

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O primeiro preceito da lei natural de Tomás de Aquino:
uma inferência de “é” para “deve”?

Monografia apresentada como requisito parcial para
a obtenção do grau de Bacharel em Filosofia

LUCIANA MALACARNE

Orientador: Prof. Dr. ALFREDO STORCK

Porto Alegre, dezembro de 2012.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	03
1 LEI NATURAL EM TOMÁS DE AQUINO	
1.1 Lei em geral e lei natural	06
1.2 Comentário a <i>ST</i> I-II 94,2	08
2 DUAS OBJEÇÕES ÀS TEORIAS DA LEI NATURAL	
2.1 A “Lei de Hume”	15
2.2 A falácia naturalista de Moore	18
3 A RESPOSTA DE FINNIS E GRISEZ ÀS OBJEÇÕES A TOMÁS	
3.1 A teoria da lei natural de Finnis	23
3.2 Em defesa da teoria da lei natural de Tomás	27
3.3 A interpretação equivocada do primeiro princípio da razão prática	30
4 VEATCH E LISSKA: UMA INTERPRETAÇÃO BASEADA NA ONTOLOGIA	
4.1 A teoria da essência em Aristóteles e Tomás	37
4.2 A resposta às objeções	42
CONCLUSÃO	47
APÊNDICE – Versão latina e tradução de <i>ST</i> I-II 94,2	51
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	55

INTRODUÇÃO

Tomás de Aquino (1226-1274) é considerado um expoente clássico da teoria da lei natural. Ele não apenas sintetizou as ideias de seus antecessores gregos, romanos e patrísticos, fixando o vocabulário filosófico e influenciando as doutrinas escolásticas posteriores, mas também desenvolveu uma doutrina que inspira filósofos morais e políticos, teóricos do direito e movimentos religiosos e sociais até os dias de hoje.

Há várias objeções às doutrinas da moral ou do direito baseadas na lei natural, particularmente à doutrina de Tomás. Talvez a mais popular e proeminente delas seja a que diz respeito à derivação de normas a partir de fatos, o que representa claramente um raciocínio ilícito do ponto de vista lógico. Assim, os teóricos da lei natural são acusados de tentar inferir o “deve” do “é”, recaindo numa falácia lógica. A impossibilidade lógica de derivar o “deve” a partir do “é” é tradicionalmente denominada “Lei de Hume”, a qual pode ser enunciada do seguinte modo: “de proposições descritivas não se podem deduzir proposições normativas”, ou ainda, “o que pertence ao domínio do *dever ser* nunca pode ser deduzido do que pertence ao domínio do *ser*”. Ademais, a contestação às teorias da lei natural é renovada no contexto das discussões metaéticas contemporâneas inauguradas por G. E. Moore na influente obra *Principia Ethica* (1903), em que a ilegítima derivabilidade da ética a partir da análise de um objeto natural é apresentada de um modo distinto e recebe o nome de “falácia naturalista”.

Para responder criteriosamente a essa objeção à doutrina da lei natural de Tomás, será necessário considerar alguns pressupostos básicos de seu pensamento filosófico e, mais particularmente, algumas noções centrais desenvolvidas na *Suma de Teologia*, Parte I-II, Questões 90-97. Dado seu tema comum, esse conjunto de questões é tradicionalmente denominado *Tratado da Lei*. Dentre essas questões, porém, o texto mais específico a ser examinado, que tem sido considerado frequentemente como o cânone clássico para a lei natural em filosofia, é o Artigo 2 da Questão 94, “a passagem individual mais importante em toda a história da lei natural” (FINNIS, 1991, p. xx). Nesse artigo, é anunciado o famoso primeiro princípio da razão prática, que também é o primeiro preceito da lei natural: “o bem deve ser feito e buscado, e o mal deve ser evitado”, cuja interpretação equivocada tem motivado críticas de que a

doutrina de Tomás estaria alicerçada sobre uma falácia lógica. Portanto, para responder à referida objeção, o foco do trabalho será colocado sobre o primeiro princípio da razão prática, ao invés de se fazer uma tentativa de expor e elucidar toda a teoria da lei natural de Tomás. Para os propósitos limitados deste trabalho, penso que a estratégia adotada é a melhor, o que não impede que o problema seja aprofundado, através da análise de outros textos tomásicos (como os *Comentários à Ética Nicomaqueia*, por exemplo) e aristotélicos, por ocasião de um trabalho futuro.

Com o objetivo de responder à questão acima, lançarei mão da argumentação de quatro teóricos da lei natural e comentadores de Tomás de Aquino que se preocuparam em elucidar a teoria tomásica de modo a fornecer uma resposta às supracitadas objeções antinaturalistas. John Finnis, da Universidade de Oxford, é o principal expoente britânico da teoria clássica da lei natural tal como desenvolvida por Aristóteles e Tomás de Aquino. Ele escreveu dois livros nos quais defende uma teoria revisionista da lei natural tomásica: em *Natural Law and Natural Rights* (1980) e *Fundamentals of Ethics* (1983), Finnis articula uma versão da teoria de Tomás que tenta afastar várias objeções às teorias contemporâneas do direito e da moral baseadas na ética naturalista. Mas quem começou esse projeto e muito influenciou Finnis foi Germain Grisez, com seu artigo seminal *The First Principle of Practical Reason* (1965). Ambos os autores consideram seriamente o problema da dicotomia fato/valor, articulado por Hume e reestabelecido na filosofia analítica do século XX com a falácia naturalista de Moore. Finnis, especialmente, tenta desenvolver uma abordagem revisionista de Tomás, a qual, por meio de uma espécie de “esvaziamento metafísico”, evita as armadilhas teóricas encontradas na “Lei de Hume” e na falácia naturalista, argumentando que uma interpretação excessivamente metafísica da teoria moral de Tomás encontra muitas dificuldades, devido às objeções formuladas na filosofia moderna e contemporânea contra as teorias da lei natural.

Os escritos de Henry Veatch, por seu turno, têm contribuído muito para a renovação do interesse na teoria da lei natural de Tomás e a reabilitação do filósofo medieval junto ao meio acadêmico de língua inglesa. Além disso, ele tem questionado a aparente falta de fundamentação metafísica na metaética contemporânea, especialmente nas tradições analítica e existencialista. Segundo ele, o ponto crucial é se as distinções metaéticas têm uma base na natureza ou no ser (a via ontológica), ou são distinções apenas resultantes de uma consideração da linguagem moral (a via linguística), ou o resultado das condições do conhecimento (a via

epistemológica). Veatch argumenta vigorosamente que a via ontológica é a condição necessária para compreender a teoria moral de Aristóteles e Tomás, e negar sua importância implica interpretar equivocadamente a teoria da lei natural tal como apresentada por esses filósofos (LISSKA, 1996, p. 40). No livro *For an Ontology of Morals* (1971), Veatch afirma que a adoção das metafísicas cartesiana e kantiana por parte da maioria das correntes filosóficas concorreu para a rejeição do realismo e, conseqüentemente, do naturalismo aristotélico-tomásico. Portanto, na medida em que prega a necessidade de uma fundamentação ontológica para a lei natural, Veatch é teoricamente contrário à tese revisionista proposta por Finnis. Anthony Lisska, por sua vez, em sua reconstituição da teoria tomásica, apoia a visão de Veatch. Ele enfatiza que uma das principais pressuposições filosóficas na teoria da lei natural de Tomás é uma metafísica realista, no sentido aristotélico, que considera a existência real de indivíduos (substâncias primeiras) e aplica a eles conceitos tais como o de essência, disposição, causa etc. Outra importante pressuposição, segundo Lisska, é que as propriedades da essência são disposicionais em caráter, ou seja, tendem a se desenvolver em direção a um fim, o que implica a “metafísica da finalidade” necessária para explicar a teoria da obrigação segundo Tomás.

Portanto, inicio o trabalho com uma exposição geral da consideração tomásica de lei, a fim de introduzir a caracterização da lei natural, uma das quatro espécies de lei. Após, prossigo com uma explicação do artigo da *Suma* supracitado (doravante abreviado na forma *ST I-II 94,2*, assim como as demais passagens da *Suma de Teologia* referidas ao longo do trabalho), baseada em tradução minha, que consta no final do trabalho como apêndice. No Capítulo 2, apresento brevemente o cerne da argumentação de Hume e Moore, com o propósito de esclarecer suas objeções à ética naturalista. O Capítulo 3 é destinado a apresentar as interpretações de Finnis, que se baseia amplamente na teoria tomásica para construir sua própria teoria da lei natural, e de Grisez, que se preocupa em apontar falhas comuns cometidas por comentadores de Tomás. Por fim, no Capítulo 4, proponho-me a explicar a posição de Veatch e Lisska, cuja interpretação, ao considerar conceitos como essência, causas, ato e potência, entre outros, revela um importante peso metafísico na elucidação da teoria tomásica.

Na conclusão, procuro resumir a distinção entre as soluções propostas pelas interpretações apresentadas nos capítulos 3 e 4, assinalando que tal distinção decorre de uma divergência quanto ao papel da metafísica na conformação de uma teoria da lei natural.

1 LEI NATURAL EM TOMÁS DE AQUINO

1.1 Lei em geral e lei natural

A discussão de Tomás a respeito da lei na *Suma de Teologia* I-II, Questões 90-97, no assim chamado *Tratado da Lei* (mas que prossegue através das menos estudadas questões 98-108), tem sido valorizada por filósofos interessados tanto em moral quanto em teoria do direito. Segundo Finnis (2007, p. 71), tal discussão se tornou célebre por duas razões: em primeiro lugar, apresenta aos estudantes de teologia uma visão geral do universo e da vasta extensão das criaturas fora de seu Criador e retornando a ele como seu fim último; ademais, sintetiza o vocabulário tradicional e as fontes teológicas clássicas sobre a lei.

A abordagem da lei por Tomás é parte da consideração do princípio exterior que move o homem para o bem, ou seja, Deus, que “nos instrui através da lei e nos ajuda através da graça” (*ST* I-II 90,1). Para Tomás, a lei é uma certa regra ou medida dos atos, segundo a qual o homem é induzido a agir ou deixar de agir (*lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur*) (ibid.). Mas a regra e a medida dos atos é a razão, que é o primeiro princípio dos atos humanos; ora, em cada gênero, o que é o princípio do gênero é também sua regra ou medida, assim como a unidade é a regra ou medida do gênero dos números.

Com efeito, a função de ordenar pertence à razão. Como diz Aristóteles na *Metafísica*, “o homem sábio não deve ser ordenado, mas deve ordenar, e não deve obedecer a outro, mas o menos sábio deve obedecer a ele” (I,2,982a17-18). O motivo para isso, segundo Tomás, é que a sabedoria é a perfeição mais poderosa da razão (*sapientia est potissima perfectio rationis*) (*Sententia Libri Ethicorum* I,1), à qual é próprio saber ordenar, o que significa que a tarefa de ordenar de uma coisa para outra é função exclusiva da razão, não pertencendo a outras partes do homem, tais como as partes sensíveis, mesmo que estas conheçam alguma coisa de modo absoluto.

A ordem (*ordo*), por sua vez, pode ser encontrada nas coisas sob duas formas: 1) como a ordem das partes entre si em relação ao todo, por exemplo, as partes de uma casa ordenadas mutuamente entre si; 2) como a ordem das coisas em relação a um fim. Este segundo modo é de maior importância que o primeiro, pois, como Aristóteles diz na *Metafísica* (XII,10,1075a13), a

ordem das partes de um exército entre si existe por causa da ordem do exército inteiro em relação ao general. É esse modo que Tomás tem em mente ao caracterizar a lei como um “certo ordenamento da razão”, como veremos abaixo.

Mas a razão pode ordenar de quatro modos distintos, e cada um desses modos de ordenamento considerados pela razão dá origem a uma diferente ciência (*Sententia Libri Ethicorum* I,1-2). Ora, há uma ordem que não é afetada pelo nosso pensamento, que é a ordem das coisas da natureza, e cuja disciplina própria é a filosofia natural, que inclui a ciência da natureza, a matemática e a metafísica. Outra espécie de ordem é estabelecida pela razão em seu próprio ato de consideração, por exemplo, quando arranjamos os conceitos e símbolos de conceitos entre eles mesmos, e esse modo é estudado pela lógica. Existe uma outra ordem que a razão estabelece quando produz coisas externas e que é considerada pelas ciências das diversas artes mecânicas, práticas ou técnicas. Finalmente, há um tipo específico de ordenamento em que a razão, no ato de deliberar, estabelece sobre as operações da vontade, e esse modo é próprio à filosofia moral (*philosophia moralis*), que abarca as ciências da ética, da economia e da política. Para Tomás, é a este último tipo de ordenamento que pertence a lei.

Tomás distingue quatro espécies de lei: *lei eterna*, *lei natural*, *lei divina* e *lei humana*. Tendo em mente a lei humana, ele caracteriza a lei como um ordenamento da razão para o bem comum de uma comunidade, promulgada pela pessoa ou corpo responsável por cuidar da comunidade (*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam comunitatis habet, promulgata*) (ST I-II 90,3). A lei eterna, por sua vez, é apresentada através de uma analogia com a lei humana: dado que o mundo é regido pela divina providência, toda a comunidade do universo é governada pela razão divina e, como esta nada concebe a partir do tempo, sua lei é denominada eterna. A lei eterna é o plano divino que conduz todas as coisas para a busca de seus fins; é a ordem ideal do universo que preexiste em Deus. Enquanto as outras coisas e animais não podem se separar da lei eterna, na medida em que a seguem de modo inconsciente ou por instinto, o homem, como ser racional, pode fazer isso e, por conseguinte, deve conhecer a lei eterna para adaptar-se a ela. Mas não pode conhecê-la de modo direto, visto que não pode ter acesso ao plano divino do universo. No entanto, não é necessário que Deus a revele ao homem, pois este, por meio da razão, pode identificar parte dessa lei eterna em suas próprias tendências e necessidades. Assim, a parte da lei eterna que é cognoscível pelos seres racionais é denominada *lei natural*.

Com o propósito de dizer o que é a lei natural, Tomás esclarece a relação entre esta e a lei eterna (ST I-II 91,2). Sendo a lei uma regra ou medida, ela pode estar presente em algo de duas formas: 1) ou estando presente em algo enquanto este regula ou mede (*in regulante et mensurante*); 2) ou estando presente em algo enquanto é regulado ou medido (*in regulato et mensurato*), isto é, em algo enquanto participa de tal regra ou medida. Ora, uma vez que todas as coisas do universo são governadas pela divina providência, também são reguladas e medidas pela lei eterna. Assim, todas as coisas participam de algum modo da lei eterna enquanto recebem, a partir da impressão (*ex impressione*) da lei eterna, tendências ou inclinações aos próprios atos e fins. Ora, entre todas as criaturas, o homem, na medida em que é racional, está submetido à divina providência de um modo superior: ele participa da lei eterna, através da qual tem inclinação natural a ações e fins, e tal participação da lei eterna na criatura racional é chamada de lei natural (*et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur*) (ibid.).

Não podemos deixar de notar que Tomás, conforme a maioria das doutrinas clássicas, possui uma concepção racionalista, e não voluntarista, da lei natural. Ou seja, lei natural é razão: razão natural (FASSÒ, 2005, p. 214). O critério pelo qual o homem distingue o bem do mal e que conduz e regula suas ações é a sua razão. Essa razão é parte da razão divina, que é a lei eterna, mas o homem a encontra dentro de si, em sua própria natureza. A lei eterna, por sua vez, é a racionalidade de Deus, e não sua vontade arbitrária, pois Deus, em quem vontade e razão coincidem, não pode querer senão aquilo que é racional (*cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet*) (ST I 21,1).

1.2 Comentário a ST I-II 94,2

Como já foi dito na Introdução, a Questão 94 (I-II) é a única questão da *Suma de Teologia* que trata especificamente sobre a lei natural. Ela está dividida em seis artigos, cada um deles apresentando um assunto relacionado à lei natural: o que é a lei natural; se ela contém muitos preceitos, ou apenas um; se todos os atos de virtude pertencem a ela; se ela é a mesma entre todos os homens; se ela é mutável; se ela pode ser apagada do coração do homem.

Também já dissemos que o segundo artigo dessa questão é o trecho mais significativo a ser considerado se quisermos explicar os fundamentos da teoria tomásica da lei

natural e responder às objeções de que ela estaria incorrendo numa falácia. É nesse artigo, pois, que Tomás enuncia o primeiro preceito da lei natural e explicita seu caráter lógico.

O tema abordado em *ST I-II 94,2 (utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum)*, diferentemente dos outros temas que já tinham sido abordados por muitos predecessores de Tomás, não costumava ser discutido. Por esse motivo, os argumentos de que Tomás lança mão no início do artigo não referem autoridades, como na maioria de suas questões. São apresentados três argumentos a favor da posição segundo a qual a lei natural contém apenas um preceito, representando, portanto, objeções à posição de Tomás na resposta, e um único argumento contrário (*sed contra*), o qual pretende demonstrar que a lei natural contém muitos preceitos. Esses quatro argumentos iniciais servem para esclarecer o assunto a ser resolvido na resposta que se segue; após a resposta, Tomás comenta brevemente cada uma das objeções à luz de sua solução, na medida em que cada um desses três comentários reitera a resposta à questão principal. O quarto argumento, segundo o qual a lei natural contém muitos preceitos, não é comentado, pois essa é posição adotada por Tomás.

No início da resposta (*respondeo*), Tomás faz uma analogia entre os preceitos da lei natural (seu uso do plural *praecepta* já indica como a questão será respondida) e os primeiros princípios das demonstrações lógicas: os preceitos da lei natural estão para a razão prática assim como os primeiros princípios das demonstrações estão para a razão especulativa, na medida em que ambos são conhecidos por si mesmos (*per se nota*), indemonstráveis, não-deriváveis, proposições cuja verdade é manifesta em virtude dos próprios termos. Ele explica que uma proposição é *per se nota* ou conhecida por si mesma quando nenhum meio-termo é necessário para esclarecer a conjunção entre o sujeito e o predicado, ou seja, quando o predicado já está contido na noção do sujeito (*cuius praedicatum est de ratione subiecti*). Assim, quem conhece o significado dos termos da proposição *per se nota* verá imediatamente que ela é verdadeira.

Todavia, Tomás distingue dois aspectos dessa propriedade que algo possui quando é conhecido por si mesmo: de um modo, algo pode ser dito conhecido por si mesmo de modo absoluto, independentemente de ser conhecido por alguém (*secundum se*) e, de outro, em relação a alguém (*quoad nos*). Com efeito, se uma proposição for conhecida por si mesma, isto é, se seu predicado estiver contido na noção do sujeito, mas ao mesmo tempo acontecer de alguém ignorar a definição do sujeito ou do predicado, tal proposição não será conhecida por si mesma para

essa pessoa. O exemplo apresentado é “O homem é racional” (*Homo est rationale*), uma proposição conhecida por si mesma, na medida em que o predicado (racional) está contido no sujeito (homem), mas que não é *per se nota* para alguém que desconheça o que é o homem ou o que é a racionalidade.

Existem, no entanto, axiomas (*dignitates*) ou proposições conhecidas por si mesmas para todas as pessoas, ou seja, proposições cujos termos são conhecidos por todos, como “O todo é maior que sua parte” (*Omne totum est maius sua parte*) e “Coisas iguais a uma e mesma coisa são iguais entre si” (*Quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia*). Similarmente, nos primeiros princípios das demonstrações há termos comuns que ninguém ignora, tais como ser, não-ser, parte, todo etc. (*ST I 2,1*). Há, no entanto, proposições que são conhecidas por si mesmas apenas para os sábios ou mais cultos; assim, para quem sabe que um anjo é um ser incorpóreo, é conhecido por si mesmo que um anjo não está localizado num lugar determinado (*non est circumscriptive in loco*), o que talvez não seja manifesto para pessoas menos instruídas.

Há uma ordem, porém, entre as coisas que são apreendidas por todas as pessoas. O que é apreendido em primeiro lugar é o ente, ou ser, cujo entendimento está contido em tudo o que é apreendido (*illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*). O ser é algo que ninguém pode deixar de conhecer e seu conhecimento é pré-requisito para o conhecimento de todas as outras coisas. O que é conhecido é um ser, não importando quais outras características ele possa ter. Por isso, o primeiro princípio indemonstrável é fundado sobre a noção do ser (e do não-ser) e diz, segundo a formulação de Tomás, que não é possível afirmar e negar ao mesmo tempo (*non est simul affirmare et negare*). Ele é também denominado, em muitos contextos, “princípio de não-contradição” e enunciado mais comumente através da fórmula “A mesma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”. Nesta formulação, é mais perspicuo que o princípio é baseado no ser e no não-ser, pois é evidente que o que ele exclui é a identificação do ser com o não-ser. Sobre esse princípio, são fundados todos os outros princípios, como Aristóteles afirma na *Metafísica* (IV,3,1005b19).

Exatamente como o ser é a primeira noção que a razão apreende de modo absoluto, sem qualificações (*simpliciter*), o bem é a primeira noção apreendida pela razão em sua função prática de ordenar à ação e, de fato, todo agente age por causa de um fim que tem a noção, ou o aspecto, do bem (*ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae*

ordinatur ad opus; omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni). Assim como o princípio de não-contradição é condição do entendimento de qualquer outra coisa pela razão especulativa, a noção do bem é condição necessária para que a razão prática seja capaz de qualquer outra apreensão, ou seja, um agente só pode agir em vista de um fim que possui a noção do bem. Com efeito, se o bem significa aquilo em direção a que cada coisa tende através de seu próprio e intrínseco princípio de orientação, então para cada princípio ativo o fim em razão do qual ele atua também é um bem para ele, já que nada pode agir com orientação definida exceto em razão de algo em direção ao qual tende (GRISEZ, 1991, p. 200).

Portanto, o primeiro princípio da razão prática é fundado sobre a noção de bem, “aquilo que todas as coisas desejam” (*bonum est quod omnia appetunt*), fórmula que é uma expressão clássica do que a palavra “bem” significa, estando presente já em Aristóteles (*Ética Nicomaqueia* I,1,1094a2-3). Como Tomás explica, a expressão “aquilo que todas as coisas desejam” refere-se não só aos seres que sabem que buscam o bem, mas também àqueles que não possuem tal conhecimento. Inconscientemente, estes últimos tendem ao bem através de um desejo natural, não enquanto conhecem o bem, mas porque são movidos a ele por algo que possui conhecimento, isto é, pelo ordenamento da razão divina. Esse “tender ao bem” equivale a “desejar o bem” e, por isso, pode-se dizer que uma ação deseja o bem na medida em que tende ao bem (*Sententia Libri Ethicorum* I,1,11).

Como vemos, é importante compreender a profunda ligação entre as doutrinas tomásicas do bem final (exposta em *ST* I-II 1-5) e da lei natural. Para Tomás, coisas são boas porque promovem o bem último, ou seja, todos os bens buscados o são em vista de um bem último. Mas se todos os desejos de meios para fins são derivados do desejo natural pelo fim último, então o primeiro princípio da razão prática só pode ser um princípio que exige que persigamos o bem último. A lei natural é precisamente o conjunto de fins aos quais o homem é naturalmente inclinado, na medida em que esses fins estão presentes na razão como princípios para o ordenamento racional da ação. Portanto, o primeiro princípio da razão prática é também o primeiro preceito da lei natural.

Assim, da noção de bem se segue o primeiro preceito da lei natural: “O bem deve ser feito e buscado, e o mal deve ser evitado” (*Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*). Sobre ele, são fundados todos os preceitos da lei natural, o que significa que tudo o que

deve ser feito ou evitado pertence aos preceitos da lei natural: o bem possui a noção do fim, e o mal, de seu contrário; logo, tudo aquilo a que o homem tem inclinação natural, a razão apreende como bom e, conseqüentemente, como ações a serem feitas, e o contrário, como ações a serem evitadas.

Mas, segundo a teleologia tomásica, o bem último para o homem consiste em realizar sua natureza, como é dito, por exemplo, em: “o bem de uma coisa é o que está de acordo com o que completa ou aperfeiçoa o seu ser: de fato, isso é o que cada coisa procura e deseja” (*bonum rei est illud, secundum quod res habet esse perfectum: hoc enim unaquaeque res quaerit et desiderat*) (*Sententia Libri De Anima* I,1,3). Portanto, ao especificar as exigências do bem último, precisamos considerar as exigências da natureza. O que é natural para o homem exprime sua natureza como ser racional, e a ação natural é o tipo de ação para a qual o homem apresenta uma inclinação natural. São essas exigências da natureza humana que são expressas pelos preceitos da lei natural.

Estes, no entanto, não compõem um conjunto desordenado, mas seguem a ordem das inclinações naturais (*secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae*). Assim, ao apresentar o “conteúdo” da lei natural, Tomás distingue três espécies de inclinações naturais: 1) aquela inclinação que o ser humano possui em comum com todas as substâncias, pela qual deseja a autopreservação e evita o que é contrário à própria vida; 2) aquela que o homem compartilha com os outros animais, ou seja, aquelas coisas que a natureza ensina a todos os animais (*quae natura omnia animalia docuit*), como o casamento entre homem e mulher e a criação dos filhos, caracterização esta que corresponde à definição de direito natural (*ius naturale*) de Ulpiano, transcrita no *Digesto* (I,1,1,3) e nas *Institutas* (I,2) de Justiniano¹; 3) por fim, aquela que segue a natureza da razão, sendo, portanto, peculiar ao homem, como a inclinação para conhecer a verdade sobre Deus e para viver em sociedade. Assim, do mesmo modo, também são preceitos da lei natural que a ignorância e a ofensa ao próximo devem ser evitadas.

Tomás, desse modo, responde que não há apenas um preceito da lei natural, mas

¹ *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit, nam ius istud non humanis generis proprium est, sed omnium animalium, quae in caelo, quae in terra, quae in mare nascuntur. Hinc descendit maris atque feminae coniugatio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio et educatio: videmus etenim cetera quoque animalia istius iuris peritia censer.*

vários, e chega a citar alguns bens básicos correspondentes a tais preceitos. Essa lista de primeiros preceitos da lei natural e bens básicos, porém, não é exaustiva (FINNIS, 1998, p. 83). No artigo seguinte, Tomás se refere a uma outra inclinação natural: agir de acordo com a razão (*naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem*) (ST I-II 94,3). O bem básico correspondente é a razoabilidade (*bonum rationis*), isto é, o bem de ordenar as emoções, escolhas e ações pela razão, ao qual também se dá o nome de virtude (*virtus*). A virtude não é uma conformidade a regras, mas uma excelência ou força de caráter envolvendo uma disposição para agir em busca dos bens humanos aos quais os primeiros princípios práticos dirigem. Mas todas as virtudes envolvem uma participação no bem da razoabilidade prática (*bonum prudentiae*), sem a qual elas não são virtudes perfeitas ou verdadeiras. Isso significa que podemos ter inclinações naturais em direção a bens como a justiça, a coragem, a temperança, mas essas inclinações resultarão num mau caráter, a menos que sejam unidas à inclinação da razoabilidade prática (*inclinatioes quae sunt sine prudentia non habent perfecte rationem virtutis*) (De Virtutibus 5,2).

Outro bem básico mencionado alhures por Tomás é a *beatitudo* ou *felicitas*, “felicidade”, no sentido de “perfeição” ou “realização”. Esse não é, porém, um item a ser adicionado à lista de Tomás, mas sim uma espécie de síntese dos bens básicos humanos. Em *De Veritate* 22,5, lemos que aquilo que a vontade deseja necessariamente, como que determinada por uma inclinação natural, é “o fim último, como a *beatitudo* e aquelas coisas que estão nela incluídas, como a existência, o conhecimento da verdade e outras coisas semelhantes” (*finis ultimus, ut beatitudo et ea quae in ipso includuntur, ut esse, cognitio veritatis, et aliqua huiusmodi*).

Após a resposta à questão do artigo, Tomás responde às objeções iniciais. A primeira objeção conclui que a lei natural deve conter um único preceito, visto que a própria lei é uma espécie dentro do gênero do preceito e que, se existissem muitos preceitos da lei natural, esta não possuiria unidade. Tomás contrapõe dizendo que, na verdade, os vários preceitos da lei natural são unificados em sua relação a um primeiro preceito mais geral, pois todos são fundados sobre esse primeiro preceito, a saber, que o bem deve ser feito e buscado, e o mal deve ser evitado.

A segunda objeção chega à mesma conclusão da primeira e afirma que, como a lei natural é baseada na natureza humana, ela deveria conter muitos preceitos apenas se as múltiplas partes da natureza humana estivessem nela representadas, mas nesse caso as partes da natureza concupiscível do homem também pertenceriam à lei natural, o que não parece correto. Tomás, por

sua vez, responde que também essas partes pertencem à lei natural, pois a inclinação de toda e qualquer parte do homem é regulada pela razão; nessa medida, essas inclinações menos “nobres” também pertencem à lei natural e são reduzidas ao primeiro preceito.

A terceira objeção é construída a partir das premissas de que a lei pertence à razão humana e de que a razão humana é única, do que se segue, portanto, que a lei possui apenas um preceito. Tomás objeta que, embora a razão seja uma em si mesma, a lei natural contém muitos preceitos, pois a razão dirige tudo o que se refere ao ser humano, que possui uma natureza complexa, ou seja, apresenta múltiplos aspectos e, conseqüentemente, muitos tipos de inclinações a serem reguladas pela razão, através de preceitos específicos.

Segundo a solução de Tomás à questão do artigo, portanto, a lei natural contém muitos preceitos, visto que a complexidade da natureza humana dá origem a uma multiplicidade de inclinações, embora essa multiplicidade não seja um agregado desordenado, e sim um todo ordenado. Os diferentes objetos de inclinação são tomados pela razão como fins para as ações, ou seja, fornecem à razão o ponto de partida de que ela precisa para propor fins. Assim, a lei natural é uma só nela mesma, na medida em que possui muitos preceitos unificados nisto, a saber, que todos eles são ordenados para a realização, pela razão prática, de seu próprio fim.

2 DUAS OBJEÇÕES ÀS TEORIAS DA LEI NATURAL

No presente capítulo, apresento duas importantes objeções às teorias da moral e do direito baseadas na lei natural. Ambas não foram diretamente dirigidas, por seus autores, contra Tomás; todavia, na medida em que elas questionam a possibilidade de uma explicação da teoria da lei natural tal como proposta por Tomás, historicamente passaram a ser utilizadas para atacar a teoria tomásica e tentar mostrar que ela estaria fundamentada sobre uma falácia lógica.

A “Lei de Hume” e a falácia naturalista de Moore, embora semelhantes, não representam objeções antinaturalistas equivalentes. No final do capítulo, faço apenas uma breve aproximação entre as duas, deixando para outra oportunidade uma comparação mais detalhada.

2.1 A “Lei de Hume”

A célebre verdade lógica segundo a qual é impossível, a partir de um conjunto de premissas não-valorativas, derivar uma conclusão valorativa, ou seja, segundo a qual o “deve” não pode ser inferido do “é”, foi anunciada por David Hume (1711-1776) no *Tratado da Natureza Humana* e, a partir de então, a dicotomia fato/valor passou a ser aceita quase como axiomática. Na conclusão de um argumento dedutivo, com efeito, não podemos ter algo além do que está contido nas premissas. Se um valor não está contido na premissa ou premissas de uma proposição factual, então ele não pode ser derivado validamente a partir dessa proposição sobre o mundo.

Em III,1,1, seção do *Tratado* intitulada “As distinções morais não são derivadas da razão”, o autor pretende responder à pergunta: “será por meio de nossas ideias ou impressões que distinguimos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável?” (HUME, 2000, p. 496). No último parágrafo da seção, Hume expõe breve e claramente o princípio, que passa a ser popularmente chamado de “Lei de Hume”. Vale a pena transcrever na íntegra o parágrafo em questão:

Não posso deixar de acrescentar a esses raciocínios uma observação que talvez se mostre de alguma importância. Em todo sistema de moral que até

hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* ou *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada ou explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão (HUME, 2000, p. 509).

Na seção seguinte, Hume retoma a conclusão do argumento:

Assim, o curso de nossa argumentação leva-nos a concluir que, uma vez que o vício e a virtude não podem ser descobertos unicamente pela razão ou comparação de ideias, deve ser por meio de alguma impressão ou sentimento por eles ocasionados que somos capazes de estabelecer a diferença entre os dois. (...) A moralidade, portanto, é mais propriamente sentida que julgada (ibid.).

Em suma, dado que a moral possui uma influência sobre as ações e os afetos (influência evidente no comportamento das pessoas que obedecem a regras, fazem determinadas ações por considerá-las justas etc.), segue-se que ela não pode ser derivada da razão, pois esta sozinha, como Hume já provou nos livros anteriores do *Tratado*, nunca poderia ter tal influência. Ora, se a moral desperta paixões e produz ações, ao passo que a razão é impotente quanto a isso, então as conclusões da moral não são conclusões da razão. Com isso, Hume ataca aqueles sistemas morais que afirmam que a virtude não passa de uma conformidade com a razão, que existe uma adequação ou inadequação eterna das coisas e que os critérios imutáveis do que é certo e do que é errado impõem uma obrigação.

Hume dirige seus argumentos especialmente ao racionalista moral Samuel Clarke (1675-1729) que, por sua vez, recebera a influência de tradicionais teóricos da lei natural, como Grotius, Suarez e Vazquez. Na obra *Discourse* (1706), Clarke pretendeu, segundo ele mesmo, “deduzir as obrigações originais da moralidade da necessária e eterna razão e das

proporções das coisas”. Em outras palavras, ele se propôs a provar que “as eternas e necessárias diferenças entre as coisas tornam adequado e razoável que as criaturas ajam conforme a justiça, equidade, bondade e verdade, em prol do bem-estar de todo o universo”, ou seja, a realidade das coisas faz com que esse seja o dever do homem, ou impõe a ele a obrigação de assim agir (CLARKE, 1732, apud FINNIS, 2006, p. 49). Assim, para Clarke, as verdades morais fornecem uma razão para a ação, isto é, a percepção racional das qualidades morais das ações fornece uma orientação que motiva a ação.

O que há, na verdade, é uma divergência fundamental entre as teorias acerca da influência motivacional da moral dos autores em questão. Segundo a principal objeção de Hume, Clarke não considerou a distinção óbvia entre o conhecimento do dever e a conformação da vontade a ele. Com efeito, visto que conhecer a virtude e conformar a vontade a ela são coisas bem diferentes, então, para provar que certo e errado são fatos eternos e obrigatórios para todo o ser racional, não é suficiente mostrar as relações factuais nas quais eles se baseiam, mas também se deve mostrar que há uma conexão necessária entre *relação* e *vontade*. Ora, visto que na natureza humana nenhuma relação é capaz de produzir qualquer ação, e dado que o entendimento das relações é produto da razão, como Hume já provara no *Tratado*, conclui-se que não é possível provar *a priori* que as relações entre certo e errado são obrigatórias (HUME, 2000, p. 505). Em suma, Clarke chegou a uma conclusão equivocada porque ignorou o funcionamento da razão prática, em que o *bem* é o objeto a ser buscado e realizado e, ao contrário, considerou apenas o funcionamento da razão especulativa, em que o objeto buscado é o *verdadeiro*.

Todavia, conforme observado por Finnis (2006, p. 48), embora o princípio lógico apontado por Hume seja verdadeiro e significativo, o princípio em si não implica ou autoriza a conclusão a que ele chegou. Ao afirmar que a observância do princípio em questão “nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão”, o filósofo pretende ter demonstrado que vício e virtude não podem ser percebidos pela razão; de fato, tal conclusão é derivada apenas da discussão que Hume apresentou anteriormente a esse parágrafo, no decorrer de toda a seção. Assim, tendo em vista os argumentos da seção, podemos interpretar que o abismo que Hume diz não poder ser atravessado não é aquele entre o factual e o normativo, mas entre qualquer verdade (mesmo uma verdade “normativa”) e conclusões *motivadoras* sobre o que deve ser feito. Com efeito, essa leitura coaduna-se

perfeitamente com a conclusão da seção, a saber, a opinião de que a moral move a pessoa à ação, mas a razão não o faz.

De qualquer modo, mesmo que Hume não tivesse pretendido referir-se especificamente à falácia da derivação de conclusões valorativas a partir de premissas não-valorativas, o princípio que ele anunciou é verdadeiro e, desde então, difundiu-se e passou a ser amplamente utilizado nos ataques às teorias da moral e do direito baseadas na doutrina da lei natural.

2.2 A falácia naturalista de Moore

G. E. Moore (1873-1958) dedica três capítulos de *Principia Ethica* à crítica de três teorias éticas: a ética naturalista, o hedonismo e a ética metafísica. Moore afirma que tais teorias propõem simplificadaamente uma resposta à pergunta “o que é bom em si mesmo?”. Elas igualmente defendem que existe apenas um objeto que possui valor intrínseco, o qual, por sua vez, define aquilo que se entende por “bom” propriamente dito. Desse modo, o fato de uma coisa ser boa significa que ela possui essa propriedade única e, portanto, só aquilo que possui tal propriedade é bom.

Todavia, essa inferência é falsa, na medida em que a conclusão, “aquilo que possui esta propriedade é bom”, é de fato uma proposição significativa, que não significa a tautologia “aquilo que possui esta propriedade possui esta propriedade”, mas também não significa “a palavra ‘bom’ denota que uma coisa possui esta propriedade”. E, se não significa nem uma coisa nem outra, então a conclusão não se segue da premissa, e a inferência é falsa.

Embora essas três teorias éticas estejam baseadas na mesma falácia, elas diferem quanto ao objeto em função do qual o bem é definido: pode ser um objeto natural, que existe no mundo da experiência, ou um objeto cuja existência num mundo suprassensível é apenas inferida. Ao primeiro caso, pertencem a ética naturalista e o hedonismo; ao segundo, a ética metafísica, que, apesar de não possuir um objeto natural por meio do qual define o bem, ainda assim comete a falácia naturalista tal como definida por Moore, na medida em que também define o que é bom por meio de um outro objeto qualquer.

Segundo a tese mooreana da autonomia da ética em relação às demais disciplinas, os termos éticos, tais como “bom”, assim como os juízos morais, são *sui generis*, irreduzíveis e não-deriváveis de termos e juízos não-morais, sejam estes científicos ou metafísicos. Disso se segue que o conhecimento das verdades morais não é dependente do conhecimento de fatos não-morais, mas repousa sobre o reconhecimento de certas proposições evidentes por si mesmas. Ora, de acordo com Moore, a definição de “bom” é a questão mais fundamental de toda a ética, pois, à exceção de seu oposto “mau”, o bom é o único objeto simples do pensamento ético (MOORE, 1993, p. 86). No entanto, na medida em que é um objeto simples, “bom” é indefinível e inanalizável. É importante notar que o “bom” que não pode ser definido ou analisado é o “bom” (*good*) como predicado de algo, ao passo que o substantivo “bom” ou “bem” (*the good*) pode ser definido, pois o “bom” que não admite definição é quando se diz que uma coisa é boa porque é boa (ibid., p. 90). Assim, Moore propõe que “‘bem’ é um conceito simples, tal como ‘amarelo’. E tal como é impossível explicar a alguém, seja de que maneira for, o que é o amarelo, a não ser que essa pessoa já saiba o que é, também não é possível explicar o que é o bem” (ibid., p. 88). De fato, apenas objetos ou conceitos complexos são passíveis de definição, pois, para Moore, o significado mais importante da palavra “definição” é aquele em que uma definição estabelece quais são as partes que invariavelmente constituem um determinado todo e, nesse sentido, o bom não admite definição, pois é simples e não-decomponível em partes (ibid., p. 91).

O conjunto das propriedades das coisas boas não é suficiente para definir o que é bom, uma vez que tal conjunto não é inteiramente idêntico à propriedade de ser bom. Com efeito, se essa equivalência fosse possível, deveríamos dar razão ao naturalismo, como será explicado a seguir. A essa equivocada posição filosófica que pretende obter a definição de “bom” através da evocação de outras propriedades que pertencem às coisas que são boas, Moore dá o nome de “falácia naturalista” (*naturalistic fallacy*):

E é um fato que a Ética tem por objetivo descobrir quais são essas outras propriedades que pertencem a todas as coisas que são boas. Mas a verdade é que um número excessivo de filósofos tem pensado que, ao enumerar todas essas outras propriedades, estava de fato a definir bom, que essas propriedades não eram “outras”, diferentes, mas se identificavam total e absolutamente com bondade. A esta posição propomos que se dê o nome de “falácia naturalista” e passamos a demonstrar o que é. (ibid., p. 92)

Como o próprio autor esclarece no *Prefácio* da segunda edição do *Principia*

Ethica, não é uma tarefa simples dizer em que consiste, exatamente, a falácia naturalista. Ele admite que, ao longo da obra, oscila entre três teses diferentes e independentes, afirmando que a falácia é cometida: 1) pela identificação de B (a bondade) com um predicado que não B; 2) pela identificação de B com um predicado analisável, e 3) pela identificação de B com um predicado natural ou metafísico (ibid., p. 59). A primeira acusação, no entanto, equivale a acusar alguém de negar uma tautologia trivial e, por isso, não parece ser importante ao argumento geral da crítica. As outras duas teses, de que a falácia naturalista é cometida quando se identifica a bondade com um predicado analisável ou com um predicado natural ou metafísico, são realmente importantes. Juntas, elas afirmam que a bondade é completamente analisável em termos de propriedades naturais ou metafísicas, e essa afirmação pode ser tida como equivalente ao cometimento da falácia naturalista.

Numa crítica ao *Utilitarianism* de John Stuart Mill (1806-1873), Moore sugere que ele comete a falácia naturalista, e esse se torna um método para rejeitar todas as formas de naturalismo em ética. Ele argumenta que qualquer tentativa de derivar uma propriedade moral de uma propriedade natural implica contradição lógica. Ao oferecer uma objeção similar à de Hume acima considerada, Moore sugere que Mill deriva uma afirmação de valor a partir de considerações factuais e, além disso, argumenta contra quaisquer formas de naturalismo, sugerindo que elas implicam tal falácia naturalista.

Moore explicita a falácia naturalista por meio de seu famoso “argumento da questão em aberto” (*open question argument*), através do qual é evidenciado o caráter lógico do termo “bom”, ou seja, é demonstrada a inanalizabilidade do bom. Ora, em relação a qualquer definição correta e adequada - que de fato é uma proposição analítica - é impossível perguntar uma questão significativa sobre se o *definiens* está contido no *definiendum* (obviamente, a análise de Moore de “definição” é anterior à discussão de Quine sobre a natureza da definição e a distinção analítico/sintético). Por exemplo, dadas a definição “um solteiro é um homem não-casado” e a proposição “João é solteiro”, não faz sentido linguística ou conceitualmente perguntar se João é casado. Todavia, no contexto de proposições valorativas que indicam uma definição de um termo de valor como uma propriedade natural, Moore argumenta que tal identificação de significado - uma conexão estritamente analítica - nunca ocorre, ou seja, é impossível conectar analiticamente um termo de valor e uma propriedade natural.

Com efeito, fora exatamente isso que Mill tentara fazer, ao sugerir que o bom é definível em termos de prazer. Para refutá-lo, Moore lança mão do argumento da questão em aberto, segundo a qual sempre faz sentido teoricamente perguntar se uma instância particular de prazer é de fato boa. Se a proposição “o prazer é bom” é uma proposição analítica - o que toda definição deveria ser - o argumento da questão em aberto não pode ser construído: no caso do exemplo anterior, não faz sentido perguntar se João é solteiro, sendo ele casado, ou seja, a questão de um solteiro ser casado não está aberta ao argumento. Por outro lado, toda proposição valorativa torna-se vítima do argumento da questão em aberto: não importa de que modo uma propriedade moral é definida em termos de uma propriedade natural, sempre fará sentido perguntar se tal propriedade natural pode ser atribuída ao termo moral. Usando Mill como exemplo, sempre será possível perguntar se uma instância particular de prazer é de fato boa. Por isso, a relação entre “prazer” e “bom” não pode ser analítica e, por conseguinte, propriamente uma definição. Com efeito, “bom” não está para “prazer” da mesma forma que “não-casado” está para “solteiro”.

Em outras palavras, também podemos exemplificar o argumento do seguinte modo: quando um hedonista afirma “o prazer é bom”, isso significa que para ele o prazer é bom porque traz felicidade e bem-estar, e estas são as propriedades do prazer; assim, dizer que o prazer é bom porque traz felicidade e bem-estar equivale a dizer que o prazer é o que traz felicidade, o que, por sua vez, é igual a dizer que o prazer é o prazer. No entanto, a proposição “o prazer é bom” é mais informativa que a mera tautologia “o prazer é o prazer”. Da mesma forma, o argumento pode ser construído contra qualquer outra proposta naturalista: mesmo se foi determinado que algo é o que se deseja desejar ou é algo mais evoluído, a questão se esse algo é bom permanece "aberta", na medida em que não foi estabelecida pelo significado da palavra "bom". Ainda se pode perguntar se o que se deseja desejar é bom, e igualmente pelo que é mais evoluído, unificado etc.

Uma consequência do argumento da questão em aberto de Moore é que qualquer suposta definição naturalista de um termo ético está sujeito às condições desse dispositivo linguístico. Moore acreditava ter estabelecido terminantemente que nenhuma definição de um termo moral usando propriedades naturais pode ser analítica, do que se segue, portanto, que é impossível haver uma ética naturalista. Para ele, o argumento implica a conclusão de que todas as formas de naturalismo assentam-se sobre um erro conceitual fundamental. Visto que todas as teorias da lei natural são baseadas numa ou noutra propriedade do ser humano, elas também seriam

vítimas do argumento da questão em aberto e, assim, cometeriam a falácia naturalista.

Se alguém diz que a felicidade é algo bom, isso não quer dizer que a felicidade seja idêntica ao bom e que “bom” signifique “felicidade”. De fato, seria errôneo associar um objeto natural ao termo “bom”, pois a propriedade que confere a qualidade de bondade a uma realidade é uma propriedade não-natural. Moore ilustra essa ideia com o seguinte exemplo:

Quando dizemos que uma laranja é amarela, não consideramos que a nossa afirmação nos obriga a defender que “laranja” significa apenas “amarelo”, nem que só uma laranja pode ser amarela. Suponhamos que a laranja também é doce. Será que estamos obrigados a afirmar que “doce” é exatamente o mesmo que “amarelo”, que “doce” tem de ser definido como “amarelo”? (ibid., p. 96)

Ao contrário, continua ele, só existe uma forma de afirmar corretamente que as laranjas são amarelas: apreendendo o amarelo como uma noção indefinível. Todavia, ao contrário de cores e frutas, o bem não possui existência empírica nem é acessível aos sentidos do homem; ele deve ser apreendido, portanto, através da intuição.

Há ainda um ponto importante a ser tratado. Ora, a tese da inanalísabilidade do bom afirma a irreduzibilidade do conteúdo do pensamento ético. Moore nega que esse conteúdo possa ser derivado de uma teoria psicológica, sociológica ou teológica não-valorativa. Todavia, ao fazer essa negação, o que Moore pretende é enfatizar a especificidade do conteúdo dos juízos éticos. Ele não está preocupado em afirmar a impossibilidade de deduzir os juízos éticos com base em premissas não-éticas, ou seja, não identifica sua tese à “Lei de Hume”. Isto é, quando Moore ressalta a distinção entre os planos do ser e do dever-ser, não pretende explicar a falácia naturalista, mas sim afirmar que a ética, ao ser acessível apenas mediante a intuição, pertence a um outro plano que não o do ser (ibid., p. 16). Com efeito, na literatura filosófica, muitas vezes a “Lei de Hume” e a falácia naturalista de Moore são consideradas questões idênticas. No entanto, deve-se notar que as teorias éticas naturalistas que cometem a dedução do “é” para o “deve”, apontada por Hume, também cometem a falácia naturalista de Moore, pois, ao identificarem o bom com um objeto natural, naturalizam os valores e, conseqüentemente, fazem a passagem do plano factual ao plano ético.

3 AS RESPOSTAS DE FINNIS E GRISEZ ÀS OBJEÇÕES A TOMÁS

3.1 A teoria da lei natural de Finnis

Embora as objeções expostas no capítulo anterior não tenham sido diretamente dirigidas a Tomás, elas acabaram sendo utilizadas por teóricos antinaturalistas para atacar sua teoria da lei natural. Com isso, intérpretes e seguidores de Tomás propuseram-se a defendê-lo das objeções. Como veremos, os especialistas se dividem quanto ao problema.

Finnis pretende fazer uma reconstrução da teoria moral da lei natural rompendo radicalmente com a visão da ética aristotélica baseada no conceito de essência humana, sugerindo que a fundamentação metafísica tradicionalmente utilizada para interpretar Aristóteles e Tomás de Aquino é equivocada. Segundo ele, além de essa visão não ser condição necessária para explicar as teorias da lei natural de ambos os filósofos, ela ainda implica o cometimento da falácia naturalista.

Para o autor, o fim ou *telos* da moralidade é o “florescimento” (*flourishing*), que é a sua tradução para a *eudaimonia*² de Aristóteles (e também para a *beatitudo* de Tomás) e significa “funcionar bem como ser humano” ou “a realização integral do homem”. Na medida em que valoriza essa dimensão eudaimonista de uma ética teleológica baseada numa forma de naturalismo, Finnis pertence à tradição aristotélica e tomásica de escrever sobre metaética (LISSKA, 1996, p. 142).

Segundo Finnis, em geral existe uma tentação muito grande de se tratar a ética de modo redutivista, considerando-a como fundada na metafísica ou na antropologia geral, ou como uma intuição de propriedades não-naturais de agentes e ações (FINNIS, 1983, p. 4). Para Finnis,

² Na literatura filosófica, costumamos encontrar o termo grego *eudaimonia* traduzido como “felicidade”, que, segundo alguns comentadores, pode não ser uma boa tradução, pois “felicidade” pode ser tomada como se referindo apenas a um estado psicológico subjetivo e passageiro. O que Aristóteles quer dizer com *eudaimonia*, porém, é um estado durável e objetivo, que se refere à situação real da vida de uma pessoa, e não apenas a como ela se sente. Mas se tivermos em mente que a caracterização aristotélica de *eudaimonia* afasta a suposta ideia de um subjetivismo, não há problemas em se traduzir o termo por “felicidade” (SPINELLI, 2005, p. 193).

reduativismo significa a explicação teórica de conceitos éticos em termos de bases metafísicas ou cognitivas, e uma teoria moral é reducionista quando recorre a uma dessas bases a fim de ter validade normativa. Assim, o naturalismo é a tentativa de reduzir julgamentos morais a propriedades encontradas no mundo natural, e o intuicionismo é a tentativa de reduzi-los a propriedades simples encontradas num domínio não-natural. O utilitarismo de Mill é um exemplo do primeiro, enquanto que o intuicionismo de Moore é um exemplo do segundo. Ambas as teorias oferecem como princípio de justificação algum aspecto da realidade: propriedades empíricas de prazer ou a propriedade não-natural do bem.

Todavia, essa negação do reduativismo pode parecer problemática, uma vez que, tradicionalmente, o conceito de natureza ou essência humana tem desempenhado um papel central na determinação da lista de bens que devem ser buscados. Com efeito, alguns filósofos da lei natural perguntam qual será o fundamento para a determinação de tais bens ou fins, se for eliminada sua dependência da natureza humana, isto é, qual é a ligação entre os bens a serem buscados, o conhecimento a respeito desses bens e o próprio ser humano. Aristotélicos mais tradicionais argumentam que, sem conhecer o que é a essência, não há meios de se ter certeza que supostos fins são de fato bens humanos.

Assim, ao rejeitar veementemente a antropologia filosófica usualmente associada à teoria moral da lei natural, Finnis pareceria estar rejeitando também um componente necessário da teoria da essência de Tomás e de Aristóteles e, *a fortiori*, da substância primeira. Ora, na metafísica aristotélica, cada indivíduo é uma substância primeira. A noção de bem, fim ou *telos*, conforme discutida por Aristóteles e Tomás, é derivada da essência ou natureza humana. Mas o conceito da essência humana aristotélica é melhor elucidado em termos de um conjunto de potencialidades ou capacidades. A essência deve ser considerada desse modo, portanto, para se discutir a ética aristotélico-tomista baseada na natureza humana, pois essa visão da essência preserva a teleologia necessária à ética em questão. Em outras palavras, em Aristóteles e Tomás, os bens humanos, na medida em que são fins, estão conectados à estrutura da pessoa humana, mantendo uma relação de causa final para causa formal, não sendo possível determinar a causa final sem conhecer a causa formal. A causa formal, por sua vez, determina a função (*ergon*) da essência, sendo que o *telos* é a realização ou atualização dessa função na pessoa humana. Portanto, sem uma análise da causa formal – a essência humana –, não se pode conhecer a causa final – o bem

humano: esse é um princípio fundamental da metafísica aristotélica.

Finnis, no entanto, diverge de muitos aristotélicos sobre a natureza da relação entre causa final e causa formal. Ele cita Aristóteles: “a essência da alma fundamenta as potências, as potências fundamentam os atos, e os atos fundamentam o conhecimento dos objetos” (*De Anima* II,4,415a16-21) e se refere aos comentários de Tomás àquele tratado: “nós entendemos atos ao entender seus objetos, e capacidades ao entender sua atualização” (*Sententia Libri De Anima* II,6,8). É claro que se conhece a essência ao se conhecer as capacidades, mas apenas se conhecem as capacidades ou disposições conhecendo os atos de tais disposições. Uma velha máxima escolástica é que se conhece algo apenas através de sua ação. Um conhecimento da potência ou disposição é, com efeito, uma forma redutiva de conhecimento. Segundo Finnis,

na “ordem ontológica”, sem dúvida, a essência da alma fundamenta as potências, as potências fundamentam os atos, e os atos fundamentam o conhecimento dos objetos. Mas se você perguntar como vimos a conhecer a essência ou natureza humana, a ordem será afirmada pelo próprio Aristóteles: deve-se conhecer primeiro os objetos, e assim se pode conhecer completamente os atos humanos característicos, e assim as potencialidades humanas, e assim a essência ou natureza humana. E os objetos ou objetivos dos atos humanos são os bens inteligíveis que dão sentido a alguém escolher o que fazer (FINNIS, 1983, p. 21).

Ou seja, o conhecimento dos bens humanos não é derivado da natureza humana nem fundamentado nela, mas isso não quer dizer que não esteja de acordo com a natureza humana. Isso é o que Finnis chama de modo de análise “epistemológico”, oposto ao modo “ontológico”: qualquer entendimento profundo da natureza humana, isto é, das capacidades ou perfeições que são atualizadas através da ação, é um entendimento que tem entre suas fontes o conhecimento prático primário e indemonstrável dessas capacidades ou perfeições. Os agentes morais têm uma apreensão direta do bem humano, sem o derivar de uma ontologia redutivista. O modo de análise “ontológico” é a posição redutivista. Por isso, Finnis rejeita o processo de passar de uma antropologia filosófica a um conjunto de prescrições morais. Ele questiona a habilidade de se determinar o que é a essência humana sem primeiro considerar os bens a serem alcançados. Qualquer referência à essência ou natureza humana é a conclusão, e não o ponto de partida, de uma investigação ética baseada na lei natural. As seguintes passagens indicam o que Finnis considera como sendo o ponto de partida filosófico para entender a teoria da lei natural em Aristóteles e Tomás:

Todo o argumento da *Ética <Nicomaqueia>* conduz a uma proposição sobre o que é natural ao homem, no sentido de verdadeiramente apropriado a ele e capaz de realizá-lo; mas isso é a conclusão, ou um meio de expressar a conclusão, e os argumentos para ele são encontrados em outro lugar (ibid., p. 17).

Qualquer tese sobre o que é sumamente bom para mim ou para você, ou qualquer outro ser humano, pode ser expressa de vários modos. Pode ser expressa como uma tese sobre o que um ser humano deve fazer ou ser; ou qual é a ocupação (não necessariamente a função *peculiar*) que um ser humano deve ter; ou o que realiza um ser humano; ou o que atualiza as potencialidades da natureza humana; ou o que está de acordo com a natureza humana... Essas últimas fórmulas, referindo-se explicitamente à natureza humana, podem assim ser um meio de expressar as conclusões de uma investigação ética abertamente prática e avaliativa (ibid., p. 20).

Assim, ao rejeitar o redutivismo, Finnis acredita ter oferecido uma análise mais perspicua da ética da lei natural e, ao mesmo tempo, ter removido a teoria das duas principais objeções do século XX ao naturalismo ético, a derivação do “deve” a partir do “é” e a falácia naturalista. Ao negar a tese redutivista, Finnis também pretende ter libertado a teoria da lei natural da excessiva bagagem metafísica que a tornara inaceitável teoricamente para a ética analítica do século XX (LISSKA, 1996, p. 147).

Todavia, Finnis precisa de uma forma de justificar sua afirmação de que, sem o redutivismo, sua reconstrução da ética da lei natural não cai no subjetivismo e no relativismo. Ele sugere que o processo mental utilizado para determinar os bens os tornam “objetivos”, isto é, ele propõe que os julgamentos morais são “objetivos”. Os bens a ser obtidos são, na verdade, conhecidos ou evidentes por si mesmos, assim como as proposições *per se nota* de Tomás. Finnis sugere também que Tomás teria utilizado um método de investigação filosófica similar ao experimento mental chamado *experience machine*, tornado famoso através de Robert Nozick (*Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell, 1968, p. 43) e muito utilizado na filosofia analítica. Ao explicar seu experimento, Nozick se pergunta se, dada a possibilidade de escolha, alguém concordaria em ter o cérebro colocado dentro de uma cuba para sempre, ininterruptamente, mesmo se a cuba contivesse uma solução bioquímica que produzisse, para sempre, sensações prazerosas. Apresentando uma série de questões sobre a natureza dessa “existência do cérebro na cuba”, Nozick conclui que um agente racional rejeitaria essa possibilidade. Em outras palavras, tal existência não é o que os seres humanos consideram que uma existência humana normal deve ser;

as pessoas querem mais de suas vidas do que o estado de existência do “cérebro na cuba”.

Finnis chega à mesma conclusão e acredita que o experimento demonstra uma razão “objetiva” pela qual a escolha desse tipo de existência não pode ser feita. Os agentes racionais recusam-se a aceitar a *experience machine* como um modelo bem-sucedido para a *eudaimonia*, pois esta não pode ser alcançada por meio de uma vida feita unicamente de prazeres ou outros sentimentos internos. Também se pode considerar a hipótese de tal máquina produzir em alguém experiências (atividades, realizações etc.) em que a pessoa sinta o prazer resultante dessas experiências, o que implicaria uma vida de satisfações. Mas também nesse caso, não haveria de fato uma vida de atividades, realizações etc., pois a pessoa não teria feito nada, apenas teria sentido a satisfação causada pela máquina, e isso não seria o suficiente para ela alcançar a *eudaimonia*.

3.2 Em defesa da teoria da lei natural de Tomás

A crítica de que a exposição da lei natural de Tomás propõe uma inferência de “ser” para “dever-ser” tornou-se bastante comum por diversas razões. Para começar, a própria expressão “lei natural” pode induzir à suposição acrítica de que as normas pertencentes a qualquer doutrina baseada na lei natural são fundamentadas em fatos a respeito da natureza humana (ou alguma outra natureza). Com efeito, muitos seguidores de Aristóteles e de Tomás estavam mais preocupados em sistematizar o resultado das investigações de seus mestres do que em retrair essas investigações, o que levou a drásticas simplificações de seus métodos, ou seja, de sua epistemologia (FINNIS, 1983, p. 13). Por exemplo, há o fato de Aristóteles ter sido muito interessado na antropologia na medida em que ela era uma extensão de sua biologia, cosmologia e teologia. Além disso, o próprio Tomás, pelo fato de escrever de modo a mostrar a relação entre sua doutrina da lei natural e sua teoria da metafísica, entre ética e teologia, apontou analogias que vinculam fatos naturais e deveres éticos; por exemplo, a virtude humana seria análoga à “virtude” que pode ser atribuída a qualquer coisa que seja um bom espécime dentro sua natureza (*bene disposita secundum convenientiam suae naturae*) (ST I-II 71,2). Assim, ele daria a entender que a virtude humana está de acordo com a natureza do ser humano, e que o vício é contrário à sua natureza.

No entanto, com essas palavras Tomás não pretende dizer que o modo de se descobrir o que é virtude ou vício é perguntar o que está de acordo com a natureza humana; pelo contrário, o critério de se descobrir o que é moralmente certo ou errado é perguntar o que está de acordo com a razão (*bonum autem hominis est secundum rationem esse*) (ibid.) Essa busca, por sua vez, levará aos primeiros princípios da razão prática, que não são derivados da natureza humana nem fazem referência a ela, mas dizem respeito apenas ao bem humano. Todavia, tais princípios da razão prática podem ser também chamados adequadamente de princípios da lei natural, pois eles identificam os bens humanos e direcionam a estes e, conseqüentemente, à natureza humana. Segundo Finnis,

quanto mais o homem participa nas formas básicas do bem, mais ele pode ser. E para esse estado de ser completamente o que alguém pode ser, Aristóteles apropriou a palavra *physis*, que foi traduzida para o latim por *natura*. Assim Tomás dirá que essas exigências são exigências não apenas da razão, e do bem, mas também da natureza humana, por consequência (FINNIS, 2006, p. 45).

Isso não significa dizer, contudo, que os deveres do homem seriam os mesmos se sua natureza fosse outra. As formas básicas de bem apreendidas pela razão prática correspondem ao que é bom dada a natureza que o homem possui. Todavia, segundo Tomás, o raciocínio prático não tem início com a observação externa dessa natureza, feita em termos psicológicos, antropológicos ou metafísicos, mas com a experiência interna da própria natureza, sob a forma das próprias inclinações. Mas não se trata, mesmo assim, de um processo de inferência, como: “tenho a inclinação de ter amigos; portanto, a amizade é um bem a ser buscado”. Pelo contrário, através de um simples ato não-inferencial, de um *insight*, o homem apreende que o objeto da inclinação que ele experiencia é um caso particular de uma forma geral de bem.

Tomás afirma claramente em vários locais de sua obra que os primeiros princípios da lei natural, os quais especificam as formas básicas do bem e do mal, são *per se nota* e indemonstráveis. Tais princípios não são derivados de princípios especulativos, fatos, proposições metafísicas sobre a natureza humana, sobre a natureza do bem e do mal, ou sobre alguma concepção teleológica do homem ou da natureza: em suma, não são derivados de coisa alguma, assim como, de forma análoga, a matemática e a lógica também possuem certos princípios indemonstráveis.

Todavia, o fato de os primeiros princípios da razão prática serem indemonstráveis e conhecidos por si mesmos não significa que eles sejam intuições ou que provoquem uma “impressão de certeza” no sujeito, ou que sejam independentes de dados externos, nem que alguém não possa enganar-se sobre eles, ou que eles não possam ser defendidos através de considerações racionais (FINNIS, 1998, p. 87). Pelo contrário, Tomás sustenta firmemente que eles são entendidos através do que ele chama de “indução” (*per inductionem*) (*Sententia Libri Ethicorum* VI,3,7), ou seja, um *insight* dentro dos dados da experiência preservados na memória. Mesmo os primeiros princípios indemonstráveis em todo o campo do conhecimento humano são conhecidos pelo *insight* dos dados da experiência, isto é, para alcançar o conhecimento deles, o homem precisa tanto de experiência sensível quanto de memória (*Scriptum Super Sententiis* II,24,2,3).

Ora, “conhecido por si mesmo” significa: não deduzido através de raciocínio silogístico a partir de uma proposição mais evidente. Uma proposição que pode ser conhecida por si mesma é de fato conhecida, contudo, quando seus termos são compreendidos, e essa compreensão não pode existir sem uma experiência prévia. Ao discutir os primeiros princípios da razão prática, Tomás indica que eles são compreendidos e aceitos apenas por quem tem a experiência e outros conhecimentos necessários à sua compreensão, ou seja, a propriedade de serem conhecidos por si mesmos é relativa. É por isso que há alguns princípios práticos (talvez não absolutamente primeiros princípios) que, embora sejam conhecidos por si mesmos, são conhecidos apenas por pessoas que são sábias (*ST I-II* 94,2): o que não é óbvio para alguns será conhecido por si mesmo para aqueles que têm uma experiência mais ampla e uma melhor compreensão de outros aspectos da questão. Isso também significa que alguém pode vir a ter um maior entendimento dos primeiros princípios, na medida em que passa a compreender mais sobre os objetos a que eles se referem.

Finnis dá um exemplo: uma pessoa não pode entender que o conhecimento é um bem humano a não ser que tenha tido a experiência de se perguntar se, ou por que etc., de encontrar uma resposta a uma questão, ter percebido que as respostas sugerem mais questões e que as respostas às questões tendem a reunir-se no “conhecimento”, e que outras pessoas compartilham essa habilidade ou oportunidade. O sujeito entende que o conhecimento é um bem, algo desejável como um tipo de aperfeiçoamento de sua própria condição de ser humano, como algo a ser

buscado. Ou seja, “para alguém que fixa sua atenção nas possibilidades de alcançar conhecimento, e no caráter do homem de mente aberta, lúcido e sábio, o valor do conhecimento é óbvio” (FINNIS, 2006, p. 78). Do mesmo modo, são determinados os demais bens básicos humanos. Assim, Finnis argumenta que existem sete aspectos básicos do bem-estar humano: vida, conhecimento, jogo, experiência estética, sociabilidade (amizade), razoabilidade prática e religião. Segundo o autor, a literatura de antropologia empírica pode ajudar nossa identificação reflexiva desses bens básicos e nos ajudar a testar que esta se trata de uma lista exaustiva.

Por conseguinte, se tais primeiros princípios são conhecidos por si mesmos e indemonstráveis, não podem ser deduções de proposições tais como, por exemplo, “as inclinações naturais devem ser seguidas”, “deve-se satisfazer o próprio desejo”, ou “deve-se agir de acordo com a natureza humana”. Se é possível que tais proposições sejam verdadeiras, é só porque são maneiras equivocadas de referir o verdadeiro conjunto dos primeiros princípios práticos através da identificação de tipos específicos de bens básicos humanos a serem buscados, os quais são, na verdade, consequência daqueles primeiros princípios genuínos (FINNIS, 1998, p. 89).

3.3 A interpretação equivocada do primeiro princípio da razão prática

O primeiro princípio da razão prática exerce sua jurisdição sobre todas as inclinações do homem e, uma vez que é relativo a várias matérias, ramifica-se em preceitos distintos; nessa medida, ele não é tanto uma causa eficiente, mas mais uma causa formal que se diversifica de acordo com as diferentes matérias que ela informa. Em certo sentido, ele não tem conteúdo; sua forma, porém, provê a estrutura dos demais primeiros princípios da lei natural. Assim, estes têm em comum um mesmo princípio formal, a saber, a lei natural que se resume no primeiro princípio da razão prática, mas são múltiplos se considerados neles mesmos, materialmente, visto que são igualmente múltiplas as tendências que a razão deve informar.

Assim como o princípio lógico de não-contradição, que subjaz a todo o pensamento racional, o primeiro princípio da razão prática expressa a constrição da razão no domínio prático e, uma vez que é subjacente a todo o raciocínio, possibilita-o tanto para as pessoas boas quanto para as más, governando também a razão prática de quem comete o mal. Por exemplo,

o ladrão considera o roubo um bem a ser perseguido; essa consideração não só não é irracional, como também é um guia para a ação do ladrão; portanto, o raciocínio imoral do ladrão é governado pelo primeiro princípio da razão prática, embora a ação resultante seja contrária ao fim último do homem.

Todavia, dizer que todos os primeiros princípios da razão prática são baseados no primeiro princípio não significa que aqueles sejam derivados deste através de dedução ou inferência. Ou seja, assim como o princípio lógico de não-contradição, os primeiros princípios da razão prática também são conhecidos por si mesmos. Na metafísica, de fato, o princípio de contradição não entra diretamente em argumentos como premissa (a não ser no caso de argumentos *ad absurdum*), mas ele atua durante todo o tempo, pois conduz a razão em direção ao julgamento, evitando que ela caia em contradição.

Grisez (1991, p. 191) apresenta sua versão dessa interpretação equivocada: 1) o primeiro princípio da razão prática é um comando: *Faça o bem e evite o mal*; 2) o homem descobre esse imperativo em sua consciência, como se tivesse sido aí inscrito por Deus; 3) após tornar-se ciente desse comando básico, o homem consulta sua natureza para ver o que é bom e o que é mau; 4) examina uma ação em comparação com sua própria essência para ver se a ação se conforma à natureza humana ou não; 5) se a ação adequa-se à natureza humana, é considerada boa, caso contrário, é considerada má; 6) assim, já sabendo que um certo tipo de ação, por exemplo, roubar, é mau, ele dispõe de duas premissas, *Evite o mal e Roubar é mau*; 7) da conjunção dessas premissas, ele deduz: *Evite roubar*, e assim também seriam derivados os demais preceitos da lei natural. Em linhas gerais, essa leitura equivocada considera que o primeiro princípio é a premissa maior da qual todos os preceitos particulares da razão prática são deduzidos. Assim, a conjunção das premissas *Faça o bem e Tal ação é boa* levaria logicamente a *Faça tal ação*. Se o primeiro princípio realmente funcionasse dessa maneira, todos os outros preceitos seriam conclusões derivadas dele. No entanto, Tomás afirma reiteradamente que a lei natural contém muitos princípios conhecidos por si mesmos, isto é, não-deriváveis de outros princípios.

Para o autor, essa leitura é caricatural. O primeiro princípio da razão prática, que também é o primeiro preceito da lei natural, é enunciado por Tomás nos seguintes termos: *O bem deve ser feito e buscado, e o mal deve ser evitado (Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum)* (ST I-II 94, 2). Embora essa expressão seja muito semelhante à do comando *Faça*

o bem e evite o mal, as fórmulas diferem consideravelmente em significado e pertencem a contextos teóricos diferentes. A leitura equivocada considera os preceitos da lei natural como um conjunto de imperativos. Todavia, o primeiro princípio não possui primariamente um caráter imperativo ou indicativo, e sim diretivo ou prescritivo.

Para começar, há uma diferença óbvia entre as fórmulas “faça o bem e evite o mal” e “o bem deve ser feito e buscado, e o mal deve ser evitado”, a saber, a omissão de “busca” numa e sua inclusão na outra. Assim, segundo a interpretação errônea, o primeiro princípio da razão prática de Tomás quer dizer apenas: *faça o bem*. Nesse caso, as ações são colocadas sob um imperativo que limita o significado de “bem” ao bem da ação, isto é, ao valor imanente à ação. Omitir a “busca” implica negligenciar o papel da causalidade final, a qual transcende o valor da ação. Na verdade, o que Tomás realmente quer dizer com o princípio não é simplesmente *faça o bem*, mas *empenhe-se na busca do fim*. Segundo Finnis (1998, p. 99), há uma prioridade do *prosequendum* sobre o *faciendum*, o que Tomás deixa claro logo após a enunciação da fórmula do primeiro princípio: “todas aquelas coisas às quais o homem tem inclinação natural são apreendidas pela razão como boas e, conseqüentemente, como ações que devem ser buscadas (*opere prosequenda*)” (ST I-II 94,2). Noutra obra, ele diz que todos os atos de uma capacidade apetitiva são reduzidos a duas matérias comuns, a busca (*prosecutio*) e a fuga (*fuga*), que são o que a afirmação e a negação são no intelecto (*De Malo X,1*). Há vários outros textos que tratam *prosequendum* como a diretividade positiva da razão prática (e *vitandum* como sua negação), mas *bonum ... faciendum* é muito menos frequente, sendo encontrado, fora de ST I-II 94,2, apenas em textos menos importantes, geralmente relativos à moral ou outras leis.

É claro que, segundo a gramática latina, formas do gerundivo podem ser usadas para expressar imperativos. Contudo, Tomás explicitamente distingue entre um imperativo e um preceito expresso em forma gerundiva (ele dá como exemplos *fac hoc* e *hoc est tibi faciendum*, respectivamente) (ST I-II 17,1). O imperativo não apenas provê uma direção racional para a ação, mas também contém força de motivo derivada de um ato antecedente da vontade recaindo sobre o objeto da ação. Com efeito, Tomás não define a lei como um *imperativo* para o bem comum, mas como um *ordenamento da razão* para o bem comum (*rationis ordinatio ad bonum commune*) (ST I-II 90,4). A prescrição expressa na forma gerundiva, ao contrário da forma imperativa, simplesmente oferece direção racional sem promover a execução da ação à qual a razão direciona.

De certo modo, porém, a lei pode também ser expressa no modo imperativo. De fato, as leis humanas e a lei divina são não simplesmente prescritivas, mas também imperativas, e quando preceitos da lei natural foram incorporados à lei divina, tornaram-se imperativos, cuja violação é contrária à vontade divina bem como à reta razão. No entanto, o primeiro princípio da razão prática dificilmente pode ser entendido primariamente como um imperativo. Ele é um princípio conhecido por si mesmo em que a razão prescreve a primeira condição de seu próprio funcionamento prático.

Um fato que contribui para confundir muitos leitores, na suposição de que a lei natural deve ser entendida como um imperativo divino, é a abordagem teológica da lei natural, que Tomás apresenta como uma participação na lei eterna. É claro que Tomás sustenta que a vontade de Deus é anterior à lei natural, visto que esta é um aspecto da existência humana e o homem é uma criação livre de Deus. Também é claro que Tomás acredita que há um legislador divino e que a lei natural encarna a lei eterna, a qual depende da mente de Deus. No entanto, para ele, a lei natural, em sua essência, não envolve a vontade de um legislador. A lei natural contém regras, ordens e exigências para guiar a ação, mas não consiste essencialmente em ordens que sejam a expressão da vontade de um legislador; ela decorre da ação orientada para um fim, que é característica dos seres humanos. Tomás não descreve a lei natural como sendo a lei eterna passivamente recebida pelo homem; ao invés disso, ele a descreve como uma *participação* na lei eterna. Essa participação é necessária precisamente na medida em que o homem compartilha com a providência o grande dever de dirigir a própria vida e a de seus semelhantes. A lei natural inclui, portanto, ordens que não são a expressão da vontade de um legislador externo. O homem encontra essas ordens nos princípios descobertos pela razão prática como resultado da deliberação acerca do bem último. Esses princípios racionais são preceitos da lei natural (*ST I-II 90,1*), a qual impõe uma obrigação que não depende da vontade do legislador. Nós os descobrimos quando encontramos o que é exigido pelos princípios descobertos pela razão prática deliberativa (IRWIN, 2009, p. 300).

Do ponto de vista do homem, os princípios da lei natural não são nem recebidos nem postos pela própria escolha, mas são natural e necessariamente conhecidos, e um conhecimento de Deus não é condição para formar princípios conhecidos por si mesmos, a menos que tais princípios sejam aqueles que especificamente dizem respeito a Deus. Ademais, Tomás não entende a própria lei eterna como uma imposição da vontade divina sobre a criação, mas como “o exemplo da sabedoria divina, dirigindo todas as ações e movimentos de coisas criadas em seu

progresso em direção a seu fim” (ST I-II 93,1). Mesmo se fosse entendida desse modo, tal imposição não contaria para o julgamento humano, a não ser em virtude de um princípio prático que significasse que a vontade divina merece ser seguida. Sem tal fundamento, Deus poderia *obrigar* o comportamento, mas nunca *dirigir* a ação humana.

Nenhuma operação da vontade humana é pressuposta pelos primeiros princípios da razão prática. É óbvio que o homem faz julgamentos referentes a meios de acordo com a orientação de sua intenção em direção ao fim. Para Tomás, porém, não existe desejo sem apreensão prévia (*omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio*) (ST I 82,4), isto é, o desejo pelos fins requer o conhecimento destes, e o conhecimento diretivo anterior aos movimentos naturais da vontade é precisamente o conhecimento dos princípios básicos da razão prática. Além disso, o princípio básico do desejo, a inclinação natural na parte apetitiva da alma, é posterior à apreensão do conhecimento natural. Para a vontade, esse conhecimento natural não é nada mais que os primeiros princípios da razão prática. Os preceitos da lei natural, ao menos o primeiro princípio da razão prática, devem anteceder a todos os atos da vontade. Não há nada surpreendente sobre essa conclusão se a lei for entendida como o intelecto ordenando a ação humana em direção a um fim, ao invés de uma instância superior obrigando a ação humana. Segundo Grisez,

a teoria da lei está permanentemente em perigo de cair na ilusão de que o conhecimento prático é simplesmente conhecimento teórico acrescido de força de vontade. (...) O modo de evitar essas dificuldades é entender que a razão prática de fato não conhece da mesma forma que a razão teórica conhece. Para a razão prática, conhecer é prescrever. (...) Uma vez que seu verdadeiro caráter como preceito é reconhecido, há menos tentação de vincular o princípio prático com a vontade e assim transformá-lo num imperativo, com o intuito de torná-lo relevante para a prática. Com efeito, a adição da vontade ao conhecimento teórico não pode torná-lo prático. Esse ponto é precisamente o que Hume viu ao negar a possibilidade de derivar o “deve” do “é” (GRISEZ, 1991, p. 217).

Outra consequência da interpretação do primeiro princípio da razão prática como simplesmente “faça o bem e evite o mal” é a restrição do significado de “bem” e “mal” à qualificação de ações morais unicamente. Com efeito, a omissão de “deve ser buscado” (*prosequendum*) implica uma interpretação do princípio como um comando ou um princípio moral e, desse modo, muitas interpretações consideram que os primeiros princípios da razão prática, ou

da lei natural, são tipos de princípios morais que indicam quais atos devem ser feitos (p. ex., dar esmolas aos pobres) e quais não devem ser feitos (p. ex., cometer assassinato), na forma dos Mandamentos. O bem de que Tomás trata, porém, é o bem na medida em que é o objeto da razão prática, por isso os bens referidos pelo “bem” no primeiro princípio são bens *humanos*, não exclusivamente bens *morais*. De fato, devem ser bens humanos, pois o bem buscado pela razão prática é o bem humano, e a categoria dos valores morais não esgota a totalidade dos bens humanos. Por exemplo, a preservação da vida é indubitavelmente um bem humano, mas é possível que uma ação moralmente má preserve a vida, e mesmo assim a vida preservada continue sendo um bem humano. Ademais, Tomás nega que o fim último do homem possa consistir na ação moralmente boa, pois a ação moral pode ser direcionada a bens ulteriores, e assim, obviamente, não pode ser ela mesma um fim último (*Summa Contra Gentiles* III, 34). Para Tomás, princípios morais ou normas são conclusões inferíveis ou especificações dos primeiros princípios ou de suas especificações imediatas. A teoria de Tomás é *teleológica* e, como tal, faz prevalecer o bom sobre o moralmente correto; ou seja, as ações são julgadas não por certas qualidades intrínsecas, mas pelo modo como elas e suas consequências contribuem para alcançar certo objetivo, este sim, intrinsecamente bom. Em contraste, uma teoria *deontológica* prioriza o moralmente correto em detrimento do bom, julgando as ações pelas qualidades intrínsecas que as tornam objeto de direitos e deveres e considerando apenas sua contribuição em satisfazer certos objetivos no âmbito desses direitos e deveres (NINO, 2010, p. 451).

Além disso, o primeiro princípio da razão prática às vezes é interpretado como “especulativo” ou “teórico” a respeito de algo, por exemplo, a natureza humana. Todavia, ele não é apenas uma proposição teórica à qual é conferido um caráter prático ou diretivo pela intervenção de algum ato da vontade. Uma formulação possível dele no “modo teórico” seria: *O bem é aquilo que deve ser feito e buscado, e o mal é aquilo que deve ser evitado*. Com efeito, o bem é uma possibilidade objetiva e pode ser contemplado, mas o preceito de que ele deve ser buscado é verdadeiramente um princípio de ação, não apenas um ponto de partida para a especulação sobre a vida humana. Todos os princípios ou preceitos práticos pertencem a uma categoria lógica bem diferente daquela das proposições teóricas: preceitos não informam sobre exigências, mas expressam exigências como direções para a ação. Dizer que o bem deve ser buscado não significa que o bem é algo que possui a propriedade peculiar da obrigatoriedade; ao contrário, significa que ele deve fornecer a diretiva fundamental da razão prática. “Deve ser” é a cópula do primeiro

princípio prático, não seu predicado, assim como o gerundivo é o modo, não o conteúdo da lei. Conhecer o primeiro princípio da razão prática não é refletir sobre o modo com que o bem afeta a ação, mas conhecer o bem de tal modo que, em virtude desse conhecimento mesmo, o bem conhecido seja dirigido à realização através da ação.

4 VEATCH E LISSKA: UMA INTERPRETAÇÃO BASEADA NA ONTOLOGIA

4.1 A teoria da essência em Aristóteles e Tomás

A posição de Finnis, apresentada no capítulo anterior, ao eliminar a dependência da metafísica, particularmente de uma teoria da essência, para explicar a teoria da lei natural de Tomás, tem como contraparte a interpretação de Henry Veatch, endossada por Anthony Lisska. Na medida em que os autores possuem visões divergentes de pressupostos básicos da ontologia aristotélica e tomásica, eles também divergem quanto à abordagem do problema deste trabalho, a saber, a acusação de cometimento da falácia naturalista e da derivação ilícita de normas a partir de fatos contra a teoria da lei natural de Tomás de Aquino.

Numa crítica à posição “antimetafísica” de Finnis, Veatch ataca especialmente a seção 4 do Capítulo II de *Lei Natural e Direitos Naturais*, intitulada “A inferência ilícita de fatos para normas”, em que o autor parece querer dizer que quaisquer inferências de normas a partir de fatos são ilícitas. Mas, se assim for, “como pode a empresa de uma ética da lei natural ser alguma outra coisa que não um esforço para encontrar algum tipo de base para a moral e a ética na própria natureza e, portanto, nos fatos da natureza?” (VEATCH, 1991, p. 294). Finnis pareceria opor-se às doutrinas da lei natural, não as defender e, assim, ou deveria encontrar um modo de extrair normas de fatos ou, simplesmente, deixar de tentar ser um teórico da lei ou do direito natural. Ou seja, é incoerente defender a lei natural e ao mesmo tempo insistir que os princípios éticos não podem ter fundamento na natureza. Finnis argumenta que, mesmo numa teoria da lei natural, seus princípios não devem ser tomados como sendo também princípios do ser e da natureza, uma visão que, para Veatch, representa um mal-entendido sobre o que deveria significar “natureza” em expressões como “a natureza do homem” ou “a natureza das coisas” e que é assumida justamente para mostrar que qualquer esforço para derivar a ética da natureza deve inevitavelmente envolver a falácia de derivar o “deve” do “é”.

O que Finnis e Grisez querem dizer, segundo Veatch, é que historicamente muitos moralistas da lei natural tenderam a conceber a natureza humana baseados no modelo da natureza das figuras puramente geométricas, que são estáticas e não apresentam qualquer tipo de

desenvolvimento ou mudança. Como resultado, as assim chamadas causas do ser (as quatro causas aristotélicas: formal, eficiente, material e final), no caso de um triângulo, por exemplo, são reduzidas à causa formal simplesmente, não podendo haver uma causa eficiente, já que o triângulo não vem a ser nem deixa de ser e, sem uma causa eficiente, também não há causa final. Assim, se a natureza humana for concebida conforme esse “modelo geométrico”, podemos dizer que é contrário à natureza humana o homem não ter uma postura ereta ou que certos órgãos tenham outras funções que não seu uso natural. Seguindo esse raciocínio, alguém pode ser tentado a afirmar que, pelo fato de ser contrário à natureza andar sobre quatro patas, é errado uma pessoa fazer isso, ou que certas práticas sexuais consideradas desviantes ou perversas, do ponto de vista de uma natureza humana estática, são erradas ou inadequadas. Para Veatch, é exatamente isso o que Finnis e Grisez querem dizer quando se referem à inferência ilícita de fatos para normas, no que eles estão absolutamente corretos: com efeito, inferências desse tipo são casos claros de um processo ilícito de “é” para “deve” (ibid., p. 302).

Todavia, Finnis e Grisez não estão corretos quando afirmam que toda e qualquer aparente inferência da natureza para normas é ilícita, pois há outras maneiras de se entender a natureza das coisas além de considerá-la simplesmente sob o modelo geométrico. É um erro considerar a natureza humana desse modo, pois o homem difere essencialmente de triângulos, quadrados e círculos, na medida em que a mudança é relevante à natureza de um ser como o homem, enquanto que é totalmente irrelevante à natureza de uma forma geométrica. O ser humano é uma criatura que, pela sua própria natureza, é sujeita ao desenvolvimento, ou seja, possui potencialidades e, portanto, uma criatura que não é tudo o que poderia ser, e cuja presente condição precisa sempre ser comparada ao que ela poderia ser, na medida em que possui uma natureza humana. Ademais, o ser humano não é apenas um ser que por natureza é sujeito à mudança e ao desenvolvimento, mas também um ser em grande parte responsável por ser ou não ser tudo o que ele pode ou poderia ser, ou seja, um ser que, através de ações provenientes de uma vontade livre, tem o poder de atualizar (ou não) suas capacidades, tornando-se (ou não) um ser humano mais completo ou perfeito.

Portanto, se a natureza humana for concebida como um modelo geométrico, como muitos teóricos da lei natural fazem, então de fato não pode haver inferências “é-deve”, ou de naturezas para normas. Mas então o que é a “natureza humana” no contexto das teorias da lei

natural corretamente concebidas? Veatch responde: tais teorias rejeitam o modelo geométrico e reconhecem a teoria aristotélica das naturezas e essências e, ao fazerem isso, afastam-se de qualquer problema sobre como as normas são ou podem ser baseadas em juízos a respeito da natureza. Em outras palavras, elas consideram o verdadeiro papel da essência em termos de um conjunto de propriedades potenciais ou disposicionais (ibid., p. 305).

Ora, a ontologia de Tomás é uma pressuposição necessária para a sua teoria da lei natural. Assim, as propriedades essenciais que determinam as espécies naturais são disposicionais em caráter e, portanto, implicam desenvolvimento, excluindo a possibilidade de uma essência “estática”, isto é, um conjunto de propriedades imutáveis. Na ontologia tomásica, o conceito de essência é melhor exemplificado pelo modelo de um bulbo de flor se desenvolvendo do que pela definição de um triângulo, por exemplo. Uma disposição ou propriedade disposicional é uma potencialidade dirigida a um desenvolvimento específico ou fim, isto é, uma capacidade que um objeto possui para fazer algo. Uma disposição pode ser, entre outras coisas, um conceito (uma disposição adquirida para entender), uma faculdade sensível tal como a do olho (uma disposição natural para ver), ou uma propriedade inata como o crescimento (uma disposição natural para fazer uso do alimento e transformar a energia), mas é sempre uma potencialidade ou capacidade para desenvolver em direção a um fim específico, que é a realização ou atualização da potência. Com efeito, a teleologia aristotélica e tomásica fazem sentido apenas em termos do alcance de um fim ou *telos*, que é o objetivo da propriedade disposicional.

Como vimos no Capítulo 1, em *ST I-II 94,2*, Tomás sugere que um ser humano é composto essencialmente de um conjunto de inclinações, divididas em três tipos. Segundo Lisska, *inclinationes* é o nome que Tomás dá às propriedades disposicionais da essência humana. São elas: 1) inclinações em direção à vida: conservar a própria vida; buscar alimento e crescimento; 2) inclinações em direção a apreensões sensíveis: ter experiências sensíveis; cuidar dos filhos; 3) inclinações em direção à racionalidade: compreender as coisas; viver em sociedade (LISSKA, 1996, p. 101). É importante lembrar que, na ontologia de Tomás, o modelo disposicional é válido apenas para essências temporais, e não para a essência de Deus e dos anjos. Nem Deus nem os anjos se desenvolvem, por isso as propriedades disposicionais não são aplicáveis a tais essências.

É impossível, portanto, considerar a estrutura de uma disposição sem considerar o conceito de teleologia, pois uma disposição, dada sua própria natureza, tende em direção a um

fim ou *telos*. Neste contexto, teleologia significa que “a natureza age por um fim”. As propriedades que determinam uma essência possuem tendências ou habilidades para se desenvolverem de um modo estruturado. Por exemplo, dois tigres cruzando produzem outro tigre, e não um lobo; sementes de tomate produzem pés de tomate e não jacarandás etc. Obviamente, essa noção da natureza agindo por um fim não implica que a natureza tem um propósito consciente, como já dissemos no Capítulo 1. O fim é o ponto em que as propriedades disposicionais na substância primária alcançam seu pleno desenvolvimento ou perfeição, quando o indivíduo “funciona bem” como membro de uma espécie natural ou, na terminologia de Tomás, o ponto em que a potência ou disposição alcançou um estado de atualização. “Funcionar bem” significa alcançar o desenvolvimento potencial das propriedades essenciais de alguma coisa. A teoria disposicional das propriedades essenciais, portanto, implica uma “metafísica da finalidade”, que sugere que os fins apropriados à natureza humana fazem parte da estrutura da natureza ou essência que determina o ser humano. O fim é um aspecto constitutivo da própria natureza de uma propriedade disposicional. Essa é a relação ato/potência tão frequentemente articulada em Aristóteles e Tomás.

Assim, uma visão dinâmica da essência autoriza Tomás a definir o bem em termos de fim. Em *ST I-II* 94,2, ele escreve que “o bem possui a noção do fim” (*bonum habet rationem finis*), o que significa que o ponto final de um processo de desenvolvimento é um bem. No *De Veritate* 21,1, Tomás escreve que tudo o que possui a razão do fim também possui a razão do bem (*omne id quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni*). O fim, ou seja, o bem, é parte constitutiva do processo de desenvolvimento. Usando a terminologia aristotélica, a causa final (fim) está relacionada à causa formal (disposições), e Tomás chama essa causa final ou fim de *beatitudo*. Nos três tipos de inclinações ou disposições do ser humano citados por Tomás e mencionados acima, cada uma dessas propriedades desenvolve-se por meio de um processo em direção a um fim particular ou ponto terminal. Ora, cada fim, por definição, é um bem. Por isso, há tantos bens quanto há fins, e há tantos fins quanto há propriedades disposicionais a serem desenvolvidas numa essência.

Essa teleologia argumenta que um fim deve ser alcançado não em virtude de um desejo subjetivo da parte do agente, mas porque o próprio fim determina o bom funcionamento do ser humano. A disposição possui, como parte de sua própria natureza, uma tendência em direção a um fim específico. Esse fim, quando realizado, contribui para o bem-estar do indivíduo, ou seja, a

natureza “determinou”, por assim dizer, os fins que levam ao bem-estar dos indivíduos de uma espécie natural. “Ser determinado”, contudo, significa apenas que fins particulares fazem parte do desenvolvimento da essência do indivíduo e não implica que Deus necessariamente estabeleceu os seres humanos dessa maneira.

Assim, uma natureza humana é composta de um conjunto de propriedades disposicionais metafisicamente direcionadas ao desenvolvimento. O valor enquanto fim não é simplesmente adicionado à essência, mas é a realização do processo disposicional. O fim está para a disposição assim como o ato está para a potência, ou ainda, o conceito de fim está contido no conceito de disposição: é isso o que Tomás quer dizer quando escreve “*bonum habet rationem finis*”. Se esse fim é o que aperfeiçoa a essência e se a perfeição é o que é dito bem-estar ou *eudaimonia*, então o que não leva ao bem-estar impede o desenvolvimento das disposições naturais. O valor não é derivado do fato, mas podemos dizer que ele se encontra dentro do fato, assim como a atualização está dentro da potência.

Quanto à teoria da obrigação de Tomás de Aquino, ou seja, sua explicação de por que somos obrigados pelos preceitos da lei natural, ela é decorrente dessa teoria da essência humana, e a razão é condição necessária para determiná-la. O fim obrigatório é parte do que é o desenvolvimento de uma disposição ou capacidade. Atingir o fim obrigatório determina a natureza e conteúdo de um dever humano. A razão teórica determina o conteúdo da natureza humana, em termos de um conjunto de propriedades disposicionais. O fim é o que é apenas devido às disposições. A razão prática determina a obrigação para realizar as ações que levam à *eudaimonia*. O fim obrigatório em Aristóteles e Tomás é necessariamente dependente da metafísica da finalidade, a qual produz um fim naturalmente obrigatório. Esses fins não são arbitrários, mas determinados pelas propriedades disposicionais ou inclinações constitutivas da natureza humana, sendo, portanto, bens objetivos e desejáveis neles mesmos. Desse modo, a metafísica da finalidade determina o conjunto de fins objetivos central à perfeição ou completude humana, que é o que Aristóteles e Tomás chamam de *eudaimonia* e *beatitudo*, respectivamente.

A teoria da lei natural de Tomás, portanto, é fundamentalmente dependente da natureza humana. Ora, a natureza humana possui a racionalidade como uma propriedade essencial, logo, essa disposição racional deve ser usada de acordo com sua função. Como sabemos, ela possui duas funções: especulativa e prática; por conseguinte, a função da razão é agir racionalmente nas

duas esferas, especulativa e prática. A razão prática busca os bens que levam ao bem-estar humano, e fazer o oposto seria agir irracionalmente e, portanto, seria o oposto ao que é ser um ser humano. Por isso, os fins que constituem a essência humana, determinados pela razão especulativa e buscados pela razão prática, estabelecem as ações obrigatórias para o ser humano.

4.2 A resposta ao problema

Para responder ao problema da suposta derivação ilícita de normas a partir de fatos, portanto, será preciso considerar a visão disposicional da essência acima apresentada. Como vimos, uma essência, para Aristóteles e Tomás de Aquino, é melhor explicitada em termos de um conjunto de propriedades disposicionais, sendo que cada disposição ou potência é uma propriedade de “tender em direção a” uma perfeição enquanto seu fim “normal” e, por isso, uma essência não constitui um conjunto de propriedades estáticas ou inertes.

Quanto à falácia naturalista, o ponto da discussão, de acordo com Lisska, é que Moore assumiu uma particular ontologia de propriedades que, por sua vez, determinou o modo como ele desenvolveu o argumento da questão em aberto (LISSKA, 1996, p. 196). Ora, quando consideramos a ontologia que suporta a falácia naturalista, tal como Moore a apresentou, parece-nos que a dicotomia fato/valor assume, enquanto pressuposição teórica, uma ontologia de propriedades simples, discretas e completas. De fato, Moore assumiu ontologicamente que existem propriedades simples naturais e simples não-naturais, ou seja, as propriedades eram de certo modo fundamentalmente entidades simples. Por sua vez, essa teoria do simples ontológico provavelmente surgiu do atomismo psicológico de empiristas britânicos como Berkeley e Hume, em que propriedades básicas eram percebidas como “átomos intencionais”, e desses átomos eram compostas as ideias complexas que constituíam a apreensão mental do mundo. Consequentemente, os objetos simples na mente referiam de algum modo objetos simples no mundo.

Dada essa ontologia, um fato é redutível fundamentalmente a um complexo de “simples”. Se um “simples” é completo nele mesmo, não faz sentido teoricamente que ele possa corresponder ao conceito de uma disposição ou potencialidade. Portanto, está claro que Aristóteles e Tomás, ao incorporarem o conceito de disposição, não assumiram uma ontologia de entidades

simples como propriedades essenciais.

Com efeito, a ontologia do “simples” sustentada pela maior parte dos filósofos de tradição angloamericana obrigou-os a afirmar a dicotomia fato/valor justamente por causa dessa ontologia. Ora, se uma propriedade natural é completa e autossuficiente, então ela requer que algo lhe seja adicionado para ser classificada como um tipo diferente de propriedade. A dicotomia fato/valor assume que um valor é de algum modo acrescentado a um fato para lhe conferir um valor de verdade proposicional. Mas isso não exige, como os críticos observaram, que algo que não está nas premissas esteja na conclusão, ou seja, isso viola uma regra básica dos argumentos dedutivos. De fato, segundo Lisska, esse problema da dicotomia fato/valor surgiu na filosofia moderna porque uma ontologia de propriedades simples substituiu a então prevalente ontologia aristotélica de propriedades disposicionais (ibid., p. 198).

Veatch (1962, p. 189) também se preocupa em enfrentar o argumento mooreano da falácia naturalista, na medida em que este ataca não só a base do utilitarismo e do hedonismo, mas também parece minar a base da ética aristotélica, segundo a qual o bem para o homem é definido como o seu fim natural, aquele ao qual o homem é orientado apenas em virtude de ser humano. Após o exame crítico da objeção de Moore, Veatch conclui que ela é, na verdade, um falso problema para a ética aristotélica.

Ora, como vimos, para Aristóteles, “bem” é simplesmente aquilo que as coisas desejam (ou aquilo a que as coisas tendem). Mais especificamente, no caso do ser humano, se quisermos saber o que é o bem humano, Aristóteles diz que devemos tentar determinar o que é que o homem deseja (ou aquilo a que ele tende), ou seja, qual é o seu fim natural, qual a perfeição em direção à qual o homem tende naturalmente. Segundo Moore, porém, seria impossível encontrar uma resposta para essa questão, pois, numa tal consideração do que é o bem humano, Aristóteles está oferecendo, ao menos implicitamente, se não explicitamente, uma definição de bondade, e a definição, infelizmente, comete a falácia naturalista (ibid., p. 190). Para Moore, o problema da definição é que Aristóteles está tentando converter um mero fato da natureza num valor, e isso não pode ser feito; afinal, por que uma tendência natural deveria ser necessariamente uma tendência em direção ao bem? E, no caso do ser humano, não seria ao menos concebível que tendêssemos (ou desejássemos) a algo que fosse mau ou que não fosse bom nem mau?

Mas Moore não se limita a atacar essa aparentemente arbitrária equivalência entre fato e valor, entre o natural e o bem, e também tenta mostrar que ela é logicamente impossível, pois Aristóteles teria violado o critério lógico da definição correta. Como vimos no Capítulo 2, por meio do argumento da questão em aberto, Moore pretende ter demonstrado que a propriedade da bondade não pode ser identificada com nenhuma outra propriedade, natural ou não, o que significa que ela não pode ser definida. Veatch contra-argumenta:

Não está óbvio que o critério de definição de Moore é extremamente severo? Considerando Aristóteles e sua definição de “bem”, a real questão não é se sua definição faz sentido, ao invés de se sua definição é uma definição? Aristóteles pode ter se enganado totalmente em sua concepção na natureza da bondade, mas, ainda que seja concebível que ele possa ter se enganado, não podemos dizer, apenas por causa disso, que sua definição não é sequer uma definição porque ele está cometendo a falácia naturalista. Pode não ser uma boa definição, mas certamente não é lógica ou linguisticamente falaciosa. Mas então, se ele não tiver se enganado, quer dizer que esse negócio todo sobre falácia naturalista não é nada mais que um artifício para desviar a atenção do que realmente importa? (ibid., p. 197)

Assim, após ter esclarecido o problema da falácia naturalista e entendido que a definição aristotélica de “bem” não é lógica ou linguisticamente falaciosa e que, portanto, a objeção da falácia naturalista não se aplica à ética aristotélica, Veatch diz que podemos prosseguir e tentar compreender o bem e o valor em termos de tendências e disposições na natureza. Em outras palavras, podemos tentar explicar a verdadeira relação que existe entre fato e valor na consideração da lei natural aristotélica.

Veatch questiona se existe realmente uma separação entre fatos e valores e sugere que todos os fatos, se não são idênticos a valores, pelo menos possuem aspectos de valor (ibid., p. 200). Ora, a totalidade da realidade é permeada pela distinção entre potencialidade e atualidade, entre aquilo que é ainda apenas capaz de ser e aquilo que já é. O potencial está para o atual, assim como o imperfeito está para o perfeito, o incompleto para o completo, o vazio para o cheio. E quanto ao bem? Por que não considerar que, neste contexto, o bem é simplesmente o atual em relação ao potencial? O bem é aquilo em direção ao qual o potencial é ordenado e dirigido, que o completa e atualiza. Ou seja, o bem é qualquer estado ou condição das coisas que é o aperfeiçoamento ou realização de algum estado anterior que era apenas potencial em relação a esse estado mais completo. Não podemos conceber a natureza como despida de valores, a menos que a

concebamos como despida de todos aqueles poderes, capacidades, potencialidades e habilidades que caracterizam os objetos da natureza (ibid., p. 202).

Portanto, se uma propriedade da natureza é disposicional em caráter, então ela está envolvida naturalmente (isto é, por sua própria natureza) num processo, isto é, ela está direcionada a algum objetivo ou perfeição, que é o seu fim. O bulbo de tulipa é dirigido naturalmente para tornar-se uma planta de tulipa e não um elefante. Um embrião de elefante é estruturado naturalmente para tornar-se um determinado tipo de animal, e não um pé de feijão. Nas espécies naturais, os indivíduos tendem em direção a fins ou perfeições que fazem parte da estrutura de suas propriedades disposicionais. Com efeito, essa é a análise estrutural para o conceito de espécies naturais em Aristóteles e Tomás. Na explicação aristotélica da causalidade, o conjunto de propriedades disposicionais que determina a forma substancial serve como a causa formal. Quando essas disposições são atualizadas, isso ilustra a causa final. Ambas as causas, formal e final, quando predicadas de um objeto natural, são dependentes da forma substancial, que por sua vez determina a estrutura da própria espécie natural.

Dada essa visão dinâmica das propriedades, as teorias aristotélica e tomásica sugerem que o fim do processo de desenvolvimento é o que é definido por “bem”. Logo, o bem não é algo adicionado a uma propriedade, mas é o ponto terminal, o fim do processo natural de desenvolvimento da propriedade. Não há um abismo entre fato e valor porque o valor, isto é, o bem, nada mais é que o desenvolvimento do processo estruturado pela natureza do conjunto de disposições. Segue-se, portanto, que um valor não é derivado de um fato através do processo de “adição” do valor ao fato. O valor é um outro modo de referir o estado completo da propriedade disposicional no indivíduo. O valor enquanto fim (causa final) está conectado ao fato como propriedade disposicional (causa formal) e, dada essa relação da causa final para a causa formal, a afirmação de que um valor é adicionado ao fato não faz sentido.

Nas palavras de Veatch, esse tipo de inferência não é ilícito; ao contrário, ele mostra que o “é” da natureza humana contém um “deve” dentro de si. Segundo o autor, os filósofos analíticos – inclusive Finnis e Grisez – não podem dizer que foi feita a introdução de um valor através de um processo ilícito de “é” para “deve”. Ao contrário, o próprio “é” da natureza humana mostrou conter um “deve” como parte de sua estrutura (VEATCH, 1991, p. 303). Em outras palavras, é impossível determinar o que o ser humano é de fato sem determinar o que ele pode ou

poderia ser, ou seja, sem levar em conta as potencialidades e atualidades em direção às quais essas potencialidades são dirigidas. Também é impossível determinar o que um ser humano é sem fazer referência ao que ele deve ser, isto é, ao fim natural, realização ou bem que é necessário a qualquer ser humano para tentar ser ou tornar-se. Aqui, não há inferência dúbia de “é” para “deve”: as assim chamadas inferências “é-deve”, ou da natureza para as normas, não são nada mais que inferências de um “é” que já envolve um “deve” para um “deve” que já está implícito naquele “é”. Ou seja, a natureza humana, quando corretamente compreendida, e não compreendida equivocadamente como um modelo geométrico, é inescapavelmente ordenada a certas normas ou padrões de sua própria perfeição.

Sem dúvida, essa é uma importante consequência da teoria da essência das espécies naturais de Aristóteles e Tomás de Aquino. Uma visão disposicional e dinâmica da essência é, portanto, uma condição necessária para tornar a questão da dicotomia fato/valor inaplicável à teoria da lei natural de Tomás, o que também significa que as implicações metafísicas da teoria da essência são cruciais na consideração da teoria da lei natural tomásica.

CONCLUSÃO

Este trabalho teve como objetivo apresentar possíveis soluções às objeções mais comuns à teoria da lei natural de Tomás de Aquino, que dizem respeito à derivação ilícita de normas a partir de fatos da natureza.

Após uma breve explicação do texto tomásico mais relevante para responder ao problema, *ST I-II 94,2*, e das posições antinaturalistas constituídas pela “Lei de Hume” e pela falácia naturalista de Moore, expusemos as soluções de quatro filósofos e comentadores contemporâneos que se preocuparam com o problema. Em linhas gerais, eles representam duas correntes de pensamento distintas: enquanto H. Veatch e A. Lisska seguem uma interpretação mais tradicional, fortemente ancorada nos conceitos metafísicos aristotélicos, G. Grisez e J. Finnis propõem uma leitura revisionista da teoria tomásica, que prescinde de tal bagagem metafísica. Como vimos, na medida em que essas duas posições pressupõem conceitos e métodos distintos, resultam em dois modos contrastantes de se considerar as questões fundamentais da ética e da lei natural.

Por um lado, Finnis e Grisez argumentam contra qualquer forma de redutivismo na fundamentação da teoria da lei natural de Aristóteles e Tomás. Essa negação do redutivismo implica que os valores morais não são derivados da natureza humana: as propriedades morais estão fundamentadas, de certa forma, num domínio não-natural, os bens sendo apreendidos através de uma espécie de *insight* ou apreensão prática, ou seja, de modo exclusivamente racional, sem apelo à natureza humana. Assim, a distinção *é/deve* é preservada e a ética mantém sua autonomia e independência em relação às disciplinas especulativas. Ao rejeitarem uma fundamentação metafísica e a necessidade de um comprometimento ontológico em sua interpretação da teoria da lei natural aristotélico-tomásica, os autores se alinham à corrente analítica da filosofia e contribuem para que a teoria, que foi desprezada sobretudo a partir da época moderna, pelo fato de ser tradicionalmente interpretada de um modo excessivamente realista, seja discutida com proveito dentro do contexto da metaética contemporânea. Essa posição também possui afinidade com as teorias de filósofos do direito tais como J. Rawls, R. Dworkin e R. Nozick, que sustentam ser conceitualmente impossível qualquer definição do caráter ontológico do bem ou da pessoa humana (LISSKA, 1996, p. 180).

Por outro lado, a posição de Veatch e Lisska segue a tradição tomista de interpretação, baseada na análise de um grande número de textos tomásticos e aristotélicos, e que dá uma grande importância à metafísica tradicional aristotélica, com suas categorias epistemológicas e conceitos tais como ser, essência, ato, potência, quatro tipos de causas etc. Uma pressuposição básica é a visão dinâmica da essência, a qual possui propriedades que se desenvolvem em direção a um fim, isto é, em direção à completa atualização da essência; esse fim, por sua vez, é o bem, é um valor que foi alcançado através do desenvolvimento de uma potência. Portanto, não temos aqui uma derivação ilícita de valores a partir de fatos, na medida em que o valor já era imanente à essência, e não foi simplesmente acrescentado ao fato. A ética normativa, por ser baseada nessa metafísica, constitui-se como uma atividade ou investigação de segunda ordem e não uma disciplina autônoma. Uma explicação baseada nos fatos da natureza ou na realidade das coisas, segundo os autores, proporciona uma base sólida à teoria e evita que ela caia no subjetivismo ou no relativismo.

A divergência fundamental entre as duas interpretações acima parece estar radicada no modo como elas concebem a separação entre ética e metafísica. Ora, sendo a ética uma ciência prática, segue-se que sua preocupação consiste em determinar quais ações devem ou não ser feitas, dado que o homem deve atingir seu fim natural ou os bens básicos da existência humana. Como o bem possui a noção de um fim, segue-se que a razão naturalmente apreende como bens todos os objetos das inclinações naturais. Razão prática é a mente funcionando em uma certa capacidade, aquela em que é dirigida a uma atividade, é a mente trabalhando como princípio de ação, não simplesmente como recipiente da realidade objetiva, é a mente declarando o que deve ser, não apenas observando o que já é. Mas se razão prática é a mente funcionando como princípio de ação, ela está sujeita a todas as condições necessárias para ser um verdadeiro princípio ativo. Uma dessas condições é que todo princípio ativo age em função de um fim, e um princípio ativo vai causar uma coisa ou outra. É necessário ao princípio ativo ser orientado em direção a alguma coisa ou outra, o que quer que seja, se ele vai causar algo, e assim é possível entender o primeiro princípio da razão prática tal como enunciado por Tomás.

Ora, se é um primeiro princípio, é conhecido por si mesmo e, nesse sentido, indemonstrável. Portanto, não podemos pedir uma demonstração do princípio, mas apenas uma clarificação ou explicação; como Tomás afirma, um princípio pode ser conhecido por si mesmo e

ainda assim não ser conhecido por si mesmo para alguém. Logo, o único meio de o princípio tornar-se evidente para essa pessoa é através de uma posterior clarificação do termo “bem” ou “mal”. Mas como, exatamente, essa noção de bem deve ser entendida aqui? É neste ponto que as interpretações divergem.

Segundo Veatch, a única maneira pela qual essa pergunta pode ser respondida é através da invocação de certos princípios da metafísica. Para entender o que é o bem, considerado simplesmente como ser, é necessário recorrer à metafísica e à caracterização de Tomás de bem como o atual em oposição ao potencial. Assim, para determinar o que é o bem humano, ou em que consiste o fim de uma existência propriamente humana, é necessário especificar o bem metafísico, ou o bem em geral, em termos do bem especificamente humano. Ademais, se o bem é o atual em oposição ao potencial, então obviamente o bem especificamente humano deve ser entendido como simplesmente a atualidade completa, ou perfeição, ou florescimento, ou realização, à qual as potencialidades especificamente humanas são ordenadas e sem o alcance da qual o ser humano é incompleta ou imperfeitamente humano.

Todavia, ao rejeitar o reduativismo na ética da lei natural, Finnis defende que a ética é uma atividade eminentemente prática. Assim, a determinação dos bens ou atos que podem ajudar a promover o florescimento ou a *eudaimonia* do ser humano é feita de modo prático: os agentes morais se propõem certos tipos de questões e as respondem baseadas em sua experiência pré-filosófica. Por exemplo: o que vale a pena eu ter, fazer ou ser? Para Finnis, esse método exclusivamente mental fornece respostas justificadas e “objetivas”.

Segundo Veatch, porém, o modo como os bens humanos são determinados e a linha de argumento usada para mostrar que tais bens são verdadeiramente bens humanos, e que não apenas parecem sê-lo, podem ser apenas em termos de razão especulativa, e não prática, pois a razão prática serve apenas para dizer como o bem deve ser alcançado uma vez que já tenha sido determinado pela razão teórica; determinar o que é o bem só pode ser função da razão teórica, a partir da determinação do que é o bem metafisicamente, e simplesmente como ser, e posteriormente através de sua determinação em termos da atualidade ou perfeição da vida humana em sua especificidade como ser humano. Em suma, para Veatch, não é possível que haja um muro de separação entre prática e teoria numa abordagem da lei natural, pois uma ética apenas de *nomos*

em vez de *physis* é radicalmente irreconciliável com qualquer ética da lei natural (VEATCH, 1991, 311).

Assim, após a elucidação do problema e uma breve análise de respostas segundo duas importantes correntes contemporâneas de interpretação da teoria da lei natural de Tomás de Aquino, podemos concluir que este tema, na medida em que é muito rico e complexo, exige uma pesquisa mais ampla e aprofundada. Certamente, este foi um dos méritos de nosso trabalho: o de apontar para um caminho de novos e desafiadores estudos.

APÊNDICE

Suma de Teologia de Tomás de Aquino, Parte I-II, Questão 94, Artigo 2

(versão latina e tradução minha)

<p><i>Articulus II – Vtrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum.</i></p> <p><i>Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex naturalis non contineat plura praecepta, sed unum tantum.</i></p> <p><i>1. Lex enim continetur in genere praecepti, ut supra habitum est. Si igitur essent multa praecepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multae leges naturales.</i></p> <p><i>2. Praeterea, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes. Aut ergo est unum praeceptum tantum legis naturae, propter unitatem totius: aut sunt multa, secundum multitudinem partium humanae naturae. Et sic oportebit quod etiam ea quae sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.</i></p> <p><i>3. Praeterea, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra dictum est. Sed ratio in homine est una tantum. Ergo solum unum praeceptum est legis naturalis.</i></p> <p><i>Sed contra est quia sic se habent praecepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam praecepta legis naturae sunt plura.</i></p> <p><i>Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per</i></p>	<p>Artigo 2 – Se a lei natural contém muitos preceitos ou apenas um.</p> <p>Em relação ao segundo, procede-se deste modo. Parece que a lei natural não contém muitos preceitos, mas apenas um.</p> <p>1. De fato, a lei está contida no gênero do preceito, como consideramos acima. Portanto, se existissem muitos preceitos da lei natural, por consequência também existiriam muitas leis naturais.</p> <p>2. Ademais, a lei natural segue a natureza do homem. Mas a natureza humana é uma só segundo o todo, ainda que seja múltipla segundo as partes. Logo, ou existe apenas um único preceito da lei natural, por causa da unidade do todo, ou existem muitos, segundo a multiplicidade das partes da natureza humana. Desse modo, porém, seria necessário que as partes relativas à inclinação do concupiscível também pertencessem à lei natural.</p> <p>3. Ademais, a lei é algo que pertence à razão, como foi dito acima. Mas a razão no homem é uma só. Logo, existe somente um preceito da lei natural.</p> <p><i>Pelo contrário</i>, no homem há preceitos da lei natural relativos às matérias práticas do mesmo modo que há primeiros princípios nas matérias demonstrativas. Mas os primeiros princípios indemonstráveis são muitos. Logo, os preceitos da lei natural também são muitos.</p> <p><i>Respondo</i> que, conforme o que foi dito acima, os preceitos da lei natural estão para a razão prática assim como os primeiros princípios das demonstrações estão para a razão especulativa; de fato, numa e noutra há certos princípios conhecidos por si. Ora, algo é dito conhecido</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

se notum dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti: contingit tamen quod ignorantibus definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, Homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale: et tamen ignorantibus quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro De Hebdomad., quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus: et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, Omne totum est maius sua parte, et, Quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia. Qaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant: sicut intelligentes quod angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt.

In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis

por si de dois modos: de um modo, em si mesmo, e de outro, em relação a nós. Com efeito, qualquer proposição é dita conhecida por si em si mesma se seu predicado está contido na noção do sujeito; todavia, tal proposição não será conhecida por si para quem ignora a definição do sujeito. Assim, a proposição “O homem é racional” é conhecida por si segundo a sua natureza, pois quem diz “homem” diz “racional” e, contudo, não é conhecida por si para quem ignora o que é o homem. Por isso, como diz Boécio, no *De Hebdomadibus*, há certos axiomas ou proposições conhecidas por si comumente por todos e, do mesmo modo, há aquelas proposições cujos termos são conhecidos por todos, como “O todo sempre é maior que sua parte” e “Coisas iguais a uma única e mesma coisa são iguais entre si”. Todavia, certas proposições são conhecidas por si apenas para os sábios, que entendem o que os termos das proposições significam; por exemplo, para quem entende que um anjo não é um corpo, é conhecido por si que ele não está circunscrito num lugar, o que não é manifesto para os incultos, que não apreendem isso.

Ora, nessas coisas que caem na apreensão de todos, é encontrada uma certa ordem, pois aquilo que em primeiro lugar cai na apreensão é o ente, cujo entendimento está incluído no que quer que alguém apreenda. Por isso, o primeiro princípio indemonstrável é que não é possível afirmar e negar ao mesmo tempo, o qual está fundado sobre a noção do ente e do não-ente; sobre esse princípio, todos os outros princípios estão fundados, como dito na *Metafísica* IV. Ora, assim como o ente é o primeiro que cai na apreensão de maneira absoluta, o bem é o primeiro que cai na apreensão da razão prática, a qual é ordenada à ação; de fato, todo agente age por causa de um fim, que possui a noção do bem. Por isso, o primeiro princípio na razão prática é um princípio que está fundado sobre a noção do bem: o bem é aquilo que todas as coisas desejam. Logo, este é o primeiro preceito da lei: *o bem deve ser feito e buscado, e o mal deve ser evitado*. Sobre ele, são

naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.

Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. – Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. – Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

Ad primum ergo dicendum quod omnia ista praecepta legis naturae, inquantum referuntur ad unum primum praeceptum, habent rationem unius legis naturalis.

Ad secundum dicendum quod omnes

fundados todos os outros preceitos da lei da natureza; isto é, todas aquelas coisas que devem ser feitas ou evitadas pertencem aos preceitos da lei natural, que a razão prática naturalmente apreende como bens humanos.

Entretanto, uma vez que o bem possui a noção do fim, e o mal possui a noção do que é contrário ao fim, todas aquelas coisas às quais o homem tem inclinação natural são apreendidas pela razão como boas e, conseqüentemente, como ações que devem ser buscadas, e as coisas contrárias àquelas são apreendidas como más e que devem ser evitadas. Portanto, a ordem dos preceitos da lei da natureza está de acordo com a ordem das inclinações naturais. No homem, com efeito, encontra-se em primeiro lugar a inclinação para o bem segundo a natureza que ele tem em comum com todas as substâncias, ou seja, qualquer substância deseja sua conservação segundo a própria natureza. De acordo com essa inclinação, pertencem à lei natural aquelas coisas pelas quais a vida do homem é conservada e o contrário é afastado. Em segundo lugar, encontra-se no homem a inclinação a algumas coisas mais especiais, segundo a natureza que ele possui em comum com os outros animais. Segundo isso, tais coisas são ditas referirem-se à lei natural que a natureza ensina a todos os animais, como a união entre macho e fêmea, a educação da prole etc. De um terceiro modo, encontra-se no homem a inclinação para o bem segundo a natureza da razão, que é própria a ele, assim como a inclinação natural que o homem possui para conhecer a verdade sobre Deus e para viver em sociedade. E segundo isso, pertencem à lei natural aquelas coisas que, do mesmo modo, dizem respeito a essa inclinação; por exemplo, que o homem evite a ignorância, que não ofenda aqueles com quem deve viver e outras coisas que, dessa mesma forma, dizem respeito a essa inclinação.

Em relação à primeira objeção, portanto, deve ser dito que todos esses preceitos da lei da natureza, enquanto se referem a um único princípio, têm a noção de uma única lei natural.

Em relação à segunda, deve ser dito que todas

<p><i>inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum praeceptum, ut dictum est. Et secundum hoc, sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice.</i></p> <p><i>Ad tertium dicendum quod ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant. Et secundum hoc, sub lege rationis continentur omnia ea quae ratione regulari possunt.</i></p>	<p>as inclinações, de quaisquer que sejam as partes da natureza humana, seja concupiscível e irascível, na medida em que são reguladas pela razão, pertencem à lei natural e são reduzidas a um único primeiro preceito, como foi dito. E segundo isso, existem muitos preceitos da lei da natureza neles mesmos que, no entanto, compartilham uma mesma raiz em comum.</p> <p><i>Em relação à terceira,</i> deve ser dito que a razão, embora seja uma só em si mesma, é ordenadora de todas as coisas que dizem respeito aos homens. E segundo isso, todas as coisas que podem ser reguladas pela razão estão contidas sob a lei da razão.</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford translation. Ed. BARNES, J. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- FASSÒ, G. *Storia della filosofia del diritto*. I. Antichità e medioevo. Roma: Ed. Laterza, 2005.
- FINNIS, J. *Fundamentals of ethics*. Georgetown: Georgetown University Press, 1983.
- _____. *Aquinas: moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- _____. *Lei natural e direitos naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- _____. *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2007.
- GRISEZ, G. The first principle of practical reason: a commentary on the *Summa Theologiae*, 1-2, question 94, article 2. In: FINNIS, J. (ed.). *Natural Law*. V. 1. NY: New York University Press, 1991. p. 191-224.
- IRWIN, T. H. Tomás de Aquino, lei natural e eudaimonismo aristotélico. In: KRAUT, R. (ed.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 297-313.
- JUSTINIAN. *Institutes*. BIRKS, P.; McLEOD, G. (introd. and transl.). KRUEGER, P. (latin text). Ithaca: Cornell University Press, 1987.
- LISSKA, A. J. *Aquinas's theory of natural law: an analytic reconstruction*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- NINO, C. S. *Introdução à análise do direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- SPINELLI, P.T. *A Prudência da Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. 2005, 197 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- THOMAE AQUINATIS. *Summa Theologiae*. Cura et studio Sac. Petri Caramello. Taurini: Marietti, 1952.
- _____. *Opera omnia*. Disponível em: <www.corpusthomisticum.org>
- VEATCH, H.B. *Rational man: a modern interpretation of Aristotelian ethics*. Bloomington: Indiana University Press, 1962.

_____. Natural law and the is-ought question: queries to Finnis and Grisez. In: FINNIS, J. (ed.). *Natural Law*. V. 1. NY: New York University Press, 1991. p. 293-311.