

BEM COMUM, CIVITAS E DIREITO. A NECESSIDADE DA ORDEM JURÍDICA NO PENSAMENTO POLÍTICO DE TOMÁS DE AQUINO*

COMMON GOOD, CIVITAS AND LAW. THE NECESSITY OF LEGAL ORDER IN POLITICAL THOUGHT OF THOMAS AQUINAS

Marcos Rohling**

RESUMO

O presente artigo versa sobre a necessidade da ordem jurídica para a realização do *bem comum* no pensamento político de Tomás de Aquino. Assim, exploram-se inicialmente as noções de *bem comum* e de *civitas*, no interior da qual aquele bem se realiza; depois, num segundo momento, aborda-se a necessidade da *ordo iustitiae*, entendida como ordem jurídica, à realização do *bem comum* da comunidade política. Por fim, conclui-se, conforme a interpretação de Finnis, apresentando as características que teria esse sistema jurídico.

PALAVRAS-CHAVE: Bem Comum, *Civitas*, Comunidade Política, Direito, Tomás de Aquino.

ABSTRACT

This paper discusses on the need of law for the realization of *common good* in the political thought of Thomas Aquinas. Thus, initially it

*Artigo recebido em 27/12/2013 e aprovado para publicação em 21/05/2014.

**Graduado em Filosofia (UFSC), graduando em Direito (UNISUL), mestre em Filosofia (UFSC), doutorando em Educação (UFSC) e professor da rede pública de ensino do Estado de Santa Catarina. Lattes:<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4241981J3>. E-mail: marcos_roh@yahoo.com.br.

explores the notions of the *common good* and *civitas*, inside which that right is realized. Then, at a second time, addresses the need of the *ordo iustitiae*, understood as legal order, to the realization of *common good* of political community. Finally, it is concluded as the interpretation of Finnis, presenting the features that have this system legal.

KEYWORDS: Common Good, *Civitas*, Political Community, Law, Thomas Aquinas.

Introdução

Uma das ideias mais chaves do pensamento político e, ao mesmo tempo, da filosofia do direito, é o conceito de *bem comum* (*bonum commune*). É verdade que a gênese de suas relações se remete às origens gregas da filosofia do direito, como claramente indica Jaeger.¹ No entanto, é principalmente aos pensadores cristãos da Idade Média que se deve a compreensão dessa noção como a que deve nortear a existência de uma comunidade política. Por meio da reinterpretação cristã dos conceitos basilares das filosofias de Platão e de Aristóteles, empreendidas conflituosamente desde os primeiros séculos da era cristã, especialmente por Agostinho e Tomás de Aquino, a sociedade humana, enquanto organização temporal, viu-se convertida numa comunidade que deveria dar cabo de realizar o *bem comum* de seus membros tendo em vista prefigurar as benéncias da vida futura, por assim dizer, e conduzir à realização de seu fim último. Dito isso, esse texto tem por fito abordar a definição de Aquino de *bem comum*, bem como a necessidade da ordem jurídica no seio da comunidade política para assegurar a sua realização. As análises serão predominantemente da *Summa Theologiae*, embora se possa fazer alguma remissão a outras obras dos autores.

1. A Legitimidade da Ordem Política em Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino era, inegavelmente, antes de um filósofo, um teólogo e sua obra, como tal, estava destinada primariamente a exposição teológica da doutrina cristã. Suas teorias moral, política e jurídica, e destacável e principalmente o seu célebre *De Lege*, assim, são oriundas de seus escritos de teologia. Considerando a *Summa Theologiae*, a esse respeito, De Boni enfatiza o caráter teológico da empreitada do Aquinate, dado esse que, embora óbvio, em muitos casos é esquecido, posto que "*a inserção numa obra de Teologia, a forma teológica de argumentar e o amplo espaço concedido à Lei*

¹ Cf. JAEGER, *Alabanza de la Ley – Las Orígenes Griegas de la Filosofía del Derecho*, p. 17-48.

antiga acentuam o caráter essencialmente teológico do tratado."² Na introdução ao *Tratado da Lei*, Aubert afirma especialmente algo nessa direção, conquanto entender ser oportuno situá-lo corretamente no contexto geral da *Summa Theologiae*. Dessa sorte, afirma que, para Tomás, tudo deve ser centrado em Deus e estudado em função dessa relação, que se reveste de uma dupla direção: i) uma relação de causalidade, pois que Deus é o princípio de todas as criaturas e, assim, tiram dele a existência numa espécie de movimento descendente; e, ii) uma relação de finalidade, no sentido de movimento ascendente, de retorno a Deus.³

Operando a partir da ideia básica de que a razão e a revelação não são contraditórias, e que a graça não contradiz a natureza, mas a aperfeiçoa⁴, Tomás de Aquino combinou a tradição, as Escrituras Sagradas, as práticas contemporâneas e o método filosófico aristotélico para a produção da *síntese tomista* nas teorias ética, política e legal.⁵ Nesse sentido, a ideia que norteia a reflexão é a conhecida *doutrina do direito natural* — que é uma das maiores heranças que o estoicismo deixou ao mundo antigo e moderno que, à época de Tomás, era considerada, inclusive, como o fundamento do próprio direito canônico.⁶ Todavia, Tomás a emprega no contexto das quatro espécies de leis: a lei eterna, a lei natural, a lei divina e a lei humana. Embora essa divisão seja indicativa do interesse do Aquinate pela Teologia, para os propósitos que aqui interessam, serão analisadas as leis natural e humana, tendo em vista se relacionarem com as ideias de direito e *bem comum*.

A influência aristotélica sobre as posições de Tomás faz-se sentir de muitas formas. No entanto, no que se refere aos posicionamentos políticos, há o problema que especialmente para os Padres da Igreja, fundamentalmente Agostinho — que, nesse aspecto, divergiam da posição do Estagirita sobre a natureza do Estado⁷ — levava-os a conceber que a vida política havia sido corrompida pela tendência hereditária do homem para o mal e que, assim, o Estado seria uma instituição coercitiva resultante do ideal da manutenção da ordem. Ora, isso quereria dizer que o governante, mesmo que fosse cristão, poderia apenas esforçar-se para equilibrar os poderes humanos e, devido a isso, impor um mínimo de justiça na cidade terrena tendo em vista tornar possível aos seus membros da

² Cf. DE BONI, *De Aberlardo a Lutero – Estudos de Filosofia Prática na Idade Média*, p. 84. Sobre a existência de uma filosofia política medieval, especialmente em Tomás de Aquino, ver: BRETT, Annabel. *Filosofia Política*. In: McGRADE, A. S. (Org.). *Filosofia Medieval*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

³ Cf. AUBERT, *Introdução*, p. 519. In: AQUINO, *S. Th. Ia-IIae*.

⁴ Cf. AQUINO, *S. Th. Ia*, q.1, a.8, ad2.

⁵ Cf. SIGMUND, *Law and Politics*, p. 217-8. In: KRETZMANN and STUMP (org.), *The Cambridge Companion to Aquinas*.

⁶ Cf. ABBAGNANO, *História da Filosofia*, Vol. IV, p. 55-6 .

⁷ Essa questão será tratada mais adiante.

cidade celestial alcançar a recompensa eterna.⁸ Ocorre que essa é uma questão delicada para o Aquinate, porque Aristóteles afirmou, no Livro I, de *A Política*, que o homem é um *zoon politikon*, isto é, um animal político, e, por certo, que a vida política é necessariamente parte de seu desenvolvimento.⁹

Tendo em mente essa questão, pode-se perceber que, no opúsculo dedicado ao governante, o *De Regno* ou, como é também conhecido, *De Regimine Principum*, Tomás de Aquino distingue sutilmente sua concepção da de Aristóteles, afirmando que o homem não é apenas um animal político, mas é também social, porque usa sua razão e faculdade de fala para cooperar na construção de comunidades políticas que respondam às exigências do agrupamento político e dos indivíduos que o compõem.¹⁰ Nesse sentido, a comunidade política será a união de homens livres sob a direção de um governante que visa a promoção do *bem comum*, de tal modo que o governo tem, ao mesmo tempo, um papel positivo e uma justificação moral. Em relação ao primeiro, porque conduz à realização *bem comum* e, quanto ao segundo, porque cabe aos governantes governar com justiça, posto ser o governo e o domínio baseados na lei humana que, também, é racional.¹¹

O poder da Igreja, contudo, no que concerne à relação entre Igreja e Estado, não se concentra exclusivamente na esfera espiritual. Se é verdade que o Estado é uma instituição natural e, portanto, com uma esfera própria na qual o governante pode ser um não crente ou um infiel, também é verdade que, por razões religiosas o Aquinate aceita que a Igreja possa tirar o poder de governo do governante, donde decorre que, para Tomás, o poder e a autonomia do Estado não são absolutos.¹² Considerando a posição do frade dominicano quanto à relação entre fé e razão, as quais são duas fontes válidas e divinamente legitimadas do conhecimento humano, pode-se dizer que a autonomia que requisita o poder temporal não implica na sua absoluta liberdade, nem, tampouco, na sua dominação

⁸ Cf. SIGMUND, Law and Politics, p. 217-8. In: KRETZMANN and STUMP (org.), *The Cambridge Companion to Aquinas*.

⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, Livro I.

¹⁰ Cf. AQUINO, *Do Reino*, p. 126-8, In: AQUINO, *Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino*. Acerca desse ponto, ver especialmente: STORCK, A. O *De Regno* e a tradição dos *Specula Principum*. In: STOCK, A. C. & LISBOA, W. B. (org.). *Norma, Moralidade e Interpretação: temas de Filosofia Política e do Direito*. Porto Alegre: Linus, 2009

¹¹ Cf. SIGMUND, Law and Politics, p. 219. In: KRETZMANN & STUMP (org.), *The Cambridge Companion to Aquinas*.

¹² A este respeito, isto é, da relação entre Igreja e Estado, Sigmund afirma que as posições de Tomás de Aquino são contraditórias, posto que, em algumas passagens, como no capítulo 15, de *De Regimine Principum*, ele parece defender a supremacia papal sobre todos os demais governantes terrenos — uma vez que esses são responsáveis por fins intermediários, o bem comum da comunidade temporal e aquele pelo fim último, e nesse sentido, dado que o fim mais elevado prepondera sobre os demais, os governantes devem estar sujeitos ao poder papal; já em outras, como *S.Th. IIa IIae 60,6* e em *Sent II, 44,2*, o Aquinate afirma que o governante público está sujeito ao espiritual apenas em questões religiosas. Em tese, sustenta, Tomás de Aquino deve ser visto como um dualista ou defensor do poder indireto da Igreja. Cf. SIGMUND, Law and Politics, p. 219-21. In: KRETZMANN and STUMP (org.), *The Cambridge Companion to Aquinas*.

pela esfera espiritual. Na verdade, não deve haver dominação de um sobre o outro, tal como não há da fé sobre a razão.

1.1. O Bem Comum e a *Civitas* em Tomás de Aquino

A noção de *bonum commune* (*bem comum*) é basilar no pensamento de Tomás de Aquino no que se refere à política e ao direito. No entanto, percebe-se que as formulações do Aquinate evidenciam diferentes influências, das quais são destacáveis as de Aristóteles e de Santo Agostinho e que, no contexto do século XIII, significam uma primorosa síntese na qual convergem *harmonicamente* preceitos oriundos do pensamento grego, do pensamento latino, mormente os juristas romanos, e dos Padres da Igreja.

Com efeito, à luz da teleologia aristotélica, Tomás parte da ideia de que o homem é o ser mais perfeito em toda a natureza porque subsiste na natureza racional. Devido à sua condição natural particular, o homem é o único ser capaz de buscar seu fim, partindo do princípio de que tende à perfeição. Ora, esse fim, no plano temporal, é o *bem comum social político* (o *bonum commune*) e, no plano espiritual, é a *beatitude*, que é, rigorosamente, o *bonum commune* em sua essência. Desse ângulo, a *beatitude* é o *bonum commune perfectum* a qual será em razão da dimensão social do ser humano. Isso quer dizer que o ser humano viverá em comunidade para, assim, caminhar em direção à felicidade, de tal modo que cada comunidade política será unida em torno do seu *bem comum*. Esse *bem comum*, analogamente, conecta-se ao mais superior dos *bens comuns*, que é a beatitude, que consiste no gozo de Deus, no plano teológico do Aquinate.

Acerca disso, Gutiérrez explica que, para Tomás de Aquino, o homem haverá de viver sempre numa comunidade, tal como para Aristóteles, porque é indeclinavelmente seu modo de ser e de existir.¹³ Essa comunidade política, a *civitas* e seus sinônimos — *communitas política* ou *communitas civilitas* —, como indica Finnis, é usada por Tomás de Aquino significando toda grande sociedade que é organizada politicamente por várias instituições, bem como arranjos e práticas geralmente, de modo razoável, chamadas *governo* e *direito*.¹⁴ Nesse sentido, ela tem naturalmente sua própria razão de ser, embora não possa ser concebida independentemente dos

¹³ Cf. GUTIÉRREZ, *La Filosofía Política de Santo Tomás de Aquino*, p. 57.

¹⁴ O *Estado* no pensamento do Aquinate, tal como para Aristóteles, é natural ao ser humano, e isso implica a aceitação, nessa mesma direção, de que ele não é a extensão da família no âmbito da sociedade. Na verdade, sob a denominação de *estado*, Tomás entende algo próximo a uma organização temporal do poder medieval, de caráter político e social, na qual se organizam todas as partes possíveis e dentro da qual todas as atividades se realizam. Finnis, no entanto, é claro ao afirmar que essa comunidade política nunca pode ser identificada com o *Estado*, significando, pois, o governo, órgãos do governo ou o sujeito do direito público, isto é, aquele que surge com a tradição moderna. Cf. FINNIS, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, p. 219-20.

indivíduos que a compõe como membros. É, assim, como esclarece Sigot, uma realidade efetiva e uma entidade natural que decorre de um impulso inato e imanente ao homem, por meio do que é impelido ao convívio social.¹⁵ Isso quer dizer, como bem expressa Cassirer, que, na visão de Tomás de Aquino, a comunidade política

[...] nasce do instinto social do homem. É esse instinto que primeiro leva à constituição da família, e, a partir daí, por um desenvolvimento constante, às outras formas mais complexas de comunidade. Contudo, não é necessário nem possível relacionar a origem do Estado com nenhum fato sobrenatural. O instinto social é comum aos homens e aos animais; mas no homem assume uma forma nova, [...] dependente de uma atividade livre e consciente. De certo, Deus continua, num sentido, a ser a causa do Estado; mas aqui, tal como no mundo físico, ele age simplesmente como causa remota ou causa impulsiva. Esse impulso original não liberta o homem da sua obrigação fundamental. Deve ele pelos seus próprios esforços erguer uma ordem de direito e de justiça. É através dessa organização do mundo moral e do Estado que ele prova a sua liberdade.¹⁶

Ora, a *civitas* — a *comunidade política*, o *Estado* — que concebe Tomás tem um fim moral, que é uma espécie de causa final, de tal modo que o homem não apenas viva, mas viva bem.¹⁷ Dessa sorte, entende-se o que Tomás afirma, ao comentar a *Política*, de Aristóteles: “*quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant.*”¹⁸ É o *bem comum* que norteia a sua existência: tem por fim a realização do *bem comum*, pois, sem ele, não haveria plena realização humana e, tampouco, garantia da paz social. Como consequência, a *civitas* deve ser vista como uma unidade na multiplicidade, que vai para além dos indivíduos. É, pois, uma unidade de ordem sem a qual as pessoas não têm como se realizarem e se desenvolverem, não apenas em âmbito político e social, mas, também, material, mental e racional. Assim, compreende-se que o Estado por uma tessitura de intenções, pretensões e deveres éticos, que podem ser cumpridos apenas no âmbito e na compreensão da atividade humana, livre, volitiva e construtiva.¹⁹ A *civitas* enquanto comunidade política é, então, voltada para o *bem comum* (*bonum commune*) porque viabiliza o convívio social e político.

Se o homem não se realiza como indivíduo simplesmente, mas, na coexistência social e política, é racional que haja um bem correspondente a essa vocação supra-individual. Se esse bem se correlaciona com as vocações social e política, não pode representar uma perda para o indivíduo. O bem

¹⁵ Cf. MIGOT, *A Propriedade. Natureza e Conflito em Tomás de Aquino*, p. 60.

¹⁶ Cf. CASSIRER, *O Mito do Estado*, p. 132.

¹⁷ Cf. MIGOT, *A Propriedade. Natureza e Conflito em Tomás de Aquino*, p. 59.

¹⁸ Cf. AQUINO, *Sententia Politic.*, lib. I, 1, n. 23.

¹⁹ Cf. MIGOT, *A Propriedade. Natureza e Conflito em Tomás de Aquino*, p. 62.

comum não se constitui de parte do bem individual: é um bem do homem enquanto ser social [...].

O bem comum compete ao Estado, porque o bem particular o próprio indivíduo o procura. O Estado tem função geral, universal, por isso é perfeito e, sem ser extensão da família, é superior à família. A promoção do bem comum não conflita com o bem particular.²⁰

Uma vez em sociedade, os atos dos homens, como cidadãos, serão regulados. Essa regulamentação tem de ser dada em forma de regras e leis, as quais têm um papel de levar o ser humano em direção ao seu *bem comum* — quer dizer, a ordem jurídica faz-se necessária para, mediante as regras orientadoras dos atos humanos, conduzi-los ao *bem comum*. A paz e a união, que formalmente são o *bem comum* imanente da sociedade, são os objetos mais próprios da lei humana objetiva, por meio da qual conduz a sociedade tanto para uma abundância de bens quanto uma possibilidade de alcançá-los; de maneira que permita aproximar os homens que a formam até uma beatitude ou uma felicidade terrena que somente na sociedade civil podem encontrar.

Como fica claro, apenas em sociedades perfeitas é que se têm leis justas, as quais tenham como base o *bem comum*. Nesse sentido, Finnis diz que Tomás de Aquino deu à *sociedade perfeita* uma descrição puramente formal segunda a qual é uma comunidade tão organizada que o governo e o direito dão toda a direção que propriamente pode ser dada por um governo humano e um direito coercitivo para promover e proteger o *bem comum*, que é o bem da comunidade e, dessa maneira, de todos os seus membros e outros elementos próprios.²¹ Ora, uma comunidade perfeita é, então, aquela que ordena os seus cidadãos para o *bem comum* (*bonum commune*). O *bem comum* se converte, assim, na palavra chave da compreensão de toda a finalidade do Estado: o *télos* desse é o *bem comum*, que é algo distinto do bem particular.

E, nesse sentido, para que se entenda o que é o *bonum commune*, é preciso, antes, entender o que é o *bem*. Segundo Gutiérrez, o *bem* é definido como a adequação entre o ser de uma coisa e o fim a que por natureza tende.²² Dessa feita, um *bem* pode levar uma pessoa para seu fim último sem que esse mesmo *bem* tenha essa característica para os demais cidadãos de uma mesma comunidade. Decorre dessa ponderação que existem diferentes formas de bens os quais podem ser comuns e, não obstante, não adequados à aplicação a toda a comunidade. Isso quer dizer que um bem pode ser adequado a um grupo de pessoas, mas não a totalidade dos cidadãos, pelo que o Estado não o deve impor a todos.

²⁰ Cf. MIGOT, *A Propriedade. Natureza e Conflito em Tomás de Aquino*, p. 64.

²¹ Cf. FINNIS, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, p. 220-1.

²² Cf. GUTIÉRREZ, *La Filosofía Política de Santo Tomás de Aquino*, p. 98.

Assim, a comunidade política tem bens comuns limitados, específicos.²³ E mais, conforme Finnis deixa claro, no que se refere a essa questão, Tomás distingue entre: a) *bens privados individuais*; b) *bens comuns privados familiares*; c) *bens públicos*; e d) *bem comum*. A Igreja, nesse contexto, é um bem público, tendo em vista não ser comum a todos os cidadãos da comunidade, por onde os bens públicos não devem ser ordenados à comunidade.²⁴ Os *bens privados individuais* são aqueles de abrangência pessoal, não sendo, por isso, capazes de favores nem um grupo de cidadãos nem uma comunidade, conquanto encerrarem-se nos indivíduos.

O *bonum commune*, por sua vez, é aquele que, *per se*, é capaz de abarcar todos os cidadãos e, embora limitado, tendo em vista a complexidade das relações da sociedade, é mais abrangente que o bem privado individual ou familiar, logrando, assim, ordenar os indivíduos para os seus fins últimos. Dessa feita, o *bem comum* tem em vista a comunidade política inteira.²⁵ Assim sendo, como sustenta a literatura especializada, para Tomás, a noção de *bem comum* é a pedra angular de toda a ordenação política de uma sociedade e de um governo: é a partir dela que se torna possível estabelecer quais características são necessárias para se ordenar uma determinada comunidade de cidadãos.²⁶

1.2. A Necessidade da Ordem Jurídica para o Bem Comum

No modelo pensado por Tomás, os cidadãos da comunidade devem ser ordenados para o *bem comum*. E, para que esse fim se torne realizável, é imprescindível a existência de um *sistema legal* — uma *ordem da justiça (ordo iustitiae)*, nos termos de Tomás — que garanta essa boa ordenação. Isso quer dizer que a ordem jurídica surge como uma garantia de justiça, nos muitos sentidos em que ela pode efluir.

Consoante o que Barzotto argumenta, para Tomás, o *bem comum* só pode ser alcançado mediante o que ele denomina como o

²³ Cf. FINNIS, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, p. 226.

²⁴ Cf. FINNIS, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, p. 226.

²⁵ É interessante observar que o entendimento da comunidade política, a *civitas*, estabelece-se em contraste com as ideias de família e a concepção de Aristóteles, não é por oposição, mas por extensão. No que se refere aos gregos, especialmente Aristóteles, ao contrário do que pensavam os gregos clássicos e a primeira Escolástica, há uma diferença qualitativa entre as estruturas da família e a estrutura da *pólis* grega e da *civitas* latina, no sentido tal que a substância ou a essência de uma e de outra não são idênticas. Isso quer dizer que a família e o Estado são produtos da natureza: não há relação causal cega de acordo com a qual a transição dar-se-ia por processos imperceptíveis. Contrariamente, o Estado não é uma grande família numericamente ampliada e cuja ação deve *paternalisticamente* ser fundada. Cf. MIGOT, *A Propriedade. Natureza e Conflito em Tomás de Aquino*, p. 60-2.

²⁶ Como o fim do homem é o aperfeiçoamento de sua natureza, que somente pode-se cumprir em Deus, a vontade humana deve conformar-se à moral que, no seio da comunidade humana, encontra-se como reflexo da *lei eterna* da vontade divina. Essa lei, assim como a lei natural, a lei positiva e a lei divina, que, como acenado, pertence à *teoria das quatro leis* de Tomás de Aquino e, em conjunto, dirigem a comunidade para o bem comum.

bem da ordem.²⁷ O sentido dessa posição é que há a necessidade da ordem como mediação para que o *bem comum* se realize, inclusive, no estado de inocência, característico, em linguagem bíblica, do estado humano no paraíso. Mais ainda: por meio da necessidade do bem da ordem, afirma-se a naturalidade da política, de tal modo que, uma vez que a política é o domínio dos livres em direção ao *bem comum*²⁸ e, por esta, é necessária a sujeição civil.

Sendo esse o caso, então, a interdependência entre o poder político e o *bem comum* se coloca no seguinte sentido: considerando que o poder político se define como aquele que dirige a multidão para o *bem comum*, pode-se dizer, assim, que o *bem comum* exige o poder político, porquanto as ações, em sociedade, ser a intervenção do poder político, não serem unificadas na direção do *bem comum*. Vista por esse ângulo, a relação entre o *bem comum* e o poder político demanda a institucionalização do poder político, porquanto haver a necessidade da intervenção do poder no sentido de coordenação dos vários projetos e ações individuais, no interior de uma comunidade política, impondo ordem. Sem isso, o *bem comum* não seria alcançado.

Essa institucionalização do poder político, em termos de legislação e ordem jurídica, é dada na tarefa que tem o governante, em face do *bem comum*. Segundo Tomás, o governante cumpre com a sua tarefa de impor ordem principalmente através da legislação, pois compete à lei ordenar o homem para o *bem comum*.²⁹ Kraitsch observa que, por lei, Tomás de Aquino, entendia uma ordenação racional para o *bem comum*, promulgada por aquele a quem competia o governo da comunidade. Como interpreta,

O objetivo desse constrangimento de certas liberdades dos homens residia na preservação do bem comum dos cidadãos. Estas leis, agora com caráter civil, funcionavam como guias para a ação e não podiam estar em conflito com verdades morais fundamentais, pois não eram uma matéria arbitrária. Os julgamentos morais emergiam no discurso como leis não-escritas. A mente compreendia os bens humanos como aqueles aos quais todas as pessoas eram naturalmente inclinadas. A virtude, como uma segunda natureza, constituía a perfeição de uma inclinação natural em direção ao bem.³⁰

Com efeito, dado que pertence à lei declarar o direito³¹, tem-se que a ordem em questão é clara e declaradamente uma *ordem jurídica*. Assim, afirma Tomás que “[...] a intenção de qualquer legislador ordena-se primeira e principalmente para o bem comum; em segundo lugar, à ordem da justiça e da virtude, segundo a qual o

²⁷ Cf. BARZOTTO, *O Bem da Ordem – O Direito como Condição da Moral em Tomás de Aquino*, p. 257.

²⁸ Cf. AQUINO, *Comentário a la Política*, I, 5, 54.

²⁹ Cf. AQUINO, *S. Th.*, IIa IIae, q. 58, a.5.

³⁰ Cf. KRITSCH, *Soberania: a Construção de um Conceito*, p. 297-8.

³¹ Cf. AQUINO, *S. Th.*, IIa IIae, q. 60, a.5.

*bem comum é conservado, e ao mesmo se chega.*³² Com efeito, nesse mesmo artigo, o Aquinate define a ordem da justiça, da qual fala, como aquela que dá garantias de que “*a ninguém se faça o indevido, e se dê a cada um o devido.*”³³ A ordem jurídica, assim, num dos seus traços característicos, em vista do *bem comum*, é garante da justiça. No que se refere a esse aspecto, deve-se considerar a ordem da justiça e sua relação com o *bem comum* em duas direções: a primeira delas, a partir da consideração que Tomás faz da justiça, condensada no seu *Tratado da Justiça*; e a segunda, a partir da própria ideia de política, pelo que a ordem jurídica dá unidade ao todo político, que se comporta como um povo, uma multidão.

Tratando do primeiro dos dois pontos, tem-se que a ordem da justiça, conforme Tomás deixa claro, regula três tipos de relações na distinção entre todo e parte, isto é, entre a comunidade política e seus membros, a saber: i) a *justiça geral*, que ordena ao *bem comum* e regula o que a parte deve ao todo ou, em outros termos, o que a pessoa deve ao *bem comum*³⁴; a *justiça particular*, por sua vez, diz respeito às ordenações às pessoas privadas que estão para a comunidade como a parte está para o todo e comporta uma dupla relação: ii) a *justiça comutativa*, de parte à parte, que corresponde à relação de uma pessoa privada e que visa o intercâmbio mútuo entre as pessoas; e iii) a *justiça distributiva*, por fim, que diz respeito do todo às partes e àquilo que é comum a cada uma das pessoas bem como à repartição desse comum de forma proporcional entre os membros.³⁵

No interior desses tipos de relações, a pessoa não é dissolvida ou aniquilada na comunidade política, pois, nos termos indicados, na *justiça geral*, a pessoa deve à comunidade tudo o que é necessário para que alcance o seu bem na profundidade do *bem comum*, na *justiça comutativa*, os cidadãos devem aos seus pares o que é necessário para que cada um alcance seu bem e, no que diz respeito à *justiça distributiva*, a comunidade deve à pessoa tudo é necessário para ela realize o seu bem. Assim se dá porque, conforme deixa claro Barzotto, ao diferenciar a *justiça geral* da *justiça particular*, a ordem da justiça mantém a tensão e, ao mesmo tempo, a relação existente entre o bem da pessoa e o *bem comum*, constitutivo da comunidade política.³⁶ Ora, a tensão é mantida porque, no seio do *bem comum*, há a distinção do bem das pessoas particulares, de tal modo que, tendo o bem por guia, na *justiça particular*, o *bem comum* é indiretamente visado, enquanto que o

³² Cf. AQUINO, S. Th., Ia IIae, q. 100, a.8.

³³ Cf. AQUINO, S. Th., Ia IIae, q. 100, a.8.

³⁴ Cf. AQUINO, S. Th., IIa IIae, q. 58, a.7.

³⁵ Cf. AQUINO, S. Th., IIa IIae, q. 61, a.1.

³⁶ Cf. BARZOTTO, O Bem da Ordem – O Direito como Condição da Moral em Tomás de Aquino, p. 260.

bem das pessoas é diretamente buscado, considerando-se, assim, a pessoa concreta como fim imediato, ao passo que, na *justiça geral*, a lei subordina o bem pessoal ao *bem comum*, porquanto salvaguardá-lo como bem que inclui o bem do outro. Assim, Tomás afirma, “a *justiça dá a cada um o que lhe pertence, em atenção ao bem comum.*”³⁷

No que se refere ao segundo ponto indicado, no interior da vida política, a ordem jurídica dá unidade à comunidade política. Isso pareceria sugerir que Tomás aceita o esvaecimento das diferenças ante a unidade. No entanto, para o Aquinate, a comunidade política não nega a diferença. Nesse sentido, a tarefa do direito é transformar uma pluralidade social em unidade política, ou, dito de outro modo, uma multidão em povo.³⁸ Nesse ponto, qual seja, o da definição de *povo (populus)*, fica clara a influência de Cícero sobre o Aquinate. Para Cícero, o *populus* é o corpo de homens reunidos por um acordo comum no sentido de um respeito ao direito (*iuris consensus*) e associados por uma comunidade de interesses (*utilitatis communiones sociatus*).³⁹ Assim, lê-se que é

[...] a República coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum. Pois bem: a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos [natural].⁴⁰

Com efeito, para Tomás, “o povo é a multidão associada pelo consenso do direito e comunhão da utilidade”⁴¹, isto é, o povo é aquele que se reúne em torno de uma ordem jurídica, nos termos do consenso do direito, ou, mais especificamente, no *iuris consensus*, de Cícero. Isso parece sugerir que, por meio do direito, as pessoas superam as suas diferenças reconhecendo-se mutualmente como cidadãos. Assim sendo, a cidadania não excluiria a pessoalidade, porquanto significar que a ordem jurídica unifica as pessoas ao considerá-las somente no seu aspecto público.

Ora, isso quereria dizer que a cidadania é a dimensão política da pessoa e que a ordem da comunidade, advinda do direito, enquanto instituição, não é a supressão da pluralidade, mas sua conservação na referência ao *bem comum*. Na unidade política, marcada pela *ordem da justiça*, o sistema jurídico, o todo, como

³⁷ Cf. AQUINO, S. Th., IIa IIae, q. 58, a.12.

³⁸ Cf. BARZOTTO, O Bem da Ordem – O Direito como Condição da Moral em Tomás de Aquino, p. 260-2.

³⁹ É relevante ter em mente, e Tomás tinha isso em grande conta, que Agostinho criticou severamente o conceito ciceroniano de *república*, e nele o de povo, retirando da noção de *república* o conceito de *justiça*. Para Agostinho, o povo seria uma multidão de seres racionais associados de forma harmoniosa por força de um objeto amado. Cf. AGOSTINHO, Cidade de Deus, Livro II, cap. 21, p. 253-4. Baseio-me principalmente no seguinte texto: STORCK, A. Agostinho Leitor e Crítico de Cícero. In: ROCHA & LEVY (org.). Estudos de Filosofia Moderna. Porto Alegre: Linus, 2011.

⁴⁰ Cf. CÍCERO, De Re Publica, I, 25, p. 30.

⁴¹ Cf. AQUINO, S. Th., Ia IIae, q. 105, a.2.

cidadania, está inteiramente unificado e, concomitantemente, as diferenças entre as partes não estão dissolvidas, não estão aniquiladas nesse todo. Sendo assim, a comunidade política funda a sua unidade como um todo de ordem mediante “*a ordem que lhe é própria, a ordem da justiça, na sua referência a um bem que transcende as particularidades sem negá-las*”⁴², a ordem jurídica, na sua referência ao *bem comum*.

Dessa feita, parece que é o *bem comum* que orienta a existência de algo que possa ser visto como a ordem jurídica, porquanto sua realização imprescindida de ordem, de ordem da justiça (*ordo iustitiae*) que apenas pode ser dada pelo direito, enquanto instituição. E mais, o direito passa a ser visto como via institucional para o exercício das virtudes, mormente a da justiça.

1.3. O Sistema Jurídico e a Lei propriamente dita

Partindo da interpretação de Finnis, considerar-se-ão as características da lei como partes da doutrina política e jurídica do Aquinate. Nesse sentido, as leis são aquelas da ordem da justiça (*ordo iustitiae*) que, na verdade, são as de um sistema jurídico. A ponderação de Finnis dá-se a partir da definição dada pelo Aquinate da lei. Segundo ele, “*a lei é uma ordenação da razão para o bem comum de uma comunidade, promulgada pela pessoa ou corpo responsável por cuidar da comunidade.*”⁴³ Dessa afirmação, como afirma Finnis, as proposições, quanto à lei, podem ser resumidas em quatro fundamentais: i) é uma questão de orientação inteligente endereçada à inteligência e à razão daqueles a quem conduz; ii) é estabelecida em vista do *bem comum* de uma comunidade política; iii) é estabelecida pelo(s) legislador(es) responsável(eis) pela comunidade política em questão; e iv) precisa ser coercitiva.⁴⁴

a. Apelo à razão

No que se refere ao fato de a lei, em sentido geral, ser um apelo à razão, conforme Tomás deixa claro na *Summa Theologiae*, devido à função particular que tem, só poderia ser um alvitre da razão por conta dessas mesmas qualificações. Como Finnis interpreta, a lei é sempre um plano de coordenação através da cooperação livre. Dessa sorte,

Em razão da estrutura das coisas ser o que é, os princípios da razão prática e moralidade (lei natural moral e direito natural) podem ser entendidos, aceitos e vividos por, como uma diretiva plena na consciência, sem a necessidade de

⁴² Cf. BARZOTTO, *O Bem da Ordem – O Direito como Condição da Moral em Tomás de Aquino*, p. 262.

⁴³ Cf. AQUINO, *S. Th.*, 1a IIae, q. 90, a.1.

⁴⁴ Cf. FINNIS, *Direito Natural em Tomás de Aquino*, p. 71.

serem considerados como (o que eles realmente são) um apelo do entendimento ao *entendimento*, um pleno — livremente feito para ser livremente adotado — para a realização humana integral.⁴⁵

A ideia de Finnis é a de que tanto os princípios da razão prática quanto a moralidade podem ser aceitos como diretivas manifestadas na consciência. Com isso, o entendimento do apelo à razão é reforçado, pois que é um plano de coordenação como cooperação livre. Mais que isso, partindo-se da ideia de que exista a liberdade, os legisladores humanos têm a ampla liberdade moral para escolher os arranjos legais e alternativos que sejam possíveis, de tal modo a elaborar um conjunto de provisões legal e moralmente obrigatórias em virtude de se as adotar. Finnis, na verdade, interpreta, assim, o que Tomás de Aquino chama de *determinatio* dos legisladores.⁴⁶

b. Estabelecida para o Bem Comum

Como Finnis argumenta, é apenas por estar orientada ao *bem comum* que a lei apela à razão de seus súditos e dá a eles, concomitantemente, razão para considerá-la como tendo autoridade e sendo obrigatória moral e juridicamente. A intenção do legislador de promover o *bem comum*, assim, a qualquer tempo, estaria sustentada na sua prerrogativa de legislar, mesmo que houvesse o desejo por parte de um ou alguns do corpo de cidadãos de preferir uma *determinatio* diferente. É claro, então, que o fato de o legislador ter a prerrogativa de legislar, o compromete com a promoção do *bem comum* e, na linguagem de Finnis, é de tal modo que podem figurar como o caso central de governo, isto é, direção e base. Sendo assim, para Finnis, o caso central de governo é governo de um povo livre,

[...] e a lei está centralmente entendida, quando se caráter público pleno (promulgação: q. 90 a.4), e sua claridade (q.95 a.3), generalidade (q.96 a.1), estabilidade (q.97 a.2), viabilidade (q.95 a3) e quando ela possibilita ao governo (igualmente os legisladores e os mantenedores-da-lei) e aos súditos serem parceiros na razão pública (Tomás de Aquino tem o conceito embora não a frase).⁴⁷

Estas características, que são evidentes, são inequivocamente as de um *Estado de Direito* ou *Império do Direito* (*Rule of Law*) moderno. No entanto, Finnis procura mostrar que, numa leitura calcada na tradição analítica da filosofia do direito, algumas ideias que apareceram mais tarde na tradição moderna já estavam presentes no pensamento do Aquinate. Nesse sentido, ela

⁴⁵ Cf. FINNIS, *Direito Natural em Tomás de Aquino*, p. 72.

⁴⁶ Cf. FINNIS, *Direito Natural em Tomás de Aquino*, p. 72. A interpretação de Finnis se centra nas seguintes passagens do Aquinate: *S. Th.*, 1a IIae, q. 95, a.2; q. 99 a.3 ad 2; q. 104, a. 1.

⁴⁷ Cf. FINNIS, *Direito Natural em Tomás de Aquino*, p. 73.

apenas as indica. Com efeito, partindo-se dessa forma de interpretar as características da lei como equivalentes ao *Estado de Direito/Império do Direito (Rule of Law)*, chegam-se as conclusões no texto de Tomás de Aquino (*S. Th.*, IIa IIae, q. 67, a.2; q. 64, a.6 ad 3) que esse último indica, vale dizer, a prioridade é dada sobre as *regras dos homens*, isto é, as leis, em seu tratamento da subordinação dos juízes à legislação e de seu dever de aderir à lei.⁴⁸

c. Feita pela Autoridade Competente

O direito de legislar, como fica claro, cabe àquele ou àqueles que têm o cuidado da comunidade. Finnis é preciso ao afirmar que, na perspectiva de Tomás, todas as leis humanas são vistas como positivadas e positivas. Nessa forma de ver, estariam incluídas, até mesmo, aquelas regras que são reafirmações ou deduções, no sentido de *conclusiones*, promulgadas autoritativamente a partir dos princípios ou normas morais gerais. Finnis afirma, igualmente, que, a interpretação é entendida por Tomás de Aquino como envolvendo um apelo ao legislador ou legisladores na direção da clareza, isto é, que declarem o que realmente a lei quis dizer.⁴⁹

Além disso, há duas outras afirmações atraentes por parte de Finnis: i) em primeiro lugar, o costume não é negado, de tal modo que fazer-se a lei por via do costume, não é incoerente com a tese de Tomás de Aquino, pois que equivale à positivação da lei pelo povo, considerado como tendo uma autoridade e responsabilidade difusa por sua própria comunidade; ii) já indicada anteriormente e baseada em *S. Th.*, I, q. 96, a.4, a necessidade de governo e lei é constitutiva da existência humana, mesmo num estado de inocência, pois, para uma vida social, é necessário um considerável somatório de políticas e ações comuns que não podem de outra maneira ser implementadas que não por meio de uma *determinatio* autoritativa. Como Finnis afirma,

[...] uma *determinatio*, se for justa e apta a ser autoritativa, deve possuir uma conexão racional com os princípios da razoabilidade prática. Mas estas conexões racionais são como as decisões de um arquiteto a respeito das dimensões; elas devem ser racionalmente conexas aos termos da comissão [...]⁵⁰

Finnis pretente, com isso, dizer que a *determinatio*, enquanto lei, guarda conexão com os princípios da razoabilidade prática: estes indicam a direção na qual a lei será entendida e realizada, mas não especificam absolutamente os termos da *determinatio*.

⁴⁸ Cf. FINNIS, *Direito Natural em Tomás de Aquino*, p. 73.

⁴⁹ Cf. FINNIS, *Direito Natural em Tomás de Aquino*, p. 73.

⁵⁰ Cf. FINNIS, *Direito Natural em Tomás de Aquino*, p. 74.

d. Deve ser Coercitiva

Reunidos em comunidades políticas, os homens têm necessidade de leis que sejam coercitivas. É verdade que haveria a necessidade de leis, embora não coercitivas, mesmo no estado de inocência, mas, no mundo em que as pessoas vivem, no qual nem todos são virtuosos, a necessidade de coerção é de tal modo evidente que, segundo Finnis, Tomás dirá que o dever da lei deve ter força coercitiva — *vis coactiva* — tanto quanto diretiva — *vis directiva*. Embora, não esteja nas qualificações da definição da natureza da lei, em sentido geral, Finnis afirma que o Aquinate mesmo diz que a coercitividade é uma característica da lei. De fato, segundo Tomás,

[...] a lei possui por sua razão dois elementos: primeiro, que é regra dos atos humanos; segundo, que tem força coativa. De dois modos, pois, pode um homem ser sujeito à lei. De um modo, como o regulado à regra. [...] De outro modo, diz-se que alguém se sujeita à lei, como o coagido ao que coage.⁵¹

Nessa passagem, Tomás dedica-se a considerar aqueles que estão sujeitos à lei bem como aqueles aos quais não há tal submissão. Num sentido, afirma-se que nem todos estão, de fato, subordinados às injunções legais, ao passo que, em sentido contrário, pareceria claro que todos os homens devem estar submissos às leis humanas. É verdade que, da conclusão de Tomás, o legislador não está submetido a *vis coactiva* da lei, mas a *vis directiva*, no sentido da obrigação moral da lei no que ela indica que deve ser feito. Ainda assim, estaria comprometido com aquilo que a lei prevê, embora não sujeito à *coação da lei*.⁵²

Para Finnis, no entanto, o artigo do qual essa passagem é tirada, é indicativo do cotejo que Tomás faz do uso da força e da coercitividade da lei. Nesse sentido, é verdade, como aponta, que o Aquinate tem uma abordagem que conclama à distinção entre o uso público e privado da força. Isso porque, de fato, a *civitas* ou o governo, não tem o monopólio da força, como aparecerá mais tarde em Weber, conquanto os cidadãos, tendo em vista defenderem-se a si mesmos ou aos outros de ataques ou agressões injustificadas, puderem valer-se do uso da força sem que, com isso, precise-se proceder tal uso da autorização de uma autoridade competente. Com efeito, e Tomás é bem claro, apenas a autoridade pública pode corretamente punir ou entrar em guerra. Ora, dessa forma, é absolutamente

[...] razoável para as autoridades públicas procurarem um monopólio virtual no que poderia agora ser chamado de

⁵¹ Cf. AQUINO, S. Th., Ia IIae, q. 96, a. 5, resp.

⁵² Na tradição escolástica, essa passagem inspirou inúmeros teóricos. Entre esses, estão Francisco Suarez, ver: Suarez, *De Legibus*, III, 35, n. 4.

operações policiais para a prevenção, repressão e detecção do crime. As pessoas privadas não podem nunca corretamente pretender lesionar ou matar, embora elas possam reconhecidamente causar lesão ou morte como um efeito colateral proporcional de sua intenção de bloquear um ataque. [...] As pessoas com autoridade pública podem, no entendimento de Tomás de Aquino, de forma correta pretender matar (ou injuriar) no exercício de seu dever de reprimir os ataques de criminosos, piratas e outros inimigos públicos ou privados.⁵³

A coercitividade da lei chega, inclusive, entre outros, à decretação da pena capital para os transgressores. Como Finnis afirma, o núcleo das considerações de Tomás está na noção de que os ofensores são puníveis porque, ao escolherem a ofensa, eles foram coniventes com a vontade por meio da qual receberam certo tipo de vantagem sobre aqueles que contiveram a própria vontade, em face aos excessos. Aqui entra em cena a questão da punição: baseando-se em *S. Th.*, Ia IIae, q. 46, a. 6, ad 2, Finnis afirma que um relacionamento justo entre os transgressores e seus companheiros cidadãos pode ser apropriadamente restaurado pela imposição proporcional sobre eles, os ofensores, de algo contra voluntatem, isto é, contrário ou repressivo à sua vontade. Na verdade, acena-se para a função medicinal que tem a punição no sentido tal que, assim, pretende-se curar não apenas os transgressores, mas principalmente o todo da comunidade com a retificação da desordem da justiça criada pelo egoísmo do ofensor em violar a justiça das relações.⁵⁴ Incidentalmente, portanto, é o *bem comum* que justifica a punição ao restaurar a ordem da justiça.

Assim, concluíram-se as ponderações acerca do *bem comum* e seu contejo em relação com a *ordo iustitiae* em Tomás de Aquino. É verdade que, por ser um texto clássico, tem muitas interpretações. Favoreceu-se, embora não no todo, a visão de Finnis, mediante a qual se aproxima o Aquinate de alguns temas da filosofia do direito, notadamente, a filosofia do direito contemporânea de cariz anglofônico.

Considerações Finais

À guisa de conclusão, o *bem comum* animou muitas teorias políticas e jurídicas ao longo da história do pensamento ocidental. Ao cotejá-lo a partir da perspectiva de Tomás de Aquino, intentou-se relacionar a tal conceito a necessidade do direito no sentido tal que, para a realização do *bem comum*, faz-se forçosa uma mediação institucional, que é o direito. Assim, em Tomás de Aquino, tal como

⁵³ Cf. FINNIS, *Direito Natural em Tomás de Aquino*, p. 74-5.

⁵⁴ Cf. FINNIS, *Direito Natural em Tomás de Aquino*, p. 75. Ver, também, FINNIS, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, p. 275-93.

em Aristóteles, afirma-se a natureza social do homem. Ela é tal que, mesmo no estado de inocência, antes do pecado original, haveria a necessidade da política e, nesse sentido, de governo político. Garantido-se a ordem da justiça, o direito seria um meio para a realização do *bem comum*, fito da própria atividade legislativa, tendo em vista a lei ser uma determinação da razão, promulgada pelo responsável pela comunidade, em vista do bem comum. Em clara conexão com o que Cícero afirmara, sendo o povo uma "*multidão associada pelo consenso do direito e comunhão da utilidade*"⁵⁵, isto é, aquele que se reúne em torno de uma ordem jurídica, nos termos do consenso do direito, é por meio de tal consenso que o *bem comum*, o bem da ordem política, pode vir a realizar-se.

Nesse sentido, na dimensão política da pessoa dada nos termos da cidadania, as particularidades individuais não seriam anuladas. Disso, segue-se que, para o Aquinate, na unidade política, marcada pela *ordem da justiça*, em linguagem contemporânea, o sistema jurídico, o todo, como *cidadania*, está inteiramente unificado e, concomitantemente, as diferenças entre as partes não estão dissolvidas, de tal modo a não serem aniquiladas nesse todo. Dessa feita, como indicou Barzoto, a comunidade política funda a sua unidade como um todo de ordem mediante "*a ordem que lhe é própria, a ordem da justiça, na sua referência a um bem que transcende as particularidades sem negá-las*"⁵⁶, a *ordem jurídica*, na sua referência ao *bem comum*.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. 2.ed. Vol. IV. Lisboa: Editorial Presença, 1978.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Lemes. 2 v. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

AQUINO. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*. Trad. Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: Anchieta, 1946.

_____. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

_____. *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Torino: Marietti, 1949.

⁵⁵ Cf. AQUINO, S. Th., Ia IIae, q. 105, a.2.

⁵⁶ Cf. BARZOTTO, *O Bem da Ordem – O Direito como Condição da Moral em Tomás de Aquino*, p. 262.

_____. *Corpus Thomisticum*. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/wintropt.html>, acessado em 12/05/13.

_____. *Comentário a la Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2001.

_____. *Comentário a la Política de Aristóteles*. Trad. Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2001.

_____. *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. Torino: Marietti, 1964.

_____. *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*. Torino: Marietti, 1951.

_____. *Suma Teológica*. Trad. Aimom-Marie Roguet et al. 9 volumes. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.

_____. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. 2ª ed. Lisboa: INCM, 2005.

AUBERT, J.M. *Introdução ao Tratado da Lei*. In: AQUINO. **Suma Teológica**. Vol. IV. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

BARZOTTO, Luiz Fernando. *O Bem da Ordem – O Direito como Condição da Moral em Tomás de Aquino*. In: STOCK, A. C. & LISBOA, W. B. (org.). *Norma, Moralidade e Interpretação: temas de Filosofia Política e do Direito*. Porto Alegre: Linus, 2009.

BRETT, Annabel. *Filosofia Política*. In: McGRADE, A. S. (org.). *Filosofia Medieval*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

BRETT, Annabel. *Political Philosophy*. In: McGRADE, A. S. (org.) *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge, UK; New York, Cambridge University Press, 2006.

CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1976.

CÍCERO, Marco Túlio. *De Re Publica*. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/repub.shtml>, acessado em 14/10/2012.

_____. *Da Republica*. Tradução e notas por Amador Cisneiro. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2011.

CORSO DE ESTRADA, Laura E. *Naturaleza y Vida Moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2008.

DE BONI, Luís Alberto. *De Aberlardo a Lutero – Estudos de Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____. (org.). *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. Trad. Nicolas N. Campanário, Yvone M. C. T. da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

FASSÒ, Guido. *História de la Filosofia del Derecho – Antigüedad y Edad Media*. 3.ed. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982.

FINNIS, John. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: OUP, 1998.

_____. *Direito Natural em Tomás de Aquino: Sua inserção no contexto do Juspositivismo Analítico*, Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2007.

_____. *Natural Law: The Classical Tradition*. In: COLEMAN, J. SHAPIRO, S. (ed.) *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

GILSON, Etienne. *A Filosofia Na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Le Thomisme*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1989.

GUTIÉRREZ, Eustáquio G. *La Filosofia Política de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1945.

HART, H. L. A. Are There Any Natural Rights? *The Philosophical Review*. Vol. 64, nº 2, p. 175-91, Apr., 1955.

HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 2000 (Col. Os Pensadores).

JAEGER, Werner. *Alabanza de la Ley. Los Orígenes de la Filosofía del Derecho y los Griegos*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953.

KRITSCH, Raquel. *Soberania: a Construção de um Conceito*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

MIGOT, Aldo F. *A Propriedade: Natureza e Conflito em Tomás de Aquino*. Caxias do Sul: Educs, 2003.

MONGE, Jorge Trías. *Teoría de la Adjudicación*. Puerto Rico: La Editorial Universidad de Puerto Rico, 2000.

OLIVEIRA, Júlio & LESSA, Bárbara A. A Teoria do Direito Natural de Santo Tomás de Aquino: uma reflexão a partir das críticas de Hans Kelsen ao jusnaturalismo. *Revista da Faculdade de Direito Milton Campos*, v. 16, p. 309-330, 2008.

PIZZORNI, Reginaldo. *Il Diritto Naturale – dalle origini a S Tommaso d'Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2000.

PLATÃO. *A República*. 9.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

ROHLING, Marcos. Lei Natural e Direito. A Crítica de Finnis ao Positivismo Jurídico. *Ethic@ (UFSC)*, v. 11, p. 159-182, 2012.

_____. & VOLPATO DUTRA, Delamar J. O Direito em "Uma Teoria da Justiça" de Rawls. *Dissertatio (UFPel)*. v. 34, p. 63-89, 2011.

ROSS, David. *Aristóteles*. Trad. Luís Filipe Bragança Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

SIGMUND, Paul E. Law and Politics. In: KRETZMANN, N. & STUMP, E. (org.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

STORCK, Alfredo C. Agostinho Leitor e Crítico de Cícero. In: ROCHA & LEVY (org.). *Estudos de Filosofia Moderna*. Porto Alegre: Linus, 2011.

_____. O *De Regno* e a tradição dos *Specula Principum*. In: STOCK, A. C. & LISBOA, W. B. (org.). *Norma, Moralidade e Interpretação: temas de Filosofia Política e do Direito*. Porto Alegre: Linus, 2009.

TORRE, A. S. *Los Griegos y el Derecho Natural*. Madrid: Editorial Tecnos, 1962.

VILLEY, Michel. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Filosofia do Direito. Definições e Fins do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.