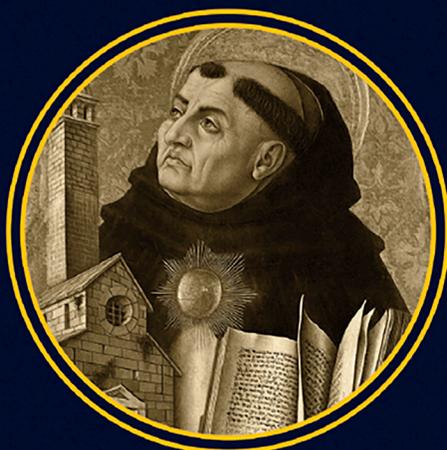


Revista Sapientia, ano XIX,  
v. 19, n. 1, jan./jun. 2023



# REVISTA SAPIENTIA

— ∞ —  
Direito Tomista



FACULDADE  
PIO XII

revista

# SAPIENTIA

---



revista

# SAPIENTIA



FACULDADE  
PIO XII

## – SAPIENTIA –

### A REVISTA CIENTÍFICA DA FACULDADE PIO XII

---

#### **Mantenedora**

Associação de Ensino Integrado e Organizado Universitário  
Faculdade de Estudos Sociais do Espírito Santo  
Faculdade Espírito Santense de Ciências Jurídicas  
Faculdade de Ciências Biomédicas do Espírito Santo

**Presidente:** Maria Thereza Villaschi Chibib

**Diretor:** Luciano Villaschi Chibib

#### **Equipe Editorial**

**Editor-chefe:** Wilson Coimbra Lemke

Professor da Faculdade PIO XII, ES - Brasil. Faculdade PIO XII, Ciências Jurídicas.  
Rua Bolívar de Abreu, 48 - Campo Grande, 29146-330, Cariacica - ES, Brasil.  
<http://lattes.cnpq.br/5023059856695287>

#### **Conselho Editorial**

Dilcineia Souza Bragança

Professora da Faculdade PIO XII, ES - Brasil. Faculdade PIO XII, Ciências Biomédicas.  
Rua Bolívar de Abreu, 48 - Campo Grande, 29146-330, Cariacica - ES, Brasil.  
<http://lattes.cnpq.br/0370382223316929>

Gustavo Sampaio Montes

Professor da Faculdade PIO XII, ES - Brasil. Faculdade PIO XII, Ciências Biomédicas.  
Rua Bolívar de Abreu, 48 - Campo Grande, 29146-330, Cariacica - ES, Brasil.  
<http://lattes.cnpq.br/3946018966533467>

Igor Awad Barcellos

Professor da Faculdade PIO XII, ES - Brasil. Faculdade PIO XII, Ciências Jurídicas. Rua  
Bolívar de Abreu, 48 - Campo Grande, 29146-330, Cariacica - ES, Brasil.  
<http://lattes.cnpq.br/1190515594848086>

Kleber Rogeres Monteiro Junior

Professor da Faculdade PIO XII, ES - Brasil. Faculdade PIO XII, Ciências Administrativas.  
Rua Bolívar de Abreu, 48 - Campo Grande, 29146-330, Cariacica - ES, Brasil.  
<http://lattes.cnpq.br/3078398224592589>

Marcos Eugênio Pires de Azevedo Lopes

Professor da Faculdade PIO XII, ES - Brasil. Faculdade PIO XII, Ciências Administrativas.  
Rua Bolívar de Abreu, 48 - Campo Grande, 29146-330, Cariacica - ES, Brasil.  
<http://lattes.cnpq.br/8051538856943405>

Marta Rose Vimercati Scodino

Professora da Faculdade PIO XII, ES - Brasil. Faculdade PIO XII, Ciências Jurídicas. Rua Bolívar de Abreu, 48 - Campo Grande, 29146-330, Cariacica - ES, Brasil.

<http://lattes.cnpq.br/8115026431360459>

Rodrigo Pratte-Santos

Professor da Faculdade PIO XII, ES - Brasil. Faculdade PIO XII, Ciências Biomédicas. Rua Bolívar de Abreu, 48 - Campo Grande, 29146-330, Cariacica - ES, Brasil.

<http://lattes.cnpq.br/3590494481476529>

Willian Balla Lopes

Professor da Faculdade PIO XII, ES - Brasil. Faculdade PIO XII, Ciências Contábeis. Rua Bolívar de Abreu, 48 - Campo Grande, 29146-330, Cariacica - ES, Brasil.

<http://lattes.cnpq.br/0925627260966367>

**Projeto gráfico, diagramação e capa:** Estúdio São Próspero

---

R454

Revista Sapientia da Faculdade PioXII / Faculdade de Estudos Sociais do Espírito Santo / Faculdade Espírito Santense de Ciências Jurídicas / Faculdade de Ciências Biomédicas do Espírito Santo. v.19, n.1 (jan./jun. 2023) – Cariacica: Faculdade PioXII,2023.

Semestral

Edição Especial – Direito Tomista

ISSN: 1679-2548

Ano XIX

1. Direito. 2. Direito Tomista. 3. Tomás de Aquino. 4. Ética. 5. Filosofia Política

CDD 015

---

Catálogo na Fonte: Biblioteca da Faculdade PioXII

Bibliotecária: Deuzuita Vianna Evangelista – CRB 6 / 449

ISSN: 1679-2548

Periodicidade: Semestral

*Os direitos desta edição pertencem à Faculdade Pio XII*

**Rua Bolívar de Abreu, 48, Campo Grande, Cariacica – ES**

**CEP.: 29.146-330 – Telefone: (27) 3421-2563.**

**[www.faculdade.pioxii-es.com.br](http://www.faculdade.pioxii-es.com.br)**

**[sapientia@pioxii-es.com.br](mailto:sapientia@pioxii-es.com.br)**



# SUMÁRIO

---

**Apresentação à Edição Especial: Direito Tomista** ..... 09

Wilson Coimbra Lemke

**Aspectos do pensamento filosófico e jurídico de José Soriano de Souza**

Victor Emanuel Vilela Barbuy

1 Introdução ..... 14

2 Aspectos do pensamento filosófico  
e jurídico de José Soriano de Souza ..... 15

3 Conclusão ..... 27

**Do fim último do homem**

Carlos Nougué

I - Se convém aos entes ter um fim último e agir por ele ..... 33

Se agir por um fim é próprio da natureza racional.

Se é do fim que os atos do homem recebem sua espécie.

Se a vida humana tem um fim último.

Se um homem singular pode ter mais que um fim último.

Se tudo quanto o homem quer, qué-lo pelo fim último.

Se todos os homens convêm em um mesmo e único fim último.

Se as demais criaturas convêm com o homem neste fim último.

Conclusão da primeira parte.

II - Observação prévia ..... 41

Se se pode definir a beatitude.

Se a beatitude do homem pode consistir em algum bem-criado exterior.

Se a beatitude do homem pode consistir em algum bem criado interior.

## **Florescimento e falhanço: moralidade e razoabilidade prática na peça “O pato selvagem”, de Henrik Ibsen**

Gilmar Siqueira

Victor Sales Pinheiro

Sandro Alex de Souza Simões

1 Introdução .....	53
2 O amor a si requer que se vá para além do amor a si: o princípio supremo da moralidade na teoria neoclássica da lei natural ....	56
3 As ações de Gregers Werle .....	64
4 Prudência e justiça: as motivações de Gregers Werle .....	73
5 Conclusão .....	79

## **A teoria neoescolástica do signo entre a lógica e a metafísica: apontamentos epistemológicos sobre os significados jurídicos**

Marcus Paulo Rycembel Boeira

1 Introdução .....	85
2 Verdade e intelecção dos significados .....	88
3 O conceito intelectual em Tomás de Aquino .....	91
4 Norma e ordem social frente a teoria dos signos de Domingo de Soto e João Poinot .....	99
5 Signo e relação: noções epistemológicas dos significados jurídicos .....	115
6 Conclusão .....	123

As opiniões, ideias e conceitos emitidos em artigos assinados, bem como a integridade do conteúdo dos artigos são de absoluta e exclusiva responsabilidade dos seus autores.

# APRESENTAÇÃO À EDIÇÃO ESPECIAL DIREITO TOMISTA<sup>1</sup>

---

“De fato, deu-lhe ao coração os preceitos, a lei da vida e a disciplina [Eclo. 45, 6], e a sabedoria do humilde exalta a sua cabeça [Eclo. 11, 1]. Pois no meio da Igreja lhe abriu a boca e o Espírito do Senhor o encheu de sabedoria e inteligência, e o vestiu com manto de glória [Eclo. 15, 5]. Pois a Verdade, que é Cristo, não foi falsamente prometida aos doutores: *Aqueles que me tornam conhecida terão a vida eterna* [Eclo. 24, 31]. Embora o verdadeiro Sol da Justiça [cf. Mt. 3, 20] não precise da iluminação das estrelas, nem brilha com a radiação delas quando são iluminadas por Ele.”<sup>2</sup>

## **PAPA JOÃO XXII, REDEMPTIONEM MISIT**

*Bula de canonização de S. Tomás de Aquino*

*18 de Julho de 1323*

A fim de celebrar os “700 anos da canonização de Santo Tomás de Aquino (1225-1274)”, a *Sapientia* – Revista Científica da Faculdade

---

**1.** Ao ex-Coordenador do Curso de Direito da Faculdade PIO XII, professor Igor Awad Barcellos, agradecemos penhoradamente a solicitude de que organizássemos esta edição temática.

**2.** JOHANNES PP. XXII. Bulle de Canonisation de Saint Thomas D’Aquin. In: D. PRÜMMER, O. P. (ed.). *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis: notis historicis et criticis illustrati*. Tolosae: Ed. Privat, 1912, p. 528-529: “*Nam dedit illi cor ad precepta et legem vite et discipline, et sapientia humiliati exaltabit capud illius. In medio enim Ecclesie aperuit os eius et implevit eum Dominus Spiritu sapientie et intellectus, stolam glorie induit illum. Nam veritas, que Christus est, ipsa veris non fictis doctoribus pollicetur: Qui elucidant me, vitam eternam habebunt. Quamvis ipse verus Iustitie Sol stellarum illustratione non egeat nec illarum radiatione, cum illuminentur ab ipso, clarescat.*” Todas as traduções do latim para o português são nossas.

PIO XII, cujo nome faz jus a virtude intelectual e o dom divino que marcaram a vida e a obra do grande Doutor medieval, publica esta edição temática sobre “Direito Tomista”.

Mas, afinal, o que têm a ver canonização de Sto. Tomás e direito? Tudo. Pois, se a canonização dos santos é um meio termo entre dois julgamentos (o julgamento infalível do Papa sobre questões de fé e seu julgamento falível sobre causas civis e criminais, isto é, as questões de fato),<sup>3</sup> é pelo ato do juiz como tal, a que se chama propriamente juízo, que se define ou determina o justo ou o direito.<sup>4</sup>

Partindo dessa tese, esta edição reúne quatro textos de renomados articulistas, sendo eles: Víctor Emanuel Vilela Barbuy (Universidade de São Paulo, Brasil); Carlos Augusto Ancêde Nougé (Escola Tomista, Brasil); Gilmar Siqueira (Universidade Federal do Pará, Brasil), Víctor Sales Pinheiro (Universidade Federal do Pará, Brasil), Sandro Alex de Souza Simões (Centro Universitário do Estado do Pará, Brasil; Universidade de Lisboa, Portugal); e Marcus Paulo Rycembel Boeira (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil; Pontificia Università Gregoriana, Roma).

O primeiro artigo trata do pensamento filosófico e jurídico de José Soriano de Souza (1833-1895), um dos principais difusores do tomismo no meio jurídico brasileiro do século XIX. O segundo, do fim último do homem – que é, aliás, o mesmo fim a que se ordena a lei em geral.<sup>5</sup> O terceiro, do princípio supremo da moralidade e do

---

**3.** Cf. SANCTI THOMAE DE AQUINO. Quaestiones de quolibet: Quodlibet IX, q. 8, co. In: ALARCÓN, Enrique (ed.). S. Thomae de Aquino *Opera omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em: 05 jun. 2023.

**4.** Cf. SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Summa Theologiæ: Ila-IIæ*, q. 60, a. 1, co. In: ALARCÓN, Enrique (ed.). S. Thomae de Aquino *Opera omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019.

**5.** Para um estudo do tema, cf. LEMKE, Wilson Coimbra. *A lei e sua ordem a Deus segundo Santo Tomás de Aquino*: um comentário à *Summa theologiæ, Ia-IIæ*, q. 90, a. 2. 2022. 196 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2022. Disponível em: <https://filosofia.ufes.br/pt-br/pos-graduacao/PPGFil/detalhes-da-tese?id=16094>. Acesso em: 05 jun. 2023.

bem da razoabilidade prática conforme a Teoria Neoclássica da Lei Natural. O quarto, da noção de verbo mental de Tomás de Aquino e da teoria do signo de João Poinot (1589-1644) e Domingo de Soto (1494-1560) como pilares epistemológicos necessários para o entendimento lógico de dois postulados centrais do Direito: a norma jurídica e a ordem social.

Trata-se, portanto, de leitura imperdível para aqueles que buscam uma visão interdisciplinar do direito a partir da tradição tomística. Celebrar esse jubileu significa, para nós, fazer frete ao odioso positivismo jurídico herdado do século XIX, que não admite outra lei senão a do próprio homem, e ao laxismo mais abjeto, fruto do abandono da lei natural, que Deus deu ao homem na Criação, e da Lei Suprema, isto é, a lei do Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, que é a lei da caridade e da graça.

Assim como a canonização de Sto. Tomás em 18 de julho de 1323 pelo Papa João XXII significou a reabilitação definitiva de seu pensamento após as condenações parisienses e oxonianas indiretas (1277) de algumas de suas proposições,<sup>6</sup> assim também esperamos, com esta publicação, reabilitar o seu pensamento acerca do direito, enquanto objeto da justiça, após as rejeições modernas de algumas de suas proposições, dentre as quais a de que “a justiça tende a isto: que o homem deve retribuir a Deus tudo quanto puder, submetendo totalmente sua alma a Ele”.<sup>7</sup>

Pois, em justiça, o bem-aventurado Tomás O imitou bem, quem, confiando na piedade divina para prosseguir no seu ofício de sábio, embora reconhecesse que isto excedia suas forças, teve por firme

---

**6.** Sobre a canonização de Sto. Tomás em Avignon, cf. TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra*. Nova edição e bibliografia atualizada. Tradução: Luiz Paulo Rouanet e Nicolás Campanário. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2021, cap. XVII.

**7.** SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Summa Theologiæ: Ila-IIæ: q. 57, a. 1, ad 3*. In: ALARCÓN, Enrique (ed.). *S. Thomae de Aquino Opera omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019: “Iustitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subiiciens.”

propósito manifestar, na medida do possível, a verdade que a fé católica professa, eliminando os erros contrários a ela. Por isso, num de seus escritos serviu-se das palavras de Santo Hilário de Poitiers (c.330-c.368): *“Estou consciente de que o principal ofício da minha vida, do qual sou devedor para com Deus, é que todas as minhas palavras e todos os meus sentidos falem d’Ele.”*<sup>8</sup>

Que nos dignemos também de Lhe apresentar esta pequena oferenda, não como uma retribuição equivalente ao que d’Ele recebemos – o que, propriamente falando, não podemos render a Deus por implicar a justiça certa igualdade<sup>9</sup> –, mas como um simples e humilde gesto de nossa sujeição Àquele que, com o Pai e o Espírito Santo, vive e reina pelos séculos dos séculos.

Amém!

**Wilson Coimbra Lemke**

*Editor-chefe da Revista Sapientia*

Cariacica - ES, 05 de junho de 2023

Segunda-feira da 9ª Semana do Tempo Comum

Dia de São Bonifácio, apóstolo da Alemanha

---

**8.** SANCTI THOMAE DE AQUINO. Summa contra Gentiles: lib. 1, cap. 2, n. 2. In: ALARCÓN, Enrique (ed.). S. Thomae de Aquino *Opera omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019: *“Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur.”*

**9.** Cf. nota 7.



# ASPECTOS DO PENSAMENTO FILOSÓFICO E JURÍDICO DE JOSÉ SORIANO DE SOUZA

Victor Emanuel Vilela Barbuy<sup>10</sup>

**Resumo:** No presente artigo, trataremos do pensamento filosófico e jurídico de José Soriano de Souza (1833-1895), buscando fazer justiça a esse tão grande quanto injustamente olvidado pensador brasileiro.

**Palavras-chave:** José Soriano de Souza; Direito Natural; Direito Político; Neotomismo.

---

**10.** Advogado e professor universitário. Bacharel em Direito pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2008) e Mestre (2014) e Doutor (2020) em Direito Civil, na Área de História do Direito, pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Membro da União dos Juristas Católicos de São Paulo (UJUCASP), sócio titular do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo e sócio contribuinte do Instituto Histórico e Geográfico de Santos, além de conselheiro do Comitê de Civismo e Cidadania da Associação Comercial de São Paulo. E-mail: victor.emanuel.brasil@gmail.com

**Abstract:** *In this article we will analyse the philosophical and juridical thought of José Soriano de Souza (1833-1895). In this study we will try to make justice to that great and unjustly forgotten brazilian thinker.*

**Keywords:** *José Soriano de Souza; Natural Law; Political Law; Neo-Thomism.*

Submetido em: 02/11/2022.

Aprovado em: 15/05/2023.

## 1 INTRODUÇÃO

O artigo a seguir é uma versão revista e ampliada da comunicação por nós apresentada durante o IV Simpósio de Filologia e Cultura Latino-Americana, realizado entre os dias 26 e 28 de novembro de 2012, no prédio de Filosofia e Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP).

Em tal texto, tratamos de aspectos do pensamento filosófico e jurídico de José Soriano de Souza. Este ilustre médico, professor e pensador brasileiro foi, por toda a vida, um infatigável e impertérito defensor da Fé, da Filosofia Escolástica Tomista, do Direito Natural Tradicional ou Clássico, da Sociedade Orgânica e do Estado Orgânico, bem como daquilo a que podemos denominar constitucionalismo histórico-tradicional e daquilo que entendia ser a verdadeira democracia. Ao mesmo tempo, foi ele um irredutível adversário do ateísmo, do agnosticismo, do materialismo, das falsas filosofias do Mundo Moderno, do positivismo jurídico, do jusnaturalismo racionalista, das ideologias liberais inimigas da Sociedade Orgânica e do Estado Orgânico e das teorias que, a exemplo daquela de Hegel, veem o homem como instrumento do Estado, assim como, de um lado, do liberalismo econômico do *laissez-faire*, e, de outro, do socialismo

estatista, aniquilador da livre-iniciativa, e, por fim, do constitucionalismo liberal, abstrato e apriorístico e da falsa democracia do “sufrágio universal” e do “contrato social”. Assim, esse magno pioneiro do pensamento neotomista em terras brasileiras lutou sempre em prol dos tradicionais princípios sintetizados na tríade Deus, Pátria e Família e contra todas as forças opostas a tais princípios.

Como escreveu Arthur Machado Paupério, “não se reconheceu ainda a José Soriano de Souza o devido lugar que lhe cabe na literatura jurídica e filosófica nacional”.<sup>11</sup> Esperamos que o presente artigo contribua, ainda que modestamente, em prol desse necessário reconhecimento.

## 2 ASPECTOS DO PENSAMENTO FILOSÓFICO E JURÍDICO DE JOSÉ SORIANO DE SOUZA

Mais significativo vulto do pensamento tomista brasileiro do século XIX, ou, como diria José Pedro Galvão de Sousa, o “pioneiro do neotomismo no Brasil”,<sup>12</sup> José Soriano de Souza nasceu na Paraíba a 15 de setembro de 1833, e faleceu no Recife aos 12 dias do mês de agosto do ano de 1895. Havendo estudado Medicina na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, pela qual se doutorou em 1860, e Filosofia na Universidade de Lovaina (em francês *Louvain* e em neerlandês *Leuven*), na Bélgica, que lhe concedeu o título de doutor, foi Cavaleiro da Ordem Pontifícia de São Gregório Magno, do Vaticano, e Professor Catedrático de Direito Público e Constitucional da Faculdade de Direito do Recife, onde também lecionou Direito Natural e

---

**11.** PAUPÉRIO, Arthur Machado. *José Soriano de Souza*, o primeiro autor tomista de direito constitucional. *Revista de Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 97-102, set./dez. 1982.

**12.** SOUSA, José Pedro Galvão de. El Derecho Natural en el Mundo Lusitano del siglo XX. In: PUY, Francisco (Org.). *El Derecho Natural Hispanico: Actas de las “Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*. Madrid: Escelicer, 1973, p. 292.

Direito Romano, havendo sido ainda professor de Filosofia do Ginásio Provincial de Pernambuco, da mesma capital. Ao tomar posse como Lente Catedrático de Direito Público e Constitucional da Faculdade de Direito do Recife, em 1891, recebeu o grau de doutor em Direito.

Além de exercer a clínica e o magistério, José Soriano de Souza dedicou-se ao jornalismo, colaborando no *Jornal do Comércio*, do Rio de Janeiro, e em diversos órgãos da imprensa recifense, havendo, inclusive, fundado e dirigido, na capital pernambucana, os jornais católicos *A Esperança* (1865-1867) e *A União* (1872-1873). Ardoroso defensor do Bispo D. Vital durante a chamada Questão Religiosa, preconizou, na década de 1870, a criação do Partido Católico, cujo programa redigiu e publicou, sob o pseudônimo de “Um católico”. Foi Deputado Geral do Império, pelo Partido Conservador e pela Província da Paraíba, entre 1886 e 1889, e, após o advento da República, foi eleito Senador Estadual em Pernambuco, havendo tomado parte na comissão que elaborou o projeto da primeira Constituição pernambucana e sido presidente do Senado daquele estado. Exerceu, enfim, “por muitos anos, na vida política e intelectual do país a justa influência devida a seus elevados dotes intelectuais e morais”,<sup>13</sup> como escreveu o Padre Leonel Franca.

Igualmente exerceram considerável influência na vida intelectual e política do Brasil oitocentista Braz Florentino Henriques de Souza (1825-1870) e Tarquínio Bráulio de Souza Amaranto (1829-1894), irmãos de José Soriano de Souza, que, no dizer de Ubiratan de Macedo,<sup>14</sup> formaram com ele a “linha de frente” do laicato católico brasileiro durante o Segundo Reinado, havendo sido, ademais, todos os três irmãos, figuras de relevo dentro do Partido Conservador.

---

**13.** FRANCA, Padre Leonel, SJ. *Noções de História da Filosofia*. 15. ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1957, p. 272.

**14.** MACEDO, Ubiratan de. *Metamorfoses da liberdade*. São Paulo: IBRASA; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Material Escolar, 1978, p. 199.

Braz Florentino Henriques de Souza, natural da Paraíba, foi Desembargador, Cavaleiro da Imperial Ordem de Cristo e Professor Catedrático de Direito Público e Constitucional e, depois, de Direito Civil da Faculdade de Direito do Recife, onde lecionou também Direito Criminal, Hermenêutica, Processo Civil e Processo Criminal. Foi, ainda, redator do *Diário de Pernambuco*, assim como um dos fundadores do Instituto Histórico e Geográfico de Pernambuco, Diretor da Instrução Pública daquela Província e Presidente da Província do Maranhão, havendo falecido no exercício deste último cargo. Traduziu os *Tratados dos dois preceitos da Caridade e os Dez Mandamentos da Lei*, de Santo Tomás de Aquino, e escreveu, dentre outras obras, *O Casamento Civil e o Casamento Religioso* (1859), *O Poder Moderador* (1864), *O recurso à Coroa* (1867) e *Lições de Direito Criminal* (1872).

Tarquínio Bráulio de Souza Amaranto, por seu turno, nascido em Papary, na Província do Rio Grande do Norte, foi professor de Filosofia do Ateneu de Natal e de Direito Eclesiástico e de Direito Civil da Faculdade de Direito do Recife, havendo sido ainda professor da Escola Naval, no Rio de Janeiro, recebendo o título de capitão-de-fragata honorário, e, por derradeiro, um dos lentes fundadores da Faculdade Livre de Direito, também nesta última cidade. Foi Deputado Provincial em Pernambuco, pelo Partido Conservador, no biênio 1858-1859, e Deputado Geral pela mesma agremiação política e pela Província do Rio Grande do Norte na 15ª legislatura (1872-1875), assim como na 16ª (1876-1877), na 18ª (1881-1884) e na 20ª (1886-1889), tornando-se um dos principais chefes conservadores de sua província natal. Deixou, dentre outras obras, dois volumes de discursos por ele proferidos em defesa da Igreja na Câmara Geral do Império por ocasião da denominada Questão Religiosa.

Voltemos, porém, a José Soriano de Souza. Nos dizeres de Arthur Machado Paupério,<sup>15</sup> “na cátedra, no jornalismo e na representação popular”, foi ele sempre “o defensor impertérito da Igreja

---

**15.** PAUPÉRIO, 1982, p. 98.

Católica, sendo, no Império, o primeiro pensador católico, em termos tomistas”.

As principais obras de José Soriano de Souza são: *Ensaio Médico-Legal* (1862); *Princípios sociais e políticos de Santo Agostinho* (1866); *Princípios sociais e políticos de S. Tomás de Aquino* (1866); *Política sacra* (1866); *A religião do Estado e a liberdade de cultos* (1867); *Compêndio de Filosofia, ordenado segundo os princípios e métodos do Doutor Angélico, S. Tomás de Aquino* (1867); *Lições de filosofia elementar, racional e moral* (1871); *O liberalismo nas constituições e a reforma eleitoral* (1873); *Ensaio de Programa para o Partido Católico* (1874); *Considerações sobre a Igreja e o Estado, sob o ponto de vista jurídico, filosófico e religioso* (1874); *Elementos de Filosofia do Direito* (1880); *Apontamentos de Direito Constitucional* (1883); *Pontos de direito romano* (1884); *Princípios Gerais de Direito Público e Constitucional* (1893).

O *Compêndio de Filosofia, ordenado segundo os princípios e métodos do Doutor Angélico, S. Tomás de Aquino* foi adotado nos seminários do Brasil, constituindo, no gênero didático, ao lado das *Lições de filosofia elementar, racional e moral*, também do nosso autor, “o que de mais sólido e profundo se tem escrito sobre filosofia no Brasil”, segundo o entendimento do Padre Leonel Franca.<sup>16</sup> Referindo-se a este último livro, também elogiado pelo Papa Pio IX, em carta ao autor publicada na imprensa recifense,<sup>17</sup> o pensador português Manuel António Ferreira Deusdado,<sup>18</sup> em artigo dado à estampa na *Revue Neo-scholastique*, de Lovaina, afirmou ser “difícil encontrar um outro que lhe seja superior pela precisão e o rigor com os quais

---

**16.** FRANCA, 1957, p. 272.

**17.** Cf. BARRETO, Tobias. O atraso da Filosofia entre nós (1872). In: BARRETO, Tobias. *Estudos de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Grijalbo; Brasília: INL (Instituto Nacional do Livro), 1977, p. 161.

**18.** DEUSDADO, Manuel António. La philosophie thomiste en Portugal: Notes pour servir à l'histoire de la philosophie en Portugal. *Revue Neo-scholastique*, Louvain, v. 5, n. 20, p. 429-450, 1898. (Tradução nossa).

deduz os princípios fundamentais da doutrina tomista”. Referindo-se à mesma obra, frisou Clovis Lema Garcia<sup>19</sup> que ela contém preciosas páginas sobre a Ética e o Direito Natural e que nela Soriano tratou, “com originalidade e profundidade”, da doutrina tomista do Tratado da Lei da *Suma Teológica*. Quanto à obra *Princípios Gerais de Direito Público e Constitucional*, à qual Rui Barbosa não poupou elogios,<sup>20</sup> era ela, no dizer de Barbosa Lima Sobrinho,<sup>21</sup> mesmo vinte anos depois de sua publicação, o livro mais didático para o estudo da matéria no País. Havendo vencido Tobias Barreto no concurso para a cadeira de Filosofia no Ginásio Provincial de Pernambuco, Soriano de Souza foi alvo de virulentos ataques deste filósofo, que se explicam, antes de tudo, pelo fato de haver sido Soriano, por toda a vida, um paladino da Fé Católica, da Filosofia Escolástica Tomista e do Direito Natural Tradicional ou Clássico, ao passo que o autor dos *Estudos alemães*, que retornaria à Religião Católica apenas à beira da morte,<sup>22</sup> era um fervoroso adepto do materialismo e do denominado positivismo jurídico ou juspositivismo, acoimando de figuras anacrônicas os defensores do Direito Natural.<sup>23</sup> Soriano de Souza, cuja obra, segundo José Pedro Galvão de Sousa,<sup>24</sup> se impôs pela “limpeza e clareza com que escrevia”, não necessitou, de acordo com o jusfilósofo patricio, “terçar as armas da polêmica” com Tobias Barreto ou com o colega, amigo e infatigável apologista deste, Sílvio Romero, que também o atacou

---

**19.** GARCIA, Clovis Lema. El Derecho Natural en Brasil. In: AYUSO, Miguel (Org.). *El Derecho Natural Hispánico: Actas de las II Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*. Córdoba: CajaSur Ediciones, 2001, p. 618.

**20.** Cf. MACEDO, 1978, p. 199.

**21.** LIMA SOBRINHO, Alexandre José Barbosa. Introdução. In: SOUZA, Braz Florentino Henriques de. *Do Poder Moderador: ensaio de Direito Constitucional contendo a análise do título V, capítulo I, da Constituição Política do Brasil*. 2. ed. Brasília: Senado Federal, Editora da Universidade de Brasília, 1978, p. 3.

**22.** Cf. FRANCA, 1957, p. 299.

**23.** BARRETO, Tobias. *Questões vigentes (Obras Completas, volume IX)*. Aracaju: Edição do Estado de Sergipe, 1926, p. 132.

**24.** SOUSA, 1973, p. 292.

duramente, visto que a exposição da doutrina por ele defendida se constituía na melhor resposta aos ataques dos adversários.

Depois de Santo Tomás de Aquino, os principais autores que exerceram influência sobre o pensamento filosófico de Soriano de Souza foram Santo Agostinho e os tomistas europeus do século XIX, a exemplo de Taparelli D’Azeglio, Liberatore, Sanseverino e Kleutgen, além de filósofos que, a despeito de terem sido influenciados pelo pensamento de Santo Tomás de Aquino, não eram rigorosamente tomistas, como Balmes, Rosmini e Ventura di Raulica. Consoante observou Miguel Reale<sup>25</sup> e qualquer um que estudar a obra de Soriano poderá perceber, particularmente demonstra este filósofo, médico e jurista paraibano “grande familiaridade com o pensamento itálico” de seu tempo.

Principal representante brasileiro da corrente de ideias a que, parafraseando o Padre Leonel Franca,<sup>26</sup> podemos denominar “escolástica rejuvenescida”, Soriano de Souza previu, já em 1867, o profundo e sólido renascimento do pensamento tomista, que tomaria grande fôlego após a publicação, em 1879, da Encíclica *Aeterni Patris*, do Papa Leão XIII, atingindo o apogeu nos derradeiros anos do século XIX e, principalmente, nos albores do século XX. Com efeito, após haver afirmado que “todos os homens amantes dos sãos estudos filosóficos” lutavam para restaurar as doutrinas e o método tomista, cujo abandono fizera da “filosofia uma torre de Babel, e um campo de discussões estéreis e intermináveis”, ressaltou ele que diversas obras sobre o Doutor Angélico e o tomismo estavam sendo publicadas em França, Itália, Alemanha e Espanha e que diferentes traduções da obra do Aquinate surgiam nas línguas vernáculas. Em seguida, salientou a importância do trabalho que iam então desempenhando no sentido da divulgação das doutrinas tomistas as revistas *La Civiltà Cattolica*,

---

**25.** REALE, Miguel. *A cultura jurídica italiana no Brasil*. Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, v. IX, n. 33, p. 105-111, jan./fev./mar. 1959.

**26.** SOUSA, 1973, p. 208.

de Roma, e *La Scienza e la Fede*, de Nápoles, assim como o fato de que as escolas católicas e seminários europeus iam reabrindo suas portas ao tomismo, sustentando que tudo enfim prenunciava “a próxima restauração da grande filosofia cristã fundada por S. Tomás”.<sup>27</sup> A restauração de tal filosofia, de tal metafísica, edificada por Santo Tomás de Aquino “no maravilhoso acordo das duas luzes do espírito humano, a razão e a fé”, era para Soriano de Souza,<sup>28</sup> ademais, “a máxima necessidade de nossos tempos”.

Soriano de Souza partiu sempre do pressuposto de que a questão fundamental que se colocava em seu tempo era a da pugna entre aqueles que acreditavam na “ordem sobrenatural e em sua influência no destino das sociedades” e aqueles que a negavam,<sup>29</sup> isto é, entre o “sobrenaturalismo” e o “naturalismo”, a “fé humilde”, à qual subordinar-se-ia a razão, e a “razão independente” da modernidade, que, em seu entender, pretendia fazer cair por terra “todas as cousas estabelecidas, assim na ordem política, como na moral e intelectual”.<sup>30</sup>

Insurgindo-se contra a teoria do contrato social de Rousseau, dominante em seu tempo, Soriano de Souza, que a considerava uma “fabula ímpia”,<sup>31</sup> proclamou, de acordo com a tradição tomista, que “o homem é naturalmente social, e tende a viver efetivamente em sociedade”,<sup>32</sup> sociedade esta que, nascida de uma reunião de famílias

---

**27.** SOUZA, José Soriano de. *Compendio de Philosophia ordenado segundo os principios e methodo do Doutor Angelico, S. Thomaz de Aquino*. Recife: Typographia da Esperança, 1867, p. XXXVI-XXXVII.

**28.** SOUZA, José Soriano de. *Lições de philosophia elementar, racional e moral*. Recife: Livraria Academica, 1871, p. X.

**29.** SOUZA, 1871, p. II.

**30.** SOUZA, 1871, p. XXXVII.

**31.** SOUZA, José Soriano de. *Compendio de Philosophia ordenado segundo os principios e methodo do Doutor Angelico, S. Thomaz de Aquino*. Recife: Typographia da Esperança, 1867, p. 649.

**32.** SOUZA, José Soriano de. *Principios Geraes de Direito Publico e Constitucional*. Recife: Casa Editora Empreza d'A Provincia, 1893, p. 49.

e tendo como elementos essenciais a “pluralidade de homens” e um “*poder unitivo*, que reduz à unidade aquela pluralidade”, se configura, em última análise, na “*união de seres racionais que concordão em procurar um bem conhecido e querido de todos*”.<sup>33</sup> Tal bem se configura no “bem *commum*” ou “*bem social*” e da maior ou menor aptidão para alcançá-lo resulta “a maior ou menor *perfeição da sociedade*”.<sup>34</sup>

Neste mesmo diapasão, aduziu Soriano de Souza que o “grande princípio rector dos deveres e correlativos direitos” dessa sociedade geral, a que também podemos denominar sociedade civil ou sociedade política, é a “*justiça social*”,<sup>35</sup> expressão definida pelo autor de *Lições de filosofia elementar, racional e moral* como a “*inclinação habitual de cumprir os deveres correlativos aos direitos daqueles com quem vivemos em sociedade*”.<sup>36</sup>

Sempre de acordo com os ensinamentos de Santo Tomás de Aquino, Soriano de Souza proclamou que “a sociedade não é por si mesma o *fim* do homem”, mas sim um “*meio* de ele mais facilmente chegar ao bem ou a seu aperfeiçoamento”,<sup>37</sup> isto é, um “instrumento, mediante o qual o homem pode mais facilmente conseguir o bem, ao qual por natureza é destinado”.<sup>38</sup>

Prelecionando que “erro fundamental em direito público é confundir a sociedade com o Estado”,<sup>39</sup> assim como “é um erro de graves consequências na sociedade, considerar o homem em abstrato”, uma vez que deve este “ser estudado em suas relações reais e concretas”,<sup>40</sup>

---

**33.** SOUZA, 1871, p. 507. (Grifo do autor).

**34.** SOUZA, 1871, p. 507. (Grifo do autor).

**35.** SOUZA, 1871, p. 508. (Grifo do autor).

**36.** SOUZA, 1871, p. 509. (Grifo do autor).

**37.** SOUZA, 1871, p. 507. (Grifo do autor).

**38.** SOUZA, 1893, p. 51.

**39.** SOUZA, 1893, p. 63.

**40.** SOUZA, 1893, p. 64.

sustentou o autor de *Princípios Gerais de Direito Público e Constitucional* que o Estado, isto é, a “sociedade politicamente organizada”,<sup>41</sup> é, assim como a sociedade, um meio da pessoa humana,<sup>42</sup> “um meio para o homem aperfeiçoar-se, e não o fim do homem”.<sup>43</sup>

Como fez notar José Pedro Galvão de Sousa,<sup>44</sup> apresenta grande atualidade a preleção de Soriano de Souza em que este denuncia, em seus *Princípios Gerais de Direito Público e Constitucional*, a absorção da sociedade pelo Estado. Ao tratar destes dois últimos conceitos (isto é, dos conceitos de sociedade e de Estado), não se rendeu Soriano de Souza ao liberalismo - opondo a sociedade como um conjunto amorfo de indivíduos ao poder do Estado unificador da ordem jurídica, ignorando os grupos sociais naturais ou corpos intermediários -, nem ao hegelianismo – que, embora diferencie o Estado da sociedade civil, acaba por fazer com que o Estado englobe toda a sociedade.<sup>45</sup> Consoante sublinhou Galvão de Sousa, a concepção de José Soriano de Souza se aproxima daquela de Enríque Gil Robles em seu *Tratado de Direito Político segundo os princípios da Filosofia e do Direito cristãos* (*Tratado de Derecho Político según los principios de la Filosofía y del Derecho cristianos*), obra em dois volumes publicada entre os anos de 1899 e 1902, e o reconhecimento das autonomias sociais por esse professor do Recife recorda a ideia de soberania social defendida por Juan Vázquez de Mella.<sup>46</sup>

Voltando-se contra o liberalismo econômico, duramente condenado pelo Papa Leão XIII, na Encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, Soriano de Souza afirmou que “o Estado, como instrumento político

---

**41.** SOUZA, 1893, p. 51. (Grifo do autor).

**42.** SOUZA, 1893, p. 63.

**43.** SOUZA, 1893, p. 69.

**44.** SOUSA, 1973, p. 296.

**45.** Cf. SOUSA, 1973, p. 296-297.

**46.** SOUSA, 1973, p. 297.

e jurídico, como poder ordenador das diversas relações da atividade humana, não pode deixar de influir, regulando juridicamente as relações econômicas”.<sup>47</sup> Esta intervenção, assim como a intervenção do Estado nos demais ramos da vida e da atividade humana, deve ser feita de acordo com o que hoje chamamos de princípio de subsidiariedade, de sorte que, na expressão do autor, “dentro de sua esfera intervenha o Estado; mas respeite a esfera pessoal do indivíduo; deixe que dentro do seu domínio a pessoa individual obre livremente; só assim o cidadão se nobilita e nobilita-se o Estado”.<sup>48</sup>

Partindo do pressuposto de que “em sentido amplo, *constituição* é o complexo de leis formativas de uma sociedade, reguladoras da vida dessa sociedade”,<sup>49</sup> Soriano de Souza se insurgiu contra as constituições jurídico-políticas abstratas, produto dos princípios racionalistas do liberalismo e renegadoras das tradições históricas e dos costumes nacionais, salientando que “o direito constitucional tem que consultar a experiência, as condições peculiares e as tradições do povo a que é aplicado, sem todavia idolatrar as velhas instituições, porque isso seria desconhecer as precisões do movimento e do progresso da sociedade”. Nesta mesma toada, observou Soriano de Souza que “os franceses por esquecerem suas condições históricas e formarem constituições *teóricas*”, abstratas e apriorísticas, tinham tido, entre 1791 e 1875, cerca de vinte constituições, e, em seguida, concluiu que “o verdadeiro método no estudo do direito constitucional é aquele que combina o elemento racional com o histórico, que liga o passado ao presente, que vincula o desenvolvimento orgânico da vida de um povo aos princípios da sua razão”.<sup>50</sup>

Como adepto do chamado jusnaturalismo clássico, alicerçado na tradição constituída pelos filósofos helenos, pelos juriconsultos

---

**47.** SOUZA, 1893, p. 67.

**48.** SOUZA, 1893, p. 56.

**49.** SOUZA, 1893, p. 15. (Grifo do autor).

**50.** SOUZA, 1893, p. 20. (Grifo do autor).

romanos e pelos teólogos e canonistas da cristandade medieval, Soriano de Souza<sup>51</sup> proclamou a existência da Lei Natural, da “lei moral, que deve presidir às ações dos homens individualmente considerados”, e “deve também regular-lhes as ações quando socialmente organizados constituindo o Estado”. Destarte, “um Estado, para o qual não existisse a lei moral seria uma obra de violência e de força bruta, seria a negação do direito e do bem, e não um instituto auxiliador do homem no conseguimento de seu destino social”.<sup>52</sup>

Combatendo o excessivo, exacerbado legalismo ou, em outros termos, o positivismo jurídico, em nome do Direito Natural Clássico, José Soriano de Souza<sup>53</sup> condenou as ideias geradoras do “inumano fantasma do Estado como criador de todos os direitos”, de conformidade com as quais “não há justiça natural anterior às leis civis”. Por tais ideias se justificou, no sentir do autor de *Elementos de Filosofia do Direito*, a doutrina segundo a qual “todo direito é uma emanção da lei civil”, “monstruoso sistema” a que denominou “legalismo”, que teve em Hobbes e Bentham os mais célebres defensores e “faz depender o valor intrínseco de todos os direitos das formas exteriores da legalidade”.<sup>54</sup>

Ao mesmo tempo, Soriano de Souza atacou o Direito Natural moderno e racionalista, também conhecido como jusracionalismo, que, já a partir de Grócio, separou o Direito de Deus e da Religião, e que, com Kant, separou o Direito da Moral. Assim, sustentou ele que é “absurda” a separação do Direito de Deus, a um tempo autor da natureza humana e da ordem eterna da justiça,<sup>55</sup> e que a Moral e o Direito não se separam, mas “apenas se distinguem”, devendo

---

**51.** SOUZA, 1893, p. 67.

**52.** SOUZA, 1893, p. 67.

**53.** SOUZA, José Soriano de. *Elementos de Philosophia do Direito*. Recife: Typographia Central, 1880, p. 59.

**54.** SOUZA, 1880, p. 59.

**55.** SOUZA, 1880, p. XVI.

a “lei moral” “exercer o seu império tanto sobre o ato interno da liberdade, como sobre a ação externa”, de sorte que “seu poder obra sobre esses dois momentos da liberdade humana”.<sup>56</sup>

Soriano de Souza ensinou que “promulgando uma lei deve o poder público ter sempre em vista os princípios universais e absolutos do direito, o fato particular, e as circunstâncias da sociedade”, uma vez que, “sem aqueles princípios, a lei careceria de justiça”, do mesmo modo que, “sem o fato, a que se aplica o princípio, este nunca poderia descer à ordem prática”. “Em suma”, como prelecionou o autor, “todo direito positivo consta de um elemento imutável, que são os princípios universais de justiça, e de um elemento mutável, que são as exigências especiais, às quais o legislador aplica os princípios de justiça”. “Longe de ser um ditame arbitrário a lei positiva é”, segundo aduziu pouco adiante o jusfilósofo patricio, “a expressão autorizada do que preexiste na natureza”.<sup>57</sup>

Segundo Miguel Reale,<sup>58</sup> o “renascimento” e o “renovar-se” da Escolástica no Brasil, com José Soriano de Souza, “adepto da ‘Néo-Escolástica’”, e João Mendes Júnior, mais afeito “à tradição do pensamento [escolástico] português”, foi vital para que o positivismo ortodoxo não lograsse ressonância na Faculdade de Direito do Recife e naquela de São Paulo, o que nos preservou de “algumas ideias (como a das pequenas pátrias, por exemplo) que teriam sido altamente perniciosas ao nosso destino político”. Tratando da democracia, cuja “índole” consiste “na influência do povo sobre o governo”, que “pode tornar-se máxima, mas nunca traduzir-se em uma soberania”, Soriano de Souza<sup>59</sup> fez ver que existem dois tipos de democracia, decorrentes de duas concepções distintas de liberdade. Deste modo, “homens sem ideias, somente dotados de sentidos e de paixões, sonhando uma ordem de cousas em que seus instintos pudessem

---

**56.** SOUZA, 1880, p. 21-22.

**57.** SOUZA, 1880, p. 27-28.

**58.** REALE, Miguel. *Momentos decisivos e olvidados do pensamento brasileiro*. Porto Alegre: Universidade do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia, s/d, p. 42-43.

**59.** SOUZA, 1880, p. 392.

amplamente manifestar-se, fizeram da liberdade um privilegio, um monopólio para eles". Tal liberdade engendrou a falsa democracia, isto é, o "governo da multidão, a oclocracia, com a exclusão dos bons, e triunfo dos homens do partido dominante". Já do conceito de liberdade enquanto "força racional que determina a pessoa humana a desenvolver suas faculdades de conformidade com as leis do verdadeiro e do justo", decorre aquela que seria a verdadeira democracia, "conforme à dignidade do homem, companheira da civilização e do progresso, amiga da religião, das ciências e das artes: é o governo dos homens capazes, sem exclusões e sem privilégios". "A verdadeira democracia", concluiu o pensador patricio, "admitindo a participação geral, direta ou indireta, de todos no governo, inspira aos cidadãos um interesse geral pela conservação da ordem e do bem comum".<sup>60</sup>

### 3 CONCLUSÃO

Havendo tratado de apenas alguns aspectos do pensamento filosófico e jurídico de José Soriano de Souza, cuja riqueza é incontestável, encerramos aqui o presente artigo, modesto contributo ao estudo do pensamento e da obra filosófica e jurídica deste tão grande quanto injustamente olvidado pensador brasileiro, um dos mais eminentes vultos do nosso pensamento filosófico, jurídico e político.

### REFERÊNCIAS

BARRETO, Tobias. *Questões vigentes (Obras Completas, volume IX)*. Aracaju: Edição do Estado de Sergipe, 1926.

BARRETO, Tobias. O atraso da Filosofia entre nós (1872). In: BARRETO, Tobias. *Estudos de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Grijalbo; Brasília: INL (Instituto Nacional do Livro), 1977, p. 159-179.

---

60. SOUZA, 1880, p. 391-392.

DEUSDADO, Manuel António. La philosophie thomiste en Portugal: Notes pour servir à l'histoire de la philosophie en Portugal. *Revue Neo-scholastique*, Louvain, v. 5, n. 20, p. 429-450, 1898.

FRANCA, Padre Leonel, SJ. *Noções de História da Filosofia*. 15. ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1957.

GARCIA, Clovis Lema. El Derecho Natural en Brasil. In: AYUSO, Miguel (Org.). *El Derecho Natural Hispánico: Actas de las II Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*. Córdoba: CajaSur Ediciones, 2001, p. 615-631.

LIMA SOBRINHO, Alexandre José Barbosa. Introdução. In: SOUZA, Braz Florentino Henriques de. *Do Poder Moderador: ensaio de Direito Constitucional contendo a análise do título V, capítulo I, da Constituição Política do Brasil*. 2. ed. Brasília: Senado Federal, Editora da Universidade de Brasília, 1978.

MACEDO, Ubiratan de. *Metamorfoses da liberdade*. São Paulo: IBRASA; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Material Escolar, 1978.

PAUPÉRIO, Arthur Machado. José Soriano de Souza. o primeiro autor tomista de direito constitucional. *Revista de Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 97-102, set./dez. 1982.

REALE, Miguel. *A cultura jurídica italiana no Brasil*. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, v. IX, n. 33, p. 105-111, jan./fev./mar. 1959.

REALE, Miguel. *Momentos decisivos e olvidados do pensamento brasileiro*. Porto Alegre: Universidade do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia, s/d.

SOUZA, José Pedro Galvão de. El Derecho Natural en el Mundo Lusitano del siglo XX. In: PUY, Francisco (Org.). *El Derecho Natural Hispánico: Actas de las "Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*. Madrid: Escelicer, 1973, p. 287-326.

SOUZA, José Soriano de. *Compendio de Philosophia ordenado segundo os principios e methodo do Doutor Angelico, S. Thomaz de Aquino*. Recife: Typographia da Esperança, 1867.

SOUZA, José Soriano de. *Lições de philosophia elementar, racional e moral*. Recife: Livraria Academica, 1871.

SOUZA, José Soriano de. *Elementos de Philosophia do Direito*. Recife: Typographia Central, 1880.

SOUZA, José Soriano de. *Principios Geraes de Direito Publico e Constitucional*. Recife: Casa Editora Empreza d'A Provincia, 1893.





# DO FIM ÚLTIMO DO HOMEM

Carlos Nougué<sup>61</sup>

**Resumo:** Dante Alighieri – e todos os que de algum modo o seguiram e seguem nisto – atribui ao homem, em seu *De monarchia*, dois fins últimos: um sobrenatural e o outro natural, propiciando o poder espiritual a consecução do fim sobrenatural (a salvação das almas), e o temporal a consecução do fim natural (a felicidade terrena possível, com o atendimento das necessidades materiais e a formação das virtudes morais do homem no âmbito da *pólis*). Há que ver *em primeiro*

---

**61.** Professor de Filosofia, de Tradução e de Língua Portuguesa. Tradutor de Filosofia, Teologia e Literatura (do francês, do latim, do espanhol e do inglês). Lexicógrafo. Ganhador do Prêmio Jabuti de Tradução/1993 e finalista do Prêmio Jabuti/2005 pela tradução de *D. Quixote da Mancha*, de Miguel de Cervantes (edição oficial do Quarto Centenário da Edição Princeps). Já traduziu autores como Cícero, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, G. K. Chesterton, Louis Lavelle, Xavier Zubiri. Autor de oito livros já lançados ou no prelo, entre os quais *Da Arte do Belo*. 2. ed. Formosa: Edições Santo Tomás, 2019. 594 p. Atualmente dá cursos *on-line* de Gramática e de Filosofia Tomista. E-mail: carlosnogue@gmail.com

lugar, portanto, se tal proposição procede; e veremos que não o faz. Dado isto, porém, há que estabelecer *em segundo lugar* qual é o verdadeiro fim último do homem, contra aliás multidão de posições mais ou menos afastadas da única que se deve ter por certa. E ambas essas coisas as faremos fundado grata e grandemente em Santo Tomás (na primeira parte, sobretudo em “De ultimo fine hominis”, questão 1 da I-II da *Summa Theologiae*; e, na segunda, sobretudo nas questões restantes do (Tratado da Beatitude da mesma I-II da *Summa Theologiae*) e em Jacobus M. Ramírez O.P. (*De hominis beatitudine, In I-II Summae Theologiae divi Thomae comentaria [QQ I-V]*),<sup>62</sup> embora não vamos deixar de dar nossa – humilde – contribuição própria.

**Palavras-chave:** fim último do homem; felicidade terrena; Dante Alighieri; Santo Tomás.

**Abstract:** Dante Alighieri – and all those who, in a certain way, followed and (still) follow him on this – attributes to man, in his *De monarchia*, two ultimate ends: one supernatural and another natural, propitiating the spiritual power the consecution to the supernatural end (the salvation of souls), and the temporal the consecution to the natural end (the earthy happiness possible, with the provision of the material necessities and the formation of the moral virtues of man in the scope of the *polis*). It has to be checked, in the first place, therefore, if such proposition proceeds; and we will see that it does not. Given this, however, there has to be established in the second place what the true ultimate end of man is, against, moreover, a multitude of positions more or less distant from the only (one) that should be taken for granted. And both things we will do grounded great and largely in Saint Thomas Aquinas (in the first part, mainly in “De ultimo fini hominis”, question 1 from *Summa Theologiae*; and, in the second, mainly in the remaining questions from the Treatise

---

**62.** RAMÍREZ, Jacobus M. *Opera Omnia*. Tomus III: De Hominis Beatitudine In I-II Summae Theologiae Divi Thomae Commentaria (QQ. I-V). Editio preparata a Victorino Rodriguez, O. P. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, 1972. 2.481 p.

of Beatitude from the same *Summa Theologiae*) and in Jacobus M. Ramírez O.P. *De hominis beatitudine, In I-II Summae Theologiae divi Thomae comentaria [QQ I-V]*, even though we will not forget to give our humble contribution.

**Keywords:** ultimate end of man; earthy happiness; Dante Alighieri; Saint Thomas.

Submetido em: 11/12/2022.

Aprovado em: 17/05/2023.

## I SE CONVÉM AOS ENTES TER UM FIM ÚLTIMO E AGIR POR ELE

Parece que não, porque, com efeito, o homem age para um fim quando delibera. Ora, praticamos muitos atos sem deliberação e muitas vezes sem sequer pensar neles; assim, enquanto pensamos em outras coisas, movemos o pé ou coçamos a barba. Logo, nem tudo o homem faz para um fim. – Sucede contudo que, entre as ações cumpridas pelo homem, só podem considerar-se propriamente *humanas* as que são próprias do homem enquanto homem. Com efeito, o ser dono de seus atos é o que distingue o homem das criaturas irracionais, razão por que só aquelas mesmas ações de que ele é senhor podem propriamente chamar-se humanas. Pois bem, é por ser dotado de razão e de vontade que tem o homem domínio sobre seus atos, e a mesma vontade enquanto é potência de escolher é o que se chama *livre-arbítrio*. Se pois as ações do homem que não procedem de vontade deliberada e instruída pela razão podem ser ditas, precisamente, do homem, não podem, porém, pelo já dito – ou seja, por não pertencerem ao homem enquanto homem –, chamar-se propriamente *humanas*. Ora, todas as ações que procedem de dada potência são

causadas por ela em razão de seu objeto próprio, e o objeto próprio da vontade não é senão o bem e o fim. Por conseguinte, é de estrita necessidade que todas as ações humanas sejam por um fim.

## SE AGIR POR UM FIM É PRÓPRIO DA NATUREZA RACIONAL

Parece que sim, porque, com efeito, agir por um fim é ordenar a este a ação própria, o que só pode ser obra da razão, pelo que não convém aos entes que carecem dela. – Sucede porém que todo agente obra necessariamente por um fim. Com efeito, numa sequência de causas ordenadas entre si, não se pode suprimir a primeira sem que se suprimam igualmente as demais. Ora, a primeira de todas as causas não pode ser senão a final. E assim é porque, se a matéria não obtém a forma sem a moção de um agente (uma vez que nada pode por si mesmo passar da potência ao ato), esse mesmo agente obra necessariamente, insista-se, por um fim: porque, se qualquer agente não visasse a algo dado, não faria uma coisa em vez de outra, senão que faria tudo aleatoriamente. Ou seja, faria *qualquer coisa*, o que não é próprio de um agente. O agente sempre tende a um efeito determinado, o que supõe esteja ele mesmo determinado a algo certo: e isso tem, justamente, razão de fim. Tal determinação se dá, nos entes racionais, pelo apetite racional que chamamos vontade, enquanto nos demais entes, os irracionais, se dá mediante uma inclinação natural ou apetite natural. Com efeito, um ente pode tender de dois modos a um fim: *em primeiro lugar*, quando se move por si mesmo a ele, como faz o homem; e, *em segundo lugar*, quando é dirigido ao fim por outro, como se dá não só com uma pedra atirada por alguém contra algo mas também com os animais irracionais. Sim, porque, se os entes racionais se dirigem por si mesmos ao fim em razão do senhorio sobre seus atos que o livre-arbítrio lhes proporciona, os animais irracionais não podem tender ao fim senão por um apetite natural, que, dada

esta mesma naturalidade e aquela mesma irracionalidade, não pode ser senão como um instrumento; o que implica serem os entes irracionais movidos não por si mesmos, mas por um agente que se utilize de tal instrumento. Com efeito, *os entes irracionais são incapazes da noção de fim*, pelo que toda e qualquer natureza irracional está para Deus assim como um instrumento está para um agente principal e mais propriamente dito agente. É verdade que os animais irracionais tendem ao fim por um apetite natural resultante de certa apreensão estimativa da realidade, enquanto os demais entes destituídos de razão se dirigem a ele privados de todo e qualquer conhecimento (mesmo estimativo) dela. Mas todos os entes irracionais, como posto, são atuados ou conduzidos ao fim por outro, tendo razão de instrumento para o agente principal que é Deus; enquanto os entes dotados de razão agem e tendem por si mesmos ao fim. Como visto, portanto, *de um modo ou de outro* todos os entes, e não só os de natureza racional, agem por um fim.

## SE É DO FIM QUE OS ATOS DO HOMEM RECEBEM SUA ESPÉCIE

E parece que não, porque, com efeito, o fim é causa extrínseca. Ora, todo especificado o é por algum princípio intrínseco. Por conseguinte, os atos humanos não se especificam pelo fim. – Sucede no entanto que os entes compostos de matéria e de forma se constituem em suas espécies por suas respectivas formas, e isso justamente porque as coisas em geral se constituem em suas espécies não pela potência, mas pelo ato. Ora, semelhantemente se deve pensar do movimento. Com efeito, se o movimento se divide, de algum modo, em *ação* e em *paixão*, ambas recebem do ato sua espécie: aquela, do ato que é princípio do agir; esta, do ato que é termo do próprio movimento. Assim, a ação de esquentar nada mais é que uma moção procedente do calor, e sua paixão nada mais é que um movimento

para o mesmo calor, manifestando-se assim a razão da espécie. Ora, também os atos humanos recebem do fim sua espécie, considerem-se ou como ativos ou como passivos, porque, com efeito, o homem tanto se move como é movido por si mesmo. Mas, como já visto, os atos humanos só se podem dizer propriamente humanos quando procedem da vontade deliberada, que sempre tem por objeto um bem, e todo bem tem sempre de algum modo razão de fim. Logo, o fim é não só necessariamente o princípio mesmo dos atos humanos enquanto humanos, mas igualmente seu termo, porque aquilo mesmo em que terminam os atos humanos não pode ser senão o que a vontade busca como fim. É assim, portanto, que os atos morais recebem propriamente sua espécie do fim, pelo que são os atos morais e os atos humanos são estritamente o mesmo.

## SE A VIDA HUMANA TEM UM FIM ÚLTIMO

E parece que não, porque, com efeito, o bem é *per se* difusivo de si. Se pois o que procede de um bem é, por sua vez, bem, é necessário que um seja difusivo do outro, pelo que se vai ao infinito. Mas o bem tem razão de fim. Quanto aos fins, por conseguinte, proceder-se-ia ao infinito. – Sucede contudo que, assim como com relação à série de motores ou de causas eficientes, é impossível proceder ao infinito nos fins. Com efeito, se assim se procedesse com relação às causas motoras, deixaria de haver um primeiro motor, e, na ausência deste, os demais motores não poderiam mover, uma vez que recebem o movimento justamente do primeiro motor. Similarmente quanto às coisas que se ordenam umas às outras como a um fim: se se suprimisse a primeira, desapareceriam obrigadamente todas as demais. Ora, nos fins se distinguem duas ordens: a da intenção e a da execução, e em ambas as ordens deve haver algo que seja primeiro. Mas o primeiro na ordem da intenção é como o princípio que move o apetite, pelo que, se se suprime o princípio, ou seja, se se suprime o movente ou motor, se imobiliza o apetite. Por sua vez, é no que é

princípio na ordem da execução que tem começo a operação, pelo que, se se elimina este princípio, tampouco se pode começar a agir. Enquanto com efeito o princípio da intenção é o último fim, o princípio da execução é a primeira das coisas que se ordenam ao mesmo fim. Como se vê, em ambos os casos é impossível proceder ao infinito, porque, se não houvesse último fim, não se apeteceria nada nem, por conseguinte, se levaria a efeito ação alguma; e, pelo mesmo motivo, tampouco a intenção do agente encontraria termo ou repouso. Insista-se: dessa maneira, não haveria ação alguma nem, pois, se chegaria a nenhuma resolução – proceder-se-ia assim, precisamente, ao infinito. (Note-se, todavia, que se trata aqui das coisas que se ordenam entre si essencialmente ou *per se*. As que se conjugam entre si *per accidens* comportam, sim, infinitude potencial, precisamente porque as causas que são *per accidens* supõem indeterminação.)

## SE UM HOMEM SINGULAR PODE TER MAIS QUE UM FIM ÚLTIMO

E parece que sim, porque, com efeito, é possível a vontade de um homem querer, simultaneamente, como a últimos fins, duas coisas ou mais. – Sucede porém que, ao contrário do que se objeta, pelo menos três argumentos mostram que tal é impossível. Diga-se pois *em primeiro lugar* que, em razão de todos apetecerem sua própria perfeição, cada um só pode apetecer por fim último aquilo que ele considere o bem não só perfeito, mas capaz de perfazê-lo cabalmente; ou antes, capaz de atender tão perfeitamente os desejos do homem, que fora dele não reste nada de apetecível. Ora, exatamente por sua perfeição, e por sua capacidade de perfazer o homem e de atender plenamente seus desejos, é que tal bem ou fim último não requer nada fora de si para perfazê-lo. Logo, é impossível ao apetite desejar dois bens ou fins enquanto perfeitos. Diga-se pois *em segundo lugar* que, assim como no processo da razão o que é

princípio é *naturalmente* conhecido, assim também no processo do apetite racional ou vontade é princípio aquilo que é *naturalmente* desejado. Ora, o que naturalmente se apetece não pode senão ser único, porque, pelo fato de toda natureza tender inexoravelmente a uma só coisa, ou seja, à unidade de seu princípio formal, o princípio do apetite racional ou vontade não pode ser senão o próprio fim último. Logo, é necessário que seja único aquilo que a vontade busca enquanto fim último. E diga-se *em terceiro lugar* que, devido ao fato de as ações humanas receberem do fim sua espécie, é necessário que igualmente recebam seu gênero do fim último comum, como se dá nos entes naturais, que têm seu gênero de uma razão formal comum. Ora, *enquanto tais*, todas as coisas apetecíveis para a vontade estão em um mesmo gênero. Logo, porque em cada gênero há um só primeiro princípio, e porque, como se sabe, o fim último tem caráter de primeiro princípio, o fim último tampouco pode deixar de ser único. Assim, o respeito entre o último fim do homem e o conjunto do gênero humano é o mesmo que o entre o fim último de um homem singular e o de qualquer outro homem singular. Por isso, assim como a totalidade dos homens tende a um único fim último, assim também a vontade de cada homem se ordena a um só fim último.

## SE TUDO QUANTO O HOMEM QUER, QUÉ-LO PELO FIM ÚLTIMO

E parece que não, porque, com efeito, se aquele que ordena algo a algum fim pensa neste, nem sempre todavia o homem pensa no último fim em tudo quanto apetece ou faz. Logo, nem tudo o que o homem apetece ou faz ele o quer pelo fim último. – Sucede no entanto que por duas razões o homem é levado, necessariamente, a apeter em ordem ao fim último tudo quanto apetece. *Antes de tudo*, tudo quanto o homem apetece, apetece-o enquanto tem razão de bem. Se, todavia, este bem apetecido não for o bem perfeito e,

pois, o fim último, ele o terá de apetecer necessariamente enquanto tendente ao bem perfeito: porque, com efeito, a incoação ou começo de algo, seja este algo natural ou artificial, sempre se ordena à sua perfeição ou consumação. Logo, o começo de toda perfeição não pode senão ordenar-se à perfeição total ou completa, que só pode encontrar-se no fim último. *Ademais*, porém, deve dizer-se que o fim último, enquanto move o apetite, está para o movimento deste assim como o primeiro movente ou motor está para os demais movimentos. Ora, como se sabe, as causas segundas não movem senão na medida em que são movidas exatamente pelo primeiro motor. As coisas desejadas secundamente, por conseguinte, só podem mover o apetite em ordem ao último fim, que, como visto, é o desejado primeiramente; e por isso mesmo todos os bens que não sejam o bem apetecido primeiramente enquanto fim último não podem ser com relação a este senão meios ou fins intermediários.<sup>63</sup>

## SE TODOS OS HOMENS CONVÊM EM UM MESMO E ÚNICO FIM ÚLTIMO

Parece que não, porque, com efeito, se o último e sumo fim do homem parece ser o bem incomutável, certos homens porém se desviam dele. Desse modo, não há um só um fim último para todos os homens. – Sucede contudo que se pode considerar o fim último por dois ângulos. *Pelo primeiro*, quer dizer, quanto à razão de último fim ou de perfeição, todos os homens necessariamente o apetecem, porque, como vimos, todos apetecem sua própria perfeição – e a perfeição do homem se diz *beatitude*. Mas *pelo segundo*, quer dizer,

---

**63.** Para a subordinação dos fins e dos agentes em geral, com o conseqüente caráter de meio dos fins intermediários, cf., ainda TOMÁS DE AQUINO, *In librum De Causis*, lect. 1, n. 41. – Para a aplicação desta doutrina à subordinação do poder temporal ao espiritual, cf. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, dist. 44, q. 1, a. 3, c. e ad 5; *Contra Gentiles*, l. 4, cap. 72, n. 10; *De regno*, l. 1, cap. 15; *Summa Theologiae*, l, q. 1, a. 4; II-II, q. 60, a. 6.

quanto àquilo em que se encontra tal razão de fim último ou de perfeição, divergem os homens. Sim, porque uns apetezem, como a fim último ou bem perfeito, a fama; outros, o poder político; outros, as riquezas; outros, ainda, os prazeres da carne ou da mesa; etc.; assim como a música é agradável a todos, mas uns preferem a música de um compositor, outros a de outro, etc. Deve dizer-se, porém, que a música melhor ou efetivamente mais agradável é a que satisfaz o gosto da pessoa que mais refinadamente saiba apreciar a música. Logo, o bem mais perfeito e desejado enquanto fim último será aquele apetecido por quem tiver o afeto mais bem ordenado ou disposto.

## SE AS DEMAIS CRIATURAS CONVÊM COM O HOMEM NESTE FIM ÚLTIMO

Parece que sim, porque, com efeito, como visto, o fim corresponde ao princípio. Ora, o princípio dos homens é Deus, que obviamente também o é de todos os demais entes. Assim, todos os demais entes têm o mesmo fim que o homem. – Sucede todavia que também se pode falar do fim segundo se trate da própria coisa em que se encontra a razão de bem (*finis cuius*, ou fim *simpliciter*) ou de seu uso ou fruição (*finis quo*, ou fim *secundum quid*). Assim, o fim de quem tem ambição política é, pelo ângulo da própria coisa apetecida, o poder; mas, pelo outro ângulo, é sua posse ou usufruto. Ora, se se trata do fim último do homem enquanto é a coisa mesma que é fim, então todas as demais criaturas convêm nele: porque, com efeito, é Deus mesmo o fim último não só do homem, mas de todos os entes, visíveis como invisíveis. Se todavia se trata do último fim do homem enquanto consecução ou fruição deste fim, então é patente que as criaturas destituídas de razão não têm em comum com o homem o fim último deste, porque o homem, como as outras criaturas intelectuais, atinge seu último fim inteligendo e amando este mesmo fim último, que, insista-se, é Deus, enquanto as criaturas destituídas de

razão não o podem inteligir nem amar. E isso é assim porque os entes destituídos de razão não atingem o fim último do universo senão por participação de alguma semelhança de seu criador: seja porque são (como a pedra), porque são e vivem (como o vegetal), ou ainda porque são e vivem e conhecem ao modo sensitivo e estimativo (como o bruto animal).

## CONCLUSÃO DA PRIMEIRA PARTE

Fica mostrado assim, por todo o posto acima, não só que a doutrina de Dante *non sequitur*, senão que todos os que a seguem ou a querem assimilar à doutrina de Santo Tomás não fazem senão reviver, de algum modo, a do Florentino.

## II OBSERVAÇÃO PRÉVIA

Supôs-se na primeira parte que Deus é o nosso sumo bem e que, se o é, então não pode não ser nosso último fim. Note-se porém que para nós, *nesta vida*, a necessária identidade entre Deus e o fim último do homem – ou seja, a felicidade ou beatitude – não é evidente, ou seja, o homem não a reconhece *necessariamente*, ao contrário do que se dá, por exemplo, com o princípio de que o todo é maior que a parte ou com qualquer conclusão demonstrada: o reconhecimento destes pelo intelecto é de caráter necessitante. Com efeito, diz Santo Tomás: “Há bens particulares que não têm vinculação necessária com a beatitude, porque se pode ser beato [bem-aventurado] sem eles. A tais bens a vontade não adere necessariamente. Mas há outros bens que têm vinculação necessária com a beatitude, ou seja, aqueles pelos quais o homem adere a Deus, o

único em que se encontra a verdadeira beatitude. Antes porém que a necessidade dessa vinculação seja demonstrada pela certeza da visão da divindade [a visão beatífica], a vontade não adere necessariamente a Deus nem às coisas que são de Deus. Mas a vontade de quem vê a Deus em sua essência adere necessariamente a Deus, assim como agora queremos necessariamente ser felizes. É patente, portanto, que a vontade não quer necessariamente tudo o que ela quer”.<sup>64</sup> É algo como quando eu posso ver alguém vir *ao longe*, mas não posso saber que se trata de João, ainda que efetivamente se trate dele. – Para que nesta vida se reconheça a identidade entre Deus e a felicidade do homem *na visão beatífica*, é preciso, antes de tudo, conhecer que Deus existe ou ao menos que há um Sumo Bem, e, ademais, alcançar tal identidade (o que, afinal, depende da própria revelação divina e da moção da graça); ora, nem a existência de Deus nem o revelado por ele são evidentes; logo, nesta vida, nunca tal identidade se dará necessariamente.<sup>65</sup> Por isso a primeira parte deste escrito, para que se siga, requer desdobrar-se nesta segunda parte, onde, suposta a fé e a graça, se mostrará que o fim último do homem e pois sua beatitude residem em Deus e na visão beatífica de sua essência.

## SE SE PODE DEFINIR A BEATITUDE

Parece que não, porque, com efeito, sendo-nos ela conhecida tão somente pela fé, e sendo-nos desconhecida a essência de Deus, de cuja luz sobrenatural depende, não é possível dar da beatitude nenhuma definição. – Sucede contudo que se pode dar, sim, *de algum modo*, uma definição dela, ainda que fundada em analogia.

---

**64.** TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 2.

**65.** Para este ponto, cf. ainda TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, X, 12, especialmente ad 5; XXII, 7; *Contra Gentiles*, I, I, 6 e 11; *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, ad 1; I, q. 82, a. 1-2; etc.

Supostas pois, insista-se, a fé e a graça, e suposto que, como já visto, o fim último *simpliciter* do homem é Deus mesmo (*finis cuius*), e que portanto a fruição ou gozo de Deus é seu fim *secundum quid* (*finis quo*), podemos definir a beatitude pouco mais ou menos como o faz o referido Santiago (Jacobus) Ramírez O.P. Antes de tudo, a beatitude dita formal é algo criado no homem, e é do gênero da operação, e consiste essencialmente no ato do intelecto.<sup>66</sup> Depois, a mesma beatitude formal – sobrenatural e consumada – da criatura intelectual (ou seja, não só do homem mas também dos anjos) é a pura e simples visão da própria essência divina, elicitada pelo intelecto criado elevado e confortado pela luz da glória, sem mediação de criatura alguma que se tenha em razão do objeto visto, mostrando-se-lhe a divina essência imediata, simples, clara e francamente tal como é em si – e não por modo discursivo, mas por puro modo, digamos, intuitivo. Em outras palavras, o beato conhecerá a divina essência – sem naturalmente esgotá-la em sua infinitude, coisa de que é incapaz qualquer intelecto criado, mesmo sob a luz da glória – “de uma só vez”, “de um só golpe”, “de um só lance”, e com deleitação intelectual gozará para todo o sempre desta mesma e única visão, assim como, *mutatis mutandis*, Deus goza dela de e em sua beatíssima eternidade. – Nos limites no entanto deste artigo, o mais importante é insistir em que, para ser verdadeira e cabal, a beatitude do homem deve perfazê-lo ou aperfeiçoá-lo *simpliciter*, deve ser sem fim, e não deve deixar por satisfazer nenhum apetite *humano* (não meramente “do homem”: recorde-se a distinção entre *humanos* e *do homem* feita com respeito aos atos, a qual se aplica perfeitamente também aqui).

---

**66.** No homem, ato do intelecto possível, não do intelecto agente, ponto cuja explicação todavia extrapola largamente as possibilidades deste escrito.

## SE A BEATITUDE DO HOMEM PODE CONSISTIR EM ALGUM BEM CRIADO EXTERIOR

Parece que sim, pelo menos se se trata da honra, porque, com efeito, sempre os melhores se importaram com preservá-la a todo preço, além de que parecem tê-lo afirmado grandes filósofos. – Sucede porém que a beatitude não pode consistir em nenhum dos bens criados exteriores, o que se mostra da ordenada maneira seguinte.

- Não pode consistir nas riquezas, antes de tudo, porque a beatitude se há de possuir voluntária e pacificamente – por ter por objeto o sumo bem e por próprio a paz –, enquanto as riquezas não se possuem senão inquieta e/ou violentamente – por se adquirirem e de algum modo se perderem não raramente de modo não pacífico e por sempre implicarem de algum modo grandes aflições e perturbações. Depois, enquanto a beatitude se alcança por atos humanos, as riquezas podem alcançar-se por acaso. Além disso, enquanto a beatitude não se consome, as riquezas necessariamente se consomem ao ser usadas. Além do mais, a beatitude é saciadora, ao passo que o desejo de riquezas é insaciável. Ademais, a beatitude pode ser possuída em princípio por todos, enquanto as riquezas sempre serão privilégio de alguns. Ademais ainda, a beatitude só a merecem e alcançam os bons, enquanto as riquezas também os maus as podem alcançar. E, por fim, a beatitude não pode ser mal usada, enquanto as riquezas obviamente sim.

- Contra a objeção, tampouco pode consistir na honra, antes de tudo porque a honra depende dos outros, ao passo que a beatitude depende unicamente da boa vontade do mesmo homem singular. Depois, a honra podem alcançá-la tanto bons como maus, enquanto a beatitude é prêmio da virtude. Além disso, a honra pode sempre ser mal usada, enquanto não o pode nunca a beatitude. Além do mais, se só houvesse um homem no mundo, ele poderia alcançar

a beatitude, ao passo que não poderia alcançar a fama. Ademais, enquanto a honra pode fundar-se em falsidade, a beatitude não pode encerrar falsidade alguma. Por fim, a beatitude há de ser para sempre, ao passo que a honra sempre dependerá da volubilidade da opinião dos homens.

- Tampouco pode consistir na fama ou glória humana, antes de tudo porque esta pode ser falsa e falaz, enquanto a beatitude é essencialmente veraz. Depois, a instabilidade é o próprio da fama ou glória humana, ao passo que a beatitude é o que há de mais sólido e estável. Depois ainda, a fama ou glória humana pode ser ignominiosa,<sup>67</sup> ou seja, pode ser alcançada tanto por bons como por maus. Além disso, como quanto à honra, um só homem pode alcançar por si a beatitude, mas não pode alcançar a fama ou glória humana senão por outros. Além do mais, a beatitude é alcançada por quem ardentemente a deseje, ao passo que a glória humana tanto mais se afasta quanto mais se busca.<sup>68</sup> Ademais, o apetite de fama ou glória humana pode ser pecaminoso, enquanto nunca o é o de beatitude, ao contrário: é sempre justo e santo. Por fim, a mesma Sagrada Escritura põe que a beatitude não consiste na fama ou glória humana, e admoesta-nos a que não busquemos esta nem nos comprazamos com ela.<sup>69</sup>

- Não pode, tampouco, consistir no poder, antes de tudo porque o poder tem razão de princípio,<sup>70</sup> enquanto a beatitude, como já o sabemos, tem razão de fim último. Depois, porque como sucede com os outros bens exteriores, o alcançamento do poder depende muito da sorte e podem consegui-lo também os maus, ao passo que o alcançamento da beatitude depende da virtude e só podem

---

**67.** Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, l. I, c. 12, n. 19.

**68.** Cf. SÊNECA, *De beneficiis*, l. V, n. 4: “Gloria fugientes magis sequitur”; e dizia São João Bosco: “Ai de quem trabalhe esperando os louvores do mundo; o mundo é um mau pagador, e paga sempre com ingratidão”.

**69.** Cf. muito por exemplo Jeremias 9, 23-24; 1 Coríntios 1, 29-31; 3, 21; Gálatas 6, 14.

**70.** Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, l. V, c. 12, 1019 a 15.

consegui-la os bons. Além disso, o poder humano é imperfeitíssimo, por radicar em grande parte na volúvel vontade e opinião dos homens, pelo que tanto mais pode destruir-se ou derribar-se quanto mais se estenda, ao passo que a beatitude é perfeitíssima e indestrutível, por radicar na mesma verdade. Ademais, enquanto a beatitude é por todo o sempre – motivo por que também se diz *vida eterna* –, os principados humanos são breves ou brevíssimos. Por fim, e como o sabemos ainda por fé, se o prêmio dos bons governantes será grandíssimo na vida eterna, a pena porém dos maus governantes será atrocíssima na geena infinda.

## SE A BEATITUDE DO HOMEM PODE CONSISTIR EM ALGUM BEM CRIADO INTERIOR

Parece que sim, porque, com efeito, o que é interior ao homem ou é parte de sua essência ou decorre de algum modo dela; mas diz-se beatitude ao perfazimento do homem; pelo que a beatitude pode consistir, sim, em algum bem interior seu. – Sucede todavia que tampouco tal é possível, como se pode mostrar da ordenada maneira seguinte.

- A beatitude não pode consistir em nenhum bem interior meramente corporal, como por exemplo a saúde, antes de tudo porque os bens corpóreos se ordenam e se subordinam à alma, enquanto a beatitude é essencial e estritamente, mais que da própria alma, da parte superior e intelectual da alma.<sup>71</sup> Depois, todos os bens do corpo se encontram tanto nos bons como nos maus, e até mais nos maus, porque, ao contrário daqueles, estes podem tê-los por fim último e esmerar-se em obtê-los. Além disso, são bens altamente instáveis, transitórios, corruptíveis, ao passo que a

---

**71.** Para a beatitude global, é verdade, concorrem de algum modo o corpo, os sentidos, a vontade e a sociedade de amigos, mas não de modo essencial. Este ponto, uma vez mais, no entanto, escapa largamente às possibilidades e espaço deste artigo.

beatitude é a estabilidade, a intransitoriedade e a incorruptibilidade por excelência. Além do mais, enquanto a beatitude depende da vontade do homem, os bens do corpo só *muito* acidental e fugazmente: *Memento mori*. Ademais, os bens do corpo, além de não serem sequer os maiores dos homens, são comuns aos outros animais – e não raro se dão melhor nestes que no homem –, enquanto a beatitude é o maior dos bens humanos e só pode ser compartilhada pelos anjos. E, por fim, a mesma Sagrada Escritura ensina que aquele que quiser salvar sua vida, esse a perderá, e que aquele que odeia sua vida neste mundo, esse a guardará para a vida eterna.<sup>72</sup>

- Contra o hedonismo filosófico ou vulgar, radical ou moderado, individual ou social, a beatitude tampouco pode consistir em nenhum bem interior em parte corporal em parte espiritual, como o prazer, antes de tudo porque, ao passo que a beatitude é própria só do homem (e dos anjos), os prazeres e semelhantes compartilhamos *de algum modo* com os brutos animais. Depois, a voluptuosidade hedonista jamais sacia o apetite, além de implicar grandes males (destrói ou malgasta, com efeito, saúde, riqueza, amizade, família, etc.), enquanto a beatitude tem por efeito direto e essencial saciar cabal e perfeitamente o apetite, além de indiretamente e como que acidentalmente ter por efeito excluir todo mal. Além do mais, ainda que se trate de hedonismo moderado, este sempre reduzirá a deleitação a certo meio; mas a beatitude há de consistir no bem sumo, não em nenhum bem moderado ou medido. Ademais, se se trata do chamado hedonismo social – como por exemplo o de Jeremy Bentham –, é de si contraditório, porque a voluptuosidade corporal só pode dizer respeito *per se* ao indivíduo; além de que, pretendendo encontrar o sumo bem na soma maximizada dos prazeres individuais, incorre em flagrante falsidade, já que não se podem somar quantidades não homogêneas – e os prazeres são sempre *simpliciter* heterogêneos. Por fim, contra a *voluptas* universal de Stuart Mill, ponha-se que tampouco nela pode consistir a

**72.** Cf. João 12, 25; também Mateus 10, 28; 18, 8-9; *et reliqua*.

beatitude, porque esta é *per se* individual ou pessoal, não específica – de fato a mesma experiência nos diz que não podemos ser todos felizes ou todos infelizes.

- Tampouco por fim pode a beatitude consistir em nenhum bem interior puramente espiritual, como a ciência ou a virtude. Antes de tudo, com efeito, e contra o culto gnóstico e humanista da ciência, se este acerta quanto a pôr que a beatitude se alcança com o conhecimento, erra todavia quanto ao objeto e ao modo deste mesmo conhecimento. Quanto ao objeto, com efeito, porque identifica de algum modo o homem com Deus, enquanto a beatitude supõe perfeita distinção entre o Deus que dá a glória e o homem (ou o anjo) que é glorificado; e quanto ao modo porque, com o estoicismo, identifica o moral com o intelectual, julgando que para ser perfeito basta conhecer (mas diz Yahvé em Jeremias 9, 23: “Não se glorie o sábio em sua sabedoria”), ao passo que nesta vida mais vale amar que conhecer a Deus, para depois, na vida eterna, poder amar cabalmente a Deus por conhecê-lo perfeitamente. – Por fim, contra agora o sutil personalismo tão presente hoje em dia nos mesmos meios eclesiais, ponha-se que sempre supõe de algum modo o pecado de orgulho, ao passo que a beatitude supõe estritamente a mortificação do amor-próprio e pois a santidade, porque a beatitude só se alcança como último *finis quo* do homem se este tem estritamente a Deus por *finis cuius* seu.

Em suma, a verdadeira e perfeita beatitude só pode consistir *simpliciter* no Bem incriado, e *secundum quid* na fruição deste Bem. Há, é verdade, duas outras *quasi* “verdadeiras” beatitudes, uma delas porém imperfeitíssima, e a outra imperfeita. A primeira é a contemplação de Deus pelas só luzes da razão natural, assim como a puderam ter filósofos pagãos como Sócrates, Platão e sobretudo Aristóteles. A segunda propicia-a a vida da graça nesta terra, que inclui uma contemplação do divino superior à possível pelas só luzes da razão, mas que se dá tão somente por trás dos véus da fé, ou seja, no dizer de São Paulo, como por espelho e em enigma.

Todos os outros falsos fins últimos podem reduzir-se com alguma facilidade aos referidos mais acima. Naturalmente, contudo, este breve opúsculo não pode oferecer mais que uma visão muito panorâmica do que é a beatitude, um dos pontos mais árduos mas mais belos e mais gratificantes da Sacra Doutrina. A esta, por conseguinte, remetemos o leitor.

## REFERÊNCIAS

ARISTOTLE. *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.

AUGUSTINUS. Confessionum libri XIII, ed. L. Verheijen. *Corpus christianorum*, series latina, 27. Turnholt: Brepols, 1981.

DANTE ALIGHIERI. *Monarchia*, ed. Karl Pomeroy Harrington. Boston: Allyn and Bacon, 1925.

JEROME. *Vulgate Bible*. Bible Foundation and On-Line Book Initiative. Disponível em: <ftp.std.com/obi/Religion/Vulgate>. Acesso em: 17 maio 2023.

L. ANNAEUS SENECA. *Moral Essays: volume 3*, ed. John W. Basore. London; New York: Heinemann, 1935.

NOUGUÉ, Carlos. *Da Arte do Belo*. 2. ed. Formosa: Edições Santo Tomás, 2019. 594 p.

RAMÍREZ, Jacobus M. *Opera Omnia*. Tomus III: De Hominis Beatitudine In I-II Summae Theologiae Divi Thomae Commentaria (QQ. I-V). Editio preparata a Victorino Rodriguez, O. P. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofia "Luis Vives", 1972. 2.481 p.

S. THOMAE DE AQUINO. *Opera Omnia*, ed. E. Alarcón. *Corpus Thomisticum*. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2000 ss.





# FLORESCIMENTO E FALHANÇO: MORALIDADE E RAZOABILIDADE PRÁTICA NA PEÇA “O PATO SELVAGEM”, DE HENRIK IBSEN

Gilmar Siqueira<sup>73</sup>

Victor Sales Pinheiro<sup>74</sup>

Sandro Alex de Souza Simões<sup>75</sup>

---

**73.** Doutorando em direito pela Universidade Federal do Pará – UFPA. Bolsista CAPES. Mestre em direito pelo Centro Universitário Eurípides de Marília – UNIVEM. E-mail: gilmarsiqueira126@gmail.com.

**74.** Professor da graduação e pós-graduação da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). Graduado em Direito no Centro Universitário do Estado do Pará (CESUPA). Coordenador dos Grupos de Pesquisa (CNPq) “Tradição da Lei Natural” e “Razão Pública, Secularização e Lei Natural”. Site: [www.dialetico.com.br](http://www.dialetico.com.br).

**75.** Doutor (Dottore di Ricerca) pela Università Del Salento/Lecce (2009). Mestre em Direito pela Universidade Federal do Pará. Professor efetivo de História do Direito e do Pensamento Jurídico (Graduação) e História do Direito Público (mestrado) do

**Resumo:** Este artigo tratará do princípio supremo da moralidade e do bem da razoabilidade prática conforme a Teoria Neoclássica da Lei Natural, que será apresentada na primeira seção. Mas, para além da descrição analítica, o princípio supremo da moralidade e a razoabilidade prática serão vistos negativamente, ou seja, a partir de um exemplo falhado: o do personagem Gregers Werle, de Henrik Ibsen. Pelo método analógico, será possível perceber como a obra artística de Ibsen (em sua forma específica) mostrou um símbolo do polo oposto ao do florescimento humano: o falhanço.

**Palavras-chave:** Teoria Neoclássica da Lei Natural; Ética; Virtudes; Direito e Literatura.

**Abstract:** This article will deal with the master principle of morality and the good of practical reasonableness according to the Neoclassical Natural Law Theory, which will be presented in the first section. But beyond analytical description, the master principle of morality and practical reasonableness will be viewed negatively, that is, from a failed example: that of the character Gregers Werle, by Henrik Ibsen. By the analogical method, it will be possible to see how Ibsen's artistic work (in its specific form) showed a symbol of the extreme opposite to that of human flourishing: the existential failure.

**Keywords:** Neoclassical Natural Law Theory; Ethics; Virtues; Law and Literature.

Submetido em: 18/11/2022.

Aprovado em: 15/05/2023.

---

Centro Universitário do Estado do Pará (CESUPA). Professor assistente convidado da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa nas disciplinas de Direito Romano e História do Direito Português.

## 1 INTRODUÇÃO

Uma das contribuições da Teoria Neoclássica da Lei Natural é a atenção que John Finnis deu às quatro ordens da realidade – quatro tipos diferentes de explicação que correspondem a quatro aspectos distintos da realidade – mencionadas por Santo Tomás de Aquino em seu comentário à *Ética a Nicômaco*. Elas serão resumidas nesta introdução conforme o artigo *Personal Identity in Aquinas and Shakespeare*, de John Finnis.<sup>76</sup>

A primeira ordem é a natural, ou seja, de como as coisas são independentemente de como sejam conhecidas ou pensadas pelas pessoas. Esta é a ordem das ciências naturais. Cada ser humano é um animal com capacidades compartilhadas com outros animais, mas também com capacidade de entendimento, juízo, comunicação e por isso mesmo de relação com os demais seres humanos. Nessa ordem a identidade humana é um dado independentemente do que se pense sobre ela; é a subsistência do indivíduo enquanto este tipo de animal racional.<sup>77</sup>

A segunda ordem é a do pensamento, consciência, observação, consideração, entendimento, raciocínio e juízo. Aqui a identidade pessoal consiste na consciência e na memória dessas experiências. O primeiro aspecto da identidade pessoal nessa ordem é o da própria pessoa enquanto sujeito de conhecimento, conhecendo sobre ela mesma e sobre outros objetos. O segundo aspecto da identidade pessoal é o da pessoa enquanto objeto do próprio conhecimento, ou seja, capaz de refletir sobre o conhecimento que tem de si, as escolhas, a autoexpressão e a compreensão de todas essas capacidades no curso

---

**76.** FINNIS, J. *Personal Identity in Aquinas and Shakespeare*. In: FINNIS, J. *Intention and Identity*. Collected Essays. Oxford: Oxford University Press, 2011a, v. 2, p. 36-68.

**77.** FINNIS, 2011a.

da vida. “In this order there can be self-awareness, self-deception, and more or less (un)perceptive self-consciousness”.<sup>78</sup>

A terceira ordem é antecipada e ganha forma nas deliberações, escolhas e ações. Como as ações humanas permanecem – formam o caráter – essa ordem é participada pela pessoa que escolhe como alguém egoísta ou generoso, constante ou inconstante, etc. Na terceira ordem a identidade pessoal é autodeterminante e autodeterminada ao mesmo tempo.

Self-determination, the fact of autonomy and its exercise, is not itself, as such, a good but rather is simply the fact that one can and does make oneself good or evil, and that this freedom is a necessary condition for the moral goodness which is the proper measure deployed (even if only implicitly) in fully adequate explanations and explanatory descriptions in this third order.<sup>79</sup>

A quarta ordem é a da cultura, ou seja, da mestria humana sobre materiais (artes e ofícios). Essa ordem inclui a linguagem e todas as artes em que existe autoexpressão humana (retórica, poesia, drama, docência, etc.). Nessas artes uma *persona* toma forma a partir da técnica e assim quem se expressa pode comunicar uma verdade ou falsidade sobre quem formou a *persona*. Essa *persona* será uma criação conforme as regras da arte específica em que for elaborada e será inteligível pela atenção a essas regras.

O objetivo de Finnis no artigo aqui comentado é tratar da identidade pessoal em Santo Tomás de Aquino e Shakespeare. As obras do dramaturgo inglês se encontram na quarta ordem da realidade: conquanto sejam imitações de ações humanas, o que seus personagens fazem em última instância é escolha do autor. Mas as escolhas do autor, atendendo a todas as regras de excelência da própria arte,

---

**78.** FINNIS, 2011a.

**79.** FINNIS, 2011a.

podem servir de material para compreensão de alguns aspectos da vida humana.

But when the playwright has made us appreciate something of the force and depth of his understanding of human persons, we can reasonably make his characters and their doings material for reflection comparable to the material we find in biographies and autobiographies, which also, after all, present us with a kind of drama in which the reality of the life stories narrated is more or less overlaid by masks, misunderstandings, fabrications, and various (other) principles of selection of parts from a whole known adequately, no doubt, to no one.<sup>80</sup>

A quarta ordem da realidade, que consiste em formas de expressão humana, tenta mostrar aspectos das outras ordens e comunicá-los por meio de alguma forma específica. No caso do artigo de Finnis – e também desta pesquisa – há uma análise de um objeto (peça de teatro) da quarta ordem capaz de mostrar com certa clareza aspectos da terceira ordem. Mas não só dela, claro. Finnis lembra que todas as quatro ordens são instanciadas no ser humano.

Esta pesquisa tomará um personagem da obra *O Pato Selvagem*, de Ibsen, para analisar suas atitudes e motivações como se pertencessem à terceira ordem da realidade. A obra dramática – que pertence à quarta ordem – é capaz de simbolizar em sua forma específica ações humanas que constituem os personagens criados pelo artista; e, se bem lograda, a obra consegue por meio desse símbolo uma expressão às vezes mais clara do que a esperada na vida humana corriqueira.

O critério pelo qual será analisado o personagem de Ibsen – Gregers Werle – será o da razoabilidade prática, ou seja, esta análise será feita a partir da Teoria Neoclássica da Lei Natural e do que nela se entende como o princípio supremo da moralidade (conceitos

---

80. FINNIS, 2011a.

explicados na primeira seção). As duas seções seguintes estarão centradas no personagem Gregers Werle e nas informações dadas ao leitor, isto é, nas atitudes de Gregers ao longo da trama. Essas atitudes, em seguida, serão avaliadas com apoio na explicação das virtudes da prudência e justiça dadas por Josef Pieper.<sup>81</sup> A razão de trazer Pieper no comentário direto da peça é que sua explicação hermenêutica da filosofia tomista é capaz de intermediar mais diretamente o juízo a Gregers Werle. Em seguida, na conclusão, o referencial predominantemente analítico da Teoria Neoclássica da Lei Natural será retomado. O método desta pesquisa é o analógico.

## **2 O AMOR A SI REQUER QUE SE VÁ PARA ALÉM DO AMOR A SI: O PRINCÍPIO SUPREMO DA MORALIDADE NA TEORIA NEOCLÁSSICA DA LEI NATURAL**

A Teoria Neoclássica da Lei Natural – também chamada de Nova Teoria da Lei Natural – foi responsável por renovar o debate dentro da filosofia analítica ao trazer para essa corrente a cosmovisão da tradição da lei natural. Alguns dos principais expoentes da Teoria Neoclássica da Lei Natural são John Finnis e Germain Grisez. Esta teoria transita entre a ética, a filosofia política e o direito; tem toda uma perspectiva da pessoa e da vida humana e por isso faz parte (daí a escolha da palavra) de uma cosmovisão.

Para que se conheçam os preceitos da lei natural, é necessário conhecer os fins últimos (nesse sentido, básicos) da ação humana. Esses fins consistem em oportunidades de ação que, quando levadas a cabo, atualizam potencialidades tipicamente humanas.<sup>82</sup> Não

---

**81.** PIEPER, J. *Virtudes Fundamentais*. Tradução de Paulo Roberto de Andrada Pacheco. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

**82.** LEE, P. Human Nature and Moral Goodness. In: CHERRY, M J. (ed.). *The Normativity of the Natural: Human Goods, Human Virtues and Human Flourishing*. Austin: Springer, 2009, p. 48.

é preciso partir de uma ontologia prévia e determinar de antemão quais sejam esses fins. Finnis, seguindo Aristóteles e Santo Tomás, explica que, para conhecer algo da natureza de um ser complexo como o humano, deve-se primeiro entender quais são suas capacidades; e, para entendê-las, é preciso entender suas ações e os fins a que elas se destinam.<sup>83</sup> Ao atualizarem potencialidades tipicamente humanas, os fins da ação possibilitam o florescimento e por isso são considerados bens.

What makes a course of action attractive, what makes it desirable, and so in some basic sense, *good*, is that it is in some way fulfilling for me or those that I care about. A possible action is desirable or good (not yet morally good, but practically good) to the extent that it is, or at least seems to be, fulfilling (or is a means to an activity or condition that is, or seems to be, fulfilling).<sup>84</sup>

A atratividade do fim ou bem não se encontra nas emoções que ele proporciona ou no cômputo geral de suas consequências, mas sim na percepção inteligível desse fim enquanto algo válido de ser buscado. A ação humana é precedida por um raciocínio prático (*practical reasoning*), que identifica (pela inteligência) aquilo que é desejável e passa a elaborar os cursos de ação possíveis para realizar esse fim.<sup>85</sup> Não é que os fins não sejam prazerosos ou satisfatórios, mas “é a bondade objetiva do fim que o torna subjetivamente desejável”.<sup>86</sup> A

---

**83.** FINNIS, J. *Direito Natural em Tomás de Aquino: Sua Reinserção no Contexto do Juspositivismo Analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2007, p. 25.

**84.** LEE, 2009.

**85.** FINNIS, J. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983.

**86.** PEREIRA, D. E. M. B. R.; PINHEIRO, V. S. Razão prática entre desejo e bens humanos básicos: a crítica metaética de Finnis ao emotivismo e ceticismo. In: PINHEIRO, V. S. (org.). *A Filosofia do Direito Natural de John Finnis: Conceitos Fundamentais*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020, v. 1, p. 67-90.

bondade consiste no fato de que o fim em questão seja um aspecto do florescimento humano, de modo que os primeiros princípios da lei natural consistem nas razões últimas para ações que oportunizem o florescimento humano.

Os objetos últimos que motivam a ação humana captados pelo entendimento prático são os bens humanos básicos, desejáveis porquanto realizadores da natureza humana. Esses bens são apreendidos enquanto bens inteligíveis – razoáveis, inteligentemente desejáveis.<sup>87</sup>

Dizer que o agente pretende a instanciação desses bens significa dizer que as finalidades de sua ação são inteligíveis a partir dos bens humanos básicos. Os bens se situam ainda num nível pré-moral, de modo que a partir deles se pode compreender certas ações como tipicamente humanas. A pré-moralidade dos bens humanos básicos – preceitos da lei natural – está relacionada à interpretação que Germain Grisez dá do princípio primaríssimo da razão prática: o bem é para ser feito e perseguido, e o mal é para ser evitado. Esse princípio não é prescrição moral, mas é estruturador de toda a ação humana<sup>9</sup>. “The first principle of practical reason directs toward ends which make human action possible; by virtue of the first principle are formed precepts that represent every action of human nature”.<sup>88</sup> A interpretação de Grisez consiste numa analogia entre o primeiro princípio da razão teórica e o da razão prática: tal como o primeiro princípio da razão teórica dá estrutura a todo raciocínio teórico, o primeiro princípio da razão prática dá estrutura a toda ação propriamente humana. Isso significa que até mesmo ações moralmente más (desarrazoadas) terão como fim um ou mais dos bens humanos básicos.

---

**87.** PEREIRA; PINHEIRO, 2020.

**88.** GRISEZ, G. The First Principle of Practical Reason. In: KENNY, A. (ed.). *Aquinas: A Collection of Critical Essays*. Londres: Palgrave MacMillan, 1970, p. 340-382.

[...] the ‘ultimate first principle of natural law’, occupying the same sort of place in practical thinking as the principle of non-contradiction in all thinking, directs only that we act to *some intelligible point*, and the substantive first principles have their directiveness precisely in and by picking out the kinds of point (end, good, value) that have the requisite intelligibility—intelligibility as desirable because beneficial for anyone: life, marriage, knowledge, friendship, practical reasonableness, and likeness to and harmony (indeed, *assimilatio*) with the transcendent source of all reality and value.<sup>89</sup>

Os cursos de ação a serem adotados na busca de um ou mais dos bens humanos básicos é matéria própria da razão prática e, especificamente, de um bem humano capaz de orientar as escolhas e ações: o bem da razoabilidade prática ou *prudentia*.<sup>90</sup> “Esse bem é ao mesmo tempo um bem humano básico e um bem que estrutura nossa busca por todos os bens humanos básicos [...]”.<sup>91</sup> Sendo incomensuráveis entre si, não é possível numa única vida humana a participação em todos eles; o agente sempre deverá escolher de maneira razoável, ou seja, conforme critérios que tornem sua preferência de fato capaz de realizar algum aspecto do próprio florescimento.

Os bens humanos básicos são oportunidades para o agente se tornar quem ele pode ser,<sup>92</sup> indicam uma possível plenitude dentro das possibilidades da vida humana. A força moral dos bens humanos começa a aparecer quando cada agente concreto se vê diante de uma

---

**89.** FINNIS, J. Practical Reason’s Foundations. In: FINNIS, J. *Reason in Action*. Collected Essays. Oxford: Oxford University Press, 2011b, v. 1, p. 19-40.

**90.** FINNIS, J. *Natural Law and Natural Rights*. 2. ed. Nova York: Oxford University Press, 2011c, p. 30.

**91.** SANTOS, A. F.; PINHEIRO, V. S. Dos bens humanos básicos às normas morais: os princípios de lei natural na estrutura do raciocínio prático em Finnis. In: PINHEIRO, V. S. (org.). *A Filosofia do Direito Natural de John Finnis: Conceitos Fundamentais*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020, v. 1, p. 91-123.

**92.** FINNIS, 2011c.

decisão a tomar: sua inteligência capta um fim desejável e a pessoa começa imediatamente a deliberar sobre como poderá alcançá-lo. Tanto a deliberação quanto a ação escolhida consistem elas mesmas na realização (ou não) do bem humano da razoabilidade prática. Para que esse bem seja instanciado – e possibilite a participação em outros bens –, Finnis apresentou alguns requisitos que realizam a lei natural (moral) a partir dos primeiros princípios (pré-morais). São os chamados requisitos de razoabilidade prática, aqui citados conforme a tradução de André Fonseca dos Santos e Victor Sales Pinheiro:<sup>93</sup> (I) plano coerente/racional de vida; (II) sem preferência arbitrária por valores; (III) sem preferência arbitrária por pessoas (Regra de Ouro); (IV) desprendimento; (V) compromisso; (VI) atenção às conseqüências e à eficácia; (VII) respeito por cada valor básico em cada ato; (VIII) requisitos do bem comum; (IX) seguir os ditames da própria consciência. Esses requisitos estão relacionados e podem ser vistos como aspectos uns dos outros, de modo que há uma circularidade entre eles em cada vida humana.

A atenção a esses requisitos – a prudência – resulta na moralidade das ações. A partir do primeiro deles se pode perceber que, em cada ação, o agente deve se preocupar com *quem* ele quer ser: os bens consistem em aspectos do florescimento humano e são conquistados pela participação – e não posse – do agente. O florescimento será encontrado na ação. O último dos requisitos, por sua vez, mostra a dignidade da consciência humana livre mesmo em erro: “It flows from the fact that practical reasonableness is not simply a mechanism for producing correct judgments, but an aspect of personal full-being, to be respected (like all the other aspects) in every act as well as ‘over-all’—whatever the consequences”.<sup>94</sup> Os juízos equivocados – tortos – de alguém ainda são uma expressão de sua liberdade e de

---

**93.** SANTOS; PINHEIRO, 2020.

**94.** FINNIS, 2011a.

como a razoabilidade prática pode ser livremente conquistada ou abandonada.

A lista dos requisitos de razoabilidade prática foi apresentada por Finnis na obra *Natural Law and Natural Rights*. Ficou, no entanto, uma lacuna nesta lista: a origem dos requisitos e a maneira como intermedeiam os bens básicos (pré-morais) e as normas propriamente morais. Essa lacuna é o princípio supremo da moralidade ou da diretividade integral, que pode ser formulado da seguinte maneira: na busca pelos bens humanos, deve-se escolher as possibilidades cujo querer é compatível com um querer voltado à realização humana integral. Em cada escolha concreta o agente não pode optar deliberadamente por atacar nenhum outro bem humano básico. Por quê? Os bens básicos não são próprios ou possuídos, mas comuns, ou seja, eles são bens para todas as pessoas. Como o palco do florescimento humano é a comunidade, qualquer escolha que atentar contra um bem humano em particular atentará ao mesmo tempo contra o bem comum (vale lembrar que as demandas do bem comum consistem em um dos requisitos de razoabilidade prática). Os requisitos de razoabilidade prática “[...] especificam os modos pelos quais se pode cumprir esse princípio supremo da moralidade [...]”.<sup>95</sup> O princípio supremo da moralidade pode ser formulado ainda de outra maneira: amar ao próximo como a si mesmo.

The principle of love of neighbour-as-self, and its specification in the Golden Rule, immediately capture one element in that integral directiveness: the basic goods are good for any human being, and I must have a reason for preferring their instantiation in my own or my friends’ existence. The other framework moral rules, specifying fundamental human rights and responsibilities, will give moral direction by stating ways in which more or less specific *types of choice* are immediately or mediately contrary to some basic good and thus contrary to

---

95. SANTOS; PINHEIRO, 2020.

reason's integral directiveness, the *bonum rationis* which is the content of the *bonum virtutis*.<sup>96</sup>

Finnis fala da amizade em *Lei Natural e Direitos Naturais*. Ele explica que há formas diferentes de colaboração humana que podem ser conhecidas pelo nome de *philia*. Mas o caso central da *philia* é a amizade, circunstância na qual as pessoas envolvidas partilham tanto objetivos comuns quando atribuem importância à colaboração (relação) em si. Na amizade está presente o elemento de reciprocidade, em que o florescimento do outro vem a ser um aspecto do próprio florescimento e vice-versa. "One must treat one's friend's well-being as an aspect of one's own well-being".<sup>97</sup> O autêntico amor a si (considerando o amor como a inclinação para que se busquem razoavelmente os bens humanos básicos) requer que se vá para além de outro tipo de amor a si (a racionalidade imperfeita do egoísmo).

Ainda em *Lei Natural e Direitos Naturais*, Finnis percebeu que o autêntico amor a si que demanda a abertura para o bem do próximo seria um requisito em sua forma análogo ou paralelo à própria razoabilidade prática. Para Finnis, a amizade seria capaz de reforçar todos os requisitos de razoabilidade prática. Quando o princípio supremo da moralidade foi enunciado – alguns anos depois – houve continuidade e aprofundamento dessa perspectiva vislumbrada em *Lei Natural e Direitos Naturais*. Em *Aquinas*, obra publicada em 1998, Finnis falou da irracionalidade do amor a si enquanto mero egoísmo.

'Self-love' is the popular name for the dominant motivation of people who help themselves, and exploit others, to get a superabundance of money, honours, food, and sex –people whose principle, if they had one, we could today call egoism. Since such people are turning their backs on goods of reason

---

**96.** FINNIS, J. *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. New York: Oxford University Press, 1998.

**97.** FINNIS, 2011a.

{bona rationis} and thus of virtue, their condition is truly misery, the antithesis of fulfilment. Correspondingly, if one is really a friend to oneself, one will want a superabundance of the goods of reason and virtue-of genuine fulfilment so far as it is possible in this world.<sup>98</sup>

A única maneira de participar nesses bens que são aspectos do florescimento humano é fazê-lo de modo razoável. E a razoabilidade prática demanda que não haja qualquer ataque deliberado a nenhum bem, posto que os bens básicos são bens comuns. Se é preciso amar ao próximo como a si mesmo, o amor a si também deve estar ordenado pela razão sob pena de prejudicar inclusive o próprio florescimento. A busca desarrazoada pelos bens, conforme indicou Finnis, é uma miséria, uma falha humana que impede a pessoa de ser *quem* ela realmente pode ser.

Se o florescimento será encontrado na ação, seu extremo oposto – o falhanço – também será encontrado na ação. As ações são auto-constitutivas da pessoa porque permanecem – como vícios ou virtudes – a fim de condicionar deliberações e escolhas futuras. Nosso caráter toma a forma das escolhas que fazemos. Um falso amor a si, uma busca desarrazoada pelos bens humanos, prejudicará o próprio agente e aqueles que lhe forem próximos. Se a visão prudente – razoabilidade prática – do agente for turva, ele buscará justificativas imprecisas para suas ações; poderá inclusive perseguir um bem enquanto tem outro em mente, a fim de realizar desejos erroneamente percebidos como bens.

Para explorar um pouco melhor a perspectiva do falso amor a si – da instanciação falhada da razoabilidade prática – as próximas seções do artigo serão dedicadas à análise de um personagem da peça *O Pato Selvagem*, de Henrik Ibsen. Os comentários não serão realizados não a partir de Finnis, mas sim de outro autor com uma

---

**98.** FINNIS, 1998.

cosmovisão semelhante: Josef Pieper.<sup>99</sup> Trazer o autor alemão para dialogar com Finnis neste artigo foi o recurso encontrado para que, uma vez firmada a base analítica da razoabilidade prática conforme Teoria Neoclássica da Lei Natural na primeira seção, essa mesma virtude (prudência) possa ser tratada hermeneuticamente por outro autor da tradição a que pertence Finnis.

### 3 AS AÇÕES DE GREGERS WERLE

A peça de Henrik Ibsen – *O Pato Selvagem* – trata da luta do personagem Gregers Werle para aplacar sua consciência. Esse alívio, no modo de ver do personagem, viria quando ele desmascarasse seu pai e salvasse o amigo Hjalmar Ekdal da mentira em que ele fora colocado. Claro que este resumo é impreciso e até mesmo um tanto injusto se comparado à obra como um todo. No entanto, é preciso esclarecer que, na peça de Ibsen, o caráter dos personagens – especialmente Werle pai, Gregers e Hjalmar – vai se revelando a cada fala e que, por essa razão, a análise aqui será um tanto limitada. O objetivo do presente artigo, portanto, é apresentar as ações e motivos do personagem Gregers Werle para agir do modo como agiu.

A primeira cena se passa na mansão do rico senhor Werle, quando de um jantar oferecido ao filho que esteve ausente por muito tempo. Dois empregados da casa conversavam e um deles, que servia o senhor Werle há bastantes anos, disse ter visto Gregers apenas uma vez. Pai e filho viviam afastados. Gregers convidou um amigo, Hjalmar Ekdal, com quem tampouco mantivera contato depois da escola. Hjalmar era filho de Ekdal, antigo tenente do exército que, após ter sido condenado pela justiça por ações ilícitas numa sociedade que tinha com o senhor Werle, esteve preso e perdeu sua posição militar. O próprio senhor Werle – contra quem não se encontraram provas

---

99. PIEPER, 2018.

– ajudava-o a viver pagando por algumas cópias. Hjalmar, é claro, foi afetado pelo declínio do pai. Mas, para surpresa de Gregers, o senhor Werle ajudou-o também: pagou um curso de fotografia, a instalação do estúdio e auxiliou-o no casamento com Gina Hansen (que fora empregada na mansão Werle). Hjalmar, apesar de melancólico, parecia contente com sua situação. Mas Gregers, ao ouvir sobre a ajuda do senhor Werle e saber que a esposa de Hjalmar era Gina, pensou logo que tudo era uma artimanha de seu pai para tentar encobrir as próprias faltas.

Gregers acusava o pai de ter destruído sua mãe. Em toda a peça há dois diálogos entre Werle e Gregers que elucidam o caráter de ambos os personagens e, especialmente, as atitudes do segundo ao longo da estória. No primeiro diálogo, Gregers procura o pai logo depois de ter falado com Hjalmar e faz uma série de insinuações. Mesmo decorridos muitos anos da morte da mãe, a imagem dela ainda permanecia entre os dois – como matéria de acusação para Gregers.

WERLE. Gregers – acho que não há homem neste mundo que você odeie mais do que eu.

GREGERS. Eu vi-lhe bem de perto.

WERLE. Você viu-me pelos olhos de sua mãe. (*Abaixando sua voz*). Mas você deve lembrar que aqueles olhos estavam – ofuscados às vezes.

GREGERS (*nervoso*). Eu sei o que você quer dizer. Mas quem tem a culpa pela doença mortal de minha mãe? Você e todos aqueles –! A última foi aquela mulher a quem Hjalmar Ekdal se prendeu depois que você a soltou – argh!

WERLE (*dando de ombros*). Palavra por palavra, é como se eu estivesse ouvindo sua mãe.

GREGERS (*sem prestar atenção ao pai*)... e ali está ele sentado, com sua grande, desorientada e infantil mente imersa em engano – vivendo sob o mesmo teto que aquela criatura, sem saber que o que ele chama de lar se construiu sobre uma mentira. (*Aproximando-se*). Quando eu olho tudo o que você

fez, é como se eu olhasse para um campo de batalha cheio de corpos espalhados por todos os lados<sup>100</sup>. (tradução livre).

Gregers odiava seu pai. No decorrer da peça, o leitor descobre que, para distanciar-se do velho Werle, Gregers decidiu trabalhar para ele num lugar mais afastado. Ele só aceitava receber o mesmo salário que todos os outros trabalhadores, mas também andou a incitá-los contra o patrão. Durante a conversa com Werle, Gregers disse que havia encontrado uma “missão para a qual viver”<sup>101</sup> (tradução livre). A cena seguinte se passa no estúdio e casa de Hjalmar: enquanto ele, sua esposa e filha conversavam, Gregers aparece de surpresa. A missão de Gregers seria libertar Hjalmar da mentira em que vivia. No meio da conversa entre Gregers e a família de Hjalmar, entra em cena também o velho Ekdal. Durante o diálogo, a família mostra a Gregers o curioso sótão que tinham: dentro dele havia coelhos, galinhas e algumas outras aves. Era lá onde o velho Ekdal “brincava” de caçar e lembrava seus velhos tempos de grande caçador. Mas nesse sótão estava também um pato selvagem: o animal fora ferido pelo senhor Werle e resgatado, ainda com vida, por um cão. Diz-se na peça que o pato selvagem, quando ferido, mergulha na água e se prende pelo

---

**100.** IBSEN, H. *The Wild Duck*. In: IBSEN, H. *The Complete Major Prose Plays*. Tradução de Rolf Fjelde. Plume: Nova York, 1978, p. 387-490. Texto original: “WERLE. Gregers – I don’t think there’s a man in this world you hate as much as me.

GREGERS. I’ve seen you at too close quarters.

WERLE. You’ve seen me with your mother’s eyes. (*Dropping his voice*). But you should remember that those eyes were – clouded at times.

GREGERS (*faltering*). I know what you mean. But who bears the guilt of Mother’s fatal weakness? You, and all those –! The last of them was that female that Hjalmar Ekdal was fixed up with when you had no more – ugh!

WERLE (*shrugs*). Word for word, as if I were hearing your mother.

GREGERS (*paying no attention to him*)... and there he sits right now, he with his great, guileless, childlike mind plunged in deception – living under the same roof with that creature, not knowing that what he calls his home is built on a lie. (*Coming a step closer*). When I look back on all you’ve done, it’s as if I looked out over a battlefield with broken human beings on every side.”

**101.** IBSEN, 1978. Texto original: “GREGERS. [...] a mission to live for.”

bico a qualquer coisa que encontrar; isso para escapar do perigo na superfície. Gregers vê no pato selvagem e no sótão de Hjalmar uma metáfora da vida de seu amigo.

GREGERS. Uh! Pf! Eu sinto vontade de cuspir em qualquer um que tenha esse nome [refere-se ao próprio nome]. Mas, uma vez que alguém precise suportar a cruz de ser Gregers – Werle neste mundo, como eu suporto –.

HJALMAR (*rindo*). Se você não fosse Gregers Werle, quem gostaria de ser?

GREGERS. Se eu pudesse escolher, mais do que tudo gostaria de ser um cão esperto.

GINA. Um cão!

HEDVIG (*involuntariamente*). Oh não!

GREGERS. Sim. Um cão realmente fantástico e inteligente, que vai atrás dos patos selvagens quando eles rapidamente mergulham e se prendem às algas no lodo<sup>102</sup>. (tradução livre).

Se Hjalmar era o pato selvagem, Gregers deveria ser o cão esperto a resgatá-lo do fundo com a força de seus dentes. Sem perceber – ou talvez o percebendo perfeitamente – Gregers queria ser o cão de seu pai. Esta é a metáfora que aparece com clareza. Mas ainda há outro elemento que está na primeira frase dita por Gregers na citação anterior: ele não suporta o próprio nome, isto é, ele odeia a si mesmo. Hedvig, a filha de Hjalmar, percebe algo em Gregers; algo que afeta

---

**102.** IBSEN, 1978. Texto original: “GREGERS. Ugh! Phew! I feel I’d like to spit on any man with a name like that. But once you have to bear that cross of being Gregers – Werle in this world, as I do –

HJALMAR (*laughing*). If you weren’t Gregers Werle, who would you want to be?

GREGERS. If I could choose, above all else I’d like to be a clever dog.

GINA. A dog!

HEDVIG (*involuntarily*). Oh no!

GREGERS. Yes. A really fantastic, clever dog, the kind that goes to the bottom after wild ducks when they dive under and bit fast into the weeds down in the mire.”

toda a estória: “é como se ele quisesse dizer algo diferente do que diz, o tempo todo”.<sup>103</sup>

Gregers deseja, a todo custo, fazer com que Hjalmar veja a verdade. Ao menos aparentemente sua motivação não é mesquinha: ele pensa que Hjalmar e toda a sua família eram alguns daqueles cadáveres deixados pelo pai. Ele queria ressuscitá-los, fazer com que vivessem para o que ele chamava de *clamores do ideal*. Assim se pode pensar que suas motivações eram, antes de tudo, a verdade e a justiça. Depois que falou com o pai, Gregers se decidiu a “ajudar” Hjalmar. Então, no decorrer da visita mencionada no parágrafo anterior, ele disse que passaria a viver num quarto que a família de Hjalmar queria alugar. A mudança aconteceu logo na manhã seguinte e, junto com outros dois homens que também moravam em quartos alugados da casa (Relling e Molvik), Gregers participou da refeição em família. Em dado momento, para afastar a melancolia do anfitrião, Relling diz que ele tem sorte por ter esposa e filha tão boas. Hjalmar, comovido, concorda. Então Relling dirige-se a Gregers:

RELLING (a GREGERS). Então, não é bom estar de vez em quando numa mesa com uma família feliz?

HJALMAR. Sim, eu realmente valorizo essas horas à mesa.

GREGERS. Quanto a mim, não gosto de respirar o ar fétido. (tradução livre).<sup>104</sup>

A que ar fétido ele se refere? Como Gregers pôde dizer isso quando a família de Hjalmar o acolheu tão amavelmente? Talvez se imagine que Gregers tenha se referido à mentira em que Hjalmar

---

**103.** IBSEN, 1978. Tradução livre de: “HEDVIG. (...) it was just as if he meant something else from what he said, all the time.”

**104.** IBSEN, 1978. Texto original: “RELLING (to GREGERS). Well, now, isn’t it good for a change to be sitting around a well-spread table in a happy family circle?

HJALMAR. Yes, I really prize these hours around the table.

GREGERS. I, for my part, don’t thrive in marsh gas.”

vivia com a família – ao menos o que Gregers acreditava ser uma mentira. Não é exagero dizer que o próprio Gregers tenha pensado nisso, embora na peça os pensamentos não ditos expressamente só possam ser cogitados. Sem embargo, o personagem parece ter uma reação enraivecida diante da cena de alegria familiar. Ele, que nunca teve tal coisa, sentiu-se ferido diante do amor de Hjalmar por Gina e Hedvig. Tal julgamento, a princípio, soa precipitado. No entanto, logo após a refeição, o pai de Gregers apareceu e os dois contracenaram pela segunda e última vez na peça. Nesse diálogo se pode ver a real motivação de Gregers.

WERLE. Você acredita que fará algum bem a ele com isso?

GREGERS. É o que eu acredito.

WERLE. Você pensa que Ekdal é o tipo do homem que agradecerá por esse serviço amável?

GREGERS. Sim! Ele é este tipo de homem.

WERLE. Humm – veremos.

GREGERS. Além disso – se eu devo continuar vivendo, preciso encontrar a cura para a minha consciência doente.

WERLE. Nunca irá encontrar. Sua consciência é doente desde a infância. É uma herança de sua mãe, Gregers – a única herança que ela lhe deixou. (tradução livre).<sup>105</sup>

Eles falavam de Hjalmar Ekdal e do plano que Gregers tinha de contar-lhe o que sabia – ou imaginava então saber – sobre Gina.

---

**105.** IBSEN, 1978. Texto original: “WERLE. You believe you’d be doing him good by that?

GREGERS. That’s what I believe.

WERLE. Maybe you think Ekdal’s the kind of man who’ll thank you for that friendly service?

GREGERS. Yes! He is that kind of man.

WERLE. Hmm – we’ll see.

GREGERS. And besides – if I’m ever to go on living, I’ll have to find a cure for my sick conscience.

WERLE. It’ll never be sound. Your conscience has been sickly from childhood. It’s an inheritance from your mother, Gregers – the only inheritance she left you.”

Antes, porém, de chegarem ao fragmento citado, Gregers lançou outra acusação ao pai: “Você estragou toda a minha vida”<sup>106</sup> (tradução livre). O pai era o responsável por sua consciência culpada, era ele o grande vilão da vida de Gregers. O personagem construiu aquilo que acreditava ser a sua luta sobre a raiva. Essa era a real motivação de suas atitudes; ele sabia dessa motivação, senti-a, mas conseguiu camuflá-la bem (para si mesmo) sob os clamores do ideal e a necessidade de “salvar” o seu amigo. O senhor Werle, para Gregers, era o culpado de sua consciência enferma. Mas onde ele estava, para citar só um exemplo, nos últimos momentos de vida da sua mãe, de quem ele tanto lembrava? Longe. Após a segunda conversa com o pai – como aconteceu na primeira – Gregers foi atrás de Hjalmar e contou-lhe sobre Gina. Pela segunda vez ele agiu diretamente motivado pela raiva. Hjalmar, horrorizado, tirou satisfações com a esposa: de fato o senhor Werle estivera interessado nela e, por causa da própria mãe de Gina, a então jovem cedeu. Não contou nada a Hjalmar porque sabia que, assim, ele não se casaria com ela.

Não caberia neste artigo uma análise do caráter de Hjalmar e de toda a trama. Basta saber, por ora, que essa revelação fez com que ele se esquecesse de todo o bem que a esposa lhe fizera por quinze anos. Mas, em seguida, surgiu uma suspeita ainda mais dolorosa: Hjalmar desconfiou que Hedvig poderia ser filha do senhor Werle. Sentindo-se insultada pela suspeita do marido, Gina exclamou que não sabia quem era o pai da menina. Gregers, entretanto, dizia esperar que, após a descoberta da verdade, a relação de Hjalmar e Gina passasse a ter uma base sólida: “Eu realmente esperava que quando entrasse por esta porta encontrar-me-ia com uma luz transfigurada em seus rostos” (tradução livre).<sup>107</sup>

Há ainda outra passagem em que Gregers deixa transparecer suas motivações. Em dado momento, aparece na casa de Hjalmar

---

**106.** IBSEN, 1978. Texto original: “You’ve spoiled my entire life.”

**107.** IBSEN, 1978. Texto original: “GREGERS. I was really positive that when I came through that door I’d be met by a transfigured light in both your faces.”

a senhora Sörby. Ela era uma amiga de longa data do senhor Werle e, em conversa com Gina, revelou que iria se casar com ele. Relling, que estava presente, não escondeu seu descontentamento; a senhora Sörby e ele foram próximos durante algum tempo, fato este confirmado pela senhora Sörby a todos os presentes na cena. Gregers, então, pergunta (ameaça) o que aconteceria se alguém dissesse isso a seu pai. A senhora Sörby responde que “Seu pai sabe até da última migalha de fofoca que recobre os fragmentos de verdade a meu respeito” (tradução livre).<sup>108</sup> A intenção de Gregers era clara e se manifesta em vários momentos ao longo da obra. Relling e Gina perceberam-na, mas Hjalmar não. Ao invés de sentir vergonha por ter sido desmascarado nesse momento, Gregers na verdade fica surpreso por saber que até mesmo seu pai e a senhora Sörby eram pessoas capazes de sinceridade mútua.

A trama segue. Hjalmar, destruído pela dúvida de que Hedvig poderia não ser sua filha, passou uma noite fora de casa. Ao voltar, renegou a menina com dureza. Enquanto ele esteve fora, Gregers sugeriu uma ideia a Hedvig:

GREGERS (*aproximando-se*). Mas e se você, por sua própria vontade, sacrificasse o pato selvagem pelo bem dele [Hjalmar]?  
HEDVIG (*surpresa*). O pato selvagem!  
GREGERS. E se você, num espírito de sacrifício, abrisse mão da sua coisa mais querida em todo o mundo?  
HEDVIG. Você acha que isso ajudaria?  
GREGERS. Tente, Hedvig. (tradução livre).<sup>109</sup>

---

**108.** IBSEN, 1978. Texto original: “MRS. SÖRBY. Your father knows ever last scrap of gossip that holds any grain of truth about me.”

**109.** IBSEN, 1978. Texto original: “GREGERS (coming closer). But what if you now, of your own free will, sacrificed the wild duck for his [Hjalmar’s] sake.  
HEDVIG (springing up). The wild duck!  
GREGERS. What if you, in a sacrificing spirit, gave up the dearest thing you own and know in the whole world?  
HEDVIG. Do you think that would help?  
GREGERS. Try it, Hedvig.”

Aqui vale lembrar a frase dita por Hedvig: “é como se ele quisesse dizer algo diferente do que diz, o tempo todo” (tradução livre).<sup>110</sup> O diálogo citado aconteceu quando Hjalmar saiu de casa, revoltado, mas antes de ele renegar abertamente da menina e tratá-la mal. Quando isso aconteceu ela decidiu colocar em prática o conselho de Gregers e foi até o sótão com uma pistola na mão. Mas a vítima não foi o pato: foi ela mesma. Segundo diagnóstico do personagem Relling – que era médico – não podia haver dúvida de que Hedvig cometera suicídio. A peça termina com o lamento de Hjalmar – dolorido por pensar que a filha morrera achando que ele a odiava – e Gina. Gregers, confuso e culpado, foi incapaz de reconhecer completamente o seu papel na tragédia. Vale citar, ainda, um diálogo entre Gregers e Relling:

RELLING. Bem, você não está muito longe disso. Porque você é um homem doente.

GREGERS. Nisso você tem razão.

RELLING. Oh sim. Seu caso tem complicações. Primeiro tem essa virulenta febre moralista; e em seguida algo pior – você continua com esses delírios de idolatria do herói; você precisa sempre ter algo fora de si para admirar.

GREGERS. Sim, eu certamente preciso buscar isso fora de mim mesmo. (tradução livre).<sup>111</sup>

Relling, numa conversa com Gina, já mencionara essa “febre moralista” de Gregers. É muito importante associá-la a dois outros

---

**110.** IBSEN, 1978. Texto original: “HEDVIG. [...] it was just as if he meant something else from what he said, all the time.”

**111.** IBSEN, 1978. Texto original: “RELLING. Well, you’re not far from it. Because you’re a sick man, you are. You know that.

GREGERS. There you’re right.

RELLING. Oh yes. Your case has complications. First there’s this virulent moralistic fever; and then something worse – you keep going off in deliriums of hero worship; you always have to have something to admire that’s outside yourself.

GREGERS. Yes, I certainly have to look for it outside myself.”

elementos de sua personalidade: a raiva (personificada no pai) e a culpa, que constantemente remordiam sua consciência doente. Elas formavam essa febre moralista, cheia de exigências e de olhos fechados para a realidade. Gregers, quando olhava para fora de si, ao invés de tentar compreender as coisas, projetava sobre elas sua consciência doente e exigia sacrifícios dos outros; sacrifícios que ele mesmo era incapaz de fazer. Sua motivação nunca foi o bem de Hjalmar, por mais que ele mesmo pensasse assim: queria vingar-se do pai e aplacar a própria consciência. Sua desordem interior é que se projetava no mundo e fazia com que sua vista fosse turva para a realidade. Isto é o exato oposto da prudência.

## **4 PRUDÊNCIA E JUSTIÇA: AS MOTIVAÇÕES DE GREGERS WERLE**

Conforme se viu na seção anterior, o personagem Gregers Werle teve papel chave na tragédia de seu amigo Hjalmar Ekdal. Mas, se alguém olhar apenas para as suas intenções declaradas de ajudar o amigo, poderá ainda pensar que ele se equivocou e que não queria nada daquilo; que suas intenções, como se costuma dizer, eram boas. Pode-se pensar ainda que o peso de uma sociedade que não tolera a verdade caiu sobre seus ombros e, como ele mesmo disse no fim da peça, talvez uma vida assim não valesse a pena. Tal interpretação é mais comum do que se imagina. Ela esbarra, no entanto, na própria conduta de Gregers Werle: nas duas vezes em que foi atrás de Hjalmar para ajudá-lo, Gregers o fez após colocar para fora toda a raiva que tinha do pai; sua consciência culpada o impelia a fazer alguma coisa, mas sempre que ele fazia estragava tudo. Gregers pensava que isso de estragar tudo, ou ser o décimo terceiro na mesa, conforme o símbolo dado pelo próprio Ibsen na peça, acontecia porque ele era uma vítima. Era sempre como vítima que ele agia; seus olhos, embora sob a justificativa de buscarem um objeto exterior de admiração, não conseguiam abandonar a consciência culpada:

Quem olhar apenas para si e não deixar ouvir a voz da verdade das coisas, esse não pode ser justo, nem corajoso, nem comedido. Mas o que ele não pode ser acima de tudo é *justo*. Pois o que é mais necessário para a realização da justiça é que o homem se esqueça de si mesmo. Não é por acaso que os sentidos de ‘inexatidão’ e de ‘injustiça’ quase coincidem na linguagem cotidiana.<sup>112</sup>

Aqui entra o importante papel da prudência, que é a primeira entre as virtudes cardeais. Prudência não é mero sinônimo de cautela, cuidado no agir e nem muito menos reflexão excessiva (que por vezes leva a pessoa a não fazer nada); mas é antes a contemplação da realidade, sua aceitação integral (que não significa passividade e nem mesmo gosto) e conseqüente ação. A prudência não tem a ver apenas com os fins pretendidos, mas com o caminho que se toma para atingi-los. Por essa razão Josef Pieper explica que:

O sentido da virtude da prudência está em que o conhecimento objetivo da realidade se torne determinante para a ação; que a verdade das coisas reais assuma um papel diretivo. Esta verdade das coisas reais é ‘conservada’ na memória fiel ao ser. A fidelidade ao ser, própria da memória, significa precisamente que a memória ‘conserva’ as coisas e os acontecimentos reais tal como eles são e aconteceram. A falsificação anti-real da recordação por meio do sim ou do não da vontade é a verdadeira ruína da memória; atinge da maneira mais direta o seu primordial sentido: ser ‘conservação’ da verdade das coisas reais.<sup>113</sup>

Mas como foi que falhou, pode-se perguntar, o conhecimento de Gregers da realidade? Ele viu que Hjalmar vivia numa mentira e resolveu ajudá-lo. Ele tinha na memória os sofrimentos da mãe e suas acusações contra o pai. No entanto, como explicou Pieper,

---

**112.** PIEPER, 2018.

**113.** PIEPER, 2018.

pela própria vontade ele escolheu conservar a recordação do que lhe parecia melhor: nenhuma palavra sobre sua ausência durante a doença da mãe, nenhuma palavra sobre seu nulo espírito de sacrifício; Gregers só tinha acusações contra o pai, a quem considerava seu algoz, o homem que destruiu sua vida. Assim Gregers se mostrou diante do pai nas duas vezes em que contracenaram. Seus olhos estavam voltados para a própria consciência enferma. É difícil imaginar que ele tenha pensado em justiça para Hjalmar, ou melhor, que ele soubesse o que era justiça:

A primazia da prudência significa que a realização do bem tem como pressuposto o conhecimento da realidade. Só pode proceder bem quem sabe como as coisas são e como se relacionam. Não bastam, pois, a chamada 'boa intenção' e a chamada 'boa opinião'. A realização do bem pressupõe uma conformidade do nosso agir com a situação real – quer dizer, com a realidade concreta que rodeia uma atitude humana – e, por consequência, uma lúcida objetividade sobre estas realidades concretas.<sup>114</sup>

Mas Gregers, ainda se pode objetar, sofria demais para conseguir ver ao seu redor. O senhor Werle tampouco parecia honesto; quer dizer, sua posição ante o velho Ekdal no caso da prisão deste era ambígua e, no final das contas, Gina Hansen confirmou que o homem a perseguira na juventude. O senhor Werle definitivamente não é o herói da peça, mas tampouco Ibsen o explora demasiado: o espectador sabe que ele agiu mal no passado (ao menos com Gina), mas que, durante o transcorrer da estória, ajudava a família Ekdal (ainda que não se possa saber se o fazia por reparação ou compaixão). Em resumo, era um personagem ambíguo. Só não o era para Gregers. Os clamores do ideal alegados por esse personagem, sua sede de justiça, eram antes *contra* o próprio pai do que a *favor* de Hjalmar Ekdal. Isto é de suma importância.

---

**114.** PIEPER, 2018.

Mesmo para fins retos, existem caminhos falsos e tortuosos. E o sentido da prudência é principalmente este: que não só o fim dos empreendimentos humanos, mas também o caminho da sua realização corresponda à verdade das coisas reais. Isto encerra por sua vez o pressuposto de que os ‘interesses’ egoístas do sujeito sejam reduzidos ao silêncio, para que aquela verdade das coisas reais se torne sensível, e para que o reto caminho da realização possa ser descoberto no próprio tecido da realidade.<sup>115</sup>

Se a motivação de Gregers tivesse mesmo sido a amizade a Hjalmar Ekdal, ele teria antes deitado seus olhos sobre Hjalmar Ekdal: sua existência concreta com Gina e Hedvig, seus objetivos de vida, suas pequenas alegrias e o que poderia acontecer caso ele fizesse o que tinha em mente. A raiva que sentia por Werle cegou Gregers. O Hjalmar a quem ele “ajudou” – ao seu modo – era um Hjalmar imaginário. Gregers tomou seu próprio desejo como a medida da realidade:

Nunca é possível que o desejo determine e produza a verdade contida no reconhecimento e na conclusão nem a qualidade do ato bom (como, por outro lado, nenhum reconhecimento, por mais verdadeiro, nenhuma conclusão, por mais prudente, atinge a efetiva realização do bem). Mas a retidão do desejo abre o caminho à verdade, de modo que esta possa imprimir na vontade e na ação o selo da justa fidelidade ao ser. Um desejo perverso, com efeito, impede precisamente que a verdade das coisas reais se torne determinante dos atos humanos. É digno de profunda meditação, na Epístola aos Romanos, aquele versículo onde se diz que a verdade é retida nas malhas da injustiça (Rm 1,18).<sup>116</sup>

---

**115.** PIEPER, 2018, p. 33.

**116.** PIEPER, 2018.

A conclusão prudente, que leva à ação, precisa ter como medida autêntica a realidade das coisas. Mas, no caso de Gregers, como ele poderia descobrir essa medida? Como dito no parágrafo anterior, ele deveria ter olhado para Hjalmar e imaginado as consequências de sua atitude. A descoberta da medida da realidade da ação de Gregers, caso ele realmente desejasse a justiça, seria o bem do outro.

O outro, com efeito, não é atingido pela minha opinião subjetiva, não é atingido pelo que eu pretendo, penso, sinto, quero – mas por aquilo que eu faço. Só mediante um ato exterior é que o outro fica a possuir aquilo que é seu. ‘Os homens ordenam-se uns para os outros através dos comportamentos externos, *per exteriores actus*, que fazem parte da vida em comum’ – mais uma frase da *Summa Theologica*. E esta é também a razão por que, no domínio da justiça, o bem e o mal são julgados somente em função do próprio ato, sem importar a maneira como ele se relaciona com o estado íntimo do sujeito: o bem e o mal, na verdade, não dependem da concordância do ato com o seu autor, mas da concordância do ato com o ‘outro’.<sup>117</sup>

Diante desse “outro”, que no exemplo deste artigo é Hjalmar Ekdal, o ato de Gregers resultou numa tragédia. Todos os seus atos, para ser mais preciso: desde seu impulso por resgatar quem ele acreditava ser um pato selvagem até a ideia dada a Hedvig, segundo a qual ela devia fazer um sacrifício para recuperar o pai. Ao invés de ele, Gregers, fazer qualquer sacrifício, exigiu-o dos outros; na verdade, suas atitudes acabaram por sacrificar os outros a fim de que ele aplacasse a própria consciência. Se a justiça significa “que o homem dê ao homem aquilo que lhe pertence [...]”,<sup>118</sup> Gregers só poderia descobrir o que pertencia a Hjalmar se, antes de qualquer coisa, tivesse em mente o bem do amigo. Se, como explicou Pieper na citação acima, seu desejo fosse reto. A justiça e a prudência se necessitam mutua-

---

**117.** PIEPER, 2018.

**118.** PIEPER, 2018.

mente. Só no reconhecimento do outro como pessoa é que se lhe pode dar o que é devido; para isso, é preciso que esse outro venha antes, como não ocorreu a Gregers na peça de Ibsen.

É fato que Gregers sofria. Seu sofrimento era real, embora muitas das consequências pudessem ser imaginárias. Ibsen não revela toda a biografia do personagem e, na verdade, esse é mais um dos méritos da obra. Tudo o que se pode saber é que Gregers deixou sua própria ferida gangrenar, crendo-se vítima das circunstâncias e, especialmente, do pai. Esse era o motivo de suas ações. Ele não encontrou aquilo que um personagem de Maurice Baring (tradução livre) chamou de o segredo da vida:

– Um sacerdote sempre me dizia: «Quando você compreender o que significa a pena aceita com resignação entenderá tudo. É o segredo da vida». E é verdade. Dante sabia e o expressou num verso. O mesmo sacerdote dizia. «A sabedoria está em todas as partes e ao nosso redor, mas escondida». Temos que buscá-la. Mas temos que ver e perguntar.<sup>119</sup>

É comum que se confunda aceitação com passividade. Mas tal confusão também é escapar a esse segredo da vida. Pieper menciona que na vida humana há dívidas impagáveis. E ao mesmo tempo muitas que poderiam ser retribuídas não o são. Por isso “não deve o justo limitar-se a cumprir o seu dever estrito”.<sup>120</sup> O único caminho para que Gregers pudesse aplacar sua consciência e tornar-se, por fim, justo, era o sacrifício de si mesmo e do próprio sofrimento.

---

**119.** BARING, M. Darby y Joan. In: BARING, M. *Obras Completas*. Tradução de José Aguirre. Barcelona: José Janés, 1952, v. 2, p. 1410-1556. Texto original: “– Un sacerdote siempre me decía: «Cuando comprenda usted lo que significa la pena aceptada con resignación lo entenderá todo. Es el secreto de la vida.» Y es verdad. Dante lo sabía y lo expresó en un verso. El mismo sacerdote decía: «La sabiduría está en todas partes y alrededor de nosotros, pero escondida.» Hemos de buscarla. Pero tenemos que mirar y preguntar”.

**120.** PIEPER, 2018.

## 5 CONCLUSÃO

Não foi necessário mencionar Finnis nem a Teoria Neoclássica da Lei Natural nas duas seções precedentes. As ações e motivações do personagem Gregers Werle são suficientes para, comparadas à perspectiva ética apresentada na primeira seção, perceber que ele não foi capaz de instanciar o bem da razoabilidade prática. Em nenhum momento o personagem de Ibsen pôde seguir o princípio supremo da moralidade; ele não respeitou os bens humanos para os que lhe estavam próximos e nem para si mesmo.

Gregers é um contra-exemplo do florescimento descrito pela Teoria Neoclássica da Lei Natural. Na passagem da percepção dos bens humanos para ação – na passagem do nível pré-moral ao propriamente moral – ele usou a própria liberdade para se tornar escravo de motivações contrárias ao princípio supremo da moralidade e aos requisitos de razoabilidade prática. Ele foi egoísta. Mas, feito explicou Finnis, o egoísmo é irracional. Ao se deixar levar por motivações desarrazoadas – consubstanciadas em atitudes desarrazoadas – Gregers encontrou o próprio falhanço.

A fórmula menos analítica e mais conhecida do princípio supremo da moralidade é *amar ao próximo como a si mesmo*. O que se pôde perceber em algumas cenas da peça, descritas na análise precedente, é que Gregers nutria também um profundo desprezo a si mesmo. Como o Heautontimorumenos de Baudelaire, Gregers poderia exclamar: “¡Yo soy la llaga y el cuchillo! / ¡la mejilla y el bofetón!”.<sup>121</sup> Uma vez dentro do círculo vicioso do autodesprezo, ele se tornou incapaz de perseguir razoavelmente o bem para si mesmo e para os seus próximos.

---

**121.** BAUDELAIRE, C. *Las Flores del Mal*. Tradução de Nydia Lamarque. Buenos Aires: Losada, 1998.

## REFERÊNCIAS

- BARING, M. Darby y Joan. In: BARING, M. *Obras Completas*. Tradução de José Aguirre. Barcelona: José Janés, 1952, v. 2, p. 1410-1556.
- BAUDELAIRE, C. *Las Flores del Mal*. Tradução de Nydia Lamarque. Buenos Aires: Losada, 1998.
- FINNIS, J. *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. New York: Oxford University Press, 1998.
- FINNIS, J. *Direito Natural em Tomás de Aquino: Sua Reinserção no Contexto do Juspositivismo Analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2007.
- FINNIS, J. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983.
- FINNIS, J. *Natural Law and Natural Rights*. 2. ed. Nova York: Oxford University Press, 2011c.
- FINNIS, J. Personal Identity in Aquinas and Shakespeare. In: FINNIS, J. *Intention and Identity*. Collected Essays. Oxford: Oxford University Press, 2011a, v. 2, p. 36-68.
- FINNIS, J. Practical Reason's Foundations. In: FINNIS, J. *Reason in Action*. Collected Essays. Oxford: Oxford University Press, 2011b, v. 1, p. 19-40.
- GRISEZ, G. The First Principle of Practical Reason. In: KENNY, A. (ed.). *Aquinas: A Collection of Critical Essays*. Londres: Palgrave MacMillan, 1970, p. 340-382.
- IBSEN, H. The Wild Duck. In: IBSEN, H. *The Complete Major Prose Plays*. Tradução de Rolf Fjelde. Plume: Nova York, 1978, p. 387-490.
- LEE, P. Human Nature and Moral Goodness. In: CHERRY, M J. (ed.). *The Normativity of the Natural: Human Goods, Human Virtues and Human Flourishing*. Austin: Springer, 2009, p. 45-54.

PEREIRA, D. E. M. B. R.; PINHEIRO, V. S. Razão prática entre desejo e bens humanos básicos: a crítica metaética de Finnis ao emotivismo e ceticismo. In: PINHEIRO, V. S. (org.). *A Filosofia do Direito Natural de John Finnis: Conceitos Fundamentais*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020, v. 1, p. 67-90.

PIEPER, J. *Virtudes Fundamentais*. Tradução de Paulo Roberto de Andrada Pacheco. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

SANTOS, A. F.; PINHEIRO, V. S. Dos bens humanos básicos às normas morais: os princípios de lei natural na estrutura do raciocínio prático em Finnis. In: PINHEIRO, V. S. (org.). *A Filosofia do Direito Natural de John Finnis: Conceitos Fundamentais*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020, v. 1, p. 91-123.





# A TEORIA NEOESCOLÁSTICA DO SIGNO ENTRE A LÓGICA E A METAFÍSICA: APONTAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS SOBRE OS SIGNIFICADOS JURÍDICOS

Marcus Paulo Rycembel Boeira<sup>122</sup>

**Resumo:** O presente artigo visa demonstrar como a noção de verbo mental de Tomás de Aquino e a teoria do signo de João Poinot e Domingo de Soto fornecem os pilares epistemológicos necessários para o entendimento lógico de dois postulados centrais do Direito: a norma jurídica e a ordem social. Buscamos, com isso, demonstrar que a norma e a ordem são signos e, como tais, feixes designativos com

---

**122.** Professor-adjunto e pesquisador vinculado ao Departamento de Direito Público e Filosofia do Direito da Faculdade de Direito da UFRGS (Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Pós-doutorado em Filosofia na Pontificia Università Gregoriana, Roma (2020). Doutor e Mestre pela USP (Universidade de São Paulo). Membro da SIEPM (Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale) e da SBEFM (Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval). Visiting Scholar na Facoltà di Filosofia da Pontificia Università Gregoriana em 2020. Pesquisador com foco em

significados correspondentes. Especificamente, procuramos sondar as propriedades semânticas da norma jurídica em atinência ao seu campo de referência, a saber, a ordem social, tomando por base as concepções semióticas dos autores mencionados.

**Palavras-chave:** Signo; Relação; Norma; ordem; enunciado.

**Abstract:** The present article aims to demonstrate how the notion of mental verb by Thomas Aquinas and the theory of the sign by John Poinsett and Domingo de Soto provide the necessary epistemological pillars for the logical understanding of two central postulates of Law: the legal norm and the social order. We seek, therefore, to demonstrate that the norm and the order are signs and, as such, designative bundles with corresponding meanings. Specifically, we seek to probe the semantic properties of the legal norm in relation to its field of reference, namely, the social order, based on the semiotic conceptions of the mentioned authors.

---

Filosofia do Direito, Lógica deontica, história da Lógica modal e deontica, Lógica jurídica e teoria da argumentação jurídica, escolástica ibérica e colonial dos séculos 16 e 17. Coordena um projeto de pesquisa voltado para investigação e levantamento de manuscritos de Lógica e Dialética constantes nos arquivos da Biblioteca Vaticana e no Archivio Storico da Pontificia Università Gregoriana (antiga Biblioteca do Collegio Romano). Membro permanente do Gruppo di Ricerca Filosofia Sociale (Pontificia Università Gregoriana, Roma). Líder do Grupo de Pesquisa - CNPq: Lógica Deontica, Linguagem e Direito. Autor dos livros: (1) "A Escola de Salamanca e a Fundação Constitucional do Brasil", publicado em 2018 pela editora da Unisinos; (2) "Temas de Lógica Deontica e Filosofia do Direito: a linguagem normativa entre a escolástica iberoamericana e a filosofia analítica", publicado em 2020 pela editora Lumen Juris; (3) "Modalidade e Probabilismo: lógica modal doxástica nos Livros III e IV do Thesaurus Indicus de Diego Avendaño", publicado em 2021 pela Editora Fundação Fênix; (4) "A Natureza da Democracia Constitucional", publicado pela editora Juruá em 2011. Publicou inúmeros artigos científicos e capítulos de livros nas áreas da Lógica e da Filosofia do Direito, além de ter ministrado cursos e proferido palestras no Brasil e no exterior. Coordenador editorial da Coleção Salamanca da Editora Concreta, responsável pelas traduções para a língua portuguesa das obras *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus anglicanae sectae errores* de Francisco Suarez e *Relectio de Potestate Civili e Relectio De Indis*, de Francisco de Vitória. Membro do Conselho Editorial da Revista *Communio*. E-mail: boeiramarcus@gmail.com

**Keywords:** Sign; Relationship; Standard; order; statement.

Submetido em: 19/02/2023.

Aprovado em: 17/05/2023.

## 1 INTRODUÇÃO

O presente artigo visa demonstrar como a noção de verbo mental de Tomás de Aquino e a teoria do signo de João Poinsett e Domingo de Soto fornecem os pilares epistemológicos necessários para o entendimento lógico de dois postulados centrais do Direito: a norma jurídica e a ordem social. Buscamos, com isso, demonstrar que a norma e a ordem são signos e, como tais, feixes designativos com significados correspondentes. Especificamente, procuramos sondar as propriedades semânticas da norma jurídica em atinência ao seu campo de referência, a saber, a ordem social, tomando por base as concepções semióticas dos autores mencionados. Para tanto, exige-se um aporte prévio sobre a noção de conceito intelectual, condição prévia para a formalização do signo no interior da faculdade cognoscitiva. A partir de então, torna-se possível classificar a norma como um tipo especial de signo, com força determinante de significação. O fulcro específico cinge-se, então, em articular a epistemologia do significado normativo com sua modulação proposicional, etapa indispensável para a construção da lógica deontica e para o horizonte semântico das normas jurídicas.

A gnosiologia erigida por Tomás de Aquino deu sequência ao conjunto de aporias já destacadas por Platão e Aristóteles quanto ao alcance real da inteligência humana sobre a realidade e a constituição de seu objeto. O intelecto é visto aqui como a faculdade apta ao conhecimento imediato dos primeiros princípios da ordem especulativa e prática, como também o ato da potência da alma destinado a especificar o modo de ser dos indivíduos humanos. Sobre

a intelecção da ordem prática (ato da razão prática), as dimensões e funções exigidas voltam-se para o conhecimento dos princípios e fins que elucidam o campo da verdade prática relativamente à vontade e ao agir. A intelecção dos bens pauta o modo específico de ação dos seres humanos na comunidade. Embora se possa estabelecer alguma distância entre o ato da razão teórica e o ato da razão prática, há conexão inexorável entre a inteligência teórica e prática. O intelecto teórico visa apreender os objetos e, com isso, conformar-se com a coisa apreendida. O intelecto prático busca não apenas apreendê-los, senão dirigi-los mediante a própria ação do sujeito. Em suma, o intelecto prático tem por objeto a verdade enquanto atinente à vontade. Por isso, posta-se como área da inteligência determinada por um bem<sup>123</sup>.

Nossa ocupação aqui, todavia, não será a de discernir o universo das operações externas do intelecto prático, o que inevitavelmente nos obrigaria a adentrar em temas de filosofia moral, senão sondar as operações internas (tanto da inteligência especulativa como da prática), entendidas aqui como condição para os juízos práticos. Por isso, é nosso intento esmiuçar a noção de *conceito intelectual*, ou como denominam os filósofos medievais, o “*verbo mental*”, a fim de esclarecermos como se sucede o ato mesmo do entendimento, bem como seu termo e importância para a compreensão do Direito. Somente após resolver essa aporia é que teremos condições de encarar o problema da inteligibilidade da ordem social mediante uma categoria especial de signo denominada “*norma jurídica*”, de onde sacamos proposições que nos capacitam a inteligir o (i) significado

---

**123.** TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia: I-II, q. 19, a. 3*. Madrid: BAC, 2001, p. 193. Diz Tomas: “*A bondade da vontade depende propriamente do objeto. Mas o objeto da vontade à ela é apresentado pela razão, pois o bem entendido é o objeto da vontade que lhe é proporcionado; de outro modo, o bem sensível ou imaginário não é proporcionado à vontade, senão ao apetite sensitivo, porque a vontade pode tender ao bem universal, que é apreendido pela razão, enquanto o apetite sensitivo só tende a um bem particular, que é apreendido pela força sensitiva. Por isso a bondade da vontade depende da razão, do mesmo modo que depende do objeto*”.

implícito, (ii) o efeito do significado e (iii) a operação interna da mente racional para captar a estrutura subjacente de significação. A proposição normativa situa-se entre a norma e a ordem, ou seja, entre um signo e outro. O tema das proposições normativas, entendidas aqui como orações carregadas de valor-verdade que designam a ordem social como objeto do ato de intelecção, aparece como condição para que a inteligência prática opere dentro do escopo da teoria social, especialmente no terreno da epistemologia jurídica, compreendendo o sentido, a finalidade e as circunstâncias próprias das normas do sistema jurídico, do Direito como tal e da metalinguagem que lhe dá sustento.

Os escolásticos tardios, especialmente João Poinso e Domingo de Soto conferiram a temática dos *signos* exponencial relevância, partindo dela para erigir todo o arcabouço da filosofia primeira neoescolástica no decurso dos séculos XVI e XVII. Aliada a isso e mercê das linhas modernas de entendimento sobre o ato de intelecção dos objetos, a linguagem jurídica, particularmente a lógica extraída da teoria dos significados normativos, avançou sobre os escombros da moderna teoria social. A correspondência entre o modo de conhecer e sua aportação ao terreno da filosofia jurídica tem o cariz de indagar sobre a inteligibilidade da ordem social, em especial o tipo de conhecimento aportado ao amplexo das relações humanas a partir de um horizonte inteligível e compartilhado. Inteligir a ordem social é tomar posse intelectual da ação humana em sua natureza, extensão e objeto. A adequada correspondência entre a ação humana e as ordens radicadas nas normas, aquelas que designam as ações humanas selecionadas como pertencendo a um conjunto determinativo de enunciados chamado de sistema jurídico, satisfaz o âmbito existencial das exigências epistemológicas do Direito. Dentro disso, uma das perspectivas de análise mais sofisticadas é a da formação do *conceito intelectual* de ordem social e sua correlação à teoria do signo, onde situa-se a norma jurídica e suas propriedades de significação.

## 2 VERDADE E INTELECÇÃO DOS SIGNIFICADOS

O problema da inteligibilidade da ordem social passa, em primeiro lugar, pela representação mental da imagem interior e do conceito formulado para designá-la. O modo de representação da ordem aponta duas direções elementares: (i) a primeira, destinada a manifestar de que maneira determinadas ações humanas respeitam, dentro de um escopo social específico, certas direções condicionantes que as explicam e lhes fornecem sentido; (ii) a outra, peculiaríssima, aponta ao itinerário pelo qual o intelecto humano concebe o conceito e a imagem de ordem social designada em um signo convencional, a norma, mediante o aporte significativo concebido pela proposição normativa. Podemos dizer, de acordo às concepções metafísicas de verdade em João Poinso<sup>124</sup>, que a primeira direção condiz com a verdade transcendental da ação prática, tomando por base um campo objetual externo que é interiorizado pelo intelecto por corresponder à certa operação intermediada entre a potência e o ato, isto é, uma ação especificada pelo objeto que é o bem perseguido, a partir do meio devido deliberado em uma circunstância concreta. A noção neoescolástica de verdade transcendental, extraída de Poinso, condiz com a conformação entre ser e essência, pela união do ato de ser à substância, pelo qual um ente é perfectivo do apetite ao modo de fim e, por isso, passa a ser conceituado como verdadeiro relativamente ao âmbito metafísico. Nesse caso, a verdade é tomada como conceito externo ao agente intelectual. Outra noção de verdade é aquela atribuída exclusivamente à operação mental do juízo, que determina certa conclusão dedutível de um conceito intelectual. Trata-se da verdade formal, por cuja denominação o ente se diz perfeito segundo um ato do intelecto, que se adéqua a própria essência como seu objeto e medida. Dizendo de outro modo, a verdade formal é a adequação

---

**124.** POINSOT, João (João de Santo Tomás). *Verdad transcendental y verdad formal* (1643). Pamplona: EUNSA, 2002, p. 191.

do intelecto à coisa ao modo de essência e, assim, determinada pelo conjunto dos predicados essenciais atinentes ao ente<sup>125</sup>.

A noção de conceito intelectual é temática própria da verdade formal, por meio da qual adquire estatura epistemológica genuína. A verdade que está na inteligência se identifica com a entidade intencional *ut manifestativum cum manifestato*, digo, como o manifesto com o manifestado, de modo que a entidade sujeita à inteligibilidade é captada como verdade ao modo intelectual, pelo que a verdade que lhe corresponde é obtida pela identidade de forma e espécie inteligível extraída da imagem. A imagem da ordem social é captada pela “leitura interior” do signo aduzido, a saber, a norma, pelo que o intelecto produz camadas mais profundas de significação e designação, como o conceito e a proposição normativa.

É com este segundo expediente que nos ocuparemos no presente artigo, procurando discernir como a noção de *conceito intelectual* em Tomás de Aquino serve de parâmetro gnosiológico para explicar – do ponto de vista racional – o modo como o intelecto agente forma e entende a ordem implícita nas normas jurídicas.

As normas são compostas de duas partes: na primeira, estão presentes os aspectos gramaticais e sintáticos; na segunda, os nexos de significação, a dimensão de sentido que preenche o campo de referência por cujo objeto designativo a ordem social é conhecida. É o lugar das proposições normativas, como são chamadas as estruturas semânticas das normas jurídicas, que descrevem e revelam o sentido presente nos operadores deontológicos.

Pressupor que as normas contenham uma dimensão semântica é reconhecer no mesmo ato que a inteligência humana é capaz de conhecer e formar uma imagem conceitual da ordem social atinente ao seu campo de significado. Por exemplo: da norma “matar alguém: pena.....x”, é possível extrair uma proposição deontica que afirma ser crime o ato de homicídio e que há consequências institucionais

---

**125.** Op. cit., p. 191.

aplicáveis ao agente que cometê-lo. A proposição descreve o modo de ordenar da norma, explicitando o elemento sancionatório e a área de pertinência da regra dentro de um tipo particular de ação humana.

Para discernir os limites dentro dos quais certas ações são tomadas como pertencentes a um gênero determinado, devemos constatar (i) o gênero próximo e a diferença específica de dada atividade humana; (ii) o fim a que se propõe ações pertencentes ao gênero em questão; (iii) a revelação do sentido implícito do agente, o que expõe a intenção e, assim, a atinência ou não ao fim em decorrência do meio empregado.

O levantamento das soluções exigidas para os pontos em questão permite nortear os limites do conhecimento prático correspondente ao conceito de ordem social designado na norma. A pergunta sobre “até onde pode ir o nosso conhecimento sobre as coisas” serviu de pretexto para que diversas correntes teóricas se ocupassem em destrinchar o que acreditavam ser o “método seguro” para determinadas áreas do saber ou abandoná-los em prol de uma desconfiança apriorística em nome da qual nada poderia ser dito, o que ocorreu, sobretudo, pela força do ceticismo.

Diferentemente, a tradição escolástica apoia-se no postulado da cognoscibilidade dos objetos exteriores e interiores, bem como dos conceitos que lhes são correlatos. O conceito objetivo é a coisa em si e sua concepção no intelecto humano. Por isso, sua importância desmedida está em viabilizar nossa capacidade para expressar as coisas e os estados de coisas-no-mundo, tornando-nos aptos a dizê-los perante uma comunidade de interlocutores. Como define Poinson, “o conceito objetivo é a coisa mesma concebida e alcançada pelo conhecimento”, aquilo pelo qual entendemos algo essencial e primariamente, a partir do que é observado imediatamente pelo intelecto por virtude do conceito formal, este subjetivo, verbo interior, ou

como afirma o autor, “a representação expressa que simultaneamente concebe e alcança a coisa”<sup>126</sup>.

É indubitável que nosso nível de desconfiança quanto a essa capacidade tem seus atrativos e, por vezes, alvos certos. Somos impelidos – não raras vezes – a dilatar ou reduzir nossa escala de expressividade das coisas conhecidas. Ou seja, não dizemo-nas de maneira adequada ao que são e representam, em muitos casos. Nossas percepções e sensações podem ocultar ou atribuir tamanha força à imaginação que não captamos adequadamente as coisas – ou às captamos de modo incompleto ou exagerado. Todavia, esses acidentes epistemológicos não podem servir de base metodológica para classificar, dividir e compor o que seja nossa forma de captação da realidade exterior ou dos objetos mentais.

Em Tomás de Aquino, a noção de *conceito intelectual* desempenha não somente o cume do ato de intelecção – expressão que tomamos de Lonergan<sup>127</sup> –, mas acima de tudo a condição de possibilidade de todo conhecimento humano. No conceito forjado pela inteligência, residem os limites e a máxima adequação entre as coisas e sua imagem racional lapidada como forma intelectual, como signo dotado de condições de significação.

### 3 O CONCEITO INTELECTUAL EM TOMÁS DE AQUINO

É pressuposto de qualquer investigação sobre o modo de captação da realidade prática sondar os processos que integram a formulação da imagem interior e mental do objeto a ser designado. Investigar o modo como a coisa é concebida formal e intencionalmente pelo

---

**126.** POINSOT, João (Juan de Santo Tomás). *Verdad transcendental y verdad formal* (1643). Op. cit., p. 191 e ss.

**127.** LONERGAN, Bernard. *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*. Salamanca: Sigüeme, 1999, p. 305 e ss.

agente intelectual é condição para o adequado entendimento sobre o que é algo ou um conjunto de coisas que significam objetos factíveis para a comunidade de interlocutores e não apenas para um imaginário humano isolado.

Em Tomás de Aquino, a coisa pensada suscita uma primeira relação: aquela que se dá entre a própria coisa e sua forma na mente, ou seja, sua forma intencional. A forma da coisa não é apenas princípio ontológico do ente em questão (seja ele qual for), mas também pressuposto de inteligibilidade, já que inteligir algo requer que reconheçamos a totalidade dos entes externos como passíveis de cognoscibilidade. Portanto, no primeiro instante poderíamos aceitar que a representação de uma coisa na mente do agente supõe identidade de forma entre a forma do ente (real) e a forma intencional, tal como apresentada no intelecto.

A tese aditiva da relação direta entre a forma da coisa existencial e sua forma intencional parte da crença na existência de uma variedade de instâncias formais representativas das coisas, que se apresentam na realidade e na mente respeitando atributos operativos ontológicos e gnosiológicos. Em suma, para o sucesso da relação direta entre o ser e o conhecer é exigida a identidade entre a forma do ente e sua forma intencional na mente racional. Normalmente, os adeptos dessa tese partem da passagem contida na questão 2, art. 3 das *Quaestiones Disputatae de Veritate*, em que Tomás aduz, na resposta às objeções do ponto 8, o seguinte: “*quod illud quod est principium essendi etiam est principium cognoscendi ex parte rei cognitae quia per sua principiares cognoscibilis est*” (do ponto de vista da coisa conhecida, isto que é princípio do ser é também princípio do conhecer, pois que a coisa é conhecida por meio de seus princípios).

De modo algum pretendemos esquivar nossa atenção desse ponto. Porém, é nosso intento partir dele para, radicados naquilo que o próprio Tomás diz sobre a questão na sequência da passagem supracitada, enfrentar o outro ângulo do problema, exposto assim:

“sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis est rei **similitudo** vel principiorum eius quae non est principium essendi ipsi rei nisi forte in pratica cognitione” (ao invés, do lado do sujeito que conhece, isto por meio do qual se conhece é a **similitude** da coisa ou de seus princípios, a qual não é princípio do ser da mesma coisa, senão por acaso no conhecimento prático)<sup>128</sup>.

Logo a seguir, no ponto 9 do mesmo artigo, Tomás apresenta dois modos de considerar a **similitude** de uma coisa: no primeiro, segundo a conveniência na natureza, quando a similitude de gênero não é exigida entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, como é o caso da pedra que, quando apresentada ao sentido, é nele mais radicalmente presente do que na representação da imagem no intelecto, embora este se aprofunde muito mais nos princípios da pedra do que os sentidos poderiam fazê-lo (isto porque a imagem presente no intelecto está mais distante da matéria). No segundo, quanto à representação. Representação é a similitude requerida entre sujeito cognoscente e objeto conhecido.

Ora, se a similitude condiz com o fato de que uma coisa inteligível é causa de deleite intelectual tanto quanto for causa da operação do mesmo intelecto, então é forçoso reconhecer que a coisa produz no intelecto a imagem de si mesma enquanto a operação intelectual recebe a forma, restando evidente que a coisa conhecida é representada na mente pela imagem<sup>129</sup>.

Desde o instante em que deslocamos o centro de nossa ocupação da coisa para o intelecto, somos impelidos a tomar a coisa por sua dimensão representativa. As coisas são presentes no intelecto por similitude, quando a imagem suscitada na mente permite ao agente extrair a forma da coisa. Isso não significa que a imagem sensível seja

---

**128.** TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones Disputatae de Veritate*: q. 2, art. 3. Milano: Bompiani, 2005, p. 217 e ss.

**129.** Op. cit., p. 219. Além disso, ver também ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1985, p. 397 e ss.

a forma do entendimento, mas apenas que a forma é condição para a espécie inteligível. O próprio Tomás enfrenta essa aporia na questão 76, art. 2 da I-I da ST, ao dizer que *“sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis: sed species intelligibilis quae a phantasmatis abstrahitur”* (a imagem sensível não é a forma do entendimento possível, senão a espécie inteligível abstraída dessas imagens)<sup>130</sup>. Dito de outro modo: da imagem sensível temos a espécie inteligível, a partir da qual se é possível entender a natureza de uma coisa com uma só operação intelectual, razão pela qual o conhecimento se realiza segundo o modo de ser da espécie em virtude da qual se conhece.

Assim, a forma é condição para o conhecimento das coisas. Tomás segue essa análise nas já mencionadas Questões disputadas da Verdade, onde aduz na questão 2 que *“o nosso modo de conhecer a realidade é verdadeiro, na medida em que representa certa semelhança com a realidade conhecida; seria falso se a isso não correspondesse nenhuma realidade. O nosso intelecto, assim, não pode conhecer do mesmo modo a Deus e as criaturas. De fato, quando conhece uma criatura, concebe uma forma que possui certa semelhança com a coisa em si segundo toda a sua perfeição: e nesse modo formula uma definição”*<sup>131</sup>.

Mais adiante, na questão 10 sobre a Mente, afirma que *“todo conhecimento supõe uma forma, que no cognoscente é o princípio do conhecimento. Dentro disso, uma forma pode ser considerada de dois*

---

**130.** TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia: I-I, q. 76, a. 2*. Madrid: BAC, 1959, p. 209.

**131.** TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones Disputatae de Veritate: q. 2, art. 1* (De Scientia Dei). Op. cit., p. 191 e ss. Texto original: *“Nec tamen istae conceptiones sunt falsae. Conceptio enim intellectus nostri secundum hoc vera est prout repraesentat per quandam assimilationem rem intellectam: alias enim falsa esset si nihil subesset in re. Intellectus autem noster non hoc modo potest repraesentare per assimilationem Deum sicut repraesentat creaturas: cum enim intelligit aliquam creaturam, concipit formam quandam quae est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius et sic diffinit res intellectas; sed quia Deus in infinitum nostrum intellectum excedit, non potest forma per intellectum nostrum concepta repraesentare divinam essentiam complete sed habet aliquam modicam imitationem eius”*.

*modos: de um, segundo o ser que esteja no cognoscente; de outro, segundo a relação que exista entre a coisa e a que possua semelhança com ela. Segundo o primeiro modo, o cognoscente conhece em ato. Segundo o último, determina um conhecimento até algo cognoscível determinado. Por isso, o modo de conhecer uma coisa se dá em acordo a condição do cognoscente, no qual a forma é recebida segundo seu modo. Não é necessário que a coisa conhecida seja segundo o modo do cognoscente, ou segundo aquele modo pelo qual a forma, que é princípio do conhecer, tem ser no cognoscente; pelo qual não há obstáculo algum em assumir que as coisas materiais se conheçam mediante as formas que existem imaterialmente na mente. Sucede que o modo como a mente humana recebe as formas das coisas é distinto do modo como a mente divina e angélica o faz, já que estas não recebem das coisas. Com efeito, na mente que recebe o conhecimento das coisas, as formas existem por alguma ação das coisas na alma. Então, toda ação ocorre mediante a forma; por conseguinte as formas, que estão primeiro e principalmente em nossa mente, consideram as coisas existentes fora da alma em relação com suas formas. Há duas classes destas formas: uma são as que não determinam para si matéria alguma, de onde não permanece conhecimento algum da matéria. Mas do conhecimento das formas que determinam para si uma matéria, se conhece também de algum modo sua matéria, a saber, segundo a disposição que possui até a forma. Em razão disso, o Filósofo diz no Livro I da Física que a matéria prima é cognoscível por analogia, e assim a mesma coisa material se conhece por semelhança de forma, como alguém pelo fato de que conheça o que é achatado, conheça um nariz chato”<sup>132</sup>.*

A espécie, despojada de matéria individual, será tomada como representação da natureza da coisa sem aquilo que a distingue e multiplica; em outros termos: será conhecida como universal. O objeto entendido está no intelecto por representação, pela imagem captada como espécie inteligível. Na mesma operação, o entendimento agente produz o universal mediante abstração da matéria. Assim, não apenas

---

**132.** TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones Disputatae de Veritate*: q. 10, art. 4 (De Mente). Op. cit., p.781 e ss.

*ilumina as imagens, senão também por sua própria virtude abstrai delas as espécies inteligíveis*<sup>133</sup>.

Relativamente ao entendimento, a espécie inteligível é o meio através do qual o intelecto opera, entende e conhece a coisa. Depois da realidade representada, o próprio objeto é inteligível de modo direto, vem ser o ato de intelecção o entendimento atuante sobre si mesmo, de maneira reflexiva, ao tempo em que conhece tanto o entender quanto a espécie por meio do qual entende<sup>134</sup>.

Chegamos, até aqui, ao ponto de desobstruir o primeiro canal da gnosiologia Tomazina. Resta-nos, agora, responder a três questionamentos básicos, para que possamos avançar ao solo+ erosivo da ordem social das ações humanas, bem como de sua inteligibilidade. Não é possível responder ao problema conceitual do significado da ação humana sem transpassar os seguintes obstáculos: **1.** O que é a espécie inteligível? **2.** Em que medida ela nos fornece as bases para uma teoria do significado? **3.** Em que medida podemos assumi-la como condição para a inteligibilidade das ações humanas na sociedade?

Respondendo diretamente a primeira pergunta, espécie inteligível é, primariamente, o que aparece como imagem da coisa na mente. Ou, dito de outra maneira, é a representação da coisa no intelecto do agente. É aquilo que se mostra por similitude. O que está, por exemplo, no intelecto não é uma coisa em particular, mas a *species* da coisa, da pedra, da garrafa, da folha, etc.

Assim, a operação intelectual começa pela assimilação da coisa tal como conhecida pelo sujeito. Essa assimilação, embora imanente, não é física (por óbvio), mas por similitude, de forma intencional. Por isso, não é a coisa em si mesma senão a *species* que está intencionalmente no intelecto, seja a espécie sensível ou exclusivamente intelectual. É,

---

**133.** TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia: I-I, q. 85, a. 1.* Madrid: BAC, 1959, p. 418.

**134.** Op. cit., p. 422.

portanto, *species intencional* porque representa na mente o sinal de alguma coisa, o signo de algo.

A *species* manifesta ou (i) a forma sensível do ente, quando o objeto designado envolve a noção de matéria como princípio de individuação e, assim, corresponde a imagem sensível (presente na fantasia), ou (ii) a forma inteligível exclusiva, quando alude ao conceito ou verbo mental e, nesse caso, ainda que desprovida de matéria nos termos indicados, possa conter a noção de matéria comum.

A *species* inteligível se divide, portanto, em dois diapasões: *species* como imagem e *species* como ideia. Como imagem, aparece como a primeira etapa posterior ao contato sensível do sujeito com um ente real. É denominada usualmente como *species inteligível impressa*. Todavia, tal imagem faz surtir um ato adicional, que ilumina a imagem como tal tomando-a desde um ponto de vista mais universal, transfigurando-a em *species inteligível expressa*. Nesse caso, da imagem surge a ideia. Há uma depuração desde o plano individual ao nível mais universal, quando a ideia assume a direção do operar intelectual. Da coisa sensível, formulamos a imagem. Esta, por sua vez, é princípio de formulação da ideia, ou sede desde a qual abstraímos a particularidade, tomando então a perspectiva universal do objeto. Agora, é possível formular conceitualmente o que seja algo.

Assim, da *species impressa* inteligida (imagem) ascendemos na escala do inteligível para o nível da *species inteligida expressa* (ideia), quando então passamos a formular o conceito intelectual da coisa, o verbo mental que nos dirige aos primeiros princípios do ente como tal. Diz Tomás que *“quod homo praecognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare cognitionem universalem quae est in intellectu ad particulare: non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt sed homo per utrumque, ut patet in I De Anima”* (o homem conhece primeiramente as coisas singulares por meio da imaginação e do sentido e então pode aplicar o conhecimento universal, que está no intelecto, ao particular; de fato,

propriamente falando, quem conhece não é o sentido ou o intelecto, mas o ser humano por meio de ambos, como está evidenciado no I livro do Tratado da Alma de Aristóteles)<sup>135</sup>.

Portanto, a *species* inteligível é condição para o conhecimento. O ato de intelecção só é possível por meio da *species*, que desempenha função de servir ao *intelecto agente* na operação de formular o conceito (verbo mental) e seu verbo externo (palavra falada e/ou escrita).

Enquanto o verbo exterior (a gramática, em suma) depende do verbo mental (conceito formal), este independe daquele. O *conceito intelectual* é a conexão indispensável entre a coisa, a fantasia (onde está armazenada a imagem) e a ideia universal, ao que podemos pô-lo no topo da gnosiologia tomista como o coroamento da operação intelectual.

Assim, chegamos à segunda aporia anteriormente levantada, a saber, sobre a medida em que a espécie inteligida fornece as bases para uma teoria do significado. A resposta é resolutiva. Não há possibilidade de significação sem um processo cognitivo a partir do qual a conexão entre o verbo mental e o verbo convencional externo possa ocorrer.

O verbo mental, o conceito intelectual atinente ao objeto designado por ele e o significado são tomados como correlatos. O signo aparece aqui como o meio pelo qual um agente chega ao conhecimento de outra coisa, algo designado pelo signo enquanto lido e captado segundo condições de similitude, como vimos.

É nesses termos que a *species* aparece aqui como condição para a inteligibilidade das ações humanas na sociedade, sobretudo pelo aspecto intransponível do âmbito de significado exigido para a intelecção das ações humanas compartilhadas pela noção comum de *ordem*, tal como preconizada na conjuntura das normas jurídicas.

---

**135.** TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones Disputatae de Veritate*: q. 2, art. 6. Op. cit., p. 246.

## 4 NORMA E ORDEM SOCIAL FRENTE A TEORIA DOS SIGNOS DE DOMINGO DE SOTO E JOÃO POINSOT

O âmbito de investigação da linguagem tem como escopo metodológico central o problema do significado. Não há linguagem sem propositura de designação. Assim, o problema da inteligência da ordem social perpassa o universo do signo, conceito intelectual necessário e atuante sobre a formulação da imagem mental. No âmbito particular da lógica deôntica, a imagem mental da ordem social é o campo mesmo de notação da proposição deôntica, sem o qual é impossível extrair do signo sua dimensão de significado. Seria impossível para o agente cogitar mentalmente o conceito de ordem social sem partir de sua formulação como *species inteligida*, como vimos a partir da análise do *verbum mentis* em Tomás de Aquino. Nesse próximo capítulo, nosso intento será o de dar continuidade à análise, sondando o entendimento de João Poinot e Domingo de Soto sobre o signo e, a partir disso, articular o escopo central da teoria dos signos na segunda escolástica com os conceitos jurídicos de norma e ordem social.

Domingo de Soto (1494-1560) foi um escolástico tardio pertencente ao círculo dos intelectuais da escola de Salamanca, destacado professor e teólogo, cuja amplitude de contribuições atinge temas fundamentais como o direito, a metafísica e a lógica. Uma vez que nosso interesse está centrado em perscrutar a posição de Soto acerca da natureza do signo e sua articulação dentro da filosofia da linguagem, nos ocuparemos em apresentar as raízes conceituais do *signal*, a fim de preparar o *status quaestionis* sobre o qual o autor em questão edificou sua análise sobre proposições e signos.

João Poinot (1589-1644), também conhecido como João de Santo Tomás, foi um escolástico português que centrou sua obra filosófica na análise dos signos e na metafísica da relação, dentre outros escritos e opúsculos filosóficos mais abrangentes e amparados na semiótica e em questões gnosiológicas. Podemos assumir que

Poinsot não apenas continuou o trabalho desenvolvido por Soto, mas lhe superou em muitos aspectos, sobretudo na articulação da lógica com a metafísica.

Ambos os pensadores, expoentes da segunda escolástica, despontam como autênticos tratadistas de temas filosóficos e teológicos. Embora desenvolvam teorias lógicas consistentes e sob certos aspectos possam ser considerados precursores de vários temas da semiótica moderna, Soto e Poinsot são tributários de um vasto e ininterrupto estudo sobre o signo que remonta aos auspícios da patrística, especialmente à obra de Agostinho de Hipona.

Na *Doutrina Cristã* o autor nos diz que: **“o sinal é (...) toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta”**<sup>136</sup>. E em outra passagem define o que entende por signo convencional: *“sinais convencionais são os que todos os seres vivos mutuamente se trocam para manifestar – o quanto lhes é possível – os movimentos de sua alma, tais sejam as sensações e os pensamentos. Não há outra razão para significar, isto é, para dar um sinal, a não ser expor e comunicar ao espírito dos outros o que se tinha em si próprio, ao dar o sinal. (...) As palavras, com efeito, obtiveram entre os homens o principal lugar para a expressão de qualquer pensamento, sempre que alguém quer manifestá-lo (...). a inumerável quantidade de sinais com que os homens demonstram seus pensamentos constitui-se pelas palavras (...). ao vibrar no ar, as palavras logo desaparecem e não duram mais longamente do que ao ressoarem. Para serem fixadas, então, foram instituídos seus signos, por meio das letras. Assim, as palavras manifestam-se aos olhos não por elas mesmas, mas pelos sinais que lhe são próprios”*<sup>137</sup>. E completa mais adiante: *“todos (...) procuram certa semelhança com a realidade na sua maneira de significar, de modo que os próprios signos reproduzam, quanto possível, a coisa significada.*

---

**136.** AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 85.

**137.** Op. cit., p. 87 e 88.

*Mas como uma coisa pode assemelhar-se a outra de muitas maneiras, tais sinais não podem ter entre os homens sentido determinado, se não lhes for dado consentimento unânime*<sup>138</sup>.

A definição de signo destacada acima foi tratada mais adiante por Pedro Lombardo em seu *Libri Quattuor Sententiarum*, quando o autor expõe articuladamente o conceito agostiniano cotejando-o com outras definições de autores que lhe antecederam. A pretensão sistemática do livro de sentenças permite ao leitor captar de modo organizado o aperfeiçoamento que a noção de signo sofreu na tradição, chegando à Tomas de Aquino e mais tarde à Poinsoot e Soto com satisfatória estatura<sup>139</sup>.

No livro de sentenças, Lombardo parte da distinção agostiniana de *coisas* e *signos* para erigir sua posição quanto ao segundo. Trata-o no último livro, onde dedica especial atenção à natureza do sinal, tendo em vista a relevância dos sacramentos para as realidades teológicas. Para o autor, *de rebus* e *de signis* são campos correlatos: os signos estão postos para representar aquelas entidades dotadas de natureza ontológica chamadas de “coisas”. Embora não importe diretamente para os nossos propósitos a distinção de espécies de coisas entre gozo e fruição- *fruuntur et utuntur*-, é mister reconhecer que os signos aparecem aqui como sinais que se colocam à disposição para representar *res quae fruuntur et utuntur*, coisas que constituem a última realidade a que devemos gozar, bem como coisas que atuam como meios dos quais devemos nos valer para chegar às primeiras<sup>140</sup>.

---

**138.** Op. cit., p. 126.

**139.** O Livro de Sentenças de Pedro Lombardo foi organizado em capítulos, originalmente. Somente mais tarde acabou sendo dividida em distinções, questões e artigos. A divisão em distinções introduz organização, sistematicidade e objetividade aos quatro livros: 1º livro: 48 distinções. 2º livro: 44 distinções. 3º livro: 40 distinções. 4º livro: 50 distinções. Nesse sentido, ver CRUZ CRUZ, Juan. Voluntad de Gozo, prefácio à edição espanhola do Comentário ao Livro de Sentenças de Pedro Lombardo de Tomás de Aquino. In: AQUINO, Tomás. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo – Vol. II/1*. Pamplona: EUNSA, 2002, p. 20.

**140.** LOMBARDO, Pedro. In *I Sententiarum d 1*. In: AQUINO, Tomás. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo – Vol. II/1*. Op. cit., p. 96.

Assim, todo o estudo se dá sobre as coisas e os signos, ainda que todas as coisas sejam apreendidas mediante signos. Para Lombardo, signo é aquilo cuja utilidade está no significar. Alguns signos só significam algo, enquanto outros também conferem uma ajuda interior. Todo signo é uma coisa, embora nem toda coisa seja um signo. Signo, portanto, é uma coisa empregada para significar algo. O ato de significar é o próprio do signo. E, por isso, é ele um *ente de relação*, cuja finalidade está em dar a conhecer as coisas representadas<sup>141</sup>.

Ainda dentro da distinção 1 do I livro de Sentenças, Lombardo afirma que “o signo foi instituído para significar algo, em diferença à coisa, que possui significação absoluta e que não está relacionada a outra”, de modo que “quem recebe o conhecimento procede dos signos às coisas significadas, como de modo resolutório, já que os signos lhe são mais conhecidos; mas a quem transmite o conhecimento dos signos, lhe é necessário manifestar as coisas antes que os signos, já que os signos são tomados por semelhança às coisas; portanto, é preciso conhecer previamente as coisas para conhecer os signos, a semelhança das quais os signos são tomados”<sup>142</sup>. Portanto, todo signo é também uma espécie de coisa, cujo fim está em significar algo distinto de si.

O signo linguístico é uma coisa física, fonética ou gráfica. Mas também é uma coisa mental, que pode suscitar uma imagem ou um conceito no interior da mente. Portanto, o conceito intelectual ou a imagem constituem espécies de signo linguístico presente na mente como verbo ou fantasma. Mesmo um acontecimento mental (evento mental, como diz Davidson<sup>143</sup>) é uma imagem. O *verbum mentis* é a individuação da linguagem interior e sua projeção na mente como imagem dotada de significado. Por ser intelectual, sua materialidade é imprópria, se comparada a dimensão física obtida no mundo exterior quando suscitada pelas vias orais e escritas<sup>144</sup>.

---

**141.** Op. cit., p. 101.

**142.** Op. cit., p. 118 e 119.

**143.** DAVIDSON, Donald. Mental Events. In: DAVIDSON, Donald. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford Press, 1980, p. 211.

**144.** Na questão 9, a. 4, ad 4 do *De Veritate*, Tomás expõe que o caráter do signo é

Em virtude da formulação mental, o signo tomado em sua dimensão cognitiva é uma abstração, operada ora por motivos consensuais (objetos designados pela língua, por exemplo), ora por razões de materialidade própria externa ao agente, no contato sensível com a imagem. De qualquer modo, o signo é materializado de alguma forma, a partir de quando pode ser causa de significação. Com base nisso, Soto define o signo como “*aquilo que representa algo distinto de si mesmo à faculdade cognoscitiva*”<sup>145</sup>.

Dentro disso, a teoria do signo possui diversas classificações. Para os propósitos do presente artigo, utilizaremos apenas duas classificações. A primeira, relativa a função de significar, pelo que existem dois tipos: o signo formal e o signo instrumental. Por fim, atinente ao aspecto causal, os signos podem ser: naturais, convencionais ou arbitrários<sup>146</sup>.

Embora Tomás de Aquino não tenha empregado a expressão “signo formal”, estabeleceu em diversas passagens de sua *opera omnia* a conexão entre a palavra signo, com a qual designava o que a escolástica tardia chamaria mais tarde de signo formal, e o conceito intelectual, ou verbo mental. Para o autor, o signo deste tipo tem por fundamento a imagem mental, bem como o conceito recaído sobre a forma abstraída. Assim, o signo formal condiz com o termo resolutivo da ideia que perfaz o interior do intelecto. O conhecimento do significado é dado ao agente intelectual simultaneamente ao signo, no mesmo ato, de modo que tão logo o objeto apareça na mente, vai desaparecendo aos poucos até que o signo repouse de modo satisfativo. O conhecimento do signo formal como objeto diminui progressivamente até o desaparecimento, pois neste caso o objeto

---

próprio das coisas fáticas e sensíveis, e somente por transferência às coisas mentais e intelectivas. Nesse sentido, atribuímos a materialidade mental do signo o caráter de impróprio.

**145.** SOTO, Domingo. *Summulae Logicales: liber primus*. Salamanca: Portonariis, 1554, p. 2.

**146.** BEUCHOT, Mauricio. *La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*. Mexico: fondo de cultura económica, 2004, p. 36.

atua como significado principal segundo a intenção do agente, ao que tão logo se retire, o signo reluz como conceito intelectual formal, composto de um verbo mental correspondente. O signo formal, como diz Beuchot, “dá a conhecer seu significado no ato mesmo de mostrar-se”<sup>147</sup>. Diferentemente, o signo instrumental pressupõe um conhecimento prévio do signo para que possamos compreender seu significado. Aqui, há dois atos: primeiro, o signo é tomado como coisa; depois, o signo é visto como signo. Então, a operação se dá desde o signo pré-conhecido ao significado que é o objeto ou coisa. Assim, no signo instrumental o vemos primeiramente como signo e, após, somos levados pelo discurso ao objeto representado, a coisa significada pelo signo.

Os sons emitidos pelos indivíduos para a referência das coisas constituem a voz e as palavras orais. Embora as línguas apresentem diferentes fonemas e estruturas para designar um mesmo objeto, a imagem mental corporificada no interior da mente do agente é a mesma. Assim como o *verbum oris* (linguagem física exterior) é o signo físico das representações mentais, estas, por sua vez, constituem as imagens ou conceitos indispensáveis para a intelecção das coisas do mundo.

O signo é uma entidade formal capaz de propiciar significado, capaz de preencher com sentido um campo de referência, para falar com Frege<sup>148</sup>. A referência aqui é a notação em seu aspecto material, pois depende de que algo externo lhe preencha o interior com sentido. O “algo externo” em questão é a convenção que se estabelece acerca da gramática, isto é, o significado adquirido na comunidade linguística e convencionalizado sobre o signo formador da imagem ou do conceito intelectual.

---

**147.** Op. cit., p. 40.

**148.** FREGE, Gottlob. *Digressões sobre o sentido e a referência*. In: ALCOFORADO, Paulo (org.). *Lógica e Filosofia da Linguagem* - conjunto de artigos de G. Frege. São Paulo: Edusp, 2009, p. 160.

A natureza do signo é substitutiva e relacional; o signo alude a algo diferente de si próprio, designando um objeto significado na imagem à faculdade cognoscitiva, ou seja, conduzindo alguém à conhecer a coisa designada por ele. O signo formal é, em primeiro lugar, inteligível. Em razão de suas *proprietates terminorum*, coincide com o conceito intelectual, com o verbo mental que atribui sentido a um referente externo.

Diz Tomás de Aquino, seguindo Agostinho, que além de introduzir uma imagem nos sentidos, o signo “nos leva ao conhecimento de outra coisa”<sup>149</sup>. O signo reporta-se a três campos: o próprio signo como tal, o significado referido e à faculdade cognoscitiva. Diante disso, cabe ao intelecto perscrutar o verbo mental no interior da teoria dos signos. Como vimos, o *verbum mentis* é sinônimo do conceito intelectual. O signo formal, assim classificado por Poinot e Soto, corresponde ao conceito que representa a realidade significada, de modo que nesta categoria de signo o postulado simpliciter é a forma abstraída, a imagem suscitada no interior do agente, captada como a representação do horizonte abarcado pelas propriedades dos termos constitutivos do enunciado conceitual. O próprio Tomás nos diz, em outro lugar, a saber, em *I Sententiarum d. 3, q. 3* que “a imagem se diferencia do vestígio no seguinte: o vestígio é uma semelhança confusa e imperfeita de uma realidade; ao contrário, a imagem representa a realidade de modo mais determinado por todas as partes e as disposições das partes, mediante as quais é possível inclusive perceber algo do interior da própria realidade”<sup>150</sup>.

O signo formal coincide com o verbo mental, portanto. Sim, pois seu fundamento corresponde ao ente suposto na imagem, a forma abstrata a partir da qual o conceito intelectual repousa como signo.

---

**149.** TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia III Pars, q. 60, a. 4*. Madrid: BAC, 1959, p. 238.

**150.** TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo – Vol. I/1*. Op. cit., p. 184.

Trata-se de uma relação analógica em que o objeto apreendido é mostrado simultaneamente ao signo, no instante mesmo em que ambos despontam no interior da mente. O conhecimento do signo formal como objeto diminui até desaparecer por completo. Quando tratamos da ordem social, tomando-a como signo formal resolutivo, ou seja, como um signo que se dá a conhecer mediante um verbo mental e por um conceito correspondente, somos impelidos a reconhecer que a ordem aparece aqui como imagem ampliada de um conjunto de ações humanas determinadas, dispostas por atenção a certos fins estabelecidos pelo sistema jurídico e que, se executadas de modo contrário aos objetivos do direito, resultam em consequências definidas por normas especiais e asseguradas por instituições.

No signo “ordem social”, o verbo “ordenar” (certas ações humanas selecionadas pelo Direito) suscita um conceito intelectual equivalente: o de que as ações em questão são classificadas como desejáveis, caso satisfaçam duas condições: (i) estejam enquadradas dentro da “imagem” de ordem social, razão pela qual passam a ser tomadas como propriedades implícitas e/ou predicáveis do conceito; (ii) persegam os objetivos do Direito, sem o que devem ser tomadas como reprováveis pelo sistema (e por seus mecanismos internos de invalidação), por desatenção aos objetivos salientados. Uma norma jurídica inválida é assim considerada porque, do ponto de vista lógico, não é capaz de suscitar uma dimensão semântica que viabilize, no âmbito proposicional, condições de valor-verdade suficientemente aptas a dar vazão à operadores modais e deônticos dentro de um eventual teorema objetivado e extraído do sistema como tal. No universo epistemológico, todavia, o são porque designam um campo referencial de significado em que a ordem signata *não pode ser uma* propriedade da ordem social ampliada perseguida pelo sistema jurídico. Não é, portanto, capaz de tornar o conjunto de ações humanas ali abarcadas uma unidade de propriedades pertencente ao conceito intelectual de ordem<sup>151</sup>.

---

**151.** ALCHOURRON, Carlos; BULYGIN, Eugenio. *Análisis lógico y el Derecho*. Madrid: centro de estudios constitucionales, 1991, p. 51 e ss.

Quando o signo formal é exposto no âmbito interno da mente, tão logo apareça como “imagem” de uma ordem ampliada, vai logo em seguida diminuindo até desvanecer, momento em que o verbo mental adquire um predicado do tipo “ordenar alguém”, ordenar uma conduta, ordenar um grupo, etc. A adição do predicado posterior pressupõe que o verbo mental “ordenar” apareça concomitantemente ao conceito de ordem social, quando o conceito e o verbo se encontram: “o conjunto de ações humanas ‘ordenadas’ pelo Direito, ou melhor, por aquilo que “causa” a ordem de algum modo.

Do ponto de vista da linguagem, *ordem social* é um ente de razão segundo a classificação escolástica, notadamente nos termos da teoria do significado de João Poinot e Domingo de Soto. Por isso, pertence ao gênero de verdade formal enquanto propriedade relativa ao ente racional. É intrínseco ao intelecto, de modo que a verdade formal que suscita estabelece uma conformação passiva do intelecto relativamente à coisa imaginada, à ideia de ordem. Dizendo de outro modo, a ordem social estabelece uma medida e uma proporção ao “ser” da ordem. Do ponto de vista da metafísica dos entes de razão, a essência dá a medida ao ser do ente, amoldando sua inteligibilidade nesta mesma medida enquanto procede a operação intelectual. *Non este in rebus*, mas nas distinções estabelecidas pela razão operativa, ao que Suarez classifica como *distinctio rationis ratiocinantis*<sup>152</sup>.

---

**152.** Para melhor compreensão da metafísica dos entes de razão, ver SUAREZ, Francisco. *Disputationes Metaphysicae VII*. Madrid: Biblioteca Hispanica (Gredos), 1960. v. 2, p. 11 e 12. Diz Suarez que “a distinção de razão racionada pode considerar-se assim chamada por preexistir na coisa mesma antes de que nossa mente use de tal raciocínio, de sorte que seja chamada racionada como em virtude de si mesma e por requerer a razão somente para ser conhecida, não para ser estabelecida; e se chama distinção de razão e não real pelo mero fato de que não é tão grande nem tão evidente, por si, como a distinção real, e, portanto, exige uma atenta operação da razão para ser distinguida. Mas se explica a significação desta palavra atendendo a tal etimologia, dita distinção não é verdadeiramente a distinção de razão de que agora tratamos, senão que coincide com a distinção real, que imediatamente exporemos. Assim pois, cabe falar de distinção de razão racionada em outro sentido: é, certamente, de razão enquanto não se encontra nas coisas de maneira atual e formal,

Dentro disso, no signo *ordem social* a imagem tende ao desaparecimento restando o conceito. A medida do ser da ordem condiz com a medida do conceito, dispondo e articulando suas propriedades em termos e predicados. É por isso mesmo que a essência também é tomada aqui como princípio de determinação ideal, quando à operação mental que reproduz a imagem de ordem social é acrescido um conceito intelectual complexo, deduzido por um juízo de razão que finaliza o ato de intelecção pelo qual a verdade formal da ordem o toma em dois sentidos: do ângulo lógico, como signo formal de razão; do metafísico, como ente de razão apreendido a partir da transfiguração da *species inteligida* em ideia, forma abstrata ou imagem, determinada essencialmente com medida e proporcionalidade analógica. Para Poinot, a verdade formal é retamente definida pela essência predicada universal e racionalmente, através da qual o ente aperfeiçoa o intelecto no ato de significação, quando este último se adéqua a própria essência como seu objeto e medida. Deste modo, *“as palavras representam os conceitos formais, não segundo a entidade que possuem, senão enquanto signos interiores, em cujo lugar são postas as palavras para significar até o exterior. É assim que se manifesta a verdade dos conceitos formais”*<sup>153</sup>.

---

senão que se estabelece ou excogita pela própria razão; é raciocinada, porque não procede exclusivamente de uma mera operação da razão, senão de uma ocasião que a coisa mesma oferece, e acerca da qual a mente raciocina. Pelo que o fundamento desta distinção, que se afirma que existe na realidade, não é uma verdadeira e atual distinção entre aquelas coisas que deste modo se chamam distintas; pelo contrário, não antecederia o fundamento da distinção, senão a distinção mesma. O fundamento deve ser ou uma eminência da coisa mesma, a qual distingue a mente desta maneira – e que muitos chamam de distinção virtual –, ou uma certa relação à outras coisas, verdadeiras e realmente distintas, com atenção às quais tal distinção é ideada ou concebida”.

**153.** POINSOT, João (João de Santo Tomás). *Verdad transcendental y verdad formal* (1643). Pamplona: EUNSA, 2002, p. 199. Diz Poinot que “não é necessário que as palavras nos signifiquem a entidade e inteligibilidade do conceito interno, senão que é suficiente que nos manifestem o exercício e a função que realizam no interior, a saber, representar e tornar presente o objeto à faculdade cognoscente”.

Cruz Cruz nos diz que “o agente intelectual obra pela forma inteligível, produzindo não só o pensamento, que é um ato imanente e interior, senão também efeitos exteriores, dirigindo a formação deles conforme o que concebe; logo, é preciso que a forma inteligível não só seja forma, enquanto informa ao intelecto para conhecer, senão também enquanto forma ou configura a coisa externa, imprimindo imitação e participação de si mesma nela: como a forma natural não apenas é razão de constituir o composto e de dar-lhe o ser, mas também é razão de obrar e propagar sua própria semelhança. O primeiro modo da forma inteligível, enquanto informa ao intelecto para conhecer, se chama espécie ou conceito; o segundo modo, enquanto forma para obrar, se chama ideia: porque o agente intelectual não opera de modo azaroso e fortuito, mas pretende e focaliza algo como regra e exemplo, por cuja imitação se faz a obra”<sup>154</sup>.

Como se pode ver, a forma inteligível, que no caso é a ordem social, informa ao intelecto segundo a razão de fim. Há aqui dois objetivos: conhecimento e operação. Para conhecer, se transfigura em conceito intelectual, alusivo a um objeto designativo que, primariamente intrínseco, é arrastado para o âmbito externo. Do ponto de vista epistemológico, a ordem informa ao intelecto um conjunto de ações humanas determinadas concernentes a condutas sociais indeterminadas. Internamente são “determinadas” em virtude do caráter seletivo que recebem conceitualmente, ao passo que no âmbito externo, predicativo, são analógicas ao conceito, mas indeterminadas ante o horizonte de futuro que se abre ao agente intelectual. Para o segundo objetivo, o da operação, a forma inteligível informa ao intelecto para obrar segundo uma ideia, pela qual é tomada como forma imitável ao modo de arte, produzida diante de uma variedade imaginada de objetos inarticulados, reagrupados em harmonia, enquanto partes constitutivas de uma imagem delimitada e formada

---

**154.** CRUZ CRUZ, Juan. Analítica de la relación de verdad, apresentação ao Opúsculo de POINSOT, João (João de Santo Tomás). In: POINSOT, João (João de Santo Tomás). *Verdad transcendental y verdade formal (1643)*. Pamplona: EUNSA, 2002, p. 23 e 24.

por imitação à algo. No caso da ordem social, o aspecto imitável resulta na analogia estabelecida entre a ideia e as ações humanas externas, pré-conhecidas pelo agente que, perante uma variedade delas, seleciona algumas de maneira analógica, para então formar o signo formal, a conjunção do conceito e da ideia, do produto de um encontro entre o conhecimento reflexivo e a operação mental.

Segundo a função de significar, o objeto do signo formal é o significado principal de acordo com a intenção. Tomás de Aquino é claro ao explicitar que na intenção a causa final é a que aparece de modo imediato: *“a intenção pode relacionar-se de dois modos com a vontade: como precedente e como concomitante. A intenção precede casualmente a vontade quando queremos algo por intenção de fim. Então a ordem ao fim é considerada como razão de bondade da mesma coisa querida (...). como a bondade da vontade depende da bondade da coisa querida (...), é necessário que dependa da intenção de fim. A intenção é concomitante à vontade quando se articula com uma vontade preexistente, por exemplo, se alguém quer fazer algo e depois o refere a Deus. Então a bondade da primeira vontade não depende da intenção seguinte, a não ser enquanto o ato de vontade se refira à coisa subsequente”*<sup>155</sup>.

É, assim, a razão de fim que define a intenção, de modo que o objeto do signo formal é tomado pelo agente por princípio de finalidade. O fim da ordem social coincide com os objetivos do direito, ou seja, condutas humanas ordenadas segundo determinados fins e meios, exigidos nas diversas circunstâncias sociais. A intenção de quem apreende o objeto é atinente ao fim suscitado no interior do signo, pois o signo formal é correlato ao intelecto de modo *aptitudinal*, porque recai sobre o agente como que distribuindo sobre seu interior uma miríade de afecções, consoante suas aptidões e disposições cognitivas. Após sua apreensão, vai desaparecendo, como vimos, para dar lugar à ideia, à imagem conceitual permanente, que repousa no intelecto para operações racionais variadas. Do mesmo modo como

---

**155.** TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia I-II: q. 19, a. 7.* Madrid: BAC, 1990, p. 199.

no objeto externo se sacam as espécies cognoscitivas, no objeto intencional “a ordem das ações humanas determinadas pelo direito” vai cedendo ao signo formal, a saber, a ordem social, quando então passa a “habitar” no interior da memória e da inteligência, constituindo-se como ideia. O objeto é o significado principal conforme a intenção, ou seja, em continência ao fim. Apaga-se então o objeto para que o signo reluz. São atos e operações simultâneas no intelecto: o ente de razão oculta-se como objeto para reluzir como significação, como algo que comporta em si o próprio significado, a própria referência. O conhecimento do significado é dado simultaneamente ao do signo, de maneira que quando lemos “ordem social”, a imagem suscitada no interior da cognição já carrega consigo a determinação de condutas em circunstâncias variadas, mas padronizadas por exigências quanto aos fins e aos meios.

A dimensão sintática do signo formal, do ponto de vista lógico, nos conduz a encarar o conceito intelectual como algo complexo. Dado que o conceito é composto por termos categoremáticos e sincategoremáticos (*De proprietatibus terminorum*), sendo os primeiros significativos e os últimos conectivos, podemos extrair deles uma escala de determinações proposicionais dotada de condições de verdade<sup>156</sup>. Enquanto os termos de primeiro tipo fazem menção aos nomes (substantivos e adjetivos) e aos verbos, os últimos são meramente funcionais e conectivos. Por isso, o conceito suscita à faculdade cognoscitiva outras duas instâncias mais profundas: o juízo e o raciocínio. O juízo toma o conceito como enunciado, transfigurando-o em proposição e, assim, dotando-o de significação. A partir disso, o raciocínio estabelece as conexões com a realidade externa, mediante argumentos e inferências predicativas elementares ou complexas.

O signo formal é, portanto, *verbum mentis*, um conceito complexo, composto por pensamento e linguagem. A primeira representação da coisa se dá pelo pensamento e, logo a seguir, pela linguagem,

---

**156.** As diferenças entre termos categoremáticos e sincategoremáticos é bastante usual na filosofia medieval e pós-escolástica. Ver HISPANUS, Petrus (Portugalensis). *Tractatus: Summulae Logicales*. México: Universidad Autónoma, 1986, p. 82.

que representa o objeto designado no pensamento. A representação levada a cabo pela linguagem é de ordem cognitiva. A linguagem designa a coisa representada enquanto conhecida, ao passo que o pensamento coteja a coisa como tal, representada diretamente. A conexão da linguagem com a coisa só é possível mediante o conhecimento, que toma-a como signo. O nome da coisa é signo do conceito, que é signo da coisa. Verbo e conceito são compreendidos neste caso de forma analógica: verbo é a palavra que significa, conceito é verbo que significa a coisa a partir do termo. O termo, que é a imagem mental da voz que anuncia o signo, o *significado ultimado* de Poincot<sup>157</sup>, condiz com o verbo interior sobre o qual recai um conceito, ou seja, um verbo complexo. Nesse sentido, o verbo significa o que se disse com o termo. O termo “ordem” supõe o verbo “ordenar”, por cuja significação o conceito de ordenação das condutas é formulado. A noção escolástica de *suppositio*, pela qual discernimos, de acordo com Pedro Hispano, a “*acepção do termo substantivo em lugar de algo*”<sup>158</sup>, ou nas palavras de Pedro da Fonseca “*o uso dum nome pela coisa que significa*”<sup>159</sup>, ou seja, a relação entre os nomes e as coisas que designam (substantivos supostos), nos permite dizer que o verbo designa uma abreviatura transitiva e performática do termo “ordem”, de modo que a ampliação da imagem suscitada no interior da mente amplia-se de maneira analógica para todos os destinatários do conceito intelectual, a saber, todos os seres humanos regidos pelo Direito em uma dada comunidade política. Porque a significação do termo não se refere à coisa sem a intermediação do intelecto, o conceito intelectual atua por semelhança à coisa, como vimos, de maneira que também o nome desempenha, enquanto signo (ordem), a função de significar.

---

**157.** POINOT, João (João de Santo Tomás). *Tratado dos Signos* (1637). Lisboa: Casa da Moeda, 2001, p. 280 e ss.

**158.** HISPANUS, Petrus (Portugalensis). *Tractatus: Summulae Logicales*. Op. cit., p. 67. Diz Hispano: “*Suppositio vero est acceptio termini substantivi pro aliquo*”.

**159.** FONSECA, Pedro. *Instituições Dialéticas (Institutionum dialecticarum libri octo)*. Tradução de J. Ferreira Gomes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964, p. 676. Diz Fonseca: “*Suppositio est acceptio nominis pro re quam significat*”.

O verbo interior é causa eficiente e final do exterior, é aquilo que se significa pelo verbo exterior oral. Diz Tomás de Aquino que *“no entendimento se acham (unidas) duas operações; pois em primeiro lugar o entendimento possível sofre uma modificação ao ser informado pela espécie inteligível e, logo, uma vez informado, estabelece uma definição, divisão ou composição, que expressa por meio da palavra. A razão significada pelo nome é a definição; a proposição designa a composição ou a divisão estabelecida pelo entendimento. Por conseguinte, as palavras não significam as espécies inteligíveis, senão o que o entendimento forma para o juízo das realidades exteriores”*<sup>160</sup>. A intenção expressa pela voz constituinte carrega consigo todo um aparato interno ancorado pelo verbo mental, que é assim composto por três partes interiores, que se estendem ao mundo exterior por três graus correspondentes. As três partes interiores são, respectivamente: o conceito, o juízo e o raciocínio. Os três graus exteriores correlatos são a palavra, isto é, o termo (categoremático ou sincategoremático, como vimos), o enunciado/proposição, e o argumento.

Podemos verificar a correspondência analógica entre o verbo mental e seu resultado exterior no quadro abaixo:

VERBUM MENTIS (interior)	VERBUM CORDIS (exterior)
Conceito	Palavra (termos)
Juízo	Enunciado/Proposição
Raciocínio	Argumento

Como se verificou mais tarde, com o desenvolvimento da lógica e da linguagem durante a segunda escolástica, as partes do *verbum mentis* tornaram-se instrumentos essenciais da lógica e da teoria dos significados, mediante a escala predicamental das definições, das

**160.** TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia I: q. 85, a. 2, solução 3*. Madrid: BAC, 1959, p. 423.

divisões e composições, bem como da argumentação e dos silogismos ampliados e extensivos<sup>161</sup>.

Nas *Summulae Logicales* de Domingo de Soto há uma classificação mais extensiva dos tipos de signos. Dentre as classificações existentes, o autor retrata a diferença entre os objetos designativos dos signos. Separa duas modalidades: o objeto motivo, isto é, aquele que aponta para algo externo a si próprio, como é o caso do signo instrumental; e o objeto terminativo, ocasião em que a designação é resolutive. A moção da faculdade cognoscitiva ao objeto – aquilo que a motiva a conhecê-lo como tal – pode ser direcionada ao próprio objeto, que neste caso é terminativo para a cognição, ou motivo, quando a coisa designada está fora do objeto em si mesmo considerado, pelo que é chamado de motivo<sup>162</sup>.

A diferença estabelecida por Soto se articula com os modos de significar, tarefa própria dos signos formal e instrumental. Dentro disso, a norma jurídica pode ser vista como objeto motivo, relativamente ao signo formal “ordem social”, ou como objeto terminativo, no caso em que ela própria seja tomada como signo instrumental. A ordem, por sua vez, é objeto intencional, do ponto de vista da representação. Nesse caso, é simultaneamente objeto motivo e terminativo. Motivo, porque o objeto não é fim da operação intelectual, mas representação de algo externo. A ordem social é, neste caso, moção de ações humanas selecionadas, ao que o verbo mental se articula com o verbo exterior. Uma moção do designado de maneira tal que a cadeia de partes do verbo interior admite uma extensão ao mundo externo, mediante termos, proposições e argumentos. Por outro lado, o objeto designativo “ordem” é terminativo relativamente à norma jurídica, um signo formal que é efeito e, portanto, término do signo

---

**161.** Para um estudo sistemático da lógica renascentista, ver PINBORG, Jan. *Logica e Semantica nel Medioevo*. Torino: Boringhieri, 1984, p. 15 e ss.

**162.** SOTO, Domingo. *Summulae Logicales: liber primus*. Salamanca: Portonariis, 1554, p. 2 e 3.

instrumental “norma”. Nesta situação a ordem é fim da operação, que se inicia com um conhecimento prévio da norma para só então o agente ser conduzido (motivado) ao objeto designativo “ordem”.

As conexões entre os signos e seus objetos se faz em razão do caráter essencialmente relacional de ambos. Do ponto de vista dos signos, há uma ontologia de relação. Do ângulo de seus objetos designativos, há uma metafísica da relação capaz de dar conta dos entes reais, quando for o caso, e dos entes de razão, caso que nos ocupa no presente artigo.

## 5 SIGNO E RELAÇÃO: NOÇÕES EPISTEMOLÓGICAS DOS SIGNIFICADOS JURÍDICOS

O aporte da teoria neoescolástica da semiótica ao campo da linguagem jurídica exige uma imersão consistente no âmbito metafísico da categoria de relação e da teoria dos signos e significados correspondentes. As normas jurídicas designam ordens para condutas humanas, selecionadas socialmente por critérios variados, sobre as quais recai uma escala de juízos performativos que incitam os agentes a “ordenar” os próprios comportamentos em conformidade às exigências do Direito.

Assim como o verbo mental “ordenar” corresponde ao signo formal, como vimos, a norma, enquanto signo, tem como objeto designativo algo externo, a saber, o próprio conceito intelectual do signo formal que é a “ordem social entendida aqui como conjunto de ações humanas selecionadas”. A norma jurídica, embora seja ela mesma um “signo”, não pode, todavia, ser tomada como “proposição”, já que em si própria não contém valores de verdade suficientemente capazes de propiciar teoremas lógicos ou inferências semânticas diretas. Há, sim, uma dimensão semântica implícita na norma, a partir da qual extraímos proposições. É somente depois dessa extração que

podemos estabelecer inferências lógicas, pois de então sacamos do enunciado normativo um amplexo proposicional, esse sim apto a ter valor de verdade.

A norma jurídica é, assim, um signo instrumental, pois tem como direção não apenas a faculdade cognoscitiva, como o signo formal, mas também um objeto designativo externo, uma coisa significada desde fora do próprio signo. O objeto terminativo do signo não está nele ao modo constitutivo, senão que se situa no mundo exterior, podendo sê-lo tanto o mundo real como o mundo racional. A norma é também um signo artificial, de acordo com a classificação oferecida pelo filósofo medieval Roger Bacon em seu Tratado *De Signis*, porque além de significar por intenção intelectual, o faz por deliberação e propósito volitivo, sendo imposto pela inteligência. É, assim, a eleição da vontade e a deliberação racional que movem o intelecto a instituir esta modalidade de signo. O signo instrumental está no predicamento da relação, pois se diz naturalmente relacionado ao objeto que significa, ou seja, a que faz referência<sup>163</sup>.

Comentando as diferenças entre o signo formal e o instrumental, Beuchot esclarece que *“a forma inteligível ou conceito é signo, um signo formal, que dá a conhecer seu significado em seu mesmo ato de mostrar-se; e o signo material ou sensível é signo instrumental. Para Tomás de Aquino, no caso do signo formal, o conhecimento do significado se nos dá simultaneamente ao do signo; no caso do signo instrumental, se requer um conhecimento prévio do signo para que nos dirija ao significado. O primeiro funciona com um mesmo ato, o segundo funciona com dois atos, pois exige um certo discurso, coisa que não exige o outro”*<sup>164</sup>.

---

**163.** BACON, Roger. *Opus maius: De signis*. In: FREDBORG, K.M.; NIELSEN, L.; PINBORG, J. (eds.). *An unedited part of Roger Bacon's Opus maius: De signis. Traditio*, New York, Fordham University Press, v. 34, p. 75-136, 1978.

**164.** BEUCHOT, 2004, p. 39.

Ao contrário do signo formal, em que o mesmo ato simultaneamente *presenta* ao intelecto o verbo mental e o conceito e um deles desaparece progressivamente ante a edificação do signo, no signo instrumental o objeto é patente, permanecendo junto ao signo e não desaparecendo. O signo é aqui tomado como sempre remetendo ao significado, desempenhando uma função prolongada de representação de um objeto exterior, seu fim, pelo que é signo discursivo de uma coisa *signata* de fora. Aqui, a imagem do objeto designativo é alusiva ao um termo externo, conquistado após um movimento do intelecto em direção ao designado. É primeiramente entendido como objeto, para então conduzir a inteligência à coisa significada mediante o discurso. O objeto designativo aqui pode ser real ou de razão, pelo que o signo formal pode ser efeito de um signo instrumental.

No caso da norma jurídica, que é um signo instrumental, seu objeto designativo é a ordem social, entendida como signo formal e ente de razão. O “discurso” da norma é a linguagem normativa do enunciado que, composto de propriedades de termos e predicados, encerra condições de significação. O âmbito semântico do signo instrumental “norma”, assim, mediante uma proposição ou uma variedade de proposições articula o signo enquanto tal (convencional e instituído por convenção) com o objeto significado, a saber, o signo formal “ordem”.

Assim como a linguagem é complemento e determinação da significação por convenção, a norma jurídica (linguagem normativa) comporta aptidão para significar selecionando, isto é, performando certas condutas como oponíveis, amparadas por instituições sociais e jurídicas.

Frente ao fato de que na relação entre a ordem e a norma jurídica o signo formal é “efeito” do signo instrumental, é necessário averiguar-mos como procede a relação de razão aí posta, dada a conexão entre o signo convencional instituído pela comunidade política e o objeto de razão suscitado no interior da mente racional dos agentes humanos.

Das categorias elencadas por Aristóteles no livro dos Predicamentos<sup>165</sup>, a relação é a mais exigente. Necessita de uma fundamentação *sui generis*, já que à diferença das demais, que extraem sua predicação entitativa de um sujeito, a relação corresponde ao mover do sujeito a um termo. A articulação entre o sujeito e o resultado é o próprio da categoria de relação. A proporcionalidade entre as duas partes – o sujeito e o término –, a coordenação de um ao outro faz da relação o predicado ontológico próprio da analogia e das condições de inteligibilidade dos significados em geral.

Na lógica das relações Poincot alude a dois tipos: relações *secundum esse* e relações *secundum dici*<sup>166</sup>. As relações *secundum esse* são constituídas como categoria própria através da qual a essência de um ente orienta-se para um termo final. São consideradas relações puras porque referem um sujeito à um término, ou melhor, o ser se dá por relação adventícia com outra coisa além da essência absoluta principal, diversamente do que se passa com as relações *secundum dici*, impuras, em que a função não se coloca à dirigir o sujeito ao término, senão a desempenhar outra função que em seguida dá lugar à relação, como é o caso de uma determinação incluída em uma essência absoluta, como por exemplo a relação entre o princípio e o principiado, o movente e o movido.

As relações segundo o ser- *secundum esse*, podem ser de duas modalidades: as relações reais e as relações de razão. Relações reais são aquelas que pressupõem um ser na natureza das coisas envolvidas,

---

**165.** ARISTÓTELES. *Organon I: Categorias*. Lisboa: Guimarães editores, 1985, p. 43 e ss. Diz o estagirita: “chamamos relativas às coisas quando se diz que elas estão na dependência de outras, porque a sua existência está de algum modo relacionada com outras. Assim, maior diz-se maior porque consiste em ser dito em relação a outra coisa, porque maior diz-se de alguma coisa; e dizemos dobro o que é dito dobro de outra coisa; e o mesmo ocorre com todos os termos análogos. São também relativos termos quais: estado, disposição, sensação, conhecimento, posição, e todos eles se explicam mediante uma referência a outro (...)”.

**166.** POINSOT, João (João de Santo Tomás). *Tratado dos Signos (1637)*. Op. cit., p. 100 e ss.

a despeito da consideração cognoscitiva, como a relação entre irmãos. As relações de razão são aquelas que subsistem no intelecto, por operação da razão, como a relação estabelecida entre o predicado e o sujeito.

Nas relações de razão, a conexão *simpliciter* entre o signo e o significado se consoma na formulação inteligível do designado, a cujo termo a relação tem fim.

Como já vimos a diferença entre o signo formal e o signo instrumental, gêneros que abarcam as espécies aqui contempladas, a saber, a ordem social e a norma jurídica, cabe-nos abordá-las dentro do horizonte da categoria de relação, para então as tomarmos metafísica e logicamente como objetos de formas de linguagem aptos a perfazer teoremas e atos de decisão.

Conforme o signo se ordene à potência cognoscitiva, como vimos ao abordarmos as posições de Poinot e Soto, se diz de dois modos: formal e instrumental. Do ângulo da relação, o signo formal é “a *apercepção formal, a qual a partir de si própria, não mediante outro, representa*”<sup>167</sup>. Ou seja, é a “*formalis notitia*”, aquele signo que é fixado na mente na sequência de um ato de intelecção, resultando na apercepção instantânea, por decorrência do ato do sujeito de se aperceber de algo. O signo formal representa a si mesmo, não exigindo nenhuma cognoscibilidade anterior e preexistente de si. O signo instrumental é, ao contrário, o que “*a partir da cognição preexistente, representa alguma coisa diferente de si, como o vestígio*”<sup>168</sup>.

Quanto à ordenação do signo ao objeto, do ponto de vista da relação, há três modalidades: natural, convencional e consuetudinário. O natural é sempre um signo com relação real, enquanto o convencional é signo com relação de razão. Porque o signo formal é constituído pela apercepção, como vimos, como aquilo que

---

**167.** POINSOT, João (João de Santo Tomás). *Tratado dos Signos* (1637). Op. cit., p. 52 e ss.

**168.** Op. cit., p. 52 e ss.

representa algo a partir de si próprio, é um tipo de signo interno, interior ao sujeito que conhece. Sua missão significativa é tornar presente no intelecto objetos designativos diferentes de si, que não dependem de objetivação anterior. É no ato mesmo de apercepção que o signo formal, por cuja “*notitia*” os entes de razão manifestam os objetos significados, revela a referência intencional. É uma operação intelectual um tanto diversa se comparada àquela provocada pelo signo instrumental, em que o objeto designativo é exterior ao cognoscente e, deste jeito, distinto absolutamente do próprio signo.

Em ambos ocorre analogia entitativa. No signo formal, contudo, a analogia lida com entes de razão, com termos e predicados, em suma, com partes que compõem sentenças, proposições e conceitos que, independentemente do contexto de significação que possam carregar, acabam por viabilizar a comunicabilidade do conceito intelectual ao mundo intersubjetivo, notificando uma dada estrutura racional de significados à comunidade dos agentes racionais participantes da convenção que o gerou.

O entrelaçamento entre o signo formal e o mundo dos objetos designativos pressupõe a faculdade intelectual, que recolhe o ente racional apercebido para conhecê-lo universal e essencialmente pela formação do *verbum mentis*. O signo é sempre relacional, relativo a algo. O “algo” do signo formal é a forma conceitual tornada presente na mente por ocasião do verbo interior, a partir do qual o objeto é dado à inteligência.

Ainda assim, porque a essência do signo formal é “ser para outra coisa”, o objeto do signo formal é de razão, instituído por convenção. O signo estabelece a univocidade da relação entre a potência cognoscitiva e o objeto designado, sem o qual qualquer conexão entre ambos restaria indeterminada. A determinação do referente pela faculdade mediante o signo faz com que não se possam cogitar diferenças essenciais entre o signo e seus termos, a saber, a faculdade

cognoscitiva e o significado<sup>169</sup>. No fundo, subsiste uma mesma relação para com as três partes, em que a relação com objeto é direta e com a faculdade, indireta, pelo que o *ato de Ser* designado na potência está incluído no objeto por predicção essencial. O objeto designado à potência cognoscitiva tem *ato de Ser*, ao que o *Ser* do objeto manifesto ao intelecto de maneira especificada assume a forma inteligível, constituído como ente de razão.

Relativamente à faculdade cognoscitiva o signo é indiretamente real, vez que depende sempre e em qualquer caso (sejam entes reais naturais ou entes de razão convencionais) da operação intelectual que o formaliza no interior da mente, apreendendo-o como ente racional.

A apresentação do objeto designativo à faculdade consome o ato de significar, pelo qual:

As espécies ou imagens das qualidades do objeto (extrínseco) são produzidas e provocam a faculdade intelectual paciente (intelecto possível);

A potência intelectual é, assim, estimulada a entrar em atividade, em movimento, para que apreenda o objeto e, desta forma, receba a espécie ou imagem (importante salientar que aqui ainda não foi consolidada a recepção da imagem);

O signo e o intelecto concorrem para a formação da “notitia”, a “imagem que repousa no conceito”, também chamada de “apercepção intencional”.

No caso específico do signo formal, não é apenas o signo, senão também o intelecto quem produz o efeito, o que ocorre pela impressão da espécie ou da imagem na potência cognoscitiva, condição para a formulação universal do conceito formal – conceito intelectual.

Diferentemente do que acontece com o signo instrumental, em que o próprio signo substitui o objeto extrínseco designado, no signo formal convencional o objeto é representado de maneira

---

**169.** SOTO, Domingo. *Summulae Logicales: liber primus*. Op. cit., p. 5.

autorreferencial, por ocasião da imagem que reluz objetivamente pela leitura interior do conceito intencional. A emissão indireta da imagem ou espécie à faculdade é causada pelo signo formal, mas a transposição direta é causada pelo próprio objeto enquanto referido no ato intelectual de apercepção.

A ordem social, como signo formal, substitui a conceituação – “*determinação de ações humanas selecionadas socialmente*” – ali designada e a torna presente à faculdade cognoscitiva, porquanto tal operação não seja realizada por causa única e exclusiva da imagem de certas ações, que neste caso apenas teria a função de substituir o termo “ordem”, mas porque diversas causas concorrem para suscitar na mente a cognoscibilidade da ordem social tal como se apresenta, referida e designada pelo verbo “ordenar”. Enquanto significa, a impressão da imagem de ordem é iniciada na imaginação, de onde emerge para a instância intelectual, lugar onde passa a ser revestida por conceitos. A recepção e moção da faculdade cognoscitiva com todos os seus atributos para produzir a “*formalis notitia*” da ordem, uma apercepção prática de razão, é concebida por subsistir um objeto racional de relação *secundum esse*.

Em suma, o signo formal oferece ao intelecto seu significado no próprio ato em que se mostra. O conhecimento do significado nos é dado simultaneamente ao do signo, como vimos, diferentemente do que se passa com o signo instrumental, que exige um conhecimento anterior do signo para que então possamos apreender o significado. O signo formal é operado com um único ato: seu termo é resolutivo no instante mesmo em que o verbo mental reluz no interior da mente, quando o objeto referenciado se desfaz progressivamente para que o signo como tal se estabilize na memória e no intelecto. O verbo mental atua aqui como *causa exemplar*, uma especificação da causa formal, presente como ideia na mente racional<sup>170</sup>.

---

**170.** TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones Disputatae de Veritate*: q. 4, art. 1. Op. cit., p.357 e ss.

O objeto, enquanto significado principal segundo a intenção, apaga-se e desaparece para dar lugar ao termo. No caso da ordem, a imagem das “ações ordenadas segundo a norma jurídica correspondente” desaparece cedendo ao termo, signo mental propriamente dito. Justamente porque o verbo é causa exemplar, porquanto a imagem aparecida no intelecto desponta carregando consigo toda a atenção e os elementos do imaginário, é que o aspecto singular do termo oral se transfigura em “arquétipo universal”<sup>171</sup>, a saber, em uma imagem ampliada da ordem composta de propriedades e predicados, uma forma enfim proporcionada na mente acerca da harmonia esperada no âmbito externo da vida social.

## 6 CONCLUSÃO

Os predicados lógicos com os quais os teóricos do Direito e da Filosofia lidam envolvem, normalmente, profusões dialéticas e retóricas carentes de modulações consistentes no âmbito epistemológico. Os desbravamentos da moderna filosofia da linguagem no terreno dos significados tentou uma aproximação razoavelmente coerente e duradoura com a metafísica descritiva e com a lógica modal. Os sucessos deste empreendimento, todavia, não foram conquistados pela “exclusiva” iniciativa dos pensadores dos séculos XIX e XX. Antes, dependem de um árduo debate ocorrido alguns séculos antes na península ibérica.

O renascimento intelectual levado a cabo pela segunda escolástica na Espanha e em Portugal conferiu ao mundo ocidental pressupostos básicos para a análise científica em vários campos. Tal é o caso da semiótica aplicada ao Direito. Os tratados de Soto e Poinot sobre os significados ofertaram aos filósofos da linguagem dos séculos posteriores não apenas um material lapidado e refletido, senão também uma conexão possível entre a moderna teoria da ciência e boa parte do

---

**171.** BEUCHOT, 2004, p. 55.

vocabulário filosófico medieval. No terreno específico da linguagem jurídica, o aporte da teoria neoescolástica dos signos ao universo de definições tão fundamentais como *norma jurídica* e *ordem social* permite não apenas o aprofundamento sobre as camadas profundas da metalinguagem da ciência do Direito, senão também pontes concretas no âmbito proposicional para a lógica jurídica em geral e para a lógica deôntica em particular.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.

ALCHOURRON, Carlos; BULYGIN, Eugenio. *Análisis lógico y el Derecho*. Madrid: centro de estudios constitucionales, 1991.

ARISTÓTELES. *Organon I: Categorías*. Lisboa: Guimarães editores, 1985.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1985.

BACON, Roger. *Opus maius: De signis*. In: FREDBORG, K.M.; NIELSEN, L.; PINBORG, J. (eds.). *An unedited part of Roger Bacon's Opus maius: De signis. Traditio*, New York, Fordham University Press, v. 34, p. 75-136, 1978.

BEUCHOT, Mauricio. *La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*. Mexico: fondo de cultura económica, 2004.

CRUZ CRUZ, Juan. *Analítica de la relación de verdad, apresentação ao Opúsculo de POINSOT, João (João de Santo Tomás)*. In: POINSOT, João (João de Santo Tomás). *Verdad transcendental y verdade formal (1643)*. Pamplona: EUNSA, 2002.

CRUZ CRUZ, Juan. *Voluntad de Gozo, prefácio à edição espanhola do Comentário ao Livro de Sentenças de Pedro Lombardo de Tomás*

de Aquino. In: AQUINO, Tomás. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo – Vol. I/1*. Pamplona: EUNSA, 2002.

DAVIDSON, Donald. *Mental Events*. In: DAVIDSON, Donald. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford Press, 1980.

FONSECA, Pedro. *Instituições Dialéticas (Institutionum dialecticarum libri octo)*. Tradução de J. Ferreira Gomes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964.

FREGE, Gottlob. *Digressões sobre o sentido e a referência*. In: ALCOFORADO, Paulo (org.). *Lógica e Filosofia da Linguagem - conjunto de artigos de G. Frege*. São Paulo: Edusp, 2009.

HISPANUS, Petrus (Portugalensis). *Tractatus: Summulae Logicales*. México: Universidad Autónoma, 1986.

LOMBARDO, Pedro. In *I Sententiarum d 1*. In: AQUINO, Tomás. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo – Vol. I/1*. Pamplona: EUNSA, 2002.

LONERGAN, Bernard. *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*. Salamanca: Sigüeme, 1999.

PINBORG, Jan. *Logica e Semantica nel Medioevo*. Torino: Boringhieri, 1984.

POINSOT, João (João de Santo Tomás). *Tratado dos Signos (1637)*. Lisboa: Casa da Moeda, 2001.

POINSOT, João (João de Santo Tomás). *Verdad transcendental y verdad formal (1643)*. Pamplona: EUNSA, 2002.

SOTO, Domingo. *Summulae Logicales: liber primus*. Salamanca: Portonariis, 1554.

SUAREZ, Francisco. *Disputationes Metaphysicae VII*. Madrid: Biblioteca Hispanica (Gredos), 1960. v. 2.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia: I-II, q. 19, a. 3*. Madrid: BAC, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones Disputatae de Veritate*: q. 2, art. 3. Milano: Bompiani, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia: I-I*, q. 76, a. 2. Madrid: BAC, 1959.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia III Pars*, q. 60, a. 4. Madrid: BAC, 1959.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo – Vol. I/1*. Pamplona: EUNSA, 2002.







**Apresentação à Edição Especial Direito Tomista:**

*Wilson Coimbra Lemke*

**Aspectos do pensamento filosófico  
e jurídico de José Soriano de Souza:**

*Victor Emanuel Vilela Barbuy*

**Do fim último do homem:**

*Carlos Nougué*

**Florescimento e falhanço: moralidade e razoabilidade  
prática na peça “O pato selvagem”, de Henrik Ibsen:**

*Gilmar Siqueira*

*Victor Sales Pinheiro*

*Sandro Alex de Souza Simões*

**A teoria neoescolástica do signo  
entre a lógica e a metafísica:  
apontamentos epistemológicos sobre  
os significados jurídicos:**

*Marcus Paulo Rycembel Boeira*

