

JOHN FINNIS, A METAFÍSICA TOMASIANA DO SER E A MODERNA GRAMÁTICA DOS DIREITOS HUMANOS EM *LEI NATURAL E DIREITOS NATURAIS* COMO BARBARISMO

JOHN FINNIS, THE THOMASIAN METAPHYSICS OF BEING, AND THE MODERN GRAMMAR OF HUMAN RIGHTS IN *NATURAL LAW AND NATURAL RIGHTS* AS BARBARISM*

MARCOS PAULO FERNANDES DE ARAUJO**
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL, BRASIL

Resumo: O presente artigo consiste numa investigação acerca da compatibilidade do tratamento dispensado por John Finnis, em seu clássico *Lei Natural e Direitos Naturais* à questão do Bem-Comum, da Justiça e do Direito – sobretudo, dos Direitos Humanos –, relativamente à doutrina Tomasiana da Lei Natural e do Direito. Na primeira seção do artigo, buscou-se investigar a fidelidade da apresentação feita por Finnis sobre o conceito de ‘razão prática’ em S. Tomás de Aquino, com recurso ao texto original do Aquinate, a fim de demonstrar que este, ao contrário do primeiro, não cindia a ordem da razão teórica daquela da razão prática. O propósito da segunda seção é comentar os capítulos VI e VII da obra, a fim de estabelecer uma comparação entre as concepções de Bem-Comum e Justiça defendidas por Finnis, frente à doutrina tomasiana sobre ambos, em consonância com sua metafísica do Ser como ato intensivo, e da sua noção do Bem criado, como dotado de *modo*, *espécie* e *ordem*. Em seguida, na terceira parte, busca-se comparar a concepção de Direitos de Finnis e, em especial, a particular reverência que ele presta ao conceito de Direitos Humanos, à noção de Direito (*ius*) esposada pelo Aquinate, consideradas as fundações metafísicas de seu pensamento aludidas acima.

Palavras-chave: Lei Natural. Direitos Naturais. John Finnis. Tomás de Aquino. Metafísica do Ser.

Abstract: The present article consists of an inquiry into the compatibility of the approach made by John Finnis, in his most famous book *Natural Law and Natural Rights*, to the problems of Common Good, Justice and Rights – particularly, Human Rights – to the Thomistic doctrine of Natural Law and of Rights. The first section of the article poses a question as to the fidelity of the Thomasian conception of ‘practical reason’ as presented by Finnis, while confronting his translation of Aquinas’ excerpt on the subject with the original text, seeking to demonstrate that he departs from the what the author originally meant: that

* Artigo recebido em 04/02/2020 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 25/02/2020.

** Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0781462436226252>. E-mail: marcospaulofernandesdearaujo@gmail.com.

practical and theoretical reason are intertwined. The purpose of the second section is to present a comparison of Finnis's conceptions of Common Good and Justice to the Thomasian view of both subjects, interpreted with regard to Aquinas Metaphysics of Being as intensive act, as well as to his triadic conception of the created Good. After that, in the third part of the article, Finnis's view on Rights and, more specially, of Human Rights, is assessed, having as a paradigm the Thomistic conception of Right (*ius*), through an interpretation based on his Metaphysics.

Keywords: Natural Law. Natural Rights. John Finnis. Thomas Aquinas. Metaphysics of Being.

1. INTRODUÇÃO

Coisa que nenhum leitor que tenha dedicado o mínimo de atenção às páginas de *Lei Natural e Direitos Naturais* pode negar é que, em diversas passagens da obra, seu autor, John Finnis, apela aos ensinamentos de Tomás de Aquino como paradigma da tradição do *Direito Natural Clássico*, doutrina da qual pretende também o australiano ser um expoente, em oposição a uma interpretação neo-suareziana.¹ Em muitas delas, inclusive, ao projetar-se como fiel intérprete da obra de S. Tomás, o autor se coloca em oposição à opinião mais comumente atribuída ao *Doctor Communis*, especialmente aquela oriunda da interpretação de alguns de seus continuadores mais venerados, como o cardeal Caetano.

Certamente, como diria o próprio S. Tomás, no comentário ao *De Coelo*, o exercício da filosofia consiste justamente não em saber aquilo que os homens disseram, mas aquilo que realmente é.² Aliás, concordava ele, citando Boécio, que, de todos os argumentos, em matéria de filosofia, o de autoridade era aquele com menor peso.³ Por outro lado, não parece sensato afirmar que a reflexão filosófica se beneficia da negativa de autoria, da distorção ou da descontextualização das afirmações daqueles que, no passado, a ela se dedicaram.

Deste modo, admita-se ou não a premissa de que Finnis é um tomista, faz-se necessário sobretudo, na medida do possível, considerar até que ponto suas interpretações de S. Tomás se coadunam – mais do que àquilo que dele pensaram seus comentadores, como o cardeal Caetano ou João de S. Tomás – àquilo que exprimiu o próprio Aquinate. Em

¹ FINNIS, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 58.

² TOMÁS DE AQUINO, Santo. Tomás de. *In libros de Caelo et Mundo expositio*. Lib. 1, l. 22, n. 8: “quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.” Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/ccm1.html>. Acesso em 04 de ago. de 2019.

³ Idem. *Summa Theologiae, Ia pars*, q. 1, a. 8, arg. 2. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth1001.html>. Acesso em 04 de ago. de 2019.

seguida, para além dessa concordância ou discordância, impõe-se a consideração sobre a sustentabilidade da doutrina de Finnis frente à de Tomás, em seus contornos fundamentais, sobretudo os destacados nos capítulos VI, VII e VIII de *Lei Natural e Direitos Naturais*.

Antes que isso seja possível, contudo, afigura-se conveniente considerar a alguns comentários tecidos pelo autor em alguns capítulos precedentes dessa mesma obra, a fim de que sua postura nos capítulos mencionados esteja mais bem esclarecida.

2. A ABORDAGEM DE FINNIS SOBRE A RAZÃO PRÁTICA EM LEI NATURAL E DIREITOS NATURAIS: EQUÍVOCIDADE E REDUCIONISMO

Ao abordar, no capítulo V (*Os requisitos básicos da razoabilidade prática*), a concepção de S. Tomás sobre os três preceitos da Lei Natural apresentada na questão 94, artigo 2º, da Primeira Parte da Segunda Parte da Suma Teológica, Finnis afirma o seguinte:

Tomás de Aquino, em sua discussão formal das formas básicas do bem e dos princípios primários evidentes por si mesmos do raciocínio prático – que ele chama de primeiros princípios e preceitos mais gerais da lei natural – dá um exemplo questionável. Pois ele organiza os preceitos em uma ordem tríplice: (i) a vida humana é um bem a ser sustentado, e o que a ameaça deve ser evitado; (ii) a união entre homem e mulher, e a educação de seus filhos etc., deve ser favorecida, e o que se opõe a isso deve ser evitado; (iii) o conhecimento (especialmente da verdade sobre Deus), a vida em sociedade e a razoabilidade prática são bens, e a ignorância, a ofensa a outrem e a falta de razoabilidade prática devem ser evitadas. E o fundamento lógico que ele oferece para esse ordenamento tríplice (que é interpretado infelizmente como um ranking) é que as inclinações à autopreservação correspondentes à primeira categoria são comuns não apenas a todos os homens, como a todas as coisas que têm uma natureza definida; que as inclinações à reprodução sexual correspondentes à segunda categoria de bens, os seres humanos as partilham com todas as outras formas de vida animada; e que as inclinações correspondentes à terceira categoria são peculiares à humanidade. Ora, tudo isso é sem dúvida verdade e bem apropriado em uma meditação metafísica sobre a continuidade entre a ordem humana e a ordem universal das coisas (da qual a natureza humana é um microcosmo, incorporando todos os níveis do ser: inorgânico, orgânico, mental...). Mas será relevante para uma meditação sobre o valor dos **vários aspectos** básicos do bem-estar humano? Não estão considerações especulativas se intrometendo em uma reconstrução dos princípios que são práticos e que, sendo primários indemonstráveis, e evidentes por si mesmos, não são deriváveis (nem Tomás tentou derivá-los) de quaisquer considerações especulativas? De fato, o ordenamento tríplice de Tomás **não representa qualquer papel** em sua elaboração prática (ética) da importância e das conseqüências dos preceitos primários da lei natural: por exemplo, o bem “de primeira ordem” da vida não pode, em sua opinião, ser deliberadamente atacado nem sequer a fim de preservar o bem

de “terceira ordem” da amizade com Deus. Na reflexão ética, a **ordem tríplice** deve ser **colocada de lado** por ser uma **esquemática irrelevante**.⁴ (negritos nossos)

Dessa maneira, Finnis parece, pois, infirmar radicalmente a importância de toda a obra de S. Tomás de Aquino, na medida em que – segundo ele próprio afirmara, anteriormente, no capítulo II da obra (*Imagens e objeções*) – este, nas palavras do próprio autor de *Lei Natural e Direitos Naturais*, “escrevia não apenas sobre ética como sobre a totalidade da teologia” e “ansiava por mostrar a relação entre sua ética do direito natural e sua teoria geral da metafísica e da ordem mundial.”⁵

Um pouco mais abaixo desta afirmação, o professor australiano atribui a S. Tomás uma compreensão que estabelece sobretudo a ordem da “razoabilidade” (*reasonableness*) como parâmetro para aferir o que é “moralmente certo (virtuoso) e errado (vício)”, remetendo o significado de tal expressão diretamente aos

primeiros princípios da razoabilidade prática que não são derivados, princípios que não fazem absolutamente qualquer referência à natureza humana, mas apenas ao bem humano. De ponta a ponta de seus discursos éticos, as categorias primárias, para Tomás, são o “bem” e o “razoável”; o “natural” é, do ponto de vista de sua ética, um apêndice especulativo acrescentado à guisa de reflexão metafísica, não uma peça de um jogo de tabuleiro com a qual se possa avançar quer para, quer a partir dos *prima principia* práticos *per se nota*.⁶

A base apresentada por Finnis para tanto consiste na resposta dada por S. Tomás no artigo 2º da questão 71 da Primeira Parte da Segunda Parte, que ele traduz como se segue:

E assim, tudo aquilo que é contrário à ordem da razão é contrário à natureza dos seres humanos enquanto tais; e o que é razoável está de acordo com a natureza humana enquanto tal. O bem do ser humano é estar de acordo com a razão, e o mal humano é estar fora da ordem da razoabilidade... De igual modo, a virtude humana, que faz bons tanto a pessoa humana quanto suas obras, está de acordo com a natureza humana somente na medida em que [tantum... quantum] está de acordo com a razão; e o vício é contrário à natureza humana somente na medida em que é contrário à ordem da razoabilidade.⁷

⁴ FINNIS, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 99.

⁵ Ibid., p. 46 (na edição brasileira está consignada a expressão “*prima principia per se nota* prático”; preferimos corrigir a tradução, neste particular, embora aqui advertindo, desde já, o leitor)

⁶ Ibid., p. 47.

⁷ Ibid., p. 46-47. Cf. o original FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2nd edition. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 35-36: “And so whatever is contrary to the order of reason is contrary to the nature of human beings as such; and what is reasonable is in accordance with human nature as such. *The good of the human being is being in accord with reason, and human evil is being outside the order of reasonableness...* So human virtue,

Todavia, se é verdade que, como afirmou o próprio Santo Tomás, um erro pequeno no princípio pode se tornar grande no fim (*parvus error in principio magnus est in fine*)⁸, convém apresentar o texto de S. Tomás em latim, junto com uma tradução alternativa dele, bem como as razões desta. Eis o texto original de S. Tomás:

Et ideo id quod est contra **ordinem rationis**, proprie est contra **naturam hominis inquantum est homo**; quod autem est secundum **rationem**, est secundum **naturam hominis inquantum est homo**. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse [...]. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum **naturam hominis**, inquantum conveni **rationi**, vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra **ordinem rationis**.⁹ (negritos nossos)

Diante dele, propõe-se a seguinte tradução:

E assim, aquilo que é contra a ordem da razão é, especificamente, contra a natureza do homem enquanto é homem, e aquilo que é segundo a razão, é segundo a natureza do homem enquanto é homem. Pois o bom do homem é que seja segundo a razão, e sua ruína é que seja transgressor da razão [...]. Pelo que a virtude humana, mediante a qual um homem é bom, e que torna seu agir bom, é tanto segundo a natureza do homem o quanto se adequa à razão, e o vício é tanto contrário à natureza do homem o quanto é contra a ordem da razão.

Na tradução deste trecho feita por Finnis, é possível divisar, malgrado sua presumível boa-fé, uma amostra do famoso adágio italiano “*traduttore, traditore*”. Diante do que se lê no texto original, não é descabido afirmar que ele incorre numa impropriedade ao traduzir *naturam hominis inquantum est homo* por *nature of human beings as such*, no primeiro trecho, e *human nature as such*, no segundo. Outra expressão que é traduzida de maneira equívoca pelo professor australiano é aquela usada por S. Tomás quando se refere a ‘*ordo/ordinem rationis*’, no lugar da qual ele emprega, numa primeira passagem, ‘*order of reason*’ (ordem da razão), para logo em seguida utilizar *order of reasonableness* (ordem da razoabilidade). Veja-se que, a consideração de tal tradução como equívoca, em ambos os casos, nada tem de subjetivista: a

which makes good both the human person and his works, is in accordance with human nature just in so far as [*tantum . . . inquantum*] it is in accordance with reason; and vice is contrary to human nature just in so far as it is contrary to the order of reasonableness”

⁸ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *De ente et essentia*, Proemium. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/oee.html> Acesso em 04 de ago. de 2019. Cf., do mesmo autor: *Scriptum super Sententiis*. Lib. 1 d. 2, q. 1, a. 5. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/snp10024.html>. Acesso em 04 de ago. de 2019.

⁹ Idem. *Summa Theologiae, Ia-IIae*, q. 71, a. 2, co. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth2071.html>. Acesso em 04 de ago. de 2019.

tradução de expressões idênticas, embora repetidas, por duas expressões que diferem entre si de maneira significativa é um dado objetivo da realidade, apreensível por qualquer um que saiba ler na língua em que o texto foi escrito. Às vezes, o tradutor de um texto tem realmente uma boa razão para isto, o que ocorre sobretudo quando um texto é longo e nuançado. Mas às vezes, não: parece ser este o caso de Finnis.

Ao traduzir *ordo/ordinem rationis* tanto por *order of reason*, como por *order of reasonableness*, Finnis introduz uma distinção inexistente neste trecho de S. Tomás, que na expressão traduzida não se vale do adjetivo substantivado *rationalitatis* (característica de ser racional, que ele emprega, alhures, por exemplo, no *De Veritate*¹⁰) nesta sua passagem. Ao contrário da doutrina escotista, que com sua teoria das *formalitates*, julga que o ser humano é um amálgama de diferentes substâncias sobrepostas, como a *corporeidade*, a *animalidade* e a *racionalidade* até chegar a “*istoidade*” (*haecceitas*)¹¹, a doutrina tomasiana contempla o homem como uma unidade substancial, de modo que sua razão não é um apêndice destacável do seu ser: isto é, nem de seu próprio ser, naquilo que ele tem de individual e corpóreo; nem da universalidade dos entes, que é o objeto próprio da potência intelectual, embora não seja por ela exaurível.¹²

Finnis parece, aqui, introduzir uma expressão de raro emprego no tomismo, e, além disso, fora da acepção que particularmente lhe confere S. Tomás. Ele o faz justamente para justificar sua guinada rumo à entronização de uma razão que não se torna atualidade, atribuindo a ela, além do caráter de uma potência da alma, o de potência para a alma: isto é, a idéia de algo possível, mera razoabilidade, substantivo abstrato a partir de um adjetivo que designa aquilo que tem a razão, mas uma espécie de razão independente: uma razão que é, ela própria, um mero ente de razão. Esta, assim compreendida, parece pairar, descomprometida da ordem do ser e, em sua volatilidade, totalmente à disposição de uma ordem do agir que, a partir de então, parece prescindir daquela.

A partir desta constatação, torna-se possível compreender por que Finnis traduz a outra expressão acima indicada de maneira problemática: *naturam hominis inquantum est homo*, que primeiro ele traduz por *nature of human beings as such* (expressão que, infelizmente, no

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *De Veritate*, q. 25, a. 3, arg. 2. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/qdv25.html>. Acesso em 09 de ago. de 2019.

¹¹ Cf., a esse respeito, DE MURALT, André. *La estructura de la filosofía política moderna*. Madrid: Istmo, 2002, p. 54-55.

¹² TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Scriptum Super Sententiis*, lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 co: “intellectus est cognoscitivus omnium entium: quia ens et verum convertuntur, quod est objectum intellectus. Nulla autem creatura potest esse in actu totius entitatis, cum sit ens finitum: hoc enim solius Dei est [...]” Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/snp3013.html>. Acesso em 09 de ago. de 2019.

inglês, padece da ambigüidade de poder designar tanto “natureza **dos seres humanos** enquanto **tais**” como “**natureza** dos seres humanos enquanto **tal**”) e, depois, por *human nature as such* (“natureza humana enquanto tal”).

Afinal, ao colocar a conformidade à razoabilidade como determinante da natureza dos seres humanos enquanto tais, e sua desconformidade como contrariedade à natureza humana como tal, Finnis parece sobrepor a parte ao todo; mas não no sentido de que a razão, enquanto tal, consiste realmente na diferença específica entre o ser humano e os demais animais, e lhe é própria como destinada a integrá-lo em si e numa ordem mais ampla, ditada a partir de uma fonte superior, considerado inclusive aquilo que ele tem em comum com os demais animais; e sim no sentido de que essa razão simplesmente se sobrepõe àquilo que o homem tem em comum com os demais animais e seres vivos a partir de uma instância completamente separada, e, portanto, autorreferente: isto é, não a razão enquanto ato exercido e comunicativo, dirigido ao conhecimento da realidade; mas enquanto potência autossuficiente que provê a si própria os parâmetros de que necessita para aferir o certo e errado, sem mediação da natureza, da história e de Deus.

Assim, a razão como ente de razão (*nam ratio rationem parit?*) constitui-se como uma *contrafação usurpadora* da razão: como uma razão da razão, isto é, um ente de razão que lhe toma o lugar, dotado da pretensão de alcançar os bens básicos sem mediação. Evidentemente, a partir do momento que a razão não é mais ordenada por algo exterior e superior a ela, responsável por mediar sua relação com as coisas exteriores, algo que seja realmente *Razão da razão*, não resta a ela senão apelar a uma idealização de si própria. A razão autorreferencial, portanto, contentar-se-á com uma gama de possibilidades, todas elas válidas, na medida em que não impliquem algum tipo de auto-contradição, estamos no pleno domínio da metafísica do *esse possibile*, que, como demonstrado por numerosos autores, não é tomista.¹³

Daí a grande insistência com que o professor australiano pretende ver refutadas, nesse livro, teorias rivais àquilo que ele denomina “tradição da Lei Natural” somente com recurso a algum tipo de argumento que aponta uma inconsistência nelas: seja esta da ordem

¹³ Inspiro-me, aqui em David Schindler, que explorou de maneira aprofundada o conceito de *counterfeit double* como contrafação usurpadora do Ser. Cf. SCHINDLER, D. C. *Freedom from reality: the diabolical character of modern liberty*. South Bend (Indiana): University of Notre Dame Press, 2017, p. 158 et passim. No entanto, não é possível deixar de notar que também Schindler se apóia em Gilson e, principalmente, Fabro, que foi o principal autor a redescobrir o *esse tomasiano*. Cf. FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin*. Langres : Parole & Silence, 2015. Cf. também, GILSON, Étienne. *O Ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 177, de maneira menos clara, pois ainda confunde *ser* e *existência*.

da contradição discursiva, seja da ordem da contradição performativa, seja da ordem da contradição operacional¹⁴, como veremos mais adiante, quando for comentada uma tese do Capítulo VIII da obra (*Direitos*).

Além do apelo reiterado à *razoabilidade* como constitutivo do bem humano, Finnis insiste na alegação de que, para S. Tomás, as categorias fundamentais da ética, de uma ponta a outra do discurso do Aquinate, são o “bem” e o “razoável”, e que o “natural” é um mero apêndice especulativo acrescentado por via da reflexão metafísica. Esse bem, para Finnis, não é, contudo, como para S. Tomás, algo suscetível de compreensão intelectual, sendo apenas objeto de apreensão imediata. No entanto, o único princípio da razão prática que S. Tomás reputava como suscetível dessa apreensão imediata era o justamente o primeiro – *o bem deve ser feito e perseguido, os males devem ser evitados*¹⁵. Em sua concepção, os bens humanos são sempre mediados. Daí, não por acaso, S. Tomás apresentar, em outras partes de sua obra, uma concepção metafísica acerca do bem criado, e não surpreende que se trate de uma estrutura triádica. Afinal, assim como nos litígios, também na metafísica é preciso haver um elemento mediador.

Convém esmiuçar, a seguir, alguns exemplos dessa atitude basicamente desdenhosa em relação às mediações, sejam elas advindas da natureza ou de outra instância superior, adotada pelo autor australiano ao elaborar sua teoria ética e jurídica no livro mencionado. Aponto especialmente para os capítulos VI - *Comunidade, comunidades e bem-comum*, VII - *Justiça* e VIII - *Direitos*.

3. METAFÍSICA COMO PERFUMARIA: FINNIS E O DESPREZO DA MEDIAÇÃO NO TRATAMENTO DO BEM-COMUM, DA JUSTIÇA E DOS DIREITOS.

Já foi possível notar, anteriormente, o tratamento que Finnis dispensa à questão 94, art. 2º, da Primeira Parte da Segunda Parte da Suma Teológica, em que S. Tomás coloca num contínuo três inclinações básicas do ser humano, desde a **conservação** de seu ser segundo à

¹⁴ FINNIS, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 80-81.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Summa Theologiae, I-II*, q. 94 a. 2 co. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth2094.html>. Acesso em 10 de ago. de 2019.

sua natureza, passando por aquela que leva a **união de marido e mulher e cuidado da prole**, comum aos demais animais sexuais, culminando naquela que lhe é própria, o **conhecimento da verdade** sobre Deus e a vida em sociedade.

Foi possível perceber o desdém que tal concepção parece merecer da sua parte, uma vez que ele julga suficiente para descartá-la a mera afirmação de que, conforme exposto por S. Tomás na questão 64, artigos 5º e 6º, não se deve ir diretamente contra *o bem de primeira ordem da vida* para preservar o *bem de terceira ordem da amizade com Deus*.¹⁶ Mas sequer seria preciso visitarmos o texto tomasiano para constatar que Finnis incorre numa falácia. Afinal, para que a superioridade de um bem sobre outro se estabelecesse, bastaria que fosse meritório deixar intencionalmente de preservar um dos bens em questão, em vista da preservação de outro. Deste modo, os exemplos por ele hauridos nos artigos 5º e 6º da questão 64 da Segunda Parte da Segunda Parte – a saber: que não se deve matar a si em punição por um pecado próprio, e que não se deve matar um justo para que ele vá para o Céu – são sobrepujados pelo exemplo contido na questão 124, do mesmo livro, que trata do martírio. Senão vejamos:

Art. 1º, co Respondo que se deve dizer que, como já se falou, é próprio da virtude que alguém se conserve naquilo que é bom segundo a razão. Ora, o que é bom segundo a razão consiste na verdade como em seu objeto próprio, e na justiça, como em seu efeito próprio, como decorre do que se disse acima. Integra, pois, a razão de martírio que alguém se atenha firmemente na verdade e na justiça contra o ataque do perseguidor. Daí se faz claro que o martírio é claramente um ato de virtude.

Art. 3º, co [...] Pois tolerar a morte não é ato louvável em si próprio, mas **somente conforme se ordene a algum bem que consiste num ato de virtude**; neste caso, **à fé e amor de Deus**, do que decorre que, por ser este ato de virtude **o fim, é o melhor**.

Art. 4º co [...] Integra, portanto, o martírio que o homem dê testemunho da sua fé, manifestando-a por um desprezo de todos os bens presentes, para os bens futuros e invisíveis alcançar.¹⁷

Apresentada essa refutação à tese de Finnis quanto à ausência de hierarquização de “bens básicos” segundo S. Tomás, parece conveniente questionar o quanto o próprio John Finnis, que insiste na inutilidade das estruturas metafísicas, consegue permanecer impermeável a elas na exposição de sua própria doutrina, enquanto apela para certos bens

¹⁶ FINNIS, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 99.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Summa Theologiae, IIa-IIae*, q. 124, a. 1, co.; a. 3, co.; a. 4, co. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth3123.html>. Acesso em 10 de ago. de 2019.

básicos que seriam, ao mesmo tempo, desprovidos de ordenação intrínseca entre si, consensuais entre todos os seres humanos e imediatamente apreendidos.

As estruturas triádicas estão de permeio a toda a obra de S. Tomás e seria vão enumerá-las todas, a começar pela primeira: aquela entre *ato de ser, essência e existência*.¹⁸ Porém, seria uma grande omissão faltar para com a doutrina tomasiana acerca da *natureza do bem*, tal qual elucidada na questão 21 do *De Veritate* e, principalmente, na questão nº 5 da *Suma Teológica*, em que ele distingue três aspectos discerníveis na *razão de bem* dos entes criados: *modo, espécie e ordem*.

O *modo* corresponde ao elemento mínimo – ao módico, à moderação, à continência, aos modos –, ele corresponde à razão de *um* do *ente*¹⁹, à determinação de seus princípios materiais e eficientes²⁰, ou seja, aquilo pelo que um ente pode-se dizer ter sua *existência*²¹, e vemo-lo estampado na concepção da preservação da *própria vida*, na questão 94, em que S. Tomás afirma que, assim como as outras criaturas, o homem tem a inclinação de *preservar-se no ser*, segundo a *sua natureza*; a *espécie* é aquilo por que as coisas são inteligíveis, e remete à questão da forma – evoca, portanto, a da formosura própria²², e da propagação da espécie –, e por isso vemo-la refletida na referência à relação matrimonial e à formação da família como uma comunidade, tanto nesta passagem da Suma, quanto noutros trechos da obra do Aquinate²³; o elemento da ordem, por sua vez, remete ao fim último²⁴, e podemos percebê-lo no preceito que se refere à ordenação à vida em sociedade e ao conhecimento da verdade a respeito de Deus; vemo-lo relacionado à concepção avançada, por exemplo, por Cornelio Fabro, para quem o ato de ser (isso inclui o ato de ser criado da criatura) é um ato intensivo²⁵,

¹⁸ Cf. Idem. *Summa Theologiae, Ia pars, q. 3, proemium* Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth1001.html>. Acesso em 10 de ago. de 2019. em que S. Tomás afirma poderemos conhecer de Deus *que é (an sit)*, mas não sua essência, ou *o que é (quid sit)* e tampouco *como é (quomodo sit)*, combinada à q. 21, a. 6 das *Questiones disputatae de Veritate*, referida a seguir. Cf. DE FINANCE, Joseph. , *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*. Troisième édition. Roma: Presses de L'Université Grégorienne, 1965, p. x: “L'existence, comme état de l'être « hors du néant et de ses causes », est plutôt l'effet formel (ou quasi-formel) de l'acte d'être.”

¹⁹ Idem. *De veritate*, q. 21 a. 6 arg. 2. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/qdv21.html>. Acesso em 10 de ago. de 2019.

²⁰ Idem. *Summa Theologiae, Ia pars q. 5 a. 5 co.* Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html>. Acesso em 10 de ago. de 2019.

²¹ Idem. *De veritate*, q. 21 a. 6 s. c. 4. Cf., também, *Summa Theologiae, Ia pars, q. 12, a.1, ad 3*: “De Deus não se diz, portanto, que não existe como se não existisse de nenhuma maneira, mas porque está acima de todo o existente, já que é seu próprio Ser.”

²² Idem. *Summa Theologiae, Ia pars, q. 5 a. 4 arg. 1* “pulchrum importat rationem causae formalis.”

²³ Cf. adiante n. 28.

²⁴ Idem. *De veritate*, q. 21 a. 1 ad 1

²⁵ FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin*. Langres : Parole & Silence, 2015 ; principalmente, p. 298 *et passim*.

e também para Rémi Brague, que destaca o caráter *jussivo*²⁶ do tempo verbal empregado no hebraico por Deus para tirar a criação do nada e chamá-la ao *ser*.

Por outro lado, é essa mesma estrutura triádica de *modo*, *espécie* e *ordem* que subjaz, por exemplo, a categorização de três tipos de comunidades, apresentada por Finnis no capítulo VI: de *negócios*, de *jogos* e de *amizade*.²⁷ No entanto, não deixa de ser curioso que o professor australiano, ao discorrer sobre este último tipo de comunidade, caracterize o ponto de vista do bem-comum como um terceiro ponto de vista alcançado por via de uma abstração – e não como instanciado numa terceira pessoa real, a partir de cuja situação tal ponto poderia, então, eventualmente passar a ser conhecido e considerado, em vez de ser meramente imaginado ou projetado. Semelhante condição, em que um terceiro *real* proporciona uma instância independente a partir da qual um *bem-comum* pode ser corretamente apreciado e considerado, sabe, mais do que a simples amizade, à estrutura própria da família, em que o próprio surgimento de uma terceira vida é mediado por uma relação interpessoal entre dois seres humanos.²⁸ Aliás, não deixa de ser também sintomática, nesse mesmo capítulo, a opção do autor por tomar como principal, dentre os três sentidos que apresenta para o bem comum (aqui, pede-se desculpas por não se conseguir estabelecer correlação aos elementos triádicos da concepção do *bom* na metafísica católica tomasiana e a classificação de Finnis), justamente naquele que significa um mero “conjunto de condições”.²⁹

No capítulo VII, em que trata da Justiça, mais um exemplo relevante: ao apresentar as características do que seja a “justiça”, Finnis o faz novamente em uma estrutura triádica: (i) o fato de estar “voltada a outrem”, (ii) o fato de tratar de deveres, isto é, de condutas necessárias para evitar um mal e (iii) a igualdade, em suas várias formas – ou seja, a proporcionalidade.³⁰ Caso se observe este arranjo à luz das categorias tomasianas, será possível notar que é o **segundo** elemento, o *dever*, que, na concepção de Finnis, subsume-se na categoria do *modo*, porque trata do *mínimo*, do *necessário para evitar um mal*; o **terceiro** elemento pode ser enquadrado na categoria da *espécie*, na medida em que a proporção é uma certa harmonia inteligível, e que as desproporções são feias e ininteligíveis; já o **primeiro**

²⁶ BRAGUE, Rémi. *Le propre de l'homme: sur une légitimité menacée*. Paris : Flammarion, 2013, p. 226 et passim.

²⁷ FINNIS, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 141-145

²⁸ A esse respeito, não deixá de ser ilustrativa a consideração feita por S. Tomás acerca do casamento no seu *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 33, q. 2, a. 1, co: “os filhos são o bem comum do casal”. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/snp4027.html>. Acesso em 10 de ago. de 2019.

²⁹ FINNIS, John. *Op. cit.*, p. 154-155.

³⁰ FINNIS, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 161-163.

elemento da – e na – concepção de Finnis corresponde, a seu turno ao elemento da *ordem*, o estar *voltado*, nas palavras do australiano, *a outrem*.

O que ressalta desta caracterização elaborada por Finnis da virtude da justiça é a sua particularização, ou até mesmo privatização. Em primeiro lugar, a justiça geral é privatizada, na medida em que é privada do seu fundamento transcendente e apresentada como autossuficiente relativamente a um panorama mais completo das virtudes. O seu elemento de ordem parece residir, num primeiro momento, no *estar voltado a outrem*.

Para S. Tomás, no entanto, é sob o amor a Deus que está compreendido o amor ao próximo, e no serviço de Deus é que está incluída a obrigação dos seres humanos de dar a cada um aquilo que se lhe deve, ou seja, resulta muito clara a subordinação, no *Tratado da Justiça*, desta virtude à Caridade, bem como sua participação nela.³¹ Evidentemente, daí decorrerem as afirmações, por parte do Aquinate, de que o “bem de um homem não é o fim último”³² (“*bonum unius hominis non est ultimus finis*”) e “o bem de uma pessoa singular não é o fim da outra”³³ (“*bonum autem unius personae singularis non est finis alterius*”).

A partir de tais considerações, torna-se possível depreender o significado da ordenação dos elementos proposta por Finnis, em sua abordagem do objeto da virtude da justiça: ao privar o elemento da *ordem* – isto é, o *pondus*, que, em última análise, é o principal elemento a conferir a razão de *bem* ao que é bom – do fim último, e colocá-lo no “voltado a outrem”, Finnis acaba por alinhar-se, em última análise, a uma tradição privatizadora do direito, que, iniciada por Suárez, passando de Grócio a Hobbes, e daí em diante, sobrepõe o bem particular ao bem-comum.

Isto se manifesta, inclusive, na segunda formulação triádica da justiça que ele propõe, umas páginas adiante, em que o elemento da *necessidade de evitar um mal* é substituído, como fonte do dever, por aquele de ser a justiça um *requisito da razoabilidade prática*; a saber: o de *promover o bem comum*.³⁴ Aqui, ainda que Finnis se aproxime mais de S. Tomás – para quem a justiça é necessária *ex necessitate finis*, ou seja, para alcançar a finalidade da virtude –,³⁵ o **pondor particularizante** que o australiano imprime à *justiça legal* **permanece**, já que ela é caracterizada como predicado atribuído de maneira indiferenciada a todos, ao passo que, para

³¹ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 58, a.1, ad. 6. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth3057.html>. Acesso em 10 de ago. de 2019.

³² Idem. *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 90, art. 3, ad. 3. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth2090.html>. Acesso em 17 de ago. de 2019.

³³ Idem. *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 58, art. 9, ad 3

³⁴ FINNIS, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 164

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 58, a. 3, ad. 2.

S. Tomás, ela *reside principalmente e de maneira arquitetônica no governante*; e, nos *súditos, de maneira apenas secundária e como que a serviço da primeira*.³⁶

Assim, no esquema de Finnis, a *justiça legal* fica, de certo modo, relegada a um plano meramente formal, desprovido da densidade ontológica que lhe conferia a orientação ao fim último. Ali, ela é caracterizada, a determinada altura, como mera “*forma fundamental de toda justiça, base de todas as obrigações, distributivas ou comutativas, pois é o dever fundamental de respeitar e promover o bem comum*”³⁷, algo que, como vimos, ele havia anteriormente enunciado como um dos requisitos da razoabilidade prática³⁸. Contudo, esse dever difuso e isolado do indivíduo, está voltado à promoção de um bem comum que é entendido por Finnis como um conjunto de condições abstratas. É diante desse contexto que o professor australiano parece ter havido por bem “descartar o confuso termo ‘justiça legal’”³⁹. Disto parece resultar claro que, para ele, a Justiça Legal não é, como para S. Tomás, principal e arquitetônica – isto é, estruturante de toda a comunidade –, mas uma mera virtude individual.⁴⁰ Aliás, a afirmação de que S. Tomás defendia a tese de que a *justiça comutativa* e a *justiça distributiva* **não** são partes integrantes da *justiça legal* tampouco pode ser encarada como **erro** de interpretação de seus comentadores, como parece pretender Finnis.⁴¹ Pelo contrário: é o próprio S. Tomás quem claramente assume tal posição, na Suma Teológica.⁴²

Diante dessas considerações, parece resultar intrinsecamente problemática a concepção de Finnis. Em primeiro lugar, por colocar o elemento do *dever*, da *gravidade* da

³⁶ Idem. *Summa Theologiae, IIa-IIae*, 58, a. 6, co; q. 60, a.1, ad 4.

³⁷ FINNIS, John. *Op. cit.*, p. 183.

³⁸ Ibid., p. 164.

³⁹ Ibid., p. 165; cf., igualmente, p. 193-194

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Summa Theologiae, IIa-Iae*, q. 60, a.1, ad 4. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth3057.html>. Acesso em 17 de ago. de 2019.

⁴¹ Finnis, John. *Op. cit.*, p. 183: “Na opinião de Tomás (embora ele não seja suficientemente explícito a esse respeito), a “justiça legal” é a forma fundamental de *toda* justiça [...]”

⁴² TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Summa Theologiae, II-IIae*, q. 61, art. 1, arg. 4 & ad 4. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth3061.html>. Acesso em 17 de ago. de 2019: Praeterea, distributivum iustum est bonorum communium, ut dicitur in V Ethic. sed communia pertinent ad iustitiam legalem. Ergo iustitia distributiva non est species iustitiae particularis, sed iustitiae legalis. Ad quartum dicendum quod motus accipiunt speciem a termino ad quem.[...] Et ideo ad **iustitiam legalem pertinet ordinare ea quae sunt privatarum personarum in bonum commune, sed ordinare e converso bonum commune ad personas particulares per distributionem est iustitiae particularis.** II^a-IIae q. 79 a. 1 co. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth3079.html>. Acesso em 17 de ago. de 2019: 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. Ad iustitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum **in ordine ad communitatem vel ad Deum**, et vitare malum oppositum.[...] Ad iustitiam enim pertinet aequalitatem constituere in his quae sunt ad alterum, ut ex supradictis patet. Eiusdem autem est aliquid constituere, et constitutum conservare. Constituit autem aliquis aequalitatem iustitiae faciendo bonum, idest reddendo alteri quod ei debetur. Conservat autem aequalitatem iustitiae iam constitutae declinando a malo, idest nullum nocendum proximo inferendo.

ação, seu *pondus*, na necessidade de se *evitar um mal*, e isto se configura, desde um ponto de vista metafísico, por dois motivos. Em primeiro lugar, por ser o *mal* um ente meramente de razão e, portanto, inerentemente destituído de densidade ontológica: conforme afirmou S. Tomás, a unidade do *mal moral* se dá apenas por aversão ao *bem*⁴³ – isto é, não é de natureza intrínseca –, não podendo a mera fuga dos males conferir unidade a uma virtude, já que a virtude tem seu ser ordenado, e é da própria razão da virtude ser ordenada para o *bem*⁴⁴. Noutras palavras, a partir da premissa de que o *bem* é um transcendental do *ser*, torna-se necessário admitir que o *mal* é essencialmente destituído de *ser*; ele apenas *é* por acidente, e na nossa mente. O mal, e especialmente o mal do sofrimento corporal, tende a voltar o homem sobre si mesmo. A moralidade contida no preceito que ordena *evitar o mal* apenas tem valor moral *formal* (isto é, quanto à causa formal), na medida em que, pela forma de se conduzir a um *fim intrinsecamente bom*, o agente deve observar certos cuidados, geralmente próprios daquelas virtudes cujo *meio-termo* se dá *medium rationis*, a fim de, não acabar por produzir, acidentalmente, uma conseqüência desastrosa. A bondade *intencional* daquele que deixa de praticar o mal se dá justamente na medida em que, por determinadas circunstâncias, o ser humano deve *arrostar* impulsos desordenados, ou seja, que inclinam a ação humana a um fim que é reconhecido pela razão como *mau*. E isso é devido apenas a seu intrínseco desajuste moral, que na filosofia tomista está presente no pressuposto antropológico teológico do pecado original, que tem por efeito o *fomes peccati*.⁴⁵ À parte dessas situações, a *intenção* do agente ao fazer o bem cinge-se apenas ao atendimento do aspecto técnico daquilo que se está fazendo, como, v. g., olhar pelo retrovisor antes de mudar de faixa; obstruir a passagem de ar ao tossir, a fim de não infectar outros; calcular corretamente o preço que é devido, numa transação, a fim de não pagar a menos; conferir o troco, para não receber a mais, etc. Todavia, embora, *subjetivamente considerada*, a luta contra as próprias más inclinações e defeitos possa ser configurada como uma ação meritória, esse não é o caso quando a *consideração* parte de um ponto de vista *ontológico*, já que, neste caso, *não fazer o mal* equivale propriamente, enquanto ato exterior, a *nada*.⁴⁶ Daí resulta que uma concepção de *justiça* que

⁴³ Idem. *Scriptum Super Sententiis*, lib. 3 d. 36 q. 1 a. 5 co. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/snp3036.html>. Acesso em 17 de ago. de 2019.

⁴⁴ Idem. *Summa Theologiae*, I-II, q. 30 a. 2 co. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth2026.html>. Acesso em 17 de ago. de 2019

⁴⁵ Tal pressuposto, foi secularizado, no século XVIII, de certo modo, por Kant, que formulou a noção de *mal radical*.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, 79, a. 1, ad 2: declinare a malo, secundum quod ponitur pars iustitiae, non importat negationem puram, quod est non facere malum, hoc enim non meretur

identifique o cerne de seu significado na sua faceta *negativa* (o clássico *neminem laedere*, de Ulpiano) fará dessa virtude, em última instância, uma virtude ordenada a *nada*; isto é, ultimamente destituída de significado, ou seja, mera *vaidade*; ⁴⁷ *vide et creuse, null and void*.

Quanto à segunda formulação do professor australiano, a saber, aquela que caracteriza a justiça geral como *necessária* por ser um *requisito da razoabilidade prática*, justamente aquele que consiste numa ordem para *promover o bem-comum*, o problema maior reside na redução deste a um conjunto de condições, sem referência ao maior bem, seja ele assim considerado desde um ponto de vista estritamente temporal, seja ele assim considerado desde um ponto de vista transcendente. Entrevê-se, nesta assertiva, mais um aspecto da destituição da *justiça geral* não apenas de seu caráter socialmente estruturante, desde um ponto de vista institucional, mas também de seu *pondus* ontológico. O resultado discursivo de tal transformação traduz-se na caracterização dela como forma *geral abstrata* das *espécies particulares* de justiça vista acima ⁴⁸, estas sim dotadas de realidade. Neste sentido, na tipologia das relações entre *todo* e *parte* estabelecida por S. Tomás, a *justiça geral* é reduzida à categoria de *todo universal genérico*, sendo reduzidas as *formas de justiça particular* a suas partes como que *subjetivas* – ou seja, assim como ninguém nunca viu um animal que não pertence a nenhuma espécie caminhando por aí, também para Finnis a *justiça legal* sempre é instanciada, de alguma maneira, na *justiça comutativa* ou na *distributiva*, jamais sendo *encontrada* senão como uma essência abstrata genérica destas duas. Nem é preciso dizer que não é essa a caracterização original do Aquinate, que coloca a *justiça geral* ou *legal* como algo distinto, segundo seu fim, da *justiça particular*, sendo as diferentes espécies de justiça (a *distributiva* e a *comutativa*) *partes subjetivas desta*, e não da *justiça geral*, que tem por espécies aquela relativa à Lei de Deus ou à Lei da Comunidade Política, por um lado; e por partes quase integrais fazer o bem e recusar o mal. ⁴⁹ As formas da justiça particular são como filhas da justiça geral, e dela dependentes; são como membros de uma família, não como sujeitos de uma espécie como ente de razão abstrato.

palam, sed solum vitat poenam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit. Et hoc est meritorium, praecipue quando aliquis impugnatur ut malum faciat, et resistit.

⁴⁷ O caráter eminentemente *negativo* da *justiça particular* já fora ressaltado por S. Tomás, na questão 79 do *Tratado da Justiça*. Ali ele explica, ao tratar das partes da justiça (fazer o bem e evitar o mal), que a primeira delas diz respeito sobretudo à justiça geral (parte completa e formal) e a segunda à justiça particular (parte secundária e material). 79, a. 1, *ad 3*: « facere bonum est actus completivus iustitiae, et quasi pars principis eius. Declinare autem a malo est actus imperfectior, et secundaria pars eius. Et ideo est quasi pars materialis, sine qua non potest esse pars formalis completa. » Essa relação é nitidamente invertida na Modernidade.

⁴⁸ Cf. acima n. 37.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Summa Theologiae, IIa-IIae*, q. 79, *proemium*.

O direito, para Santo Tomás, trata de todas aquelas condutas, omissivas e comissivas, sem as quais não é possível manter a honestidade dos costumes⁵⁰ Portanto, é verdadeiro afirmar que, até certo ponto, trata de condições, mas estas já instanciam uma moralidade, pois são as próprias condutas humanas ordenadas, levando em consideração, em última análise, a consecução do fim último, a estabilização da honestidade dos costumes, sem a qual atingi-lo passa a se tornar uma tarefa cada vez mais difícil, reservada a pouquíssimos.

Neste sentido, dada uma ausência de orientação ao **fim último** pessoal e também da subordinação intermediadora das demais pessoas como **fins intermediários**, a diferenciação entre a *justiça geral* e a *justiça particular*, que era determinada pela consideração **daquele** e **destes**, respectivamente, será eliminada. Assim, também, no que tange à especificação das relações da *justiça particular* por sua origem – as pessoas, ou, ao menos, organizações consideradas como particulares – cederá lugar a critérios meramente formais, como a *igualdade* e a *proporcionalidade* das espécies da justiça: a *comutativa* e a *distributiva*. Afinal, diante de uma estrutura como esta, até mesmo a *justiça legal* se tornou *particular*, pois é o mero dever do *indivíduo* de promover o bem-comum. Por outro lado, não deixa de surpreender que, após fazer isto, até mesmo a *justiça distributiva* seja afirmada como dever dos particulares *qua* particulares por Finnis⁵¹, e não na condição daqueles que presidem ou têm o encargo de cuidar de uma comunidade, como afirma claramente a doutrina da Suma Teológica.⁵²

Essa individualização da virtude da justiça promovida por Finnis, como veremos adiante, afeta também sua formulação do problema dos Direitos Humanos, por ele tratado no Capítulo VIII de *Lei Natural e Direitos Naturais*.

4. O ESQUEMA TRIÁDICO COMO ESTRUTURANTE DA DOCTRINA DA JUSTIÇA EM S. TOMÁS COMPARADO À ABORDAGEM DE FINNIS: PRECISÕES SOBRE A DOCTRINA DOS DIREITOS HUMANOS

⁵⁰ Ibid., q. 80, co. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth3080.html>. Acesso em 23 de ago. de 2019

⁵¹ FINNIS, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 170-172.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Summa Theologiae, II^a-IIae*, 61, a.1 ad 3. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth3061.html>. Acesso em 17 de ago. de 2019: [...] actus distributionis quae est communium bonorum **pertinet solum ad praesidentem communibus bonis**, sed tamen iustitia distributiva est et in subditis, quibus distribuitur, in quantum scilicet sunt contenti iusta distributione. **Quamvis** etiam distributio **quandoque fiat bonorum communium non quidem civitati, sed uni familiae, quorum distributio fieri potest auctoritate alicuius privatae personae.**

Conforme já se viu, o elemento de estarem seus atos próprios *voltados a outrem*⁵³ é, segundo a visão tomasiana, o *específico* da virtude da justiça, isto é, aquilo que a diferencia de outras virtudes, ao passo que seu elemento de *modicidade* é a igualdade. Para Santo Tomás, o *objeto da justiça* é algo **devido a alguém** segundo certo **modo** de igualdade.⁵⁴ É o *modo*, isto é, a *medida* de igualdade, que estabelecerá o quanto é devido. Neste sentido é que se diferenciara a justiça de outras virtudes anexas como a religião ou a piedade – em que o modo de igualdade jamais pode ser alcançado, pois é impossível recompensar a *vida* e o *ser* –, já que na justiça, sim, o modo de igualdade determinará que não *se* “passe do *que é devido*”, sendo este “que”, em suas qualidades e circunstâncias (de tempo, de distância, de lugar), normalmente estabelecido por uma Lei ou contrato e, ademais, pela própria natureza das relações travadas. Identificada, porém, a *medida* da justiça pela mera *necessidade* de *evitar um mal*, a justiça legal acaba se vendo reduzida ao mero *princípio do dano*, avançado por liberais como John Owen, desde o século XVII⁵⁵ e posteriormente elaborado em bases mais extensas e assim denominado por John Stuart Mill no século XIX⁵⁶. O grande problema desse princípio é sua intrínseca insuficiência, diante da tendência decadente da natureza humana, e da necessidade de se contrarrestá-la de maneira positiva.

De outra parte, ao significar o elemento do *modo* pelo dever – mais ainda, pelo dever encarado como *necessidade* de evitar o *mal*, e não de promover o bem, sobretudo o bem do todo –, Finnis acaba, de certo modo, por se alinhar com toda a tradição que, desde Grócio⁵⁷, passando por Hobbes, concebe o direito como mero derivado de uma fuga do mal, isto é, abstentivo. Isso não deixa de estar relacionado com o desdém com que trata a justiça legal em suas considerações, concebendo-a como algo meramente genérico. Neste sentido, a *negativização* (sua orientação à evitação do mal) da virtude da justiça e sua *individualização* (a redução de seu influxo formativo aos indivíduos, com o concomitante esquecimento das estruturas sociais), embora não sejam exatamente a mesma coisa, andam de mãos dadas.

Por outro lado, Finnis parece ter a exata noção, ao tratar dos Direitos Humanos, de quanto uma tentativa da compreensão de seu significado, quando apoiada numa gramática

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Summa Theologiae, IIa-IIae*, q. 57 a. 1 co

⁵⁴ *Ibid.*, q. 57 a. 2 co.

⁵⁵ Cf. ASHCRAFT, Richard. *Politique Revolutionnaire et les Deux Traités du Gouvernement de John Locke*. Traduction de l'anglaise par Jean-François Baillon. Paris : PUF, 1995, p. 74.

⁵⁶ BARRETO, Gustavo. *Dano e coação: Princípio do Dano e os limites do Direito*. Curitiba: Juruá, 2016, p. 21 *et passim*.

⁵⁷ Cf. GROTIUS, Hugo. *De jure belli ac pacis libri tres*. Amstelaedami: Ioannem Blaev, 1650, I, I, III, p. 2.: « idque negante magis sensu, quam agente, ut jus sit quod injustum non es »

de apenas dois termos em vez de numa relação triádica, acaba por degenerar em problemas. Ele parte da análise hohfeldiana dos direitos expressa basicamente em quatro tipos de proposições diferentes: direitos como *reivindicações*, direitos como *liberdades*, direitos como *poderes* (aquilo que chamamos em nosso Ordenamento Jurídico de *direito potestativo*) e direitos como *imunidades*.

Antes que se atente mais detidamente ao aspecto que se acabou de mencionar, seja permitida uma digressão parentética: os direitos de tipo *potestativo* jamais poderiam ser enquadrados sob o esquema de *algo devido a alguém*, já que a sujeição jurídica que eles implicam independe da vontade daquele que padece juridicamente seus efeitos; o mesmo ocorre também com alguns tipos de direitos de tipo *imunitário*, quando a imunidade é somente jurídica – isto é, referem-se apenas à definição do *estatuto jurídico* do sujeito perante o direito: casado, vitalício, estável, inamovível, processualmente imune etc.

Quanto ao caráter problemático dos chamados direitos humanos, Finnis está coberto de razão, ao afirmar que sua formulação em proposições de dois termos, em que uma pessoa e uma conduta estão unidos pela palavra *direito*, é inapropriada para tratar de Direitos Humanos. Afinal, a linguagem que advogados empregam tipicamente para tratar de direitos do tipo *patrimonial*, que podem figurar como direitos *abstraídos* das relações pessoais que lhes deram origem (como nos títulos de crédito, por exemplo, pela figura do endosso), quando aplicada aos *direitos humanos*, acaba por torná-los, mais do que meramente *abstratos* (o caso dos direitos de tipo *patrimonial*), *absolutos*, e até mesmo *abusivos*.

Ainda assim, Finnis insiste que “*a despeito de suas origens dúbias no século XVII, e de seu uso abusivo por parte de fanáticos, aventureiros e egoístas do século XVIII até hoje*”, “*o uso moderno de reivindicações de direito como **principal ficha** no discurso político deve ser reconhecido como acréscimo valioso ao vocabulário ortodoxo da razoabilidade prática (isto é, da tradição da doutrina da Lei Natural)*”⁵⁸.

Para tanto, mais uma vez expõe sua justificativa em forma de um argumento triádico:

[...] em primeiro lugar, o uso moderno do discurso sobre direitos corretamente enfatiza a igualdade [...]. Em outras palavras, [...] mantém a justiça em primeiro plano em nossas considerações. Em segundo lugar, ele tende a suplantiar a atração dos cálculos dos consequencialistas [...]. Em terceiro lugar, [...] o moderno discurso sobre direitos amplifica a referência indiferenciada ao “bem-comum” fornecendo uma listagem proveitosamente detalhada dos vários aspectos do florescimento e dos componentes fundamentais do modo de vida em comunidade que tende a favorecer tal florescimento em todos.⁵⁹

⁵⁸ FINNIS, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2010., p. 215-216. (negrito nosso)

⁵⁹ Eod. loc.

Essa admissão de redutibilidade por Finnis está implícita em três dimensões, na passagem acima: sua ênfase sobre a *igualdade*, novamente, como elemento de *ordem* dos direitos; sobre a *não-utilitariedade*, isto é, sua proscrição da imposição de limites ou deveres em termos consequencialistas como elemento do *modo*; e a expressão dos distintos *aspectos* do florescimento humano, isto é, da apresentação de suas diversas *espécies* (*a-spec-tos*) do florescimento humano como terceiro elemento.

Não poderíamos deixar de discordar do autor. Afinal, a expressão dos Direitos Humanos sempre em termos de *reivindicações* ou de *liberdades*, de *poderes* ou de *imunidades*, freqüentemente desatenta a um aspecto fundamental do Direito, que é irreduzível aos termos sob os quais Finnis compreende os Direitos Humanos – as categorias da *vantagem*, do *interesse* ou mesmo da *necessidade* – fragmentando-os numa visão puramente *aspectiva*, e não *perspectiva*⁶⁰, ao reduzi-los apenas a suas modalidades *i-munitárias*, deixando de lado as *co-munitárias*.

Aqui, uma correta apreciação etimológica e mesmo filológica dos termos pode ser de grande valia, para a compreensão dessa realidade. Tanto a palavra moderna *i-munidade*, quanto a palavra *co-munidade* apontam para um mesmo radical semântico latino *moenia*. Este radical deu origem tanto ao verbo *munio* (*moenio*) que significa construir um muro em torno, fortificar, proteger, assegurar⁶¹. Daí o termo *moenera militia*, que designava o serviço militar e, a partir daí, qualquer tipo de serviço (*munus*), ofício, posto, dever, função.⁶²

Assim, restam opostos, de um lado, a comunhão (*communio*), como proteção oriunda de deveres, funções e serviços mutuamente proveitosos⁶³, e a imunidade (*immunitas*), como fuga do dever, isenção da participação nos serviços comuns⁶⁴, que enfraquece os laços comunitários em detrimento de uma independência individual ilusória, porquanto apenas transitória e artificiosa.

⁶⁰ Devo este *insight* à inteligência de BRAGUE, Remi. *La Sagesse du Monde: Histoire de l'expérience humaine de l'Univers*. Nouvelle édition révisée par l'auteur. Paris : Fayard, c1999, p. 26.

⁶¹ MUNIO. In: LEWIS, Charlton T; SHORT, Charles. A Latin Dictionary, Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis, Ph.D. and Charles Short, LL.D. Oxford, Clarendon Press, 1879. Disponível em: <https://logeion.uchicago.edu/munio>. Acesso em 23 de ago. 2019.

⁶² MUNUS. In: Eod. loc. Disponível em: <https://logeion.uchicago.edu/munus>. Acesso em 23 de ago. 2019.

⁶³ COMMUNIO. In: LEWIS, Charlton T; SHORT, Charles. A Latin Dictionary, Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis, Ph.D. and Charles Short, LL.D. Oxford, Clarendon Press, 1879. Disponível em: <https://logeion.uchicago.edu/communio>. Acesso em 23 de ago. 2019.

⁶⁴ IMMUNITAS. In: Eod. loc. Disponível em: <https://logeion.uchicago.edu/immunitas>. Acesso em 23 de ago. 2019.

Neste sentido, vemos serem amiúde reconhecidos sob o epíteto de *direitos humanos* poderes individuais dissolutórios das relações humanas, não raro acompanhados de conseqüências devastadoras, principalmente para as partes mais fracas. Todas elas se inclinam na direção da fragmentação – e até, muitas vezes, da pulverização – das realidades comunitárias e pessoais, nos diferentes níveis da realidade abarcados pela tríade de preceitos da Lei Natural que S. Tomás aponta.

Começando pelo primeiro preceito, observa-se, na atualidade, uma tendência absolutória dos vínculos de manutenção da vida: estes têm se apresentado de diversas maneiras, como nos casos de promoção do aborto, em que o laço orgânico entre a mãe e o nascituro é rompido; ou no da eutanásia, em que grande esforço é empregado no desligamento de aparelhos de diversos tipos que conseguem manter seres humanos considerados “inúteis” vivos. Isso sem falar nas próprias corrupções da tendência à preservação da vida humana “segundo **a sua natureza**”, que rompem a unidade do indivíduo com esta, sacramentando caprichos ou condições patológicas.

Na dimensão do segundo preceito, que diz respeito à união do homem e da mulher, e da geração, nutrição e educação da prole: direito ao divórcio, direito à contracepção imposto até a congregações de freiras que não querem provê-la a seus empregados, imposição cada vez maior do abandono dos menores ao aparato estatal ou para-estatal das pré-escolas, condenação do homeschooling, proibição da imposição de castigos físicos, equiparação de relações homolibidinosas a casamento, etc.

Em relação ao terceiro preceito, baseado na idéia de que o ser humano foi feito para a vida em sociedade e o conhecimento da verdade – e principalmente aquela sobre Deus –, têm sido discutidas e adotadas certas medidas que inviabilizam tal conhecimento, como, por exemplo, leis que admitem a adoção de nomes civis divergentes do gênero com que nasceu a pessoa, que impõem o uso de pronomes de tratamento dissonantes da realidade; que aceitam a participação de atletas de sexo masculino em competições esportivas reservadas a pessoas do sexo feminino; pretensões de cortes de justiça de que argumentos com bases religiosas ou filosóficas abrangentes não podem figurar na discussão pública, que deve se limitar a uma teoria rarefeita do bem; o banimento do ensino religioso nas escolas públicas; a tentativa de criminalizar certas posições sustentadas por um longo tempo por organizações religiosas; a tentativa de descriminalização de psicotrópicos e dos crimes contra a honra; um suposto direito ilimitado de professores ensinarem “o que quiserem” a **crianças**, sob pretexto de liberdade de **cátedra** etc.

Seria ingenuidade ignorar o papel desempenhado por autores como John Locke, a partir do século XVII, na gestação do ambiente intelectual e jurídico que propiciou o surgimento dessas iniquidades. Foi ele, por exemplo, quem introduziu noções suspicazes acerca da capacidade da espécie humana ser definida segundo o simples dado de sua concepção a partir de um homem e uma mulher (aventou hipóteses absurdas acerca de macacos e o papagaio de Nassau)⁶⁵, com a separação entre essência nominal como objeto da inteligência e essência real como infraestrutura corpuscular⁶⁶; além disso, difundiu uma concepção de casamento segundo a qual sua *função* era produzir seres humanos capazes de proverem a si próprios, tarefa que, após cumprida, facultava aos cônjuges sua dissolução.⁶⁷

Separada a espécie humana da sua própria inteligência como capacidade ativa de conhecer a realidade – inclusive de conhecer que objetivamente a condição de pertencimento à espécie é a atuação da causa formal essencial da coisa gerada, e não os acidentes daí decorrentes –, e funcionalizado o laço matrimonial em vista da geração da vida economicamente ativa, (ali onde S. Tomás havia visto nos filhos o bem-comum dos esposos, sendo a dignidade da família justificada pela sua própria forma comunitária⁶⁸), não haveria de tardar muito para que a analogia da geração de seres humanos com a produção de coisas degenerasse no emprego da tecnologia para este desiderato. Como disse Robert Spaemann, tudo aquilo que está reduzido a uma importância meramente funcional, está sujeito a ser substituído.⁶⁹ Uma vez admitida a produção de seres humanos como coisas, que assim também se comesse a promover o seu descarte – com o avanço de Leis permissivas e até promotoras do aborto e da eutanásia como prática eugenista, comodista e utilitarista – era algo mais do que natural.⁷⁰

Seria também ingênuo ignorar que todos esses movimentos dissolutórios tiveram sua origem principal na Inglaterra, onde, desde o século XVI, aos recorrentes cercamentos de terras comuns sobrevieram a separação da Igreja Nacional da Igreja Universal, e a

⁶⁵ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*: Volume I. New York: Dover, c1959 (II, XXVII, §9) p. 445-447.

⁶⁶ Ibid., (II, XXIII, §2) p. 392-393 & (II, XXIII, §8) p. 398-399.

⁶⁷ Cf. Idem. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos), §§ 81, 83, p. 454-455.

⁶⁸ Cf. acima, n. 28.

⁶⁹ SPAEMANN, Robert. *Das unsterbliche Gerichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2007 *apud* SCHINDLER, D. C. *Freedom from reality: the diabolical character of modern liberty*. South Bend (Indiana): University of Notre Dame Press, 2017, p. 50.

⁷⁰ Aliás, não custa nada lembrar que a própria noção de substância defendida por Locke já favorecia o aborto, na medida em que ele apresenta a dúvida daqueles que desconfiam de que um feto nascido de uma mulher não seja um ser humano como argumento digno de consideração Cf. LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*: Volume II. New York: Dover, c1959, (III, III, §14) p. 25.

conseqüente tomada das terras das ordens religiosas e sua dissolução, das quais decorreu o desatendimento dos pobres e desvalidos, fator subjacente às subseqüentes Leis dos Pobres.⁷¹

Dessa atitude de Henrique VIII⁷², e da massiva protestantização que seu “cunhado” Edward Seymour impôs à Igreja da Inglaterra⁷³, cuja autoridade, segundo a doutrina do teólogo da rainha Elizabeth, Richard Hooker, derivava da investidura nos moldes determinados pela *organização política*⁷⁴, era natural que se seguisse a elaboração dos Direitos do Homem de Locke – *vida, liberdade, e propriedade*, chamados por ele não de *human rights* mas de *civil interests*⁷⁵–, cujo cerne era justamente o direito de *liberdade religiosa*, que tinha por fundamento a equiparação do estabelecimento religioso, fosse ele o oficial, ou qualquer uma das seitas que pululavam entre os dissidentes, a um mero *clube* ou *associação*, cuja função era a produção de certeza subjetiva no *juízo* sobre a própria salvação do indivíduo.⁷⁶ De fato, se a matéria da verdade em religião é fruto de um consenso social, por que motivo se careceria do concurso de todos os membros da sociedade política para formá-lo? Por que não apenas punhado de homens, a formar um clube privado e massagear mutuamente seus egos? Tudo isso, evidentemente, são conseqüências do nominalismo que por ali grassou pelos três séculos anteriores com a obra de Guilherme de Ockham, e que resultou no protestantismo, antes de se desmembrar no caudaloso rio do puritanismo para, finalmente, precipitar-se no deísmo típico dos fundadores da república norte-americana, cujo principal expoente foi Benjamin Franklin⁷⁷.

⁷¹ Cf., a esse respeito, BOTTOMORE, Tom; MARSHALL, T. H.. *Ciudadanía y Clase Social*. Versión de Pepa Linares. Madrid: Alianza Editorial: 1998, p. 31-32.

⁷² Neste sentido, é preciso recordar também que esta separação entre Igreja e Estado na Inglaterra, obra de Henrique VIII, teve por causa principal sua necessidade de **ruptura do laço matrimonial** com Catarina de Aragão, para que ele **pudesse produzir** um herdeiro “legítimo” em outra mulher – no que não foi bem sucedido, vale lembrar, já que Ana Bolena tampouco lhe proporcionou o desejado herdeiro, que só nasceria da parte de Joana Seymour, cujo filho Edward viria a morrer muito cedo, dando lugar a Elizabeth I, filha de Ana. Vale lembrar que foi o tio homônimo de Edward, irmão de sua mãe, lorde-protetor, um dos maiores responsáveis pela difusão da mentalidade protestante na Inglaterra. (Cf. ROPS, Daniel. *História da Igreja de Cristo: A Igreja da Renascença e da Reforma (IV)*. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991, p. 470-471). Deste modo a Inglaterra é particularmente caracterizada por uma **simultaneidade** dos movimentos de **dissolução do laço familiar** e de **ruptura com a Igreja universal**, em prol de **objetivos estritamente políticos**.

⁷³ ROPS, Daniel. *História da Igreja de Cristo: A Igreja da Renascença e da Reforma (IV)*. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991, p. 470.

⁷⁴ HOOKER, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity*, v. 2 (Book V). Introduction by Christopher Morris. London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1960, (LXXXI, § 12) p. 482.

⁷⁵ LOCKE, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Edited and with an introduction by Ian Shapiro. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 218.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 220-221.

⁷⁷ Cf., a este propósito: WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. 18ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 42-47. Cf.,

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante destas considerações, não chega a causar espanto que esse tipo de doutrina, de certo modo, e ainda que provavelmente a contragosto, seja corroborada pelo australiano John Finnis, apesar do esforço que empreende, a partir de sua condição de católico, em repaginar a doutrina tomasiana para torná-la palatável a seus contemporâneos. Afinal, qualquer um que tenha investigado as condições sob as quais ele escreveu o livro saberá que, àquela época, ele, sendo professor em Oxford, estava sujeito às exigências de interlocutores fortemente divergentes de suas idéias – como Herbert L. Hart, editor da coleção para a qual escreveu o livro – e amplamente condicionado, em sua escrita, pelos cacoetes mentais correntes e pelas reações previsíveis das pessoas do entorno. Estando o australiano sujeito, de certo modo, à Lei Filosófica de que falou Locke, segundo a qual “nenhum homem escapa à punição da censura e do desgosto quanto ofende e contraria os costumes e a opinião da companhia à qual ele mesmo se recomenda”⁷⁸, não surpreende que tenha sido algo tímido no seu afastamento do *individualismo* e do *immanentismo* em matéria de direitos humanos.

Porém, àqueles que, assim como nós, partem da tradição Ibérica e Latina, cabe diagnosticar, sem circunlóquios, o quanto as estruturas de pensamento de Finnis, ao menos da maneira como expostas em sua obra mais famosa, são discrepantes da doutrina tomasiana da Lei Natural em aspectos bastante relevantes: na sua idéia de que os bens básicos não são hierarquizados, na sua constante rejeição das estruturas triádicas proporcionadas pela filosofia tomasiana, ou, ainda, no seu emprego delas fora da ordem maior a que pertencem; outra dessas é a concepção de religião à maneira de um *jogo*⁷⁹, que mereceria todo um outro estudo à parte. Todos estes são aspectos dessa obra do professor australiano dignos desta constatação, e que, de certo modo, deixam-na a meio-caminho tanto como construção interna coerente, como na sua diferenciação da posição contrária assumida pela modernidade imanentista e utilitária.

também: FORDE, Steve. *Locke, Science and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 222 *et passim*.

⁷⁸ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*: Volume I. New York: Dover, c1959 (II, XXVIII, § 12), p. 479-480.

⁷⁹ FINNIS, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 386-387.

REFERÊNCIAS

- ASHCRAFT, Richard. *Politique Revolutionnaire et les Deux Traités du Gouvernement de John Locke*. Traduction de l'anglaise par Jean-François Baillon. Paris : PUF, 1995.
- BARRETO, Gustavo. *Dano e coação: Princípio do Dano e os limites do Direito*. Curitiba: Juruá, 2016.
- BOTTOMORE, Tom; MARSHALL, T. H.. *Ciudadanía y Clase Social*. Versión de Pepa Linares. Madrid: Alianza Editorial: 1998.
- BRAGUE, Remi. *La Sagesse du Monde: Histoire de l'expérience humaine de l'Univers*. Nouvelle édition révisée par l'auteur. Paris : Fayard, c1999.
- _____. *Le propre de l'homme: sur une légitimité menacée*. Paris : Flammarion, 2013.
- DE FINANCE, Joseph. , *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*. Troisième édition. Roma: Prèsses de L'Université Grégorienne, 1965.
- FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin*. Langres : Parole & Silence, 2015.
- FINNIS, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- _____. *Natural Law and Natural Rights*. 2nd edition. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- FORDE, Steve. *Locke, Science and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- GILSON, Étienne. *O Ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016.
- GROTIUS, Hugo. *De jure belli ac pacis libri tres*. Amstelaedami: Ioannem Blaeu, 1650.
- HOOKER, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity*, v. 2 (Book V). Introduction by Christopher Morris. London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1960.
- LEWIS, Charlton T; SHORT, Charles (Ed.). *A Latin Dictionary, Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary*. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis, Ph.D. and Charles Short, LL.D. Oxford, Clarendon Press, 1879. Disponível em <https://logeion.uchicago.edu/> Acesso em 23 de ago. de 2019.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding: Volume I*. New York: Dover, c1959.
- _____. *An Essay Concerning Human Understanding: Volume II*. New York: Dover, c1959.
- _____. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos).

_____. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Edited and with an introduction by Ian Shapiro. New Haven: Yale University Press, 2003.

ROPS, Daniel. *História da Igreja de Cristo: A Igreja da Renascença e da Reforma (IV)*. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991.

SPAEMANN, Robert. *Das unsterbliche Gerüchte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2007 *apud* SCHINDLER, D. C. *Freedom from reality: the diabolical character of modern liberty*. South Bend (Indiana): University of Notre Dame Press, 2017.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *De ente et essentia*. Textum a L. Baur Monasterii Westfalorum 1933 editum, emendatum a J. Koch ac translatum in taenias magneticas a Roberto Busa SJ, denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acesso em 03 de dez. de 2019.

_____. *De Veritate*. Textum Leonino 1976 edito adaequatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acesso em 03 de dez. de 2019.

_____. *In libros de caelo et mundo*. Textum Leoninum Romae 1886 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acesso em 03 de dez. de 2019.

_____. *Scriptum super sententiis: Liber I*. Textum Parmae 1856 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acesso em 03 de dez. de 2019.

_____. *Scriptum super sententiis: Liber III*. Textum Parmae 1858 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acesso em 03 de dez. de 2019.

_____. *Scriptum super sententiis: Liber IV*. Textum Parmae 1858 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acesso em 03 de dez. de 2019.

_____. *Summa Theologiae: Ia Pars (t. I: q. 1-49)*. Textum Leoninum Romae 1888 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique

Alarcón atque instruxit. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 03 de dez. de 2019.

_____. *Summa Theologiae*: Ia-IIae (t. I: q. 1-70). Textum Leoninum Romae 1891 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 03 de dez. de 2019.

_____. *Summa Theologiae*: Ia-IIae (t. II: q. 71-114). Textum Leoninum Romae 1892 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 03 de dez. de 2019.

_____. *Summa Theologiae*: IIa-IIae (t. II: q. 57-122). Textum Leoninum Romae 1897 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

_____. *Summa Theologiae*: IIa-IIae (t. II: q. 123-189). Textum Leoninum Romae 1899 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. 18^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



DE ARAUJO, Marcos Paulo Fernandes. John Finnis, a metafísica tomasiana do ser, e a moderna gramática dos direitos humanos em lei natural e direitos naturais como barbarismo. *Synesis*, v. 11, n. 2, fev. 2020. ISSN 1984-6754. Disponível em: <<http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1855>>