

# Elementos de uma Filosofia Jurídico-Política no Pensamento de Santo Tomás de Aquino

*Antonio Graça Neto*

Doutorando em Direito pela UFPR e Professor Assistente na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

## SUMÁRIO

*Introdução;*  
*Escritos políticos de Tomás de Aquino;*  
*Axiomática política;*  
*O conceito de direito natural;*  
*Razão prática e razão teórica;*  
*Lógica: forma e conteúdo das normas de direito natural;*  
*Direito natural e ethos histórico;*  
*A idéia de constitucionalidade;*  
*Conclusão;*  
*Referências bibliográficas.*

## Introdução

**T**entar construir um desenho da doutrina jurídico-política de Santo TOMÁS DE AQUINO é tarefa que exige paciência e espírito empreendedor. Santo TOMÁS – freqüentemente conhecido pelo elogioso apelido de “Doutor ANGÉLICO” – produziu uma obra de dimensões enciclopédicas, uma verdadeira catedral do intelecto humano, e os seus escritos configuram um conjunto tão vasto de textos, livros e comentários, que torna-se um verdadeiro desafio sintetizar, num *paper*, qualquer um dos grandes pilares do seu pensamento, seja a ontologia, a lógica, a teoria do conhecimento, a filosofia moral ou a doutrina política, jurídica e social.

Um outro ponto importante a ser enfatizado é o fato de que a doutrina original de Santo TOMÁS foi consideravelmente eclipsada por uma releitura específica empreendida em fins do século XIX e começo do século XX. O chamado *tomismo* ou *neotomismo*, em que pesem os seus meri-

tórios propósitos de revalorizar a importância e a atualidade de Santo TOMÁS DE AQUINO, encontra os seus limites no fato de estar visceralmente comprometido com um catolicismo conservador e antimodernista. Trata-se de uma filosofia gestada por determinação do Vaticano, como estratégia defensiva de sobrevivência da fé católica num tempo em que o poder político do papa se esfarelava em razão da Unificação Italiana e a hegemonia intelectual da Igreja era desafiada pelas teorias de MARX, DARWIN e por muitas outras teorias científicas e sociais de caráter marcadamente secular.

Como se pode perceber, qualquer construção doutrinária – formulada pela Igreja para responder a estas indagações – teria um caráter nitidamente reacionário. E assim – dito e feito – foi este o caminho do chamado neotomismo. A capitalização da filosofia de Santo TOMÁS no projeto político do catolicismo ultramontano não se fez sem uma deliberada simplificação na complexidade do pensamento do Doutor ANGÉLICO.

É exatamente para resgatar esta complexidade, com todas as nuances e matizes que certamente se fazem presentes numa obra de dimensões enciclopédicas, que se articula nos dias de hoje um novo movimento com vistas a revitalizar os estudos da obra de TOMÁS DE AQUINO.

## Escritos políticos de Tomás de Aquino

Como acontece, de um modo geral, em todos os ramos da sua obra, a doutrina política de TOMÁS DE AQUINO também

apresenta, como ponto de partida, a filosofia de ARISTÓTELES.

A *Política* de ARISTÓTELES foi examinada e estudada pelo Doutor ANGÉLICO, através da sua tradução latina. TOMÁS DE AQUINO conheceu os oito livros *Políticos* de ARISTÓTELES apesar de haver apenas comentado até o livro III, capítulo 6.

Os comentários tomasianos aos escritos políticos de ARISTÓTELES estão reunidos num livro que recebe o nome de *Sententia Libri Politicorum*, texto que é freqüentemente chamado de *Comentários às Sentenças*, ou, mais simplificada, *Sentenças*.

A doutrina política de TOMÁS DE AQUINO encontra-se também no ensaio chamado *De regno*, também conhecido como *De regimine principum ad regem Cypri*. Finalmente, cumpre observar que existe reflexão política em diversos artigos da *Summa theologiae*.

Considerando que o ensaio *De regno* cita os livros I, V, VI e VII dos *Escritos Políticos* de ARISTÓTELES, e que estes livros foram vertidos do grego para o latim em 1260 por GUILLERMO DE MOERBEKE, pressupõe-se que o *De regno* seja posterior a 1260. De fato, JAMES WEISHEIPL, um dos biógrafos de TOMÁS DE AQUINO, indica que o *De regno* teria sido concluído no ano de 1265.

É interessante observar que a tensão política, existente na Idade Média entre os guelfos e os gibelinos, reflete-se no interior da própria obra de TOMÁS DE AQUINO.

Cabe aqui um parêntese, para descrever melhor quem eram os guelfos e os gibelinos.

No conflito de poder entre os papas e os reis, chamavam-se guelfos os que defendiam a primazia do papa, enquanto os adeptos da predominância do rei eram denominados gibelinos.

Aliás, é importante observar que a divergência entre guelfos e gibelinos era algo mais do que uma disputa meramente política. No imaginário intensamente religioso dos povos medievais, tratava-se de uma polêmica doutrinária entre duas teologias distintas.

No *ethos* bastante característico do mundo medieval, o poder espiritual da Igreja interagiu de uma forma extremamente complexa com o poder temporal dos reis.

A doutrina do direito divino dos reis, como uma faca de dois gumes, tanto podia ser interpretada para dar primazia ao papa como para conceder predominância aos reis.

Na interpretação papal, era apenas a Igreja – através do papa e dos bispos – quem ungiu os reis, quem tinha jurisdição e competência para coroá-los por mandamento divino. Portanto, a autoridade dos reis derivava dos bispos e do papa e estes, por sua vez, tinham a sua autoridade outorgada diretamente por Deus. Em decorrência, a Igreja estava acima dos reis, subordinada apenas à ordem celeste. Era ela quem conferia o poder ao rei e ela também poderia cassar este poder em caso de grave descumprimento dos deveres do rei para com Deus e para com seu povo.

Na interpretação oposta, o rei era visto como o verdadeiro pastor da comunidade dos cristãos, vocacionado diretamente por Deus para governar o povo e admi-

nistrar os interesses coletivos. Nesta concepção, o clero seria apenas uma categoria de funcionários públicos especiais, designados para o ofício específico de ministrar à comunidade os serviços litúrgicos da religião cristã. Desta forma, a unção do rei pelas mãos do bispo teria um caráter meramente litúrgico e cerimonial, não significando, absolutamente, que a autoridade temporal do rei estivesse subordinada ao julgamento moral ou político da Igreja. Pelo contrário, era a própria Igreja que, nesta visão, estaria submetida à tutela do rei, visto que este, no seu encargo de protetor da religião, teria a prerrogativa de supervisionar o funcionamento administrativo da Igreja, nomeando bispos, zelando pelo patrimônio dos templos, vigiando a moral e os bons costumes da população. Nesta perspectiva, ficava completamente descartada a hipótese de “cassação” da autoridade real por iniciativa do papa.

Feito este esclarecimento, resta a interrogação: seria TOMÁS DE AQUINO guelfo ou gibelino?

Muitos estudiosos têm apontado uma certa contradição nos escritos de Santo TOMÁS. O Doutor ANGÉLICO seria guelfo (ou papalista) no ensaio *De regno*, enquanto nos *Comentários às Sentenças* e nos artigos da *Summa theologiae* adotaria uma postura de gibelino.

Uma mudança de tal modo radical não poderia deixar de causar surpresa nos seus interpretadores. IGNATIUS ESCHMANN, por exemplo, chega a levantar a ousada hipótese de que o *De regno* é um escrito apócrifo – ou seja, não teria sido escrito por TOMÁS DE AQUINO.

Essa alternativa, entretanto, talvez seja uma resposta demasiado simplista para o problema em questão.

Nada nos impede de pensar que houve uma evolução natural no pensamento do AQUINATE. Ele poderia perfeitamente ter sido gibelino na juventude, transformando-se em guelfo nos seus anos de maturidade.

A própria evolução dos acontecimentos políticos pode ter favorecido esse amadurecimento.

Educado numa família aristocrática, que sempre gozou da estima e da amizade do imperador, era natural que a sua inclinação juvenil pendesse para o lado dos gibelinos. Posteriormente, o temperamento instável e voluntarioso de FREDERICO II acabou se tornando um estímulo para TOMÁS DE AQUINO mudar de opinião.

## Axiomática política

É fato sabido por todos que a doutrina política é uma das partes inacabadas da obra de Santo TOMÁS.

Muitos estudiosos já tentaram investigar o porque desse fato, e as mais variadas explicações já foram colocadas. Entre elas, a própria morte do Doutor ANGÉLICO, ocorrida de maneira precoce e inesperada no ano de 1274.

Todavia, a explicação que nos parece mais consistente é aquela avançada pelo medievalista ÉTIENNE GILSON:

“Aos políticos, juristas e economistas corresponde a organização das sociedades políticas conforme às circuns-

tâncias particulares de lugar e tempo, adaptadas a um determinado momento histórico. Nem os metafísicos nem os teólogos estão qualificados para assumir tais responsabilidades.”

(GILSON, 1969, p. 347).

Desta forma, o Doutor ANGÉLICO parece nos dizer que as suas qualificações, como filósofo e teólogo, não o habilitam a exercer o ofício de analista político.

Cuidadosamente escrupuloso com as fronteiras epistemológicas das diversas ciências, Santo TOMÁS evita extrapolar os limites da *philosophia de civitate* e adentrar o reino da *scientia civilis*, conforme a nomenclatura por ele mesmo criada.

É importante, neste ponto específico, traçar a distinção entre estes dois saberes.

*Philosophia de civitate* é a filosofia política, uma reflexão especulativa sobre a essência profunda do viver em sociedade, uma análise das mais autênticas inclinações da natureza humana em relação à vida gregária, à ordenação da pólis, à organização social enquanto parte da arquitetura do universo.

Já a *scientia civilis* merece traduzir-se muito mais como ciência política, no sentido empírico da expressão. Trata-se aqui de um saber muito mais sociológico do que especulativo, uma investigação que desce aos detalhes concretos dos acontecimentos políticos para detectar as grandes tendências na movimentação da história.

Colocada esta distinção, pergunta-se então quais seriam as grandes linhas desta filosofia política que nos foi legada pelo Doutor ANGÉLICO.

Podemos resumir as idéias centrais da *philosophia de civitate* em três axiomas e dois corolários. Quais sejam:

a) Axioma primeiro

*O intelecto divino é o princípio de todas as coisas.*

TOMÁS DE AQUINO vislumbra aqui o intelecto divino como criador do mundo. A criação do mundo é colocada, fundamentalmente, como o resultado de uma operação intelectual. Se Deus cria o mundo, é certamente porque o quis criar, e se o quis, é porque o conhecia previamente em sua infinita sabedoria. Afirma-se, deste modo, que o intelecto é superior à vontade, visto que nada pode ser desejado sem ser previamente concebido.

b) Axioma segundo

*O intelecto humano se assemelha, de alguma maneira, ao intelecto divino, do qual deriva.*

Se Deus tem o conhecimento do universo através do seu intelecto divino, e se o homem pode conhecer o universo através do intelecto humano, então o intelecto humano deve ser alguma espécie de derivação do intelecto divino.

A diferença está em que o intelecto divino é ato em sentido pleno, enquanto o intelecto humano mistura o ato com potência.

O que significa isto? Significa que o intelecto divino possui o conhecimento perfeito do universo, ao passo que o intelecto humano detém um conhecimento que estará sempre aquém da completude de tudo aquilo que pode ser conhecido.

c) Axioma terceiro

*O intelecto humano é o princípio das coisas artísticas.*

TOMÁS DE AQUINO chama de “coisas artísticas” tudo aquilo que é fruto da atividade ordenadora do homem.

Da mesma maneira que Deus exercita o seu poder criador ao criar o universo, o homem também expande a sua dimensão criativa quando produz novas e “razoáveis” realidades, ou seja, concebidas segundo a reta razão.

Fazer política, construir a ciência, a economia, produzir literatura, música, as artes de um modo geral – tudo isto está incluso na tarefa civilizadora do ser humano, uma tarefa de colonização do universo, uma missão na qual ele se assemelha ao próprio Deus, o mesmo Deus que criou o universo em sua poliédrica diversidade.

d) Corolários primeiro e segundo

- *A arte imita a natureza;*

- *As operações artísticas imitam as operações naturais.*

Nesta altura, o Doutor ANGÉLICO nos declara que mundo da cultura é uma reprodução (ou imitação) do mundo da natureza.

Se a natureza constitui um “todo integral” perfeitamente hierarquizado, o conjunto das coisas geradas pelo homem também há de ser um “todo integral”, igualmente harmônico e hierarquizado.

Considerando que a mais elevada realização do homem é a organização da vida em sociedade, conclui-se daí que a

estrutura da pólis deve reproduzir – de uma maneira ou de outra – a complexidade da organização do universo.

Ao comparar as hierarquias da sociedade com as estruturas do universo, o Doutor ANGÉLICO acabou permitindo que os seus escritos políticos fossem lidos num viés altamente conservador.

Afinal, se a ninguém ocorre que nos seja permitido revogar as leis físicas e químicas que regem a natureza, por que razão nos seria permitido desafiar a estrutura de classes que sempre caracterizou a sociedade? Não seria o próprio Deus, direta ou indiretamente, o autor das duas ordenações?

Esta postura descritivista e conformada, que encara as desigualdades e assimetrias sociais quase como uma fatalidade biológica, construiu a imagem de um TOMÁS DE AQUINO como intelectual orgânico do *establishment* medieval.

A idéia de Deus como um grande relojoeiro (posteriormente apropriada por um certo racionalismo) nos faz ver o universo (e, conseqüentemente, a sociedade) como uma gigantesca máquina onde tudo deve funcionar “a seu tempo” e cada peça deve ter o seu “devido lugar”.

Bem ou mal, este é o estereótipo que nos ficou da doutrina política de TOMÁS DE AQUINO.

Podemos resumir concisamente: Santo TOMÁS seria um conservador medieval porque considera que o seu universo está organizado a partir da diversidade e tem uma estrutura hierárquica.

Esta leitura monolítica do Doutor ANGÉLICO só pode ser desafiada se in-

troduzirmos aqui um dado novo: a doutrina jurídica de TOMÁS DE AQUINO parece conflitar com a sua doutrina política.

O mesmo TOMÁS DE AQUINO que formulou um ideário político de conformismo e aceitação, contribuiu poderosamente na construção de uma ideologia jurídica de conteúdo progressista: o jusnaturalismo cristão.

## O conceito de direito natural

Na tradicional versão weberiana da história do direito natural, este conceito é derivado da filosofia grega – dos estóicos, falando mais especificamente – e a sua recepção no pensamento cristão foi uma forma de se fazer a mediação entre as exigências rigorosas do evangelho e as “leis do mundo”.

É sabido que a transformação do cristianismo, de uma seita messiânica semita em religião oficial do ocidente, demandou algumas adaptações nas suas formulações doutrinárias.

Neste processo, o conceito grego de “logos” foi extremamente útil para que a dogmática cristã se tornasse compreensível. É ele que fez a mediação entre o conceito de verdade revelada, que só podemos entender pela fé, e o conceito de verdade da razão, que podemos e devemos entender pelo intelecto.

Semelhantemente, algum tipo de convergência doutrinária deveria surgir entre os ideais extremos de pobreza e abnegação, contidos no Sermão da Montanha, e a ética social prática, calcada basicamente nas exigências mínimas da convivência social e política.

Enquanto o cristianismo antigo preservou a dicotomia entre as *coisas do evangelho* e as *coisas do mundo*, numa polarização insuperável, a Igreja medieval superou este maniqueísmo ao conceber o mundo natural e o mundo sobrenatural como duas instâncias do mesmo todo metafísico.

Assim, a idéia de uma hierarquização metafísica da realidade passou a se reproduzir na concepção da sociedade como um todo igualmente hierárquico e estruturado.

O direito natural, enquanto estrutura e cimento desta sociedade organizada, assumiu um papel fundamental nesta tarefa de mediação. Constituiu-se num dos conceitos centrais do *ethos* medieval, passando a alicerçar toda a filosofia moral e sociopolítica da civilização europeia, ajudando a construir o imaginário de um mundo “reconciliado” e “unitário”, que tanto caracterizou aquela época.

De um modo geral, pode-se dizer que este direito natural, em sua versão majoritária, era repleto de conteúdos conservadores, patriarcais, paternalistas e repressivos. Não poderia ser de outra forma, pois ele deveria sacramentar o papel da Igreja Católica, considerada na época a única instituição portadora da verdade revelada, baseada em princípios eternos e imutáveis.

Por esta razão, muitos elementos já presentes na tradição cristã antiga não receberam a devida ênfase nesta doutrina medieval: a dignidade da pessoa, a autonomia da razão individual, a responsabilidade da consciência, a vocação existencial do homem e o lugar do indivíduo no todo social.

Este traço conservador tem muito a ver com a contemplação neoplatônica da sociedade que estava presente nos filósofos medievais. O discurso político era, muitas vezes, uma descrição ufanista da “sociedade ideal”, uma pólis utópica das idéias, completamente afastada das mesquinhas e crueldades do varejo político.

Deve-se observar que todos estes comentários referem-se ao jusnaturalismo medieval considerado como um todo. No caso específico de Santo TOMÁS DE AQUINO, nunca é demais ressaltar que a sua doutrina jurídica contém elementos de política progressista e de pensamento avançado que dificilmente nos autorizarão a rotulá-lo pura e simplesmente como conservador.

## Razão prática e razão teórica

Da mesma maneira que Santo AGOSTINHO e os filósofos estóicos, o Doutor ANGÉLICO concebe o direito natural como um meio específico pelo qual o homem participa do direito divino, da providência e do intelecto de Deus.

Entretanto, a recepção do conceito de direito natural, por parte de TOMÁS DE AQUINO, é filtrada pelas estruturas de pensamento da episteme aristotélica.

Nesta perspectiva, demarca-se uma clara linha divisória entre os âmbitos da razão teórica e da razão prática. As duas coisas não se misturam. Não se pode derivar a ética da metafísica. A relação entre os dois saberes é de coordenação e não de subordinação.

Para Santo AGOSTINHO e os estóicos, que desconheciam a distinção

entre razão teórica e razão prática, o direito divino (*lex aeterna*) tem um conteúdo diretamente prescritivo e contém diretivas práticas concretas para a ação humana. O direito natural seria, desta forma, apenas o meio de acesso do ser humano a essas diretrizes formuladas diretamente por Deus.

Em Santo TOMÁS, a questão se coloca de um modo bastante diverso.

Para ele, o direito divino não tem conteúdo prescritivo e nem apresenta diretrizes concretas para a ação humana. O direito divino seria mais uma ficção jurídica, uma figura de retórica, uma narrativa de argumentação. Trata-se de uma metáfora que ele utiliza para nos dizer que o direito natural, corretamente concebido, conta com a aprovação divina e contribui para colocar os nossos projetos de vida em consonância com os projetos de Deus.

O direito natural, desta maneira, não é obra de Deus – é obra do homem. Trata-se de uma obra do homem que é aprovada por Deus, visto que sintoniza os caminhos do homem com os planos celestes.

Através do direito natural, o homem reconhece aquilo que é bom e aquilo que é mau, usando a sua própria razão prática e o seu próprio intelecto.

Esta visão do direito natural, como fruto da razão prática do homem, foi bastante embaralhada ao longo dos tempos. Diversos comentadores de TOMÁS DE AQUINO acabaram se esquecendo da estruturação aristotélica do seu pensamento e acabaram interpretando o seu conceito de direito natural à maneira de AGOSTINHO e dos estóicos. Ou seja: um direito natural que

deriva da interpretação metafísica da natureza humana, que por sua vez se inscreve no contexto da grande metafísica do universo.

A interpretação equivocada da doutrina tomasiana acabou gerando problemas de difícil solução.

Em primeiro lugar, coloca-se o tradicional obstáculo: como originar enunciados do dever-ser a partir de enunciados do ser? Ou seja: como originar a ética a partir da metafísica?

Se formos levar em consideração a temática da natureza humana, outro problema ainda se coloca. Como podemos extrair da natureza humana propriedades que podem valer como prescrições normativas?

Caso ignoremos pura e simplesmente estas questões, de caráter eminentemente lógico, iremos subtrair da doutrina do direito natural todo o seu rigor sistemático, transformando-a num “direito natural cristão”, um código quase canônico de boas maneiras e convivência social.

Neste caso, a doutrina do direito natural perde toda a sua razão de ser, visto que a sua força só pode colocar-se no fato de ser independente de qualquer teologia, de qualquer religião revelada.

Um direito natural “teologizado”, ou baseado numa descrição metafísica da “natureza humana” só poderia perder – como de fato perdeu – credibilidade e adeptos ao longo da história.

Revitalizar a doutrina do direito natural implica em resgatar a plenitude do

legado de TOMÁS DE AQUINO, redescobrimo o vigor e a consistência da sua formulação tal qual ele a concebeu, dentro dos seus marcos lógicos e no rigor da sua episteme aristotélica.

## **Lógica: forma e conteúdo das normas de direito natural**

Encontramos uma importante definição de direito natural já na Carta de São Paulo aos Romanos (2,14): “os gentios, que não possuem a lei, fazem aquilo que a lei ordena, porque as exigências da lei estão inscritas nos seus corações”.

Se há povos bárbaros que são desprovidos de uma ordem jurídica mais refinada e que não contam com as luzes do Evangelho e da Sagrada Escritura, quais são, pois, os instrumentos de que dispõem para construir o direito natural? Dispõem da razão prática e da lógica, que é a capacidade que o homem tem de estruturar sistematicamente os seus próprios pensamentos.

Importa analisar, neste momento, quais as potencialidades e quais os limites da lógica na estruturação e no entendimento das normas de direito natural.

Considerando que o direito natural deve ser formulado pela razão humana autônoma, sem o auxílio de verdades reveladas ou de fundamentos metafísicos, impõe-se que ele seja demonstrável filosoficamente e que possa ser operacionalizado pelos mecanismos do raciocínio humano.

Santo TOMÁS nos indica que é possível chegar ao conhecimento do que é eticamente certo ou errado apenas com o uso da razão prática humana, sem recorrer a pressupostos metafísicos.

Baseando-se em ARISTÓTELES, ele nos mostra que é possível fazer uma análise reflexiva da razão prática, da mesma maneira que é possível fazer uma análise reflexiva da razão teórica.

A razão teórica está toda ela construída de enunciados declarativos, que podemos chamar de “proposições” (*a casa é vermelha; choveu ontem à noite; o homem é composto de corpo e alma, e etc.*).

A razão prática, por sua vez, produz um discurso que é composto de enunciados deônticos, que podemos chamar de “prescrições” (*não matarás, pagarás os impostos às autoridades públicas, etc.*).

Na razão teórica, um atributo é conferido ou negado a um determinado sujeito. Na razão prática, ordena-se que um sujeito cometa ou evite cometer uma determinada ação.

Em ambos os casos, percebe-se que todos os enunciados – sejam declarativos ou deônticos – seguem um esquema estrutural baseado num raciocínio binário do tipo sim-ou-não. Ou seja, em qualquer enunciado que se formule, sempre teremos algo que é concedido/ordenado e algo que é negado/proibido.

Essa estrutura binária, que está presente em todos os enunciados, permite-nos estabelecer os princípios primários e superiores que regem tanto a razão prática quanto a razão teórica.

No caso da razão teórica, o princípio supremo é o princípio de exclusão da contradição. Segundo este princípio estrutural, um atributo não pode ser conferido e negado a um mesmo sujeito simultaneamente.

Ou uma coisa é, ou uma coisa não é. Por decorrência, conferir e ao mesmo tempo negar um atributo a uma coisa equivale a outorgar-lhe atributo nenhum.

No campo da razão prática, o princípio supremo é aquele que nos manda fazer o bem e evitar a prática do mal. Este princípio é denominado, na nomenclatura do Doutor ANGÉLICO, “Princípio da Sindérese”. Deste modo, não tem cabimento – na esfera da reta razão – qualquer enunciado que nos mande fazer o mal ou que nos proíba de fazer o bem.

Nunca é demais enfatizar que o Doutor ANGÉLICO tem sempre como pressuposto a “regra da existência racional”, ou seja, a suposição de que nós queremos e devemos nos comportar seguindo os caminhos da reta razão. Quanto aos homens que não acreditam, não desejam ou romperam com a reta razão, eles próprios se auto-excluíram, por livre e espontânea vontade, dos debates sobre uma ética racional.

Nota-se, desta maneira, que todo o sistema ético de TOMÁS DE AQUINO se operacionaliza a partir de uma regra de subsunção. A razão prática só pode guiar a conduta humana quando todos os julgamentos morais se estruturam sobre um esquema-matriz que dá formatação a todos os juízos de valor. Este esquema-matriz é exatamente o princípio supremo: fazer o bem e abster-se do mal.

A “Sindérese”, ou Princípio da Consciência Original, juntamente com o Princípio de Exclusão da Contradição, estão ambos tão enraizados no entendimento humano que podem ser considerados como

“subentendidos” ou “pressupostos” na própria natureza humana.

Entretanto, deve-se admitir que o princípio supremo fornece apenas a estrutura formal dos julgamentos concretos, nada dizendo a respeito do seu conteúdo. Ele dá a *forma* dos julgamentos éticos – mas não fornece a *matéria*. Diz que devemos fazer o bem, mas não indica nenhum critério para sabermos o que é este bem. Diz que devemos evitar o mal, mas não nos dá parâmetros para definir o que é o mal.

TOMÁS DE AQUINO nos responde que o bem só pode ser aquilo que é bom para os seres humanos e que por eles pode ser feito, a práxis que realiza e faz desabrochar a plenitude das potencialidades humanas. Mas esta práxis que traz à plenitude as potencialidades humanas, ela está presente apenas de maneira embrionária nos desejos fundamentais do ser humano, as chamadas *inclinationes naturales*.

Todos os desejos mais autênticos e mais típicos dos seres humanos, o desejo de sobreviver, o desejo de reproduzir, o desejo de saber, por mais que nos forneçam um retrato fiel da natureza humana, jamais conseguiremos extrair deles um conjunto coerente de normas concretas e coerentes para a ação humana. Estas inclinações naturais possuem um *caráter meta-normativo*, formam um sistema natural de diretrizes aberto à vontade, não-arbitrário e teleológico – e não um sistema ético fechado, coeso e estruturado em enunciados deonticos.

Apesar de não serem suficientes em si mesmos, estes desejos fundamentais constituem um subsídio valiosíssimo para a razão prática. Eles servem de ponto de

partida para uma complexa operação de deliberação mental onde o intelecto, fazendo uso de uma lógica não-formal, argumentativa e dialética, chega a descobrir quais são os fins últimos que devem ser oferecidos como válidos para a vontade humana, os objetivos pelos quais vale a pena lutar.

Desta maneira, o sistema ético não nasce diretamente dos nossos desejos, das nossas inclinações naturais. Ele nasce de uma complexa deliberação mental, o silogismo prático, que sempre se estrutura à luz da *sindérese*, ou seja, o princípio supremo da razão prática. Ele leva em conta os desejos e as inclinações naturais, mas sempre os submete ao filtro do intelecto, do espírito, da razão.

Esta possibilidade, de refazer e sublimar as suas inclinações naturais à luz da razão, é exposta de modo transparente por JACQUES MARITAIN em seu conceito de direito natural:

“Suponho que admitis que há uma natureza humana, e que esta natureza humana é a mesma em todos os homens. Suponho que também admitis que o homem é um ser dotado de inteligência e como tal opera, compreendendo o que faz e, portanto, tendo o poder de determinar-se a si mesmo para os fins que persegue. De outro lado, tendo sua natureza, estando constituído assim, o homem tem evidentemente fins que correspondem à sua constituição natural e que são os mesmos para todos. (...) Mas porque o homem é dotado de inteligência e determina para si os seus fins, cabe-lhe ajustar a si mesmo os fins necessariamente exigidos pela natureza. Isto quer dizer que há, em virtude da

própria natureza humana, uma ordem ou disposição que a razão humana pode descobrir e segundo a qual a sociedade humana deve agir para ajustar-se aos fins necessários do ser humano. A lei não escrita, no direito natural, outra coisa não é a não ser isto. Os grandes filósofos da antigüidade sabiam, e melhor ainda sabiam os pensadores cristãos, que a natureza deriva de Deus e que a lei não escrita deriva da lei eterna, que é a própria sabedoria criadora.

(MARITAIN, 1942, p. 79 e seguinte).

E, finalmente, é preciso dizer que as nossas inclinações naturais, os nossos desejos biológicos, não são as nossas únicas tendências. Existem as coisas que nós desejamos e existem também as coisas que são dignas de desejar, e estas, é pelo espírito e pela razão que as descobrimos. Podemos seguir as nossas tendências biológicas, como os animais fazem, e sabemos que essas tendências têm finalidades válidas e meritórias – mas podemos descobrir outras finalidades, outros sentidos para as nossas vidas, e encontrar os caminhos que apontam para essas direções. Assim, por exemplo, é possível que nos interessemos pela contemplação de Deus, pela vida mística, pelo serviço desinteressado em favor dos outros e da humanidade.

De qualquer maneira, quaisquer que sejam as finalidades escolhidas e acolhidas para a existência humana, é sempre importante enfatizar que as escolhas éticas são feitas exclusivamente pela razão humana, sem qualquer fundamentação teológica ou metafísica. O homem pode até optar por dedicar a vida a serviço do próximo – mas é sempre ele, homem, quem faz a escolha,

com as luzes da sua razão, e não Deus em seu lugar.

Por estar tão marcado por esta racionalidade, o direito natural acaba se constituindo na essência ética do ordenamento jurídico. O prestígio do direito natural, por ser considerado como a parte lógica e razoável do sistema, acaba por introduzi-lo no papel de reserva moral do ordenamento jurídico. Ele extrai a sua eficácia não da força e da coerção, mas sim da razoabilidade, e deriva a sua legitimidade não do justo título de um legislador qualquer, e sim da lógica e da coerência das suas diretrizes.

Por ser acessível a todos, independente da revelação divina, e poder ser entendido por todos, inclusive por aqueles que não acreditam em Deus, o direito natural, tal qual concebido por Santo TOMÁS, praticamente cria a possibilidade de uma ética humana autárquica.

Como já comentaram diversos estudiosos do Doutor ANGÉLICO: trata-se de um direito que se impõe pelos seus méritos intrínsecos, e que teria valor mesmo se Deus não existisse.

## **Direito natural e *ethos* histórico**

Como se processa um silogismo prático? De que maneira a razão prática produz uma diretriz concreta para a vida quotidiana?

Neste ponto, o conceito tomasiano de razão prática vai recepcionar o conceito aristotélico de *raciocínio dialético*.

Diferentemente do raciocínio analítico que trabalha com os rigores de uma *lógica*

*formal*, o raciocínio dialético busca parâmetros para a conduta humana através de *procedimentos argumentativos*.

Não se trata aqui de buscar uma verdade absoluta, científica, imutável, apodítica, e sim de escolher, entre diversos caminhos viáveis, qual é aquele mais apropriado para se atingir um determinado fim.

Pode-se até usar aqui a expressão "lógica", desde que se entenda pelo termo uma lógica que não opera com verdades absolutas. Enfim, uma *lógica do razoável*.

Sabemos que uma das operações básicas da razão prática é estabelecer quais as finalidades, os objetivos mais valiosos pelos quais o homem deve pautar a sua vida. Existem as finalidades que fazem parte das inclinações biológicas intrínsecas aos homens e existem ainda fins mais nobres, objetivos espirituais que o ser humano descobriu com o uso da reta razão e resolveu agregar ao seu projeto de vida.

A sabedoria nos diz que as inclinações biológicas do homem são imutáveis. O instinto de autoconservação, o instinto de preservar a espécie, a pulsão sexual. Toda a ciência nos diz que esses traços fazem parte da carga genética da raça humana.

Porém não menos verdade é o fato de que o homem, em todos os tempos e lugares, também se move por um irresistível pulso de autotranscendência, que o faz produzir cultura, arte, civilização e filantropia. São esses dois traços, o animal e o espiritual, que se casam para produzir as marcas imutáveis e eternas que caracterizam o ser humano.

Entretanto, apenas listar os objetivos do homem não esgota as tarefas da razão prática. Alguma coisa a mais precisa ser feita. O homem não precisa apenas de objetivos genéricos, ele precisa de diretrizes específicas, mandamentos práticos e determinados que orientem a sua vida. Ele precisa, enfim, de normas.

Se a razão prática já formulou os fins, chega o momento de traduzir estes fins em normas concretas para a ação. Essa tradução dos fins em diretrizes objetivas é também tarefa da razão prática, e constitui-se, provavelmente, no seu dever mais difícil. Trata-se de mais uma etapa na utilização do silogismo prático, o instrumento característico da lógica argumentativa.

Não existem critérios rigorosos para esta tradução. Aqui a lógica matemática não tem lugar.

O que se exige é que o ser humano, fazendo livre uso da sua criatividade, da sua intuição, da sua experiência e da sua sabedoria, construa caminhos para atingir os objetivos estabelecidos.

Deste modo, vê-se que a tradução dos fins em normas concretas não pode ser efetuada por meio de estratégias exatas e de cálculos. Aliás, temos aqui uma situação em que não existe um único caminho para se atingir o fim desejado. Compete ao homem, munido de uma sabedoria responsável, não apenas encontrar o meio mais adequado para um determinado fim, mas fazer também a mediação entre a finalidade escolhida e a situação concreta, ao planejar e testar as diversas opções que lhe são disponíveis.

Quanto mais o homem se afasta do intelecto especulativo e mais se aproxima do mundo concreto, com as suas múltiplas circunstâncias complicadoras e muitos detalhes a serem considerados, mais o homem adentra num terreno pantanoso. Neste estágio, não há soluções lógicas evidentes, grandes são as possibilidades de erro e muitos os caminhos que podem ser percorridos.

Sem a possibilidade de utilizar o raciocínio rigoroso, a chamada razão analítica, o homem tem a seu dispor a sabedoria do razoável, aquilo que ARISTÓTELES chamava de *phrónesis* e o Doutor ANGÉLICO denominou *prudencia*. A escolha, dentre os diversos meios, daquele que lhe parece menos custoso, menos arriscado, mais produtivo, mais indicado pela “voz interior da reta razão”.

Como as circunstâncias da história humana estão mudando em todo tempo e em todo lugar, nem sempre os meios que são apropriados numa determinada conjuntura serão válidos num outro contexto.

Deste modo, podemos dizer que as diretrizes concretas, produzidas pela razão prática, estão sempre contextualizadas num *ethos* histórico, mutável, sociologicamente datado pelas suas coordenadas de tempo e de espaço.

Os princípios podem ser eternos e imutáveis, mas as diretrizes concretas sempre se modificarão para acompanhar a casuística da história.

Apresenta-se, deste modo, uma “dupla personalidade” no conceito de direito natural. De um lado, colocam-se os

pressupostos éticos que informam a razão prática, pressupostos rígidos visto que se relacionam às dimensões mais profundas do ser humano. No outro, colocam-se os frutos da razão prática, os enunciados deônticos, variáveis conforme os fluxos e refluxos da vida social.

Esta dupla marca do direito natural, a sua função mediadora entre o eterno e o conjuntural, é descrita com brilho pelo filósofo LUDGER HONNEFELDER:

“...Yet this plurality of levels does not follow from the hierarchical structure of reality but from the process of practical reasoning. Underlying it is the distinction to be drawn between a concrete judgment of action and its principles, between the positing of concrete rules and the rules that govern this positing. This distinction makes it possible to separate the realm of principles that are immutable and unified from the realm of concrete judgment of action in which change and plurality are possible. However, if a concrete ethos cannot simply be deduced from the commandments of the natural law but instead requires design, then it is consistent that Aquinas develops the concrete theological ethics of *Summa Theologiae* II-II not as an ethics of laws but, following the Aristotelian example, as an ethics of virtues.

What gives natural law its universal mediating function, of which Weber and Troeltsch rightly speak, is therefore not a unified, deductively unfoldable system of derivation, but rather the distinction between principle and concrete rule, between law and virtue, between principles of action and a plan of action.”

(HONNEFELDER apud DE BONI, 1996, p. 270).

Tudo isto considerado, deve-se dizer que a doutrina tomasiana, devidamente examinada, induz a redescoberta de um direito natural historicizado, engajado no seu tempo, fruto da razão humana. O direito natural seria assim uma árvore com raízes em princípios fixos e inabaláveis, mas produtora de ramos constantemente em mutação, regras concretas inseridas num *ethos* histórica e sociologicamente condicionado, circunstanciado pela cultura de sua época e pelo mundo do qual faz parte.

## A idéia de constitucionalidade

A sociedade humana politicamente organizada, a partir da Revolução Francesa e da Independência dos Estados Unidos, define-se como politicamente organizada em função do conceito de constituição.

Se é estabelecido um governo de leis – e não de homens, se o conceito de estado não se confunde com o conceito de governo, se há um conjunto de garantias individuais que não está submetido ao arbítrio dos governantes; então pressupõe-se que paira sobre a sociedade um metadiscurso fundador do jogo político. Apresenta-se um estatuto que não se confunde com a legislação quotidiana baixada pelas autoridades – mas, pelo contrário, coloca-se como o próprio fundamento de validade dessa legislação.

Esse metadiscurso é a Constituição. Trata-se de um estatuto político que não está, ou não deve estar, sujeito ao varejo político. A sua autoridade repousa num

poder que disciplina os poderes e que por eles não é disciplinado.

A idéia de Constituição pressupõe que o poder será exercido por diversos homens e por diversos grupos políticos ao longo do tempo. Todavia, supõe também que essa alternância não modificará a estrutura básica de funcionamento das instituições do estado. Pelo contrário, a ocorrência de alternância no exercício do poder fortalecerá as instituições, visto que alimentará, na população e nos políticos, a percepção de que o poder reside nas funções públicas e não nas eventuais pessoas, virtuosas ou não, que estejam a exercer estas funções.

Mas esta idéia, a de que há estruturas institucionais acima da conjuntura política, estará ela presa ao conceito de Constituição? Ou, falando de modo mais pitoresco, haverá um constitucionalismo anterior à idéia de Constituição?

Se desejamos responder a esta pergunta com base na doutrina jurídico-política de TOMÁS DE AQUINO, devemos investigar de que maneira ele entende o conceito de sociedade política.

A visão de TOMÁS DE AQUINO, alicerçada na filosofia de ARISTÓTELES, contrapõe-se a todas as correntes que vêem no Estado uma versão ampliada dos agrupamentos naturais dos seres humanos, a família e a tribo.

Animais gregários por excelência, os homens se agrupam primeiro em famílias (*domus*) e depois em núcleos tribais maiores, as aldeias e as vilas (*vicus*).

O caráter gregário do ser humano se reforça ainda mais pelo fato de que a princi-

pal arma do homem, frente às intempéries da natureza, é a sua inteligência discursiva.

Sem ter a força dos leões, sem ter a velocidade da gazela, sem poder voar como os pássaros, o homem tem a seu favor o fato de poder construir ferramentas e utensílios para aproveitar melhor os recursos naturais. É também o fato de poder ajustar-se com os outros homens para, juntos, domesticarem as forças da natureza, associando as suas potencialidades em benefício de finalidades comuns.

Enfim, o homem é um animal diferente. É um ser provido de linguagem. Os outros animais também se unem para enfrentarem juntos as dificuldades impostas pela natureza. Mas pelo fato de serem desprovidos de linguagem, no sentido pleno da palavra, a sua interação se restringe a um consórcio estritamente biológico.

Da sua parte, o homem se apresenta como um ser que vivencia os dois tipos de existência, o nível biológico e o nível suprabiológico.

Os dois primeiros tipos de associação, a família e a aldeia, têm um caráter marcadamente biológico. Isto principalmente pelo fato de visarem à sobrevivência. Sem a família e sem a tribo, o homem está condenado a perecer em face de uma natureza hostil, visto que é um dos animais mais frágeis em termos de compleição física.

Da família para a aldeia, temos uma diferença apenas quantitativa. Pode-se dizer que a aldeia é uma família ampliada.

Entretanto, da aldeia para a sociedade politicamente organizada, temos uma gigantesca diferença qualitativa.

A *civitas*, o agrupamento humano estruturado politicamente, difere substancialmente das formas pré-políticas de sociedade.

A *civitas* possui finalidades que extrapolam largamente a mera sobrevivência. Quando a raça humana chega ao nível de se organizar politicamente, é porque o ser humano já se descobriu como sujeito que transcende o nível biológico.

O ser animal deseja apenas a sobrevivência: manter a própria vida, alimentar-se, reproduzir e manter a prole. O sujeito histórico aspira a coisas mais elevadas. Ele busca a felicidade.

Para viabilizar a busca da felicidade, a sociedade politicamente organizada cria estruturas que possibilitam ao homem empreender a sua grande caminhada rumo à civilização: o homem constrói estradas, edifica escolas, universidades, catedrais, compõe sinfonias, pinta quadros, escreve poemas, romances, enciclopédias.

A vontade incessante de elaborar e usufruir os bens culturais, nada disso tem a ver com a sobrevivência. Mas todos imaginam o vazio da existência humana sem essas coisas todas.

Tudo isto considerado, nota-se que a visão de TOMÁS DE AQUINO é radicalmente diversa do pensamento de HOBBS.

Para THOMAS HOBBS, a sociedade política tem uma finalidade *coercitiva*. Ela intervém num contexto darwinista onde bandos de homens primitivos debatem-se uns contra os outros. A sociedade política é a autoridade reforçada que se impõe,

desfazendo a guerra fratricida de todos contra todos.

Já TOMÁS DE AQUINO visualiza uma *civitas* completamente desprovida desse caráter policialesco. Para ele, a sociedade política tem uma finalidade *cooperativa*. O Estado não existe para reprimir a anarquia de homens bárbaros, vivendo em estado de natureza. O Estado existe para potencializar as energias da comunidade na construção do bem comum.

À teoria realista de HOBBS, contrapõe-se a filosofia otimista de Santo TOMÁS, calcada numa visão benigna da natureza humana, extremamente típica da teologia católica.

Mas se é a cooperação visando ao bem comum que caracteriza a *civitas*, como podemos classificar um bando de piratas ou uma malta de ladrões? Será que os bandidos não se unem também para buscar o bem comum do seu grupo? Será que o sindicato do crime não possui uma hierarquia de poder estruturada?

A diferença está no fato de que a malta de ladrões é desprovida de normas secundárias. A liderança do chefe da malta não se construiu por *mecanismos institucionais*. Ela se construiu como autoridade tradicional ou carismática, usando os termos weberianos. Se o chefe é capturado ou vem a morrer, a sua substituição se dá por meios confusos e imprevistos. Mesmo que o bando resolva eleger um novo líder por meio de votação, este percorrerá um longo caminho de legitimação até consolidar a sua autoridade.

Deste modo, podemos dizer que um bando de ladrões sempre tem um conjunto

de normas atribuindo direitos e deveres (*regras primárias*), mas nunca possui normas que comandam outras normas (*regras secundárias*). Isto porque o seu sistema de investidura e desinvestidura de autoridade não obedece a critérios fixos, públicos e pré-estabelecidos. Ao invés, a consolidação de uma liderança é sempre o resultado de um obscuro processo político, que combina troca de favores, vinganças, alianças espúrias, esmagamento dos mais fracos, ofertas de proteção e demonstrações de coragem.

Apenas a *civitas*, a sociedade política organizada, é provida de regras secundárias. Apenas ela cultiva o ideal de *bonnum commune*. A raça humana só sente a necessidade de um direito processual quando chegou ao nível de desejar o *bonnum commune*, a felicidade para todos (inclusive para outras tribos, e outras raças), a construção da civilização, a livre oferta e usufruto dos bens culturais.

Deste modo, pode-se dizer que são estas *regras secundárias* que consubstanciam o conceito de constitucionalidade em TOMÁS DE AQUINO.

A malta de ladrões não tem *regras secundárias* (e, em decorrência, não se enquadra como *civitas*) porque não sabe, não pode ou não quer desejar o *bonnum commune*. O que se almeja ali é muito mais um egoísmo partilhado coletivamente do que um bem comum. Como os objetivos pretendidos são muito imediatos e de conteúdo hedonista, ninguém no grupo tem interesse em gastar tempo, energia e intelecto debatendo a promulgação de normas processuais. Ninguém consegue ver qual a

utilidade da fixação destas sofisticadas "*regras secundárias*" na consecução de finalidades tão primitivas.

Assim, coloca-se claramente que a constitucionalidade, na doutrina jurídico-política de TOMÁS DE AQUINO, está ligada à ordenação processual do direito público.

Neste aspecto, cumpre observar que a ideologia da constitucionalidade, nesta versão antiga e embrionária, enraíza-se muito mais numa racionalidade procedimental, do que na própria idéia de constituição.

Aliás, é interessante observar que TOMÁS DE AQUINO, em sua classificação das regras jurídicas, antecipa a teoria de HERBERT HART (*The Concept of Law*).

Assim, inserido numa instituição como a Igreja Católica, onde questões de jurisdição e competência atingiram uma fundamental importância, TOMÁS DE AQUINO funde elementos de direito processual e de filosofia política para formular um novo e criativo conceito de cidadania.

## Conclusão

Seleção de textos de Santo TOMÁS DE AQUINO

**Se há em nós alguma lei natural**  
(Suma Teológica, Primeira Parte da Segunda Parte, Questão 91, artigo II)

No que concerne ao segundo artigo, procede-se do seguinte modo. Parece não haver em nós alguma lei natural.

1 – É o homem suficientemente governado pela lei eterna. Diz, com efeito, AGOSTINHO (Sobre o Livre Arbítrio, I, cap. 6), que “a lei eterna é aquela por força da qual é justo que todas as coisas sejam perfeitamente ordenadas”. Mas a natureza não se excede no supérfluo tanto quanto não é deficiente no necessário. Portanto, não há lei natural para o homem.

2 – Além disso, o homem é ordenado em seus atos para o fim mediante a lei, como acima se estabeleceu (q. 90, a. 2). Ora, a ordenação dos atos humanos para o fim não se faz pela natureza, como ocorre com as criaturas irracionais, que agem em vista do fim apenas mediante o apetite natural. Mas o homem age em vista do fim mediante a razão e a vontade. Portanto, não há para o homem alguma lei natural.

3 – Além disso, quanto mais alguém é livre, tanto menos é sujeito à lei. Ora, o homem é o mais livre de todos os animais por força do livre arbítrio que possui, excedendo por ele todos os outros animais. Não sendo, pois, os restantes animais sujeitos à lei natural, não é também o homem sujeito a qualquer lei natural.

Em sentido contrário, há o que diz a glosa sobre Romanos 2, 14: “os gentios, que não possuem a lei, fazem naturalmente o que contém a lei”. Embora não possuam a lei escrita, possuem todavia a lei natural pela qual cada um entende o que é o bem e o mal e disto é cômico.

Resposta: Deve-se dizer que, como se disse acima (q. 90, a. 90, ad. 1), sendo a lei regra e medida, pode estar em algo de dois modos: de um modo, no que é regularmente e mensurante, de outro modo no que

é regulado e mensurado, pois ao participar algo da regra ou medida, é nisto regulado e mensurado. Donde, como tudo o que está sujeito à divina providência é regulado e mensurado pela lei eterna, como é patente no que anteriormente se disse (artigo precedente), é manifesto que tudo participa de algum modo da lei eterna, na medida em que, por impressão desta, é dotado de inclinação para os próprios atos e fins. Todavia, entre as restantes, a criatura racional está submetida à divina providência de modo mais excelente, na medida em que se faz ela própria participante da providência para si e para as outras. Donde ser também nela participante a razão eterna, pela qual tem uma natural inclinação para o seu devido fim e ato. E tal participação da lei eterna na criatura racional diz-se lei natural. Donde, quando diz o Salmista: “Sacrificai um sacrifício de justiça” (Salmo 4,6), como a responder a alguns que perguntam quais são as obras da justiça, acrescenta (muitos dizem): quem nos mostrará os bens? E, ao responder a esta questão, diz: “Foi assinalada sobre nós a luz da tua face”, é como se a luz da razão natural, pela qual discernimos o que é bom e o que é mal, o que pertence à luz natural, outra coisa não seja que a impressão da luz divina em nós. Donde ser patente que a lei natural outra coisa não é senão a participação da lei eterna na criatura racional.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que seria tal razão procedente, se a lei natural fosse algo diverso da lei eterna; mas ela não é senão certa participação desta como foi dito (corpo).

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que toda operação da razão e da vontade deriva em nós do que é segundo a natureza, como se estabeleceu acima (q. 10, a. 1), pois todo raciocínio deriva dos princípios naturalmente conhecidos, e todo apetite que visa os meios tendentes ao fim deriva do apetite natural do fim último. Eis porque é mister que o direcionamento primeiro de nossos atos em vista do fim se faça mediante a lei natural.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que também os animais irracionais participam da razão eterna, como a criatura racional, mas de um modo que lhes é próprio. Mas, como a criatura racional dela participa intelectual e racionalmente, por esta razão a participação da lei eterna na criatura racional chama-se em sentido próprio lei: pois é a lei algo da razão, como se disse acima (q. 90, a. 1). Com efeito, na criatura irracional tal participação não se faz mediante a razão, donde não pode dizer-se lei senão por semelhança.

### **Se a lei humana impõe ao homem a necessidade no foro da consciência**

(Suma Teológica, Questão 96, artigo IV)

No que concerne ao quarto artigo, assim se procede. Parece que a lei humana não impõe ao homem a necessidade no foro da consciência.

1 – Isto porque um poder inferior não pode impor a lei ao juízo de um poder superior. Ora, o poder do homem, que instaura a lei humana, é inferior ao poder divino. Portanto, a lei humana não pode

impor a lei ao juízo divino, que é o juízo da consciência.

2 – Além disso, o juízo da consciência depende sobretudo dos mandamentos divinos. Ora, por vezes, os mandamentos divinos são esvaziados pelas leis humanas, consoante MATEUS 15, 6: “Tornastes sem efeito o mandamento de Deus em favor de vossas tradições”. Portanto, a lei humana não impõe necessidade ao homem quanto à consciência.

3 – Além disso, as leis humanas freqüentemente trazem aos homens calúnia e injúria, consoante ISAÍAS 10, 1: “Maldição aos que estabelecem leis iníquas e aos escribas que escrevem iniquidades, para oprimir os pobres quando no juízo e fazer violência à causa dos humildes de meu povo”. Mas é lícito a qualquer um evitar a opressão e a violência. Portanto, as leis humanas não impõem necessidade ao homem quanto à consciência.

Em sentido contrário, há o que se diz na Primeira Carta de PEDRO 2, 15: “É isto uma graça: suportar alguém a tristeza por causa de sua consciência ao sofrer injustamente”.

Resposta: Deve dizer-se que as leis humanamente impostas são justas ou injustas. Se justas, têm a força de obrigar no foro da consciência por causa da lei eterna da qual derivam, segundo Provérbios 8, 15: “Por mim reinam os reis e os legisladores decretam leis justas”. Ora, as leis dizem-se justas em razão de seu fim, quando ordenam para o bem comum; em razão de seu autor, quando a lei proposta não excede o poder de quem a propõe; e em razão da forma, quando, segundo uma

igualdade de proporção, impõem aos súditos encargos em ordem ao bem comum. Assim, sendo um homem parte da multidão, cada homem, ele próprio, no que é e no que possui, integra a multidão, assim como qualquer parte, no que é, enquanto parte, integra o todo. Donde, a própria natureza impor algum detrimento à parte para salvar o todo. Nesses termos, as leis que, segundo a devida proporção, impõem encargos são justas e obrigam no foro da consciência e são leis legais. Ora, são as leis injustas de duas maneiras. De um modo o são por contrariarem o bem humano, ao contrariar o que aqui se disse anteriormente, seja quanto ao fim, se alguém, ao presidir, impõe aos súditos leis onerosas, não pertinentes à utilidade comum, mas antes à própria cobiça e à glória; seja em razão do autor, quando alguém propõe uma lei para além do poder que lhe foi confiado; seja ainda em razão da forma, quando ocorre serem os encargos desigualmente distribuídos pela multidão, ainda que se ordenem para o bem comum. Dessa forma, são mais violências do que leis, pois, como diz AGOSTINHO: “Não se vê ser lei a que não for justa” (Sobre o Livre Arbítrio I, 5, 33, C.Ch. XXIX, 217). Por isso, tais leis não obrigam no foro da consciência, a não ser, talvez, em vista de se evitar escândalo ou a perturbação, causa também de o homem dever ceder em seu direito, segundo MATEUS 5, 40-41: “Se alguém te força a andar uma milha, vai com ele outras duas, e se te toma a túnica, dá-lhe também o manto.” De outro modo podem as leis ser injustas, por contrariar o bem divino, quais as leis dos tiranos que levam à idolatria ou à qualquer outra prática contrária à lei divina. De nenhum modo é

lícito observar tais leis, pois como se diz nos Atos 5, 29: “É mister obedecer antes a Deus que aos homens”.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve portanto, dizer-se que, como diz o Apóstolo em Romanos 13, 1, “Todo poder humano provém de Deus; assim, aquele que resiste ao poder”, em tudo que é do âmbito deste poder, “resiste à ordem divina”. E, assim, torna-se réu em sua consciência.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que tal razão procede quanto às leis humanas que se ordenam contra o mandamento divino, ao qual a ordenação de tal poder não se estende. Nesse caso, não se deve obedecer à lei humana.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que tal razão procede quanto às leis que impõem aos súditos um injusto encargo, pois também a isto não se estende a ordenação do poder divinamente concedido. Donde, não ser o homem, em tais casos, obrigado a obedecer à lei, se, como se disse, pode resistir-lhe sem escândalo ou maior prejuízo.

## Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- ABELARDO. *Correspondência de Abelardo e Helóisa*. Tradução: Lúcia Santana Martins. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- ANSELMO, Santo. *Obras escolhidas de San Anselmo*. Madrid: BAC, 1952.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Suma teológica*. Tradução: Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1980. Edição bilíngüe.

- \_\_\_\_\_. *Escritos políticos*. Tradução: Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995. (Clássicos do Pensamento Político)
- DE BONI, Luis A. (org.). *Idade média: ética e política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- DE LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- FABRO, Cornélio. *Introducción al tomismo*. Madrid: Ediciones Rialp, 1967.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: o nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- GILSON, Étienne. *Elementos de filosofia cristiana*. Madrid: Ediciones Rialp, 1969.
- GOFF, Jacques Le. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Tradução: Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1980.
- MARITAIN, Jacques. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. New York: Maison de France, 1942.
- OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Tradução: Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.
- RASSAN, Joseph. *Tomás de Aquino*. Tradução: Isabel Braga. Lisboa: Edições 70, 1980.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: (v. II) Platão e Aristóteles*. Tradução: Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.
- ZILLES, Urbano. *Fé e razão no pensamento medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.