado no Direito Natural. Simultaneamente, sua substância de virtude moral revela aí sua natureza e seu mérito, no que

forçosamente se conjugam concepções teológico-filosóficas, cujo ápice é Deus. Ante estas vertentes fundamentais, não hesitamos asseverar que a Justiça tomista encerra-se num conceito complexo, não obstante sua estrutura plural revele coesão e sistematicidade. Em razão dessa complexidade de um *conceito* de Justiça propriamente dito, pareceu-nos adequado condensá-la numa *conceituação* de Justiça, cuja densidade abrange conceitos, características, divisões, racionalismos, doutrinas, valorações, interpretações e opiniões.

A Justiça concebida por Santo Tomás ombreia-se com o próprio modo de ser, agir e pensar do aquinatense enquanto homem das letras e de missões vocacionais. Induvidosamente, ela se espria como resultado do ministério idealizado e assumido por Santo Tomás no sentido de promover a conciliação entre fé e razão, entre teologia e filosofia, entre moral e Direito. Assim é que a ideia de Justiça em Tomás de Aquino une o teologal ao racional, o espiritual ao secular.

Como consequência de sua complexidade conceitual, a Justiça tomista alicerça-se em fontes difusas, pesquisadas desde a gênese da criação do homem até a formação do Estado contemporâneo à sua época, com âncora sobretudo na filosofia aristotélica. Serve-se o aquinatense, outrossim, da filosofia de Santo Agostinho e dos dogmas substanciais das Sagradas Escrituras, avançando por categorias jurídico-políticas e por múltiplos instrumentais empíricos saltantes da efervescência das relações sociais de seu tempo. Toda essa profusão de noções, inspirações, inquietudes e certezas dogmáticas, epistemológicas e axiológicas é detidamente consignada em suas duas obras principais: a *Suma Teológica* e a *Suma Contra os Infiéis* (*Summa Contra Gentiles*). É fundamentalmente nessas escrituras que Santo Tomás deita a essência e a substância de sua doutrina filosófico-cristã de Justiça, não sem denunciar uma acentuada inclinação de homem das academias e das ciências.

Ao discorrer sobre a Justiça e o Direito, em suas variadas divisões, conteúdos e finalidades, Santo Tomás permite-nos entrever reiteradamente sua alma de acadêmico das ciências político-sociais mais que de teólogo, não obstante sob inolvidável fidelidade às verdades teológicas subjacentes à autoridade suprema de Deus Criador e aos cânones da Igreja Romana. É nesse panorama que Santo Tomás de Aquino formula a sua conceituação de Justiça, e em face da qual lançamos nossas investigações, delas resultando proposições de matiz interpretativa e sugestões de releitura sobre consignações eruditas então sedimentadas, a exemplo da compreensão do hábito e da vontade insertos na fórmula conceitual dessa virtude especial.

As proposições e sugestões por nós editadas neste estudo encontram-se sistematizadas em seis capítulos que tratam, seguidamente, da vida, obra e formação de Santo Tomás (Capítulo 1), da escolástica tomista (Capítulo 2), do perfil juspolítico cristão de Aquino (Capítulo 3), da lei na Suma Teológica e sua relação com a Justiça (Capítulo 4), da Justiça na Suma Teológica (Capítulo 5) e, finalmente, do complexo conceitual tomista de Justiça (Capítulo 6). Tais digressões concentram, em cada capítulo, a doutrina que, segundo nossa ótica, emerge da ensinança do Santo Doutor, donde sobressaem as impressões, certificações, encômios e críticas que reputamos adequadas e convenientes evocar em face dos diversos segmentos das formulações teológico-filosóficas, jurídicas, políticas e sociais. Nisso, percebemos a conjugação de um acervo de categorias e institutos cognoscitivos conducentes à estruturação de um inequívoco sistema ético-jurídico-religioso tomista em tema de Justiça, capaz de firmar-se ao longo do transcurso do tempo, numa espécie de transcendência que se aproxima da perpetuação.

A conceituação de Justiça segundo o pensamento de Tomás de Aquino habita, assim, em sítios filosófico-cristãos sólidos e consistentes, cuja seriedade e compromisso de verdade eliminam qualquer insinuação de descrédito. Feitas essas conclusões preliminares, passamos a discorrer, a modo de síntese, sobre cada capítulo de nosso estudo.

No Capítulo 1 procuramos conduzir o leitor a uma aproximação do personagem em estudo, discorrendo sobre a vida, a formação educativa e acadêmica, a morte e a canonização de Santo Tomás de Aquino. O objetivo foi realçar os fatos históricos mais importantes que acompanharam o aquinatense ao longo de sua vida, de forma a vislumbrar um perfil seguro de sua personalidade em conjunto com sua capacidade intelectual. Ativamo-nos, assim, nos episódios marcantes de sua educação familiar e formal, adentrando pelos enfrentamentos que permearam sua juventude em razão especialmente de sua opção de ingressar na ordem dos padres mendicantes, com os desdobramentos conflituosos que se seguiram a partir da desaprovação de sua família, além dos percalços que experimentou diante dos sucessivos dissensos entre o Papa e o Imperador.

Tratamos também do desenvolvimento intelectual de Santo Tomás, a partir de seus primeiros contatos com Alberto Magno até sua formação como *magister in sacra pagina*, firmando-se não só como expoente do saber teológico-filosófico, mas também sendo elevado à condição nobilíssima de *doctor universalis* da Igreja Católica Romana. Detalhamos, neste aspecto, os estágios da formação acadêmica de Santo Tomás e os fatos que envolveram sua

passagem por diversas universidades, especialmente Nápoles, seguindo-se Paris e Colônia, no que destacamos o grandioso acervo literário em que operou, cuja importância é sensível em nota de qualidade e volume. Realçamos, outrossim, os pormenores que cercaram sua morte, canonização e consagração como expoente do Cristianismo católico, de maneira a justificar a observação dos estudiosos relativamente à intensa contribuição de sua doutrina para o estudo da Filosofia e do Direito nos tempos que correm.

Finalmente, no Capítulo 1 registramos nossa percepção a respeito do que consideramos um instigante ressurgimento do tomismo, não sem acusarmos uma causa de sensível descoberta ou redescoberta da grande propriedade e utilidade do racionalismo medieval-tomista. A cultura cristã, portanto, vem de ser soerguida por conduto da filosofia de Aquino não somente porque é pródiga de sentidos ético-morais tão escassos na contemporaneidade, mas sobretudo porque nela é possível identificar elementos de racionalidade que certamente proximam Deus do quotidiano de nossas tão combatidas relações jurídicas, políticas, sociais e econômicas. O resgate do sentido do justo é, assim, o principal cabedal que talvez inspire à redescoberta do tomismo.

No Capítulo 2 discorreremos sobre a escolástica tomista, iniciando com os fatos que marcaram o surgimento e o apogeu das universidades, detalhando suas origens a partir das escolas monacais, episcopais, presbiterais e palacianas, perpassando pela disciplina didática de cada qual e pelo comportamento acadêmico de docentes e discentes. Em seguida, alinhamos as principais características da escolástica tomista, perlustrando o método e as fases do ensino escolástico, com destaque para a *lectio*, *quaestio*, *disputatio* e *determinatio*, *iter* básico do aprendizado acadêmico. Tal característica da escolástica revelou sua significativa utilidade para a confluência entre teologia e filosofia pagã (ciência), sedimentando a doutrina tomista da conciliação entre fé e razão. Com isso, restou possível entender-se as relações entre Direito e moral, e, a partir dessas relações, concebeu o aquinatense as premissas básicas de sua conceituação de Justiça. Junto a isso, a escolástica contribuiu decisivamente para o reconhecimento das necessidades e direitos sociais dos súditos, dando ênfase à realidade prática que necessitava de atenção e reformulações. Assim é que a problematização dos discursos e os enfrentamentos entre clérigos e o magistério secular recrudesceram de forma notória na escolástica tomista, culminando com uma nova consciência a respeito do dia a dia pulsante das sociedades humanas.

O resgate da filosofia aristotélica também compõe um dos principais temas da escolástica tomista, especialmente porque a partir da racionalidade da doutrina política e jurídica de Aristóteles foi possível ao aquinatense construir uma doutrina racional envolvendo o Direito e a Justiça. Assim é que no transcorrer do Capítulo 2 manifestamos nosso particular entender de que o aquinatense elegeu o aristotelismo como alicerce teórico de sua doutrina jusfilosófica cristã porque se certificou que nele se condensavam verdades que rompiam com excessos ou carências do mundo eclesiástico e confessional, cujas correções reclamavam atenção. E, nesse panorama escolástico, os ensinamentos de Aristóteles continham (como contêm) suficiente propriedade acadêmica para autorizar a investida tomista voltada a alterar a moldura sócio-jurídico-religiosa em voga. O desafio assumido pelo aquinatense, ante as resistências inaugurais, num mundo de Inquisição, só impulsionou sua conduta, natural em quem é patrono das ciências. Reafirmamos, assim, nosso pressentimento, seguido de grata convicção, de que a escolha pelo estagirita derivou da sensibilidade do Angélico quanto à singular oportunidade de corrigir incongruências e sofismas de certos dogmas da Igreja, imprimindo-lhes, destarte, verdades que conduziram à renovação de sua autoridade e prestígio, agora sob constatações empírico-científicas.

Analizamos, ademais, os principais aspectos da personalidade de Santo Tomás, desde seu classicismo, ecletismo e formalismo até sua vocação dirigida à defesa da verdade e, nisto, da conciliação entre fé e razão, entre teologia e filosofia, considerando o dogma da verdade única e a prevalência dos postulados da fé sobre a razão no caso de eventualíssimo e insuperável conflito entre elas. Por fim, lançamos nossas impressões e prognósticos sobre os novos rumos do tomismo, transitando pelo culto à filosofia tomista desde o acalmar de seu sepultamento até as reinvenções mais recentes, numa chamada para o despertar da importância que a doutrina do aquinatense tem para os que se dedicam a estudos jusfilosóficos.

No Capítulo 3, tratamos do perfil da filosofia juspolítica tomista. Revelamos as preocupações iniciais que o estagirita e o angélico manifestaram a respeito da organização social e da definição de deveres e direitos dos súditos, no que as virtudes e os ideais sociopolíticos e juspolíticos constituíram a temática principal. Assim é que a questão do desfrute de bens, dos governos ideais, da defesa contra revoluções, da obtenção da riqueza, da educação dos súditos, entre outras contendas, mereceu a devida importância no Medievo tomista, formando aquilo que entendemos como o perfil identificável de uma filosofia

juspolítica de Tomás de Aquino e, com ela, as concepções propedêuticas a respeito de sua doutrina do Direito e da Justiça.

Tratamos, outrossim, dos pormenores das principais instituições vigentes no Medievo tomista, designadamente a Igreja, o Estado e a Monarquia, dilucidando suas interrelações, conflitos, utilidades e defeitos, tudo no contexto da doutrina filosófico-cristã e político-jurídica do Santo Doutor. Nesse segmento, mencionamos o que entendemos como as fontes juspolíticas principais que motivaram e influenciaram as concepções tomistas em tema de filosofia política, sendo uma fonte de excelência, representada pela filosofia de Aristóteles, e uma fonte de autoridade, representada pela filosofia de Santo Agostinho.

Realçamos a defesa tomista da suprema autoridade da Igreja Romana sobre as outras instituições, especialmente o Estado, de maneira a demonstrar que essa ordem de hierarquia é apanágio que o aquinatense imaginou para encaminhamento do homem ao alcance do bem comum e conseqüente pacificação social, tendo, entretanto, na conjugação de protocolos e ações, um ideal nem sempre possível. A monarquia constitui, para Tomás, a melhor forma de governo do Estado, porque ela representa não só uma espécie de extensão da ideia de criador no homem que governa, à semelhança do governo monocrático de Deus, mas representa também a concretização de um padrão de hierarquia que bem deve orientar toda organização sociopolítica.

Tratamos, outrossim, da questão do Direito-lei no contexto da filosofia política de Tomás, enfatizando tal categoria como um instrumento importante, senão fundamental, não só de ordenação da atuação ético-moral do governo e dos negócios do Estado, mas também para construção e promoção do justo racional substrato da virtude da Justiça. Assim é que o Direito-lei em Tomás é categoria essencialmente jurídica, dotada de obrigatoriedade e coercibilidade, mas articulada num sistema em que o Estado é ao mesmo tempo criador e destinatário da ordem instituída juridicamente. A missão do legislador, destarte, é conferir racionalidade prática às relações sociais, de forma a conduzir ao alcance e à realização da Justiça. Por isso, Santo Tomás eleva o direito positivo a categoria jurídica de significativa importância em tema de filosofia política, embora deva sempre estar qualificado pelos preceitos ético-morais emergentes do Direito Natural.

Expusemos os vários aspectos, segmentos e institutos da filosofia política e ético-moral de Aristóteles com objetivo de demonstrar as premissas fundamentais e as fontes do conhecimento científico que alicerçaram as investigações, concepções, formulações e

construções da doutrina juspolítica cristã de Santo Tomás. Destacamos as ideias, pesquisas e lições do estagirita no tocante ao Estado e à Justiça, designadamente por meio de duas de suas principais obras, quais sejam, a *Política* e a *Ética a Nicômaco*, de modo a extrair os fundamentos centrais e os méritos que serviram de base à doutrina tomista da Justiça. Relembramos, nesse tópico, que a adesão de Santo Tomás ao pensamento aristotélico é consequência de sua índole mais científica que vocacional, consagrando nossa convicção nesse particular. E esta convicção mais se eleva quando se verifica que os axiomas do estagirita são repensados e aperfeiçoados pela sabedoria singular do aquinatense, o que, ademais, sepulta qualquer acusação de servilismo ou mera inspiração de momento.

No Capítulo 4 fizemos estudo detido da lei na Suma Teológica e sua relação com a Justiça, envergando os objetivos que justificaram sua elaboração pelo aquinatense e mencionando a profundidade de seus ensinamentos, cuja aplicação nos campos da Religião, da Filosofia e do Direito não são de todo desatualizados. Aliado a isso, aprofundamos as investigações a respeito do conteúdo, utilidade e finalidade da doutrina tomista de conciliação entre fé e razão. O objetivo não foi senão demonstrar, de forma reforçada, que essa inovadora doutrina modificou em grande medida a cultura jurídico-filosófica que dominou o Medievo pré-tomista então sob os auspícios da filosofia de Santo Agostinho.

Destacamos que o pensamento tomista a respeito da lei constituiu-se em base fundamental do surgimento do Direito justo, assim como se mostrou assaz útil para auxiliar na elaboração de uma conceituação adequada de Justiça. Assim é que o tratado tomista da lei prevê um sistema ordenado e hierarquizado, composto, em ordem de autoridade, pela lei divina ou eterna, pela lei natural e pela lei humana ou positiva, constituindo, assim, o que chamamos sistema jurídico-religioso tomista.

No sistema jurídico-religioso tomista, segundo idealizamos, destaca-se a lei natural em relação especialmente à lei humana ou positiva, formando-se um sistema hierárquico organizado a partir da predominância da lei natural como fonte ou fundamento de validade das outras leis e normas, designadamente aquelas editadas pelo homem.

Para Santo Tomás, o Direito Natural não é de todo imutável, porque também não pode estar alheio ao sentido concreto da evolução das relações sociais e do dia a dia dos homens. O Direito Natural, assim, não é pensado pelo aquinatense como algo imutável em tudo, mas sua superioridade sobre o direito positivo é dogma necessário em tema de bem comum e, conseqüentemente, de Justiça. Nessa medida, registramos que Santo Tomás

considera o Direito como objeto por excelência da Justiça, com fundamento no que desenvolveu os conhecimentos que conduziram à formulação das vetustas estruturas político-jurídicas da Idade Média, a exemplo do Estado e da Monarquia.

O Direito como objeto da Justiça é erigido, segundo entendemos, como qualificativo ético-jurídico da conceituação de Justiça em Santo Tomás, conjugando-se às premissas filosófico-cristãs já sedimentadas desde a projeção dos efeitos da conciliação entre fé e razão. O Direito, assim conjugado à lei positiva, tem sua legitimidade alicerçada pela razão do justo e nisso está sua própria razão de ser. Sem tal qualificativo, o Direito será mero corpo sem alma ou simples objeto sem potência, na melhor alegoria aristotélico-tomista.

Ainda no Capítulo 4 realçamos que o sistema jurídico-religioso tomista pode ser admitido e utilizado para uma metodologia positivista, a partir da consideração da ética tomista dos valores. Assim é que examinamos em que medida os valores ético-jurídicos incidem sobre a teoria positivista do Direito, com objetivo de tornar o trabalho dos legisladores e juristas mais condizente com a condição humana do homem. Nesse contexto, o Direito Natural ostenta não só a condição de categoria jurídica, mas possibilita mesmo a formação de uma jurisprudência em que o próprio Direito Natural seja a principal fonte das decisões.

Enfim, todo esse acervo de qualificação ético-jurídico-religiosa do Direito em prol da formulação de uma conceituação adequada de Justiça constituiu a base do que hoje podemos considerar uma inspiração tomista da lei moderna. A ordem natural das coisas, o romper de incongruências e contradições, a superação de desequilíbrios e de lacunas certamente contribuem para uma concepção de lei adequada à sua condição de meio de alcance da Justiça e não de um fim “justo” em si mesmo. Tal representa um dos principais enfoques que deve inspirar a edição de leis na modernidade, ao tempo em que realça o racionalismo jurídico medieval-tomista como importante elemento hermenêutico capaz de bem auxiliar nas decisões judiciais e administrativas.

No Capítulo 5 tratamos especificamente da virtude da Justiça conforme os estudos elaborados pelo Santo Doutor na sua obra-prima. O estudo em questão é sem dúvida o núcleo fundamental sobre o qual se construirá uma conceituação de Justiça segundo o pensamento filosófico-cristão de Santo Tomás de Aquino. Iniciamos por delinear as características da Justiça segundo os estudos de Tomás de Aquino, do que extraímos a conclusão inolvidável de que tais características são de grande serventia para auxiliar na interpretação de normas e no

juízo de importantes celeumas jurídicas, designadamente a partir da concepção tomista de igualdade.

Destacamos, ademais, o primado da Justiça como virtude moral empregada para consumação e concretização do bem comum, da pacificação social e da felicidade dos homens, além de alçá-la à sua verdadeira posição de supremacia sobre todas as outras virtudes da conduta humana. Nesse estágio, destacam-se a Justiça como a virtude mais elevada, a Justiça e as injustiças cometidas pelos homens e a Justiça dos Juízes. Aqui, verificamos que o aquinatense expõe medidas e comportamentos que conduzem os homens a Deus e, por conseguinte, à felicidade por atributo do justo.

Ressaltamos, na sequência, as oportunas considerações do aquinatense em tema de julgamentos judiciais, lançando diretrizes e comandos que orientam para uma investigação adequada e correta do Direito com mira na efetivação da Justiça. Nesse enfoque, impossível ignorar as concepções tomistas a respeito da pena de morte, do furto famélico e do direito de propriedade. Assim é que, com base nessas elucubrações de Santo Tomás, apresentamos uma série de ideias e formulações que entendemos úteis, senão necessárias, para superar defeitos notáveis nas sucessivas e complexas demandas do mundo atual. Nossas ilações vão desde a demonstração das ambiguidades (senão impropriedades) que marcam o direito positivo, até a convicção de que sem o reconhecimento da autoridade do Direito Natural toda prosperidade em termos do justo artificial dos homens será falsa.

Registramos a utilidade da tradicional divisão da Justiça em Tomás de Aquino, divisão esta que ostenta a Justiça geral ou legal, a Justiça distributiva e a Justiça comutativa ou corretiva. O desenho divisório da Justiça objetiva resguardar a natureza das principais relações envolvendo o dar a cada um o que é seu. Assim é que a Justiça geral ou legal destina-se a regular as relações político-jurídicas de primeira geração, relações essas baseadas na posição do Estado frente aos súditos, onde a obediência à lei, com vista à promoção e preservação do bem comum, é o fundamento essencial. A Justiça distributiva, por sua vez, encerra relações de grupos político-sociais (ou simplesmente a sociedade) com os indivíduos, estes singularmente considerados, numa proporção que relaciona o todo à parte, tendo como objetivo a distribuição proporcional dos bens e honras considerando os méritos e deméritos de cada qual. Por fim, a Justiça comutativa ou corretiva volta-se a disciplinar as relações precipuamente particulares, concentrando regras de direito contratual e de justiça penal. A Justiça corretiva é, portanto, aquela que compele os indivíduos a honrar com os compromissos

assumidos, numa relação de igualdade aritmética, compreendendo reparações e compensações.

Finalmente, no Capítulo 6, objetivamos sintetizar todos os capítulos anteriores para fins de elaborar uma conceituação adequada de Justiça, considerando todos os aspectos, desdobramentos, natureza e dimensão do pensamento filosófico-cristão de Santo Tomás de Aquino. Nessa conjuntura, discorreremos sobre a excelência da Justiça, alçando-a a categoria que se perfaz como um bem natural e de elevada densidade moral do homem e, ao mesmo tempo, como finalidade de todos os que são designados para missões de criação, interpretação e aplicação do Direito, em especial legisladores e julgadores.

Tratamos, mais, das relações entre Justiça e ciência, numa perspectiva que transcende à ideia equivocada de que o Direito vertido em ciência é um fim em si mesmo, conferindo-se à norma legal editada pelo homem uma dimensão incompatível com a condição humana de criatura. Registramos, nesse aspecto, que a tradição filosófica ocidental - que considera a Justiça como uma virtude baseada em critérios racionais - ainda vacila ao destinar, aqui ou acolá, um sentido artificial a esses critérios, reduzindo a Justiça e o Direito a um compilado de técnicas e procedimentos, o que não se alinha com as concepções tomitas de forte apelo ético-religioso.

Tratamos da relação entre Justiça e Direito Natural numa perspectiva que idealiza sua aglutinação numa só conceituação, tendo como fundamento o sentido natural que os homens possuem em sua alma e consciência quanto aos direitos e deveres constitutivos do justo, tal sendo condição inarredável da virtude da Justiça. Reafirmamos, nesse quadro, a natureza acentuadamente ético-moral que se encerra na conceituação de Justiça, tal sendo consequência do equilíbrio, do bom-senso e das qualidades do justo que informam toda virtude, conduzindo o homem a proceder no alcance do bem, da paz e da ordem social, tal qual lhe é ínsito por conduto da alma de criatura de Deus.

Justiça é, ademais, segundo pensamos, hábito e vontade. Tais elementos demandam entendimento adequado, sendo impróprio concebê-los sob senso comum. O hábito pressupõe um comportamento virtuoso, isto é, algo perpétuo, constante e sistemático movido pelo sentido do bem. O hábito é, assim, uma qualidade medular das virtudes, entre as quais a virtude da Justiça. A vontade, por sua vez, decorre do hábito, dele sendo desdobramento. Concentra, destarte, o compromisso deliberado e dirigido a dar a cada um o que é seu. Nesse passo, há sensível interação entre a vontade e o devido. O devido, assim, não tem o sentido de

obrigação encerrada numa sanção, mas resulta do compromisso que move a vontade de dar a cada um o que lhe pertence de direito.

A conceituação de Justiça designa ainda sua conjugação com a igualdade. A igualdade encerrada na conceituação de Justiça é admitida em amplo sentido, isto é, relativo ou absoluto, guardadas certas peculiaridades. Numa perspectiva aritmética e geométrica, a igualdade relaciona pessoas individualmente consideradas e estas com grupos sociopolíticos. Trata-se da Justiça comutativa ou corretiva (igualdade aritmética) e Justiça distributiva (igualdade geométrica), cujos desdobramentos e méritos permitem oscilações que definem o melhor sentido do justo. A edição de leis e a aplicação do Direito são os principais destinatários da igualdade substrato da Justiça.

Realizamos, sobremais, detido estudo da conceituação de Justiça tomista a partir de sua conjugação com Deus. Entendemos que Deus assume lugar de destaque na concepção de Justiça segundo Santo Tomás não só na perspectiva de que Ele é o Criador de tudo e de todos, mas também como especial qualificação que O ombreia com o Direito Natural e com o o justo racional, compondo o sistema jurídico-religioso tomista.

Doutra parte, registramos que a Justiça é consequência da razão prática. Nessa perspectiva metodológica, a Justiça desce ao precipuamente empírico, isto é, tem utilidade e aplicação no contexto das especificidades, singularidades e interesses do quotidiano concreto das relações humanas. Assim é que a lei e o Direito (inclusive o Direito Natural por seus preceitos mutáveis) são as categorias centrais sobre as quais repousa a razão prática integrante da conceituação de Justiça. Ressaltamos, nesse aspecto, que a legitimidade das relações institucionais, sociais e contratuais tem reconhecimento jurídico-legal a partir do emprego do justo envolto no sistema jurídico-religioso de Santo Tomás.

Tratamos, mais, da Justiça como objeto da Jurisdição. A base fundamental da conceituação de Justiça, nesse segmento, está nas concepções tomistas respeitantes às atividades e à conduta dos juízes. Ensina Tomás que nenhum ato do juiz pode desalinhar-se da virtude da Justiça, pena de ser considerado inexistente. Se o juiz é a viva Justiça, como designa o aquinatense, segue-se que, sem a respeitar e realizar, o pretenso julgador não é juiz.

A Justiça pode ser conceituada, ainda mais, com o reverso da injustiça. Nossa percepção está em que Tomás de Aquino, ao editar específico estudo sobre a injustiça, inaugura uma conceituação de Justiça por eliminação, isto é, a partir da impugnação, supressão ou reversão do injusto.

Finalmente, no Capítulo 6, entendemos que a conceituação de Justiça, segundo o pensamento tomista, concentra a promoção do bem comum. Isto por uma razão prática e de sensível silogismo. Resumimos. Na ordem das ações do Estado está a promulgação de leis; as leis, por sua vez, não são senão uma categoria ético-jurídica voltada para a promoção do bem comum. Segue-se que o Direito (compreendido inclusive na lei) é o objeto da Justiça, segundo ensinança assente de Santo Tomás. De conclusão, o bem comum amalgamado na lei compõe o próprio Direito, este que, como dito, é o objeto da Justiça. Logo, o bem comum está inserido no mérito (objeto) da Justiça, logrando assento na conceituação desta mesma Justiça.

São estas as nossas considerações, a modo de síntese, a respeito dos tópicos nucleares que informam a presente pesquisa. Ao longo de nossos escritos e respectivas impressões e convicções, surpreende-nos a pertinência da temática em meio às disciplinas e atividades jurídicas em voga na atualidade do mundo ocidental. O sistema de liberdades e deveres básicos que integra constituições e leis não se distingue, em seu âmago, das noções tanto da Justiça comutativa quanto da Justiça distributiva de Tomás de Aquino. Institutos jurídico-filosóficos hoje elevados a princípios constitucionais não são senão uma reprodução, às vezes literal, daqueles construídos desde o Medievo tomista. Exemplos lapidares são o próprio Direito e, com algumas mitigações, a Justiça.

Quando se observa retrospectivamente o Século XIII nem sempre se reconhece o fato de que Santo Tomás foi inovador e precursor de uma nova concepção teológico-filosófica, com imbricações jurídicas que desafiam e avançam no tempo. E a adesão ao aristotelismo só contribuiu para nobreza desse quadro instigante. Mais acadêmico ou cientista que teólogo, talvez a sensibilidade de preclaro tenha auxiliado o Doutor de Aquino nessa descoberta. Com ideias e ações extraordinariamente empíricas e, como tal, modernas até os dias de hoje, Santo Tomás é indubitavelmente uma autoridade cultural do nosso tempo.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, trad. de Ivone Castilho Benedetti, 4ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ABREU DALLARI, Dalmo de. *O direito não pode ser dissociado do justo*. Correio da Paraíba, João Pessoa, 19 jun. 2005, Caderno A, p. 8.
- AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, trad. Oscar Paes Lemes, 7ª ed., Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.
- AGUIAR, Roberto. *O que é justiça: uma aborgadem dialética*, 5ª ed., São Paulo: Alfa-ômega, 1999.
- ALEXY, Robert. *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona: GEDISA, 1997.
- ALEXY, Robert. *Recht und moral. Ethik und recht*, Morgung, N. G. Elwert Verlag, 2002.
- ANDRADE, Érico. *Aproximações e diferenças entre santo Tomás e Descartes a partir da prova a posteriori da existência de Deus. A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- AQUINATIS, S. Thomae. *Summa theologiae*, cura et studio Sac. Petri Caramello, Biblioteca dei Patri Dominicani: Marietti, 1962.
- AQUINO, Felipe. *A Igreja e o ensino na Idade Média*. Disponível em: <http://www.pastoralis.com.br/pastoralis/html/modules/smartsection/item.php?itemid=286>. Acesso em 10.09.2009.
- AQUINO, Tomás de. *De regimine principum*, Livro I, Cap 15, nº 65.
- AQUINO, Tomás de. *La ley*, versión castellana de Constantino Fernández-Alvar, Barcelona: Editorial Labor, 1936.
- AQUINO, Tomás de. *Questões discutidas sobre a verdade. Os Pensadores*, 1ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- AQUINO, Tomás de. *Sententia Libri Politicorum*. In: *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, trad. de Luiz Paulo Rouanet, 2ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- AQUINO, Tomás de. *Suma de teologia*, edición dirigida y traducida por los regentes de estudios de las provincias dominicanas de España. Colaboradores: Ángel Martínez, Donato González, Emilio G. Estébanez, Luis Lopes de las Heras, Jesús M. Rodríguez Arias, Rafael

- Larrañeta, Victorino Rodríguez, Antonio Sanchís, Esteban Pérez, Antonio Osuna, Niceto Blázquez, Ramón Hernández. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989 e 2001.
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*, São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- AQUINO, Tomás de. *Summa contra gentiles*, vol. II, Livro III, Madrid: BAC, 1968.
- ARISTÓTELES. *A política*, Libro Cuarto, Capítulo IV, trad. de Patricio Azcárate, 2007.
- ARISTÓTELES. *A política*, trad. de Roberto Leal Ferreira, 2.^a ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARISTÓTELES. *Ethica eudemia*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1993.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, trad. de Cássio M Fonseca, São Paulo: Editora Atena, 1950.
- ARISTÓTELES. *Política*, Livro III, tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa: Veja Universidade/Ciências Sociais e Políticas, 2000.
- AROSO LINHARES, José Manuel. **A representação metanormativa do(s) discurso(s) do juiz: o 'testemunho' crítico de um 'diferendo'?** *Revista lusófona de humanidades e tecnologias*, Porto: Universidade Lusófona do Porto, 2008).
- ASZTALOS, Monika. **A faculdade de teologia. Uma história da universidade na Europa**, coord. geral da edição Walter Rüegg, vol. I. *As universidades na idade média*, coord. de edição Hilde de Ridder-Syruoeus, Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1996.
- AUBERT, Jean-Marie. *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955.
- AZEVEDO, Plauto Faraco de. *Justiça distributiva e aplicação do direito*, Porto Alegre: Fabris, 1983.
- BAGNULO, Roberto. *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, Milano: Giuffrè, 1983.
- BARBEDETTE, D. *Historia de la filosofía*, Tomo I, trad. de Salvador Abascal, México: Editorial Tradición, 1976.
- BARROS MONTEIRO, Washington de. *Curso de direito civil*, Parte Geral, 40^a ed., São Paulo: Saraiva, 2005.
- BASTIT, Michel. *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, Paris: Press Universitaires de France, 1990.
- BELCHIOR, Maria de Lourdes. *Enciclopedia luso-brasileira de cultura*, Lisboa: Editorial Verbo, 1964.

- BELLOMO, Manlio. *Società e istituzioni in Italia dal medioevo agli inizi dell'età moderna*, Roma: Ed. Roma, 1997.
- BENAKOUCHE, Tamara. **Educação a distancia: uma solução ou um problema? XXIV Encontro anual da ANPOCS**, 2000, Petropolis. Anais do XXIV Encontro Anual da ANPOCS - GT 02 - Educação e Sociedade, 2000.
- BERTOLIS, Ottavio de. *Il diritto in san Tommaso d'Aquino. Un'indagine filosofica*, Torino: G. Giappichelli Editore, 2000.
- BEUCHOT, M. **Semiótica y filosofía del lenguaje en Tomás de Aquino. Angelicum: periodicum trimestre pontificiae studiorum universitatis a sancto Thoma Aquinate in urbe**, vol. 73, nº 2, Roma, 1996.
- BIANCA BITTAR, Eduardo Carlos. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*, Barueri: Manole, 2003.
- BIANCA BITTAR, Eduardo Carlos. *Moral, justiça e direito na teoria de Hans Kelsen*. Disponível em <http://mundodosfilosofos.com.br/bittar.htm>. Acesso em 18 fev.2010.
- BIANCA BITTAR, Eduardo Carlos; ASSIS DE ALMEIDA, Guilherme. *Curso de filosofia do direito*, 3ª ed., São Paulo: Atlas, 2004.
- BÍBLIA SAGRADA. **Evangelho segundo Mateus** (Novo Testamento), trad. da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), 6ª ed., Brasília: Edições CNBB, 2007.
- BÍBLIA SAGRADA. **Livro do Gênesis** (Antigo Testamento). trad. da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), 6ª ed., Brasília: Edições CNBB, 2007.
- BITENCOURT, Cezar Roberto. *Erro de tipo e erro de proibição: uma análise comparativa*, 2ª ed., São Paulo: Saraiva, 2000.
- BOBBIO, Norberto. *El problema del positivismo jurídico*, trad. de Ernesto Garzón Valdéz, Buenos Ayres: EUBEDA, 1965.
- BOBBIO, Norberto. *Giusnaturalismo e positivismo giurídico*, Milano: Edizione di Comunità, 1997.
- BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*, 2ª ed., trad. de Sérgio Bath, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.
- BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*, trad. de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues, São Paulo: Ícone, 1995.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*, trad. de Maria Celeste C. J. Santos, 10ª ed., Brasília: Editora UnB, 1999.

- BODENHEIMER, Edgar. *Ciência e direito*, Rio de Janeiro: Forense, 1966.
- BRAZ TEIXEIRA, Antonio. **Direito natural e política em Tomás Antônio Gonzaga. *Direito natural, justiça e política***, vol. I, Coimbra: Coimbra Editora, 2005.
- CABRAL DE MONCADA, Luis. **A caminho de um novo direito natural. *Estudos filosóficos e históricos***, vol. I, Coimbra: Editora Universidade de Coimbra, 1959.
- CABRAL DE MONCADA, Luiz. *Filosofia do direito e do estado*, Coimbra: Coimbra Editora, 1995.
- CALMON DE PASSOS, José Joaquim. *Direito, poder, justiça e processo*, Rio de Janeiro: Forense, 2000.
- CARBASSE, Jean-Marie. **O juiz entre a lei e a justiça: abordagens medievais. A consciência do juiz na tradição jurídica europeia**, org. Jean-Marie Carbasse e Laurence Depambour-Tarride, trad. Cleonice Paes Barreto Mourão, Belo Horizonte: Tempus, 2009.
- CARPINTERO, Francisco. **En torno al método de los juristas medievales. *Anuario de historia del derecho español***, Tomo III, Madrid: Publicaciones del Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1982.
- CARPINTERO, Francisco. *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, Madrid: Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidade Complutense de Madrid, 2004.
- CASANOVAS, Domingo. *La duda peregrina. Una breve história de la filosofía*, Caracas-Barcelona, 1953.
- CASTANHEIRA NEVES, António. *A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação*, Coimbra: Coimbra Editora, 2003.
- CASTANHEIRA NEVES, António. *Digesta: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros* vol. 1º, Coimbra: Coimbra Editora, 1995.
- CASTANHEIRA NEVES, António. **Justiça e direito. *Boletim da faculdade de direito da universidade de Coimbra***, vol. II, Coimbra, 1976.
- CASTANHEIRA NEVES, António. **O “jurisprudencialismo” – proposta de uma reconstituição crítica do sentido do direito. *Revista de legislação e de jurisprudência***, Coimbra: Coimbra Editora, jul-ago/2009.
- CASTANHEIRA NEVES, António. *O problema actual do direito: Um curso de filosofia do direito*, Coimbra-Lisboa, 1994.

- CASTANHEIRA NEVES, António. *O problema da inconstitucionalidade dos assentos*, Coimbra: Coimbra Editora, 1994.
- CASTANHEIRA NEVES, António. *Teoria do direito: lições proferidas no ano lectivo de 1998/1999*, Coimbra, versão em fascículos, 1998-1999.
- CAVALCANTE LISBOA, Maria da Graça. *A Ideia de universidade no Brasil*, Porto Alegre: Edições EST, 1993.
- CENTI, Tito S. **Introduzione. Somma contro i gentile, San Tommaso D'Aquino**, a cura de Tito S. Centi, Torino: Editrice Torinese, 1975.
- CHALMETA, Gabriel. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, Pamplona: EUNSA, 2002.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. *Santo Tomás de Aquino*, Navarra: Ediciones Universitarias, 1999.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. *São Tomás de Aquino e São Francisco de Assis*, trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves, Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- CHEVALIER, Jacques. **Saint Thomas d'Aquin et son époque. Histoire de la pensée: la pensée chrétienne**, vol. II, Paris: Flammarion Éditeur, 1956.
- CÍCERO, Marcus Tullius. *De legibus*, Libri I.
- COING, Helmut. *Elementos fundamentais de filosofia do direito*, trad. de Elisete Antoniuk, Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 2002.
- COMTE, Augusto. *Cours de philosophie positive*, vol. I, Paris: J. B. Baillièere et Fils, 1864.
- CORBISIER, Roland. *Enciclopédia filosófica*, Rio de Janeiro: Vozes, 1974.
- CORREIA DE BARROS, Manuel. *Lições de filosofia tomista*, 2ª ed., Porto Alegre: Livraria Figueirinhas, 1966.
- CORREIA DE BARROS, Manuel. *Lições de filosofia tomista: vida de Santo Tomás*. Disponível em: www.micribookstudio.com/eboo.htm. Acesso em 30 set. 2009.
- COSTA NETO, Antônio Cavalcante da. *Direito, mito e metáfora: os lírios não nascem da lei*, São Paulo: LTr, 1999.
- COSTA NETO, Antônio Cavalcante da. *Direito, mito e metáfora: os lírios não nascem da lei*, São Paulo: LTr, 1999.
- COSTA ROCHA, Sérgio Diniz da. **Santo Agostinho e o De excidio urbis Romae sermo. Revista theológica**, Braga: Universidade Católica Portuguesa, II série, vol. XLIII, fascículo 1, 2008.

- COTTA, Sérgio. *Introduzione alla filosofia del diritto*, Torino: G. Giappichelli Editore, 1984.
- CRETELLA JUNIOR, José. *Curso de filosofia do direito*, 5º ed., Rio de Janeiro: Forense, 1997.
- D'ARC FERREIRA, Anderson. **A prudência em Santo Tomás de Aquino – um diálogo possível com o deontologismo e o utilitarismo. A etica medieval face aos desafios da contemporaneidade**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de filosofia do direito*, 5ª ed., trad. de António José Brandão, Coimbra: Arménio Amado, 1979.
- DELGADO, Luis Frayle. *La justicia: estudio preliminar*, Madrid: Tecnos, 2001.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*, trad. de Paulo Neves, Porto Alegre: L & PM Editores, 2009.
- DI BLASI, Fulvio. *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Pisa: Edizioni Ets, 1999.
- DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA, **Dicionários Editora**, Porto: Porto Editora, 2004.
- DINIZ, Maria Helena. *Código civil anotado*, 11ª ed., São Paulo: Saraiva, 2005.
- DINIZ, Maria Helena. *Dicionário Jurídico*, 2ª ed., vol. 4, São Paulo: Saraiva, 2005.
- DONATO, Antonio. **Ruolo dell'analogia di attribuzione e di proporzionalità nella dottrina dell'essere do Tommaso d'Aquino. Medioevo: rivista di storia della filosofia medievale**, XXVIII, Padova: Il Polígrafo, 2003.
- ECO, Umberto. *La nueva edad media*, trad. Carlos Manzano, Madrid: Editorial Alianza, 2004.
- ENGISCH, Karl. *Introdução ao pensamento jurídico*, 8ª ed., trad. de J. Baptista Machado, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- EVANGELISTA DE JESUS, Damásio. *Direito penal*, 1º vol., parte geral, São Paulo: Saraiva, 1998.
- FABBRINI MIRABETE, Julio. *Código de processo penal interpretado*, 9ª ed., São Paulo: Atlas, 2002.
- FABRIZ, Cesar. *A estética do direito*, Belo Horizonte: Del Rey, 1999.
- FAITANIN, Paulo. *A concepção e individuação do embrião humano em Tomás de Aquino*. Disponível em <http://www.aquinate.net/revista/edicao%20atual/Artigos-pdf/Artigos-1->

- edicao/concepcao-e-individuacao-do-embriao-em-tomas-de-Aqu.pdf. Acesso em 23 out.2009.
- FARAGO, France. *A justiça*, trad. de Maria José Pontieri, Barueri: Manole, 2004.
- FERNÁNDEZ-ALVAR, Constantino. *La ley: notas explicativas*, Barcelona: Editorial Labor, 1936.
- FERREIRA DA COSTA, Elcias. *A conceituação do direito em santo Tomás de Aquino. A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- FINNIS, John Mitchell. *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*, trad. de Leandro Cordioli, Porto Alegre: Fabris, 2007.
- FINNIS, John Mitchell. *Lei natural e direitos naturais*, trad. de Leila Mendes, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- FINNIS, John. *Aquinas: moral, political and legal theory*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- FIUZA, Cezar. *Direito civil: curso completo*, 9^a ed., Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- FLORI, Ezio. *Il trattato ‘De regimini principum’ e le dottrine politiche di s. Tommaso*, Bologna: Nicola Zanichelli Editore, 1928.
- FRANCO MONTORO, André. *Introdução à ciência do direito*, 25^a ed., São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995.
- FRIEDRICH, Carl Joachim. *Perspectiva histórica da filosofia do direito*, trad. de Álvaro Cabral, Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1965.
- FUCEK, Ivan. **Justiça. Dicionário de teologia fundamental**, dir. de René Latourelle e Rino Fisichella, tradução de Luiz João Baraúna, co-edição das Editoras Vozes e Santuário, Petrópolis-RJ e Aparecida-SP, 1994.
- GARCÍA DE LA MORA, Juan Miguel. *Historia de la filosofía*, Tomo I, Madrid: Ariel, 2004.
- GARCÍA MORENTE, Manuel. **El clasicismo de santo Tomás de Aquino. Fundamentos de filosofía**, 8^a ed., Madrid: Espasa-Calpe, 1979, p. 101-103.
- GARCÍA MORENTE, Manuel. *Fundamentos de filosofía: lições preliminares*, trad. de Guillermo de la Cruz Coronado, São Paulo: Editora Mestre Jou, 1964.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na idade média*, trad. de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes.

- GILSON, Etienne. *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, versão castelhana de Alberto Oteiza Quirno, Buenos Aires: Ediciones Desclée, de Brouwer, 1943.
- GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.
- GILSON, Etienne. *Le thomisme*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1947.
- GOMES CANOTILHO, José Joaquim. *Direito constitucional e teoria da constituição*, 3ª ed., Coimbra: Almedina, 1999.
- GONÇALVES PASSARINHO, Jarbas. *Um híbrido fértil*, 3ª ed., Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1996.
- GONZALEZ, Raquel Vera. **La intuición intelectual en santo Tomás de Aquino vs. filosofía creóntica. Cuadernos de pensamiento**, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2001.
- GRABMAN, Martin. *Filosofia medieval*, trad. de Salvador Mingjón, Barcelona: Editorial Labor, 1949.
- GRANERIS, Giuseppe. *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino: SEI, 1949.
- GUILHERME MARINONI, Luiz. *Manual do processo de conhecimento*, 4ª ed., São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, vol. I, trad. de Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HARTMANN, Nicolai. *Ética*, trad. di Voncezo Filippone Thaulero, Napoli: Guida, 1969.
- HERMANN PESCH, Otto. *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona: Editorial Herder, 1992.
- HIRSCHBERGER, Johannes. *História da filosofia na Idade Média*, trad. de Alexandre Correia, São Paulo: Herder, 1966.
- HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*, trad. de Roberto Hofmeister Pich, Porto Alegre: Armed, 2008.
- HOFFMANN, Ernst. *Platonismo e filosofia cristiana*, Bologna: Il Mulino, 1967.
- HOMERO. *Odisséia*, Wikipedia, in Brasil. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Odisseia>. Acesso em 23 set. 2009.
- JHERING, Rudolf Von. *A luta pelo direito*, tradução de José Cretella Júnior e Agnes Cretella, São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

- JOÃO PAULO II. **Fides et ratio**. *Dicionário de doutrina social da Igreja*, org. Luiz Carlos Lessa, São Paulo: LTr, 2004.
- JOÃO PAULO II. **Sollicitudo rei socialis**. *Dicionário de doutrina social da Igreja*, org. Luiz Carlos Lessa, São Paulo: LTr, 2004.
- KASER, Max. **Direito privado romano**, trad. de Samuel Rodrigues e Ferdinand Hämmerle, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- KAUFMANN, Arthur; HASSEMER, Winfried. **Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.
- KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do estado**, trad. de Luis Carlos Borges, 3ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**, trad. de João Batista Machado, São Paulo: Martins Fontes, 1999
- KENNY, Anthony. **Filosofia medieval. Nova história da filosofia ocidental**, vol. II, trad. de António Infante, Lisboa: Gradiva, 2010.
- LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico de filosofia**, trad. de Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza, São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LARENZ, Karl. **Metodologia da ciência do direito**, 3ª ed., trad. de José Lamago, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.
- LEÃO XIII. **Rerum novarum**. *Dicionário de doutrina social da Igreja*, org. Luiz Carlos Lessa, São Paulo: LTr, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. **Humanisme de l'autre homme**, Paris: Librairie Générale Française, 1990.
- LISSKA, Anthony J. **Aquinas's theory of natural law**, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- LOBATO, Abelardo. **El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy: el hombre de cuerpo y alma**, Valencia: EDICEP, vol. I, 1994,.
- LOPES RODRIGUES, Maria Stella Villela Souto. **ABC do direito penal**, 13ª ed., São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001.
- LÓPEZ MOLINA, Blas. **El hombre: imagen de Dios. Introducción al pensamiento medieval. Tomás de Aquino: Suma teológica**, Granada: Ediciones de la Universidad de Granada, 1987.
- MACEDO, Sílvio de. **História do pensamento jurídico**, 2ª ed., Porto Alegre: Fabris, 1997.

- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral*, Bauru: EDUSC, 2001.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, trad. de Marcelo P. Marques, São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- MAGEE, Bryan. *Los grandes filósofos*, trad. de Amaia Bárcena, Madrid: Ediciones Cátedra, 1990.
- MANZANEDO, Marcos F., Op. *La justicia y la misericordia en Dios. Angelicum: periodicum trimestre pontificae studiorum universitatis Sancto Thoma Aquinate in urbe*, vol. 77, nº 3, Roma, 2000.
- MARIE-JOSEPH NICOLAS, *Introdução à suma teológica. Suma teológica*, vol. I, São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- MARITAIN, Jacques. *Saint Thomas, apôtre des temps modernes*, 1924.
- MARTÍNEZ, Nestor. *Fe y razón*. Disponível em: www.feyrazon.org/NesTomas. Acesso em 24 jun.2004.
- MARTÍNEZ, Soares. *Filosofia do direito*, 2ª ed., Coimbra: Almedina, 1995.
- MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva. *Manual Esquemático de Filosofia*, 3ª ed., São Paulo: LTr, 2006.
- MATTEUCCI, Nicola. **Bem comum. Dicionário de política**, coord. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini, vol. 2, 11. ed., São Paulo: Editora UnB, 1998.
- MATTEUCCI, Nicola. **Contratualismo. Dicionário de política**, coord. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini, vol. 2, 11. ed., São Paulo: Editora UnB, 1998.
- MONDIN, Batista. *O humanismo filosófico de Tomás de Aquino*, trad. de Antônio Angonese, Bauru: EDUSC, 1998.
- MONDIN, Batista. *Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica*, trad. de José Maria de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- MONTEIRO DE BARROS, Alice. *Direito do trabalho*, 2ª ed., São Paulo: LTr, 2006.
- MONTENEGRO FILHO, Misael. *Curso de direito processual civil*, vol. 1, 3ª ed., São Paulo: Atlas, 2006.

- MORAES, Alexandre de. *Constituição do Brasil interpretada*, São Paulo: Atlas, 2002.
- MOREIRA ALVES, José Carlos. **O novo código civil brasileiro e o direito romano: seu exame quanto às principais inovações no tocante ao negócio jurídico. O novo código civil: estudos em homenagem ao professor Miguel Reale**, coord. Domingos Franciulli Netto, Gilmar Ferreira Mendes e Ives Gandra da Silva Martins Filho, São Paulo: LTr, 2003.
- MORRIS, Clarence. *Os grandes filósofos do direito*, trad. Reinaldo Guarany, São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MOURA, D. ODILÃO. **A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino. Idade média: ética e política**, org. Luiz Alberto de Boni, Porto Alegre: Editora da Potifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-EDIPUCRS, 1996.
- MOURÃO, José Augusto. *A doutrina política de Tomás de Aquino*. Instituto S. Tomás de Aquino (ISTA). Disponível em: <http://www.triplov.com/ista/aquino/aquino politica 2.htm>. Acesso em 08 jun.2006.
- NERY JÚNIOR, Nelson; ANDRADE NERY, Rosa Maria de. *Código de processo civil comentado*, 3ª ed., São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997.
- NÓBREGA, Adalberto. *Deus e a constituição: a tradição brasileira*, Petrópolis: Vozes, 1998.
- NUNES COSTA, Marcos Roberto. **Ordem, harmonia e perfeição na filosofia da natureza de santo Agostinho. Revista portuguesa de filosofia**, vol. 64, fasc. 1, Braga: Edições da Universidade Católica Portuguesa, 2002.
- OLGIATI, Francesco. *El concepto de jurisdicción en santo Tomás de Aquino*, trad. de Juan A. Sardina Páramo, Pamplona: EUNSA, 1977.
- OPPENHEIN, Félix G. **Justiça. Dicionário de política**, coord. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini, vol. 2, 11. ed., São Paulo: Editora UnB, 1998.
- PADOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luis. *História da filosofia*, 5ª ed., São Paulo: Edições Melhoramentos, 1962.
- PANIKER, Salvador. **Eutanasia, Iglesia, Libertad... El País**, Madrid, 04 ago. 2008.
- PEDROSA NUNES, Claudio. *Apontamentos sobre o trabalho realizado no meio religioso*, Campina Grande: Agenda, 2007.

- PEDROSA NUNES, Claudio. *Controle difuso de constitucionalidade em matéria trabalhista: uma abordagem sob o prisma do princípio da igualdade*, São Paulo: LTr, 2003.
- PEDROSA NUNES, Claudio. **Eficiência econômica e direitos sociais. Interdependência e conciliabilidade como proposta para um novo paradigma. Ciências jurídicas, civilísticas, comparatísticas, criminais, económicas, empresariais, filosóficas, históricas, políticas, processuais** (coord. António Castanheira Neves), Lisboa, Almedina, 2005.
- PEDROSA NUNES, Claudio. **Ética e ensino jurídico. Revista do tribunal regional do trabalho da 13ª Região**, v. 11, João Pessoa, 2003.
- PEDROSA NUNES, Claudio. **O conceito de justiça em Aristóteles. Revista do tribunal regional do trabalho da 13ª Região**, v. 8, nº 1, João Pessoa, 2000.
- PELIZZOLI, Marcelo. **Da transformação da ideia medieval de natureza com a revolução científica. A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- PELLEGRINI GRINOVER, Ada. *Teoria geral do processo*, 15ª ed., São Paulo: Malheiros, 1999.
- PÉPIN, Jean. **São Tomás de Aquino e a filosofia do Século XIII. História da filosofia. De Platão a São Tomás de Aquino**, vol. I, tradução de Afonso Casais Ribeiro, Linda Xavier e Manuel L. Agostinho, Lisboa: Dom Quixote, 1995.
- PERELMAN, Chaïm. *Justice et raison*, 2º édition, Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles, 1972.
- PHILLIPS, R. P. *Moderna filosofía tomista*, Tomo II, trad. de Maria Eugenia de Diego e Caridad Díaz Foes, Madrid: Ediciones Morata, 1964.
- PIANO MORTARI, Vincenzo. *Dogmatica e interpretazione. I giuristi medievali*, Napoli: Jovene, 1984.
- PINTO BRONZE, Fernando José Couto. *Lições de introdução ao direito*, Coimbra: Coimbra Editora, 2002.
- PINTO MARTINS, Sérgio. *Direito da seguridade social*, 19ª ed., São Paulo: Atlas, 2003.
- PIO XI. **Quadragesimo anno. Dicionário de doutrina social da Igreja**, org. Luiz Carlos Lessa, São Paulo: LTr, 2004.
- PIPES, Richard. *O comunismo*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

- PIZZORNI, Reginaldo M. **Naturalità e storicità del diritto naturale secondo S. Tomaso d'Aquino: *Aquinas 18***, Roma: Libreria editrice della Pontificia università, 1974.
- PLATÃO. **Fédon. *Os pensadores***, São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PONTARA, Giuliano. **Utilitarismo. *Dicionário de política***, coord. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini, vol. 2, 11. ed., São Paulo: Editora UnB, 1998.
- PULCHÉRIO LANCILLOTTI. Samira Saad. **A influência dos irmãos da vida comum na 'Obra Didáctica Magna de Comenius'**. Disponível em: http://www.histedbr.fae.unicamp.br/art6_13.pdf. Acesso em 10.09.2009.
- QUAGLIONE, Diego. ***La giustizia nel Medioevo e nella prima Età Moderna***, Bologna: Il Mulino, 2004.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar. ***Las universidades en la edad media***, Madrid: Arco Libros, 1996.
- RADBRUCH, Gustav. ***Filosofia do direito***, 6ª ed., tradução de Luiz Cabral de Moncada, Coimbra: Armênio Amado, 1979.
- RAEYMAEKER, Louis de. ***Introducción a la filosofía***, trad. de Salvador Caballero, Madrid: Editorial Gredos, 1956.
- RAMALHO RABENHORST, Eduardo. ***Dignidade humana e moralidade democrática***, Brasília: Brasília Jurídica, 2001.
- RASSAN, Joseph. ***Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino***, trad. de Julián Urbistondo, Madrid: Rialp, 1980.
- RATZINGER, Joseph, C. **Fé adulta não segue ondas da moda. *O Estado de São Paulo***, São Paulo, 20 abr. 2005, Caderno H, p. 9).
- RAUCHHAUPT, Wilhelm. von. **El derecho divino y el derecho natural en el derecho vigente. *Revista de estudios políticos***, Madrid: Institutos de Estudios Políticos, nº 124, julio-agosto, 1962.
- RAWLS, John. ***Uma teoria da justiça***, trad. de Almiro Pisseta e Lenita M. R. Esteves, São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- REALE, Giovanni; e ANTISERI, Dario. ***História da filosofia***, vol. I, 6ª ed., São Paulo: Paulus, 1990.

- REALE, Miguel. **Introdução. O novo código civil: estudos em homenagem ao prof. Miguel Reale**, coord. Domingos Franciulli Netto, Gilmar Ferreira Mendes e Ives Gandra da Silva Martins Filho, São Paulo: Ltr, 2003.
- REALE, Miguel. **Lições preliminares de direito**, 27ª ed., São Paulo: Saraiva, 2008.
- REALE, Miguel. **Teoria tridimensional do direito**, 5ª ed., São Paulo: Saraiva, 2005.
- REIS MARQUES, Mário Alberto Pedrosa dos. **Codificação e paradigmas da modernidade**, Coimbra: Coimbra Editora, 2003.
- REIS MARQUES, Mário Alberto Pedrosa dos. **História do direito português medieval e moderno**, Coimbra: Almedina, 2002.
- REIS MARQUES, Mário Alberto Pedrosa dos. **O direito: a gestão da urgência ou uma normatividade com um tempo próprio? Revista de homenagem a António Castanheira Neves**, Coimbra, 2008.
- REIS MARQUES, Mário Alberto Pedrosa dos. **O modelo de justiça racionalista: uma construção para iludir o tempo? Direito natural, justiça e política**, vol. I, Coimbra: Coimbra Editora, 2005.
- RIBEIRO BASTOS, Celso. **Curso de teoria do estado e ciência política**, 4ª ed., São Paulo: Saraiva, 1999.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Isabel de Assis. **Direito subjetivo: base escolástica dos direitos humanos. Revista brasileira de ciências sociais**, vol. 14, nº 41, São Paulo: Publicação ANPOCS, 1999.
- RIBEIRO DO NASCIMENTO, Carlos Arthur. **A justiça geral em Tomás de Aquino. Idade média: ética e política**, org. de Luiz Alberto de Boni, Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (EDIPUCRS), 1996.
- RIBEIRO DO NASCIMENTO, Carlos Arthur. **S. Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus. Revista portuguesa de filosofia. Filosofia e espiritualidade: o contributo da Idade Média**, tomo 64, fascículo 1, Braga: jan-abr, 2008.
- ROCHA DE QUEIROGA, Onélia Setúbal. **Aspectos da nova parte geral do código penal brasileiro**, 2ª ed., Salvador: Nova Alvorada Edições, 1999.
- RODRIGUES WAMBIER, Luiz. **Curso avançado de processo civil**, 3ª ed., vol. I, São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001.
- ROMANO, Roberto. **Ciência para justiça e equidade**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sousoc/v11n1/07.pdf>. Acesso em 18 fev.2010.

- ROSS, Alf. *Direito e justiça*, 2ª ed., São Paulo: Edipro, 2008.
- ROSS, Alf. *Direito e justiça*, trad. de Edson Bini, Bauru: Edipro, 2003.
- ROSS, Alf. *Sobre el derecho y la justicia*, Buenos Ayres: EUDEBA, 1970.
- ROUSSELOT, Pierre. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*, trad. de Paulo Meneses, São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- SANTIAGO DE CARVALHO, Mário. **Ler São Tomás hoje?** *Revista filosófica de Coimbra*, Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras, nº 7, vol. 4, 1995, p. 103).
- SARAIVA, José Antônio. *História da cultura em Portugal*, Lisboa: Editora Jornal do Foro, vol. I, 1950.
- SCANDROGLIO, Tommaso. *La legge naturale in John M. Finnis*, Roma Editori Riuniti university press, 2008.
- SCIACCA, Michele Federico. *Historia de la filosofía*, trad. de Adolfo Muñoz Alonzo, Barcelona: Editora Luis Miracle, 1950.
- SELLÉS, Juan Fernando. **La aceptación del intelecto agente en el Siglo XIII.** *Anuario de estudios medievales*, Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, enero-junio, 2008.
- SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *Las grandes tesis de la filosofía tomista*, trad. de Angel Lacabe, Buenos Ayres: Ediciones Desclée, 1948.
- SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *Santo Tomás de Aquino*, trad. de José Luiz de Izquierdo Hernández, vol. 1, Buenos Ayres: Desclée, 1946.
- SILVA MARTINS, Ives Gandra da. **O novo código civil: estudos em homenagem ao Prof. Miguel Reale**, coord. Domingos Franciulli Netto, Gilmar Ferreira Mendes e Ives Gandra da Silva Martins Filho, São Paulo: LTr, 2003.
- SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*, 18ª ed., São Paulo: Malheiros, 2000.
- SOLOMON, Robert C.; HIGGINS, Kathleen M. *Breve historia de la filosofía*, Madrid: Editorial Alianza, 1999.
- STEIN, Ernildo. **A cidade de Deus e a cidade dos homens: de Agostinho a Vico. A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- STRATHERN, Paul. *São Tomás de Aquino em 90 minutos*, trad. de Marcus Penchel, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

- SUAREZ, Francisco. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, vol. I, trad. de Luis Vela Sánchez, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- TEMER, Michel. *Elementos de direito constitucional*, 8ª ed., São Paulo: Revista dos Tribunais.
- THONNARD, F. J. *Compêndio de história da filosofia*, trad. de Valente Pombo, 1º vol., São Paulo: Editora Herder, 1968.
- TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, trad. de Luiz Paulo Rouanet, 2ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- TOUCHARD, Jean. *História das ideias políticas*, v. 1, Mira Sintra: Publicações Europa-América.
- ULLMANN, Reinhold Aloysio. *A universidade medieval*, 2ª ed., Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan B. *Estudios sobre fuentes del derecho y método jurídico*, Madrid: Editorial Montecorvo, 1982.
- VAN ACKER, Leonardo. *O tomismo e o pensamento contemporâneo*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1983.
- VERGER, Jacques. *Les universités au moyen âge*, Paris: Press Universitaires de France, 1973.
- VERWEYEN, Johannes Maria. *Historia de la filosofía medieval*, trad. de Emílio Estiú, Buenos Ayres: Editorial Nova, 1957.
- VIEHWEG, Theodor. *Tópica y jurisprudencia*, trad. de Luis Díez Picazo, Madrid: Taurus, 1986.
- VIGNAUX, Paul. *El pensamiento en la Edad Media*, trad. de Tomas Segovia, México: Fondo de Cultura Económica, 1954.
- VIGO, Rodolfo I. **Iusnaturalismo vs. iuspositivismo: un alegato iusnaturalista. Prudentia iuris. Revista de la facultad de derecho de la universidad católica argentina Santa María de los Buenos Ayres**, nº 62/63, Buenos Ayres, octubre/2007.
- VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris: Les Éditions Montchrestein, 1968.
- VILLEY, Michel. *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

- VILLEY, Michel. *Filosofía del derecho*, trad. de Evaristo Palomar Maldonado, Barcelona: Scire Universitaria, 2003.
- VITA, Luis Washington. *O que é filosofia*, São Paulo: São Paulo Editora, 1965.
- VITORIA, Francisco de. **La justicia. Clásicos del pensamiento**, trad. de Luis Frayle Delgado, Madrid: Tecnos, 2001.
- WEISHEIPL, James Atanasius. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, trad. de Frank Hevia, Pamplona: Eunsa, 1994.
- WOLKMER, Antônio Carlos. **O pensamento político medieval: santo Agostinho e santo Tomás de Aquino. Revista crítica jurídica**, nº 19, São Paulo, nov/2001.
- YÁÑEZ, Miguel Grande. *Justicia y ley natural en Baltasar Gracián: una indagación sobre la fuente iusnaturalista del humanismo*, Madrid: Comillas, 2001.
- ZILLES, Urbano. *Fé e razão no pensamento medieval*, Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (EDIPUCRS), 1993.
- ZIPPELIUS, Reinhold. *Teoria geral do estado*, 3^a ed., trad. karin praefke-aires coutinho, coord. J. J. Gomes Canotinho, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

ANEXOS

ANEXO 1



* Vista externa do Seminário de Santo Domingo, em Nápoles, Itália.

ANEXO 2



* Altar localizado no interior dos aposentos de Santo Tomás, no Seminário de Santo Domingo (Nápoles, Itália)

ANEXO 3



* Armário de roupas e agasalhos de Santo Tomás, em conservação no interior de seus aposentos (Seminário de Santo Domingo, Nápoles, Itália)

ANEXO 4



* Identificação existente no interior dos aposentos de Santo Tomás (Seminário de Santo Domingo, Nápoles, Itália)

ANEXO 5



* Vista dos escritos exibidos no interior dos aposentos de Santo Tomás (Seminário de Santo Domingo, Nápoles, Itália)

ANEXO 6



* Entrada da Capela de São Nicolau, onde Santo Tomás teria conversado com Jesus Cristo (Seminário de Santo Domingo, Nápoles, Itália)

ANEXO 7



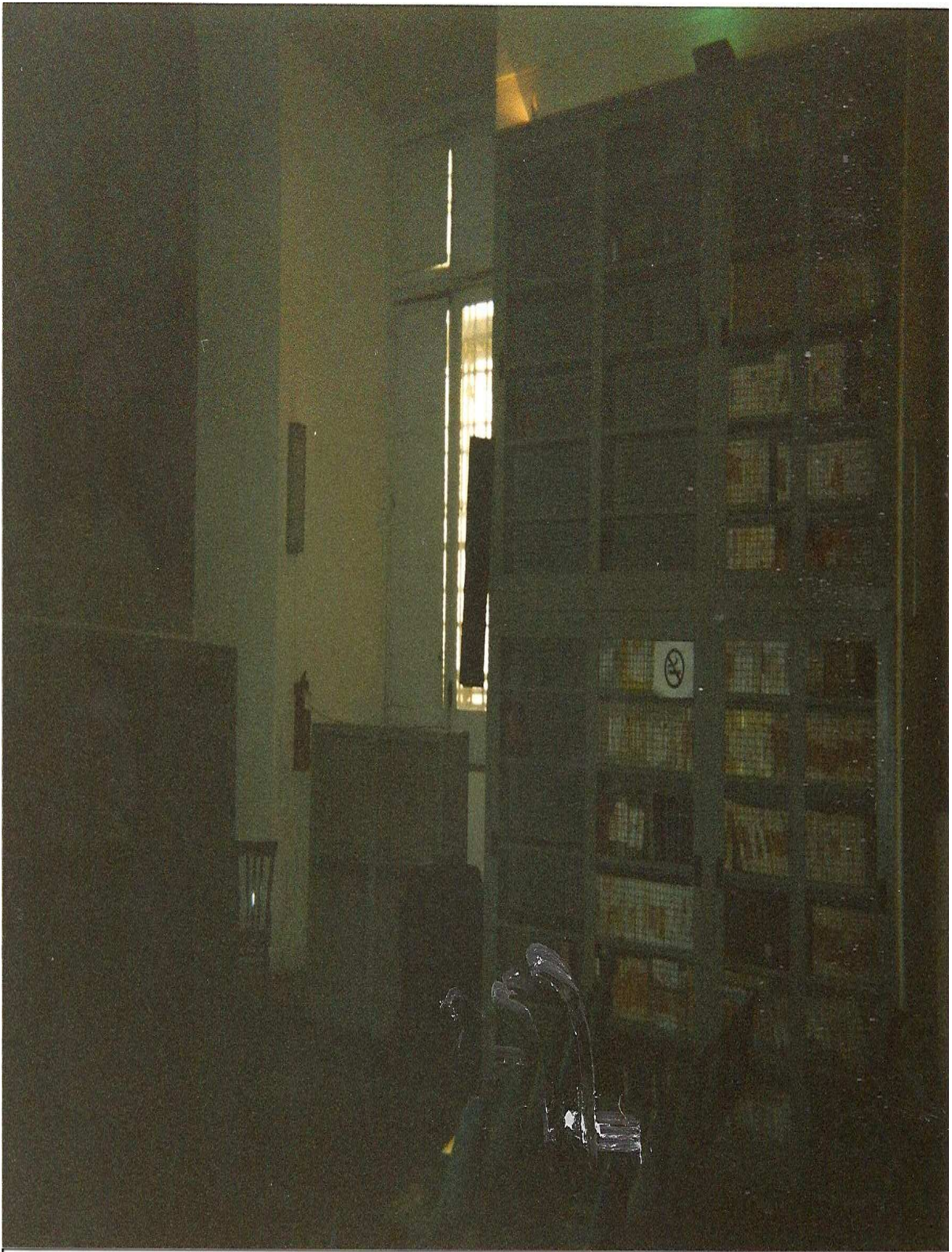
* Vista das ruínas do refeitório do Seminário de Santo Domingo, onde Santo Tomás fazia suas refeições (Nápoles, Itália)

ANEXO 8



* Vista da porta de entrada da sala onde Santo Tomás ministrava suas aulas (Seminário de Santo Domingo, Nápoles, Itália)

ANEXO 9



* Vista do interior da sala de aula de Santo Tomás (Seminário de Santo Domingo, Nápoles, Itália)

ANEXO 10



* Universidade de Nápoles