

ROMANCE COMO MÉTODO DE CONHECIMENTO: LEITURA DE *SOTILEZA*  
A PARTIR DA ÉTICA DOS BENS HUMANOS BÁSICOS

NOVELA COMO MÉTODO DE CONOCIMIENTO: LECTURA DE *SOTILEZA*  
DESDE LA ÉTICA DE LOS BIENES HUMANOS BÁSICOS

NOVEL AS METHOD OF KNOWLEDGE: READING OF *SOTILEZA*  
FROM THE ETHICS OF BASIC HUMAN GOODS

GILMAR SIQUEIRA<sup>1</sup>

VICTOR SALES PINHEIRO<sup>2</sup>

---

**RESUMO:** Este artigo investigará as possibilidades do romance como método do conhecimento tal como apresentadas por Julián Marías (1950). Esse método do filósofo espanhol será descrito ainda na introdução. A primeira seção do artigo estará dedicada à análise de um personagem do romance *Sotileza*, de José María de Pereda (1954). O referencial teórico filosófico que guiará a interpretação do romance será a Teoria Neoclássica da Lei Natural, apresentada na segunda seção. Na terceira seção a estrutura narrativa da razão será comparada à estrutura narrativa da vida humana a fim de verificar se (e como) os bens humanos básicos descritos pela teoria Neoclássica da Lei Natural são percebidos e buscados no tempo – dramaticamente. A conclusão do artigo cuidará das reverberações desta pesquisa na compreensão ética dos direitos humanos.

**PALAVRAS-CHAVE:** direito e literatura; teoria neoclássica da lei natural; direitos humanos; filosofia do direito; ética.

---

**RESUMEN:** Este artículo investigará las posibilidades de la novela como método de conocimiento tal y como presentadas por Julián Marías (1950). Dicho método del filósofo español será descrito todavía en la introducción. La primera sección del artículo estará dedicada al análisis de un personaje de la novela *Sotileza*, de José María de Pereda (1954). El referencial teórico filosófico que conducirá la interpretación de la novela será la Teoría Neoclásica de la Ley Natural, presentada en la segunda sección. En la tercera sección, la estructura narrativa de la razón será comparada a la estructura narrativa de la vida humana para que se pueda verificar si (y cómo) los bienes humanos básicos descritos por la Teoría Neoclásica de la Ley Natural son percibidos y buscados en el tiempo – dramáticamente. La conclusión del artículo tratará de las reverberaciones de esta investigación en la comprensión ética de los derechos humanos.

**PALABRAS CLAVE:** derecho y literatura; teoría neoclásica de la ley natural; derechos humanos; filosofía del derecho; ética.

---

<sup>1</sup> Doutorando em direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Bolsista CAPES. Mestre em Direito pelo Centro Universitário Eurípides de Marília (UNIVEM). Belém (PA), Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0042-4984>. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7006109154185298>. E-mail: [gilmarsiqueira126@gmail.com](mailto:gilmarsiqueira126@gmail.com).

<sup>2</sup> Professor da graduação e pós-graduação da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). Graduado em Direito no Centro Universitário do Estado do Pará (CESUPA). Coordenador do Grupo de Pesquisa “Tradição da Lei Natural” (DGP/CNPq). Belém (PA), Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1908-9618>. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0416222855469529>. E-mail: [vspinheiro@ufpa.br](mailto:vspinheiro@ufpa.br).

**ABSTRACT:** This article will investigate the possibilities of the novel as a method of knowledge as presented by Julián Marías (1950). This method of the Spanish philosopher will be described in the introduction. The second section of the article will be dedicated to the analysis of a character from the novel *Sotileza*, by José María de Pereda (1954). The philosophical theoretical framework that will guide the interpretation of the novel will be the Neoclassical Natural Law Theory, presented in the second section. In the third section the narrative structure of reason will be compared to the narrative structure of human life in order to verify whether (and how) the basic human goods described by the Neoclassical Natural Law Theory are perceived and sought in time – dramatically. The conclusion of the article will take care of the reverberations of this research in the ethical understanding of human rights.

**KEYWORDS:** law and literature; neoclassical natural law theory; human rights; philosophy of law; ethics.

---

## 1 INTRODUÇÃO

Este artigo partirá da noção do romance como método de conhecimento, explicada por Julián Marías (1950), para fazer uma leitura do romance *Sotileza* – de José María de Pereda (1954) – desde a ética dos bens humanos básicos de John Finnis. São dois os objetivos desta análise: (I) apresentar uma perspectiva hermenêutica complementar à teoria analítica de Finnis e (II) mostrar como o romance enquanto método de conhecimento (tomado, portanto, como objeto de exame filosófico) está ancorado numa perspectiva filosófica anterior.

A ideia da literatura como gênero de investigação não é nova e em alguns casos pode ser entendida inclusive como exercício prático de construção moral e política dentro de uma comunidade (Talavera, 2015, p. 209). As próprias instituições jurídicas, segundo Robert Cover (2016, p. 188), não se separam das narrações que lhes dão sentido.

Mas Julián Marías (1950), em seu livro *Miguel de Unamuno*, trata do romance pessoal (*novela personal*)<sup>3</sup> como um método específico de conhecimento, com respectivas vantagens e limitações. O filósofo espanhol, nascido em 1914 e falecido em 2005, foi discípulo de José Ortega y Gasset. Destacou-se pela contribuição que deu ao estudo da pessoa humana numa perspectiva que partiu e ampliou a razão vital de seu mestre Ortega. Para Marías, a vida humana tem uma estrutura dramática e argumental, e encontra na narrativa o seu principal meio de expressão. Por isso é que o estudo das obras literárias foi tão importante em sua filosofia.

A expressão *novela personal* define algo próximo ao romance existencial que ficou conhecido na França, mas Marías prefere sua própria expressão por argumentar que essa mesma estrutura romanesca surgiu antes na Espanha – e com Miguel de Unamuno. É no contexto de sua investigação sobre Unamuno que Julián Marías trata da *novela personal*

---

<sup>3</sup> A expressão romance pessoal é uma tradução literal de *novela personal*. É necessário, no entanto, que a palavra pessoal, no contexto deste artigo e de toda a filosofia de Julián Marías, não seja entendida como sinônimo de particular ou subjetivo, mas de algo próprio do ser que é pessoa.

como método de conhecimento. Para ele, essa forma de romance mostra o núcleo íntimo da pessoa (Marías, 1950, p. 67), ou seja, apresenta ao filósofo elementos importantes do fenômeno que ele deseja compreender. Mas o romance “No es ni puede ser un modo de conocimiento primario y autónomo, sino que requiere una fundamentación; y ésta puede ser, a su vez, una rigurosa ontología o un repertorio de convicciones inconexas, sin evidencia ni última justificación” (Marías, 1950, p. 71). Aqui Julián Marías – que publicou o livro ora citado na década de 1950 – afasta-se de concepções mais recentes segundo as quais a literatura poderia revelar, especialmente por meio de testemunhos, circunstâncias de desigualdade e pautas de reconhecimento (Sáenz, 2017, p. 18). Tomar a literatura – e especialmente o romance – como método de conhecimento significa investigá-la a partir de uma concepção filosófica específica que estará implícita (conscientemente ou não) no trabalho do pesquisador.

O filósofo espanhol explicou que a *novela personal* é um método que pode servir à ontologia num estágio prévio, ou seja, num estágio em que os conceitos ainda não foram elaborados (Marías, 1950, p. 72)<sup>4</sup>. É uma via de acesso à personalidade e à existência humana e por essa razão constitui um método (Marías, 1950, p. 72). Para além dos limites da antropologia, o romance abre as portas para a ontologia do ser humano (Marías, 1950, p. 73).

Julián Marías é específico ao tratar da novela personal e a última frase do parágrafo anterior foi mais ampla ao tratar do romance. A aparente contradição é proposital. Esta pesquisa também ampliará a noção de novela personal como método de conhecimento para a do romance mesmo como método de conhecimento, partindo da premissa de que esse gênero literário – algumas vezes mais, outras menos – mostra aspectos importantes do núcleo da pessoa.

A fim de que isso seja possível, analisar-se-á aqui um personagem do romance *Sotileza*, de José María de Pereda (1954). Nascido trinta anos antes de Miguel de Unamuno, Pereda não fez parte da chamada geração de 1898 e seus romances foram catalogados como costumbristas. Feito acontece com todas as classificações, também essa tem vantagens e problemas. Um dos problemas é a possibilidade de esquecer que o romance regional – costumbrista – pode conter elementos universais e próprios do núcleo pessoal da vida humana. Em *Sotileza*, Pereda criou um monumento épico aos pescadores santanderinos que viveram na primeira metade do século XIX e disse na dedicatória (aos seus contemporâneos

---

<sup>4</sup> O romance pode ser um primeiro passo – graças ao contato com o objeto de investigação: a vida humana – para uma ontologia da existência humana. “No basta con la simple intuición o contemplación de la realidad humana; todos vivimos nuestra vida, y su realidad existe para nuestra conciencia, y, sin embargo, la mayoría de los hombres no tiene un verdadero saber de ella; es menester aprehenderlas en categorías que nos den a conocer los modos del ser humano. Se requiere, pues, una ontología de la existencia humana, que la novela no puede dar en modo alguno; y sólo ahí empieza propiamente la filosofía” (Marías, 1950, p. 70).

de Santander) que a ação do romance era um pretexto para ressuscitar gentes, coisas e lugares então (o ano era 1885) quase inexistentes, além de reconstituir costumes soterrados pelas mudanças da época (Pereda, 1954, p. 193). Santander num período bem específico era o centro do romance, segundo o próprio autor, e no entanto a primeira seção deste artigo estará centrada na narrativa do personagem Cleto e sua mudança radical de vida.

Segundo o método delineado por Julián Marías, Cleto será a via de acesso a uma possibilidade humana: a do florescimento. Será preciso, com o apoio de um referencial teórico filosófico, seguir o curso que o romance pode abrir mas não percorrer inteiramente. Esse referencial será a teoria Neoclássica da Lei Natural de John Finnis, exposta na segunda seção do artigo.

As expressões “Lei Natural” e “Teoria Neoclássica da Lei Natural” podem causar algum estranhamento a princípio. Mas elas têm uma justificativa. A expressão “Lei Natural” – ao invés da mais conhecida “direito natural” – vem do estudo que o jusfilósofo australiano John Finnis realizou dessa tradição. A lei natural se refere à uma teoria ética, da razão prática, em que são investigados os bens humanos básicos dos quais despontam os direitos humanos. O título do livro mais conhecido de Finnis – e que esclarece a opção pela Lei Natural – é *Natural Law and Natural Rights*, já traduzido em português como *Lei Natural e Direitos Naturais* (Finnis, 2007). O termo “Teoria Neoclássica da Lei Natural”, por sua vez, foi cunhado por Finnis para indicar o diálogo de sua pesquisa com a tradição da lei natural que remonta a Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino.

A terceira seção, alicerçada nas duas anteriores, retomará a discussão do romance como método de conhecimento aberta nesta introdução. A estrutura narrativa da própria razão humana, conforme a tese desenvolvida por James Matthew Wilson (2017), será comparada à estrutura narrativa da vida humana a fim de verificar se (e como) os bens humanos básicos descritos pela teoria Neoclássica da Lei Natural são percebidos e buscados no tempo – dramaticamente.

Se a análise do romance tomado como ponto de partida para a reflexão ética sobre uma possibilidade humana concreta for compatível com a teoria Neoclássica da Lei Natural, que trata de bens objetivamente cognoscíveis pela razão humana, haverá também reverberações nas possibilidades de debate sobre os direitos humanos dentro de uma perspectiva ética e jurídica.

## **2 “QUIERO BUSCARME OTRA VIDA QUE LA QUE TRAIGO”: O IDÍLIO DE CLETO**

*Sotileza*, romance publicado em 1884, é a obra-prima de José María de Pereda. Ao contar a gesta épica dos pescadores santanderinos de maneira realista, o autor ofereceu um

quadro de costumes e concomitantemente alguns personagens universais. Parece que Pereda seguiu o conselho de seu amigo Marcelino Menéndez-Pelayo (1908, p. 426-427) – “Hazte cada día más local, para ser cada día más universal [...]” – de tal maneira que, justamente pela concentração em detalhes concretos, o autor mostrou elementos comuns. O juízo de Otto Maria Carpeaux (1999, p. 330) a Giovanni Verga também pode ser aplicado a Pereda: “[...] a verdadeira arte regional é sempre universal”.

Embora o único personagem do romance de que se falará aqui seja Cleto, é necessário para melhor compreensão do que se propõe ao menos uma visão ampla do ambiente e dos outros personagens do romance, ou seja, da circunstância em que Cleto estava inserido. Sotileza, para começar, é o apelido da personagem principal do romance; a menina Silda, órfã, fora acolhida primeiro na casa de tio Mocejón (pai de Cleto); mas, depois de fugir ao ser maltratada, encontrou refúgio na casa de tio Mechelín e tia Sidora. Tio Mocejón e tio Mechelín eram pescadores santanderinos e viviam no mesmo edifício. Mas na casa de tio Mocejón havia sujeira, tristeza e muita raiva, enquanto que na casa de tio Mechelín reinava a tranquilidade: “Todo lo contrario de Mocejón y de la Sargüeta, así en lo físico como en lo moral, eran Mechelín y tía Sidora” (Pereda, 1954, p. 216). Cleto, poucos anos mais velho que Sotileza, nunca bateu na menina enquanto ela vivia em sua casa. Mas algo da brutalidade vivida naquele ambiente se impregnou nele, que era “[...] sobrio y económico de palabras hasta la avaricia [...]” (Pereda, 1954, p. 263).

Um dia Sotileza estava na escada que havia entre as casas de tio Mechelín e tio Mocejón e não viu que Cleto chegava do trabalho. O calado rapaz, sem pedir licença, deu-lhe um chute para que ela saísse do caminho. O narrador conta que esse golpe doeu mais do que os outros em Sotileza porque “Cleto no era malo, ni jamás le dio un golpe mientras con él vivió [...]” (Pereda, 1954, p. 263). Esse foi o primeiro encontro entre Cleto e Sotileza relatado no romance.

O segundo ocorreu quando, estando Sotileza outra vez na entrada da casa de tio Mechelín, Cleto se aproximou dela mais tranquilo do que da vez anterior: sustinha suas calças com uma das mãos e pediu a Sotileza que lhe emprestasse sua agulha de costura para que ele pudesse pregar um botão da calça. A menina se ofereceu para fazê-lo e Cleto, contente, aceitou. Este episódio é muito importante. Depois dele Cleto começou a frequentar a casa de tio Mechelín e tia Sidora:

Porque Cleto frecuentaba mucho la bodega. El pobre muchacho, que era de natural candoroso y bonachón, desde que nació no había cultivado otro trato que el de las gentes de su casa, gentes puercas y feroces, sin arte ni gobierno, reñidoras, borrachas y desalmadas; y no sabía que un mozo como él, que no sentía la necesidad de ser malo ni hallaba placer en vivir como se vivía en el quinto piso, podía encontrar en otra parte algo que echaba de menos, cierto aquél, a modo de entraña, que le escarbaba allá adentro, muy adentro de sí mismo, como lloroso y desconsolado (Pereda, 1954, p. 268).

A casa de Cleto era triste: seus pais desprezavam a si mesmos e também os próprios filhos. Não havia o menor sinal de gosto pela vida e por isso expressavam sua raiva mais em golpes recíprocos do que em palavras. Pouco a pouco Cleto foi se tornando semelhante aos seus pais e irmã, mas não tinha a necessidade de ser assim: de alguma maneira o intuía e sua raiva surda, “[...] a modo de entraña [...]” (Pereda, 1954, p. 268), era o desejo por algo diferente:

Y este algo pareció en la bodega, en la jovialidad de tío Mechelín, en la bondadosa sencillez de tía Sidora, y hasta en la limpieza y el buen orden de toda la habitación. Allí se hablaba mucho sin maldecir de nadie; se comían cosas sazonadas a horas regulares; se rezaban oportunamente oraciones que él jamás había oído; y si se quejaba de algún dolor, se le recomendaba con cariño algún remedio, y hasta se le preparaba la misma tía Sidora... En fin, daba gusto estar allí, donde se hallaban tantas cosas de que él no tenía la menor idea; muchas cosas que le alegraban aquella entraña de allá adentro, que antes siempre estaba engurruñada y triste; y le hacían coger apego a la vida, y distinguir los días nublados de los días de sol, y los ruidos dispersos de los sonidos dulces; y hablar, hablar mucho sobre todo lo que le hablaran, y recordar lo que había sido antes para recrearse un poco en lo que iba siendo (Pereda, 1954, p. 268).

Na casa de tio Mechelín e tia Sidora, Cleto se encantou pelo bem. Descrita desta maneira a experiência soa abstrata. Mas, como se entende pela narrativa, Cleto tinha necessidade de um bem que até então não conhecera; ainda assim essa necessidade como que lhe gritava pela já mencionada entranha a que faz referência Pereda. Quando Cleto viu ordem, limpeza, risadas, boa comida, carinho e tranquilidade numa casa de pessoas que não eram nada diferentes dele e de sua própria família<sup>5</sup>, teve pela primeira vez um vislumbre acerca do que deveria fazer para acalmar aquela sua entranha. Cleto tomou gosto pela vida, aprendeu a narrá-la ao seu modo: falando – pois, uma vez feliz, já não era avarento de palavras – começou também por pensar na mudança que pouco a pouco acontecia em sua vida. A visão daquela felicidade tão próxima foi a primeira semente de esperança para Cleto. Desde então, a imagem de uma nova vida possível o conquistou. Leonardo Castellani (1976, p. 502) escreveu que “La imaginación es el soporte de la esperanza [...]”.

Os anos transcorreram. Ao vislumbrar uma vida melhor, Cleto passou a aborrecer o modo como se vivia em sua casa. O desejo por realizar esse novo projeto de vida o consumia: conquanto fosse verossímil, o modo com que vivera até então e a possibilidade de se manter assim o assustava<sup>6</sup>. Ao passo que o personagem amadurecia, a necessidade de realizar seu

<sup>5</sup> Cleto conheceu um novo modo de viver – um modo verossímil, possível até – dentro de uma forma de vida parecida com a que ele conhecia. Essa possibilidade, por ser realizável, atraiu-o: “Cleto, que sufría por ‘aquella entraña de allá adentro’, tuvo una visión de otra vida posible para él, una vida que alegraría a la tal entraña; y, como los que vivían tal vida eran gente como él, acabó por creer que también él podría vivirla si realmente lo quisiera” (Siqueira, 2020, p. 100).

<sup>6</sup> O narrador descreveu, no discurso livre indireto e simples (ainda que mais articulado do que Cleto conseguiria no momento da citação seguinte), a inquietude do personagem: “¡Si él tuviera amigos a quienes pedir un

sonho amadurecia também. Mas ainda lhe faltava algo – ou alguém – nesse sonho. Era um pouco vago, impreciso. Então se deu conta de que um lar tal como ele desejava seria, na verdade, formado pelas pessoas que o comporiam. Se o sonho era vago, devia-se a que Cleto ainda não o olhara de frente: a face de seu sonho era Sotileza. Aceita esta revelação, Cleto percebeu que a vida tão desejada não seria possível sem Sotileza e se lhe declarou:

[...] – Pos güeno: de estos sentires, no sabía nada endenantes, Sotileza: aprendilos aquí, sin preguntar por ellos y sin agravio de nadie... Ya ves tú, no jué culpa mía... Me gustaban, ipaño!, me gustaban mucho, me sabían a las puras mieles; ico como que nunca me había visto en otra, Sotileza!... Y me hartaba, me hartaba de ellos... hasta que no me cogieron en el arca... Y dimpués, tumba de acá, tumba de allá, a modo de maretazos por aentro; poco dormir y un ñudo en el pasapán... Mira, Sotileza: pensaba yo que no había como las pesadumbres de mi casa... Pus mejor dormía con ellas que con estos sentires de acá abajo... ¡Pa que lo veas, paño! Me paece que tampoco en esto ofendía a naide, ¿verdad, Sotileza?... Porque al mesmo tiempo me pasaba, mejor y mejor vos iba quisiendo ca día, y con más respeto te miraba a ti, y más deseos me entraban de verte la voluntá en los ojos, pa servírtela sin que me lo mandaras con la lengua<sup>7</sup> (Pereda, 1954, p. 324).

O desejo do próprio bem se transformou, para Cleto, num amor entranhável por Sotileza. Transformou-se porque seria impossível discernir entre esse sonho de ter uma vida melhor que a de antes e a necessidade que ele sentia de fazê-la feliz: Sotileza era símbolo e culminação de todo o bem primeiro vislumbrado, depois sonhado e por fim profundamente amado por Cleto. Por isso confessou a ela que “[...] quiero buscarme otra vida que la que traigo, con esta luz que tú mesma me has encendió acá adentro [...]” (Pereda, 1954, p. 324-325). Sotileza lhe deu esperança porque, para Cleto, ela mesma era a esperança.

Cleto conheceu o bem, cuja imagem encarnada era Sotileza, e o desejou para si, desejou aquela vida melhor que era tão diferente da sua. Quando ele conheceu esse novo bem e o considerou possível, ponderou que ele estava dentro da sua realidade e era até mesmo realizável, deixou de ser avarento com as palavras e começou a falar: contou a própria história enquanto imaginava uma melhor continuação para ela. A visão do bem e o desejo de realizá-lo foram também narrativas para Cleto.

As fases da narrativa de Cleto – tal como apresentada pelo narrador – podem ser consideradas: em seu primeiro encontro com Sotileza, o narrador deixa claro que ele era avarento de palavras (Pereda, 1954, p. 263); mais adiante, quando já frequentava a casa de

---

consejo! ¡Personas de formalidad y de palabra, que le creyeran todo lo que sentía despierto y soñando, a modo de *jirvor* que le salía de la entraña, y rompía como un mar del Noroeste, tan pronto contra la tapa de los sesos como contra las paredes del arca, en cuanto ponía los pensamientos en Sotileza... – y no la apartaba un punto de su memoria –; y aquel cosquilleo que le entraba con sólo pensar lo que él sería, arrimado para siempre a la bodega, y lo que temía llegar a ser si, después de haber conocido cosa mejor no le sacaban pronto del quinto piso o no se resolvía a tirarse una noche por el balcón abajo! Bien apurada la materia, él no podía vivir sin lo uno ni con lo otro”. (Pereda, 1954, p. 288).

<sup>7</sup> Um elemento importante da obra de Pereda – e que aparece com clareza nessa fala do próprio Cleto – é o registro, na medida do possível, da fala coloquial dos personagens.

tio Mechelín e tia Sidora, o rapaz estava falador e ao mesmo tempo pensava em como era e no que havia melhorado durante essa nova amizade (Pereda, 1954, p. 268); e, por fim, quando percebeu que Sotileza encarnava a tão sonhada realidade, declarou-se a ela (Pereda, 1954, p. 324). Nessa declaração Cleto consegue contar a própria história para a amada; ele não disse apenas que a amava e que gostaria que ela fosse sua esposa: para que pudesse chegar a isso foi necessário que seu discurso perpassasse toda a vida até aquele momento.

### 3 PRINCÍPIOS DA LEI NATURAL COMO RAZÕES PARA A AÇÃO HUMANA

Ainda conforme a trilha aberta por Julián Marías (1950) em *Miguel de Unamuno*, a análise do romance de Pereda precisa encontrar – sem distorcer a narrativa romanesca e tomando-a como base – um referencial filosófico capaz de refletir, num maior nível de abstração, sobre o que há de comum (humanamente verossímil) na narrativa do personagem Cleto. Num ensaio dedicado precisamente a José María de Pereda, Marcelino Menéndez-Pelayo (1908, p. 369) tratou da aproximação entre o alcance literário e o filosófico:

[...] los ojos del artista en algo han de distinguirse de los del hombre vulgar, y su distinción consiste en ver, como entre sombras y figuras, lo mismo que el filósofo alcanza por procedimientos discursivos, es decir, la médula de las cosas, y lo más esencial y recóndito de ellas. De donde procede que los grandes personajes creados por el arte (que a su manera es creación; y perdonen Zola y sus secuaces) tienen una vida mucho más palpitante y densa que la mayor parte de los seres pálidos y borrosos que vemos por el mundo.

O artista – como Pereda ao criar Cleto – mostra aquilo que é mais essencial e recôndito nas coisas e nas pessoas. Sua descrição, ainda que precisa, aproxima-se do mistério pelos meios do procedimento artístico. Aproxima-se, mas não identifica suas causas. É dessa maneira que a narrativa de Cleto pode deixar no leitor a impressão de verossimilhança ainda que sem a linguagem justa para refletir acerca dos fundamentos da impressão<sup>8</sup>. A ontologia da existência humana, que o romance não pode dar, é o campo próprio da investigação filosófica (Marías, 1950, p. 70). Neste artigo, o referencial teórico filosófico adotado para compreender as possibilidades humanas encarnadas em Cleto é a Teoria Neoclássica da Lei Natural.

<sup>8</sup> No parágrafo seguinte ao que foi citado nesta página, Menéndez Pelayo (1908, p. 369-370) fala acerca da diferença entre o procedimento artístico e o científico: “Pero todo esto lo consigue el arte por medio de sus procedimientos, radicalmente contrarios a lo de la ciencia, con la cual nunca puede confundirse sino en un término supremo, que no ha de buscarse ciertamente en los métodos experimentales, sino en la cima de la especulación ontológica, en aquella cumbre sagrada, donde la verdad y la belleza son una misma cosa, aunque racionalmente todavía se distinguen”.

Julián Marías (1950, p. 70-71) escreveu que o romance como método de conhecimento requer uma ontologia capaz de fundamentá-lo filosoficamente. No caso da Teoria Neoclássica da Lei Natural, John Finnis (2011b) identifica bens inteligíveis que são aspectos do florescimento humano sem recorrer a uma ontologia prévia. Não haveria uma contradição entre os referenciais teóricos adotados nesta pesquisa? A resposta é não e a justificativa será apresentada mais adiante.

Em sua teoria do direito, Finnis (2011b, p. 3) diz que há bens humanos que só podem ser assegurados por meio de instituições do direito e requisitos de razoabilidade prática a serem atendidos somente por essas instituições. Seu objetivo, numa teoria que é ao mesmo tempo ética, política e jurídica, é identificar quais são esses bens humanos e quais os requisitos de razoabilidade prática. Mas, ao aceitar como válido o argumento da falácia naturalista (segundo o qual não se pode derivar o dever-ser do ser), ele não parte de uma ontologia humana prévia a fim de identificar os bens que são aspectos do florescimento humano. Ele parte da denominada prioridade epistemológica, que pode ser explicada da seguinte forma: para compreender a natureza de um ser é necessário conhecer suas capacidades (potencialidades); para compreender suas capacidades, é necessário conhecer suas ações (atos); e, para conhecer os atos, é necessário conhecer os fins a que se destinam (Finnis, 2007, p. 25)<sup>9</sup>.

Os fins últimos da ação humana são conhecidos pelos seus propósitos, ou seja, para cada ação humana sempre caberá a pergunta: por que está fazendo isto? (Pereira; Pinheiro, 2020, p. 74). A vida humana só acontece e se realiza como justificativa (Marías, 1947, p. 369). Tal é sua estrutura que o próprio agente, ao deliberar e escolher, precisa apresentar (a si mesmo) razões suficientes para suas escolhas; isso é o mesmo que dizer que a vida humana tem uma estrutura argumental e dramática (Marías, 1994, p. 21-22). As deliberações e escolhas acontecem porque graças a elas o ser humano se realiza, torna-se quem ele pode ser<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Finnis – num argumento importante para este artigo – ainda critica a analogia entre a vida humana e a função distintiva própria das artes e ofícios: “A analogia comparando a vida de alguém em sua totalidade às artes e aos ofícios, cada uma com a sua própria função distintiva, *operatio*, parece fraca, questionável e mesmo uma questão inaceitável. Pois a vida como um todo é um fim aberto em não ter uma duração passível de conhecimento e, simultaneamente, em requerer o julgamento sobre a escolha desejável (*choice-worthiness*) de fins, tanto quanto de meios e técnicas. Além disso, Tomás de Aquino e Aristóteles insistem regularmente na irreduzibilidade da distinção ou distinções entre, de um lado, *ars* ou *factio* (artes, ofícios, técnicas) e, de outro, *actio* (o objeto preciso da moralidade e das escolhas moralmente significativas)” (Finnis, 2007, p. 26).

<sup>10</sup> Os bens humanos básicos são aspectos do florescimento humano, como já afirmado, ou, dito de outra maneira, são oportunidades para cada pessoa se tornar quem ela pode ser: “Os bens básicos não são mais nem menos do que oportunidades de ser quem se pode ser. Longe de se submeterem a normas extrínsecas, eles são, na verdade, o objetivo intrínseco da autonomia humana; eles contornam o ‘self’ valioso que se pode constituir pela autodeterminação, isto é, pelas escolhas livres em direção as quais a razão prática está direcionada” (Finnis, 1983, p. 124, tradução livre). No original: “The basic goods are no more and no less than opportunities of being all that one can be. So far from being heteronomous, they are, in fact, the intrinsic point of one’s autonomy;

As escolhas humanas permanecem (Finnis, 1983, p. 139); além de criarem novas necessidades, preferências ou hábitos, elas delineiam o caráter e a identidade do agente (Finnis, 1983, p. 139) porque “[...] existe uma relação substancial entre nossas ações e nossa identidade” (Pereira; Pinheiro, 2020, p. 79). Há uma frase de Finnis (1983, p. 141) capaz de explicar concisamente essa relação substancial: “[...] as nossas escolhas livres, sejam de atos particulares, de projetos complexos ou de compromissos abrangentes, constitui-nos no tipo de pessoa – na pessoa mesma – que fizemos de nós” (tradução livre)<sup>11</sup>.

O discernimento dos objetivos – dos fins – da ação humana é uma preocupação da razão prática, que está direcionada ao agir. Os fins da ação humana são tema para a ética, que pretende investigar qual o melhor caminho a ser tomado a fim de que o agente, ao sabê-lo, possa segui-lo (Finnis, 1983, p. 21). Aqui a Teoria Neoclássica da Lei Natural pode dar uma contribuição importante. Para os autores vinculados a essa corrente filosófica, os princípios da lei natural são os bens humanos percebidos (inteligivelmente) pela razão prática e que orientam as deliberações e ações. “A razão é prática por identificar o desejável, tendo em vista a sua realização, de forma inteligente, a partir daquele momento” (Pereira; Pinheiro, 2020, p. 74). A noção de bem – palavra mencionada diversas vezes na primeira seção do artigo – pode ser entendida como objetivo ou fim: “[...] essa finalidade qualquer sempre será buscada à medida que é apreendida pelo agente como um bem, conforme o agente apreende as razões que subjazem ao seu propósito” (Santos; Pinheiro, 2020, p. 96). O bem precisa ser entendido enquanto fim desejável em toda ação humana.

A necessidade de entender o bem como fim da ação é explicada pela interpretação dada pela Teoria Neoclássica da Lei Natural ao primeiro princípio da razão prática (o bem é para ser feito e perseguido, e o mal é para ser evitado). Esse princípio não é moral, mas sim a condição de inteligibilidade de qualquer ação propriamente humana. Germain Grisez (1970, p. 372) explicou que “O primeiro princípio da razão prática orienta em direção a fins que tornam a ação humana possível; em virtude do primeiro princípio são formados preceitos que representam cada ação da natureza humana” (tradução livre)<sup>12</sup>. Da mesma forma que o princípio primaríssimo da razão teórica estrutura o raciocínio teórico, o princípio primaríssimo da razão prática estrutura a ação para que ela seja inteligível antes de ser avaliada como boa ou má moralmente. A analogia entre os primeiros princípios da razão

---

they outline the worthwhile ‘self’ that one may constitute by one’s self-determination, i. e. by the free choices towards which all one’s practical reasoning is directed”.

<sup>11</sup> No original: “[...] one’s free choices, whether of particular acts, or of complex projects, or of overarching commitments, constitute one the sort of person – indeed, the person – one has made oneself”.

<sup>12</sup> No original: “The first principle of practical reason directs toward ends which make human action possible; by virtue of the first principle are formed precepts that represent every action of human nature”.

teórica e da razão prática demonstra que a inteligibilidade de uma ação humana está ligada ao fim a que ela se destina (Santos; Pinheiro, 2020, p. 99).

Se, conforme a citação de Grisez reproduzida no parágrafo anterior, a partir da inteligibilidade conferida pelo princípio primaríssimo da razão prática são formados preceitos que representam a ação humana, o próximo passo é, entendida a analogia entre a razão teórica e a razão prática, investigar quais são esses preceitos (os princípios da lei natural). Ora, se esses princípios ou preceitos seguirem – a modo de especificação – o princípio primaríssimo da razão prática<sup>13</sup>, então eles podem ser considerados fins da ação humana; ou, em outras palavras, bens que a razão prática apreende como desejáveis e que fornecem justificativas para a ação. Esses bens não são instrumentais, mas sim intrinsecamente valiosos e não requerem outras justificativas para agir além deles próprios (George, 1999, p. 38). Por atualizarem dimensões diferentes – mas igualmente importantes – do florescimento humano, eles exercem uma atratividade sobre a razão prática que os apreende e “[...] indicam mais concretamente os fins a que a razão prática apreende como bens humanos” (Santos; Pinheiro, 2020, p. 102). Não se parte de uma ideia prévia do que seja a natureza humana para, em seguida, deduzirem-se preceitos de lei natural; na verdade, a partir das inclinações e da finalidade da ação (as especificações dos bens) é que se chega às potencialidades propriamente humanas a serem atualizadas. “Por meio do primeiro princípio são formados preceitos que representam cada aspecto da natureza humana, os quais juntos abrem um horizonte de possibilidades no qual a ação humana é possível [...]” (Pereira, 2018, p. 47). Os bens humanos básicos identificados por Finnis ao longo dos seus estudos são:

Após o amadurecimento da teoria, a lista passou a ser apresentada nos seguintes termos: [1] o conhecimento (incluindo apreciação estética) da realidade; [2] a excelência na performance no trabalho e no jogo considerados por si mesmos; [3] a vida corporal e os componentes de sua plenitude como a saúde, o vigor e a segurança; [4] amizade ou harmonia e associação entre pessoas, em suas várias formas e profundidades; [5] a associação sexual de um homem e uma mulher que, apesar de envolver essencialmente tanto amizade entre os cônjuges quanto a procriação e educação de seus filhos, parece ter um significado e benefício compartilhado que não é redutível nem à amizade, nem à vida-em-transmissão e, portanto, deve ser reconhecida como um bem humano básico distinto – o bem humano básico do casamento; [6] o bem da harmonia entre os sentimentos e juízos (integridade interna), e entre os juízos e o comportamento (autenticidade) – o bem da razoabilidade prática; e [7] o bem da religião que consiste na harmonia com a fonte última de toda a realidade, de valor e significado (Pereira, 2018, p. 75-76).

---

<sup>13</sup> Os princípios da razão humana são muitos, mas sempre relacionados ao primeiro princípio da razão prática: “Agora, podemos afirmar com Finnis e com Aquino que existe uma multiplicidade de princípios da ação humana, mas que são todos eles unificados por sua relação com o princípio primaríssimo da razão prática” (Santos; Pinheiro, 2020, p. 105).

Mas como o agente percebe esses bens? Como sua razão prática os capta e logo em seguida os converte em objetivos a serem alcançados? Por meio de um *insight* que não é intuição, dedução nem inferência de qualquer proposição (Finnis, 1983, p. 51). O conhecimento prático dos bens humanos é temporal e parte da experiência, ou seja, do contato de cada agente com suas possibilidades humanas e com o potencial aperfeiçoamento de si oferecido por essas possibilidades. O conhecimento, por exemplo, só pode ser entendido como bem humano quando se tem a experiência de perguntar como e por que, primeiro, e, em seguida, ao se obterem as respostas iniciais é possível ver que elas levam a mais perguntas. O conhecimento enquanto bem não seria mero conjunto de respostas, mas o *insight* do agente de que conhecer a verdade sobre a realidade (quer se trate de coisas, de outras pessoas ou dele mesmo) é algo que o aperfeiçoa e realiza (Finnis, 1998, p. 88-89). A atratividade dos bens humanos não recai diretamente sobre os sentimentos nem sobre a vontade, mas sobre a inteligência que, para John Finnis (1998, p. 89-90):

A inteligência prática não é escrava da vontade como não o é das paixões. Ela move as nossas vontades justo na medida que, e no que, as razões podem e frequentemente nos *motivam*. Somos atraídos inteligentemente por bens que são atrativos para a razão em virtude de sua bondade inteligível, isto é, pelos benefícios prometidos pela instanciação deles (tradução livre)<sup>14</sup>.

Os bens atraem a pessoa porque são inteligíveis e motivam – não determinam – a vontade que atuará na busca por eles. Por consistirem em aspectos do florescimento humano, sua realização – instanciação – dá forma à própria pessoa que os busca criando disposições boas (virtudes) ou ruins (vícios) que condicionarão (ainda sem determinar) novas ações a serem realizadas. A realidade da permanência das escolhas humanas e das disposições que elas formam transcende o método de investigação das ciências naturais. Finnis (1983, p. 140) a compara aos atos de entendimento e juízo que fazem do agente um conhecedor: o conhecimento, conquanto abarque os aspectos empírico e experimental, transcende-os na medida em que molda as inclinações do conhecedor em suas afirmações e novas perguntas. E o mesmo acontece com todos os demais bens humanos. Os princípios da razão prática – como os da razão teórica – são como a água para o peixe: somente estando nela é que o animal consegue filtrar o oxigênio que lhe é imprescindível (Wilson, 2017); encontrados e vividos no tempo, eles permitem ao ser humano conhecer a verdade (razão teórica) e buscar o próprio florescimento (razão prática) numa vida que – ao estar no tempo – tem estrutura argumental e dramática (Lynch, 1960, p. 76).

<sup>14</sup> No original: “Practical intelligence is not slave to the will any more than it is the slave of the passions. It moves our wills just in so far as, and in that, reasons can and often do *motivate* us. We are intelligently attracted by goods which are attractive to reason by reason of their intelligible goodness, i. e. by the benefits their instantiation promises.”

#### 4 O ROMANCE COMO MÉTODO DE CONHECIMENTO E A ESTRUTURA NARRATIVA DA VIDA HUMANA

Os bens humanos básicos – razões últimas para a ação humana – são percebidos no transcurso do tempo e no contato com as experiências concretas de cada pessoa. Eles iluminam a inteligência ao encarnar uma atratividade capaz de motivar as deliberações e escolhas. Ao conhecer uma vida melhor do que aquela que levava, Cleto começou a desejar e imaginar que a vida melhor também poderia ser sua, que era uma possibilidade alcançável para ele. “Outra maneira de descrever a nossa situação é dizer que a imaginação, para chegar a algum lugar, precisa passar pelas fases ou estágios ou ‘mistérios’ da vida humana” (tradução livre)<sup>15</sup>, conforme escreveu William Lynch (1960, p. 92). Os atos de *insight* – pelos quais os bens humanos são conhecidos da razão prática – dependem, como as estruturas narrativas romanescas, tanto do transcorrer como da limitação do tempo. É preciso ir, conforme explicou William Lynch (1960, p. 7), justamente pelo finito e limitado:

Não há atalhos para a beleza nem para o *insight*. Devemos ir *através* do finito, do limitado, do definido, sem omitir nenhum deles sob pena de omitir algumas potências do ser encarnado. Isso não significa que devamos ir violentamente, procurando meios para uma grande descoberta; isso seria como tentar conseguir tudo de uma só vez. O finito não é uma generalidade, apta a ser abarcada de uma só vez. Na verdade, eles contêm muitas formas, traços, agudezas, poderes, diversidades e pessoas, e não devemos ir tão rápido do múltiplo ao uno. Perderemos nosso tempo se tentarmos ir ao redor, por cima ou por baixo do delimitado; precisamos literalmente ir através dele. E, ao tomar diretamente esse caminho estreito, deveremos usar nossa experiência recordada de coisas vistas e conquistadas de uma maneira cumulativa, para criar esperança nas coisas ainda não vistas (tradução livre).

O parágrafo tomado de William Lynch parece descrever a experiência do personagem Cleto: a partir do finito, do limitado, do concreto (Gambra, 1968, p. 76), foi que ele começou a perceber algo digno de ser buscado; ele conheceu uma nova *forma*<sup>16</sup> de vida melhor que a sua atual mas que, vivida por pessoas parecidas com ele e que se sustentavam pelo mesmo ofício, também poderia ser conquistada (ou participada). Não houve ruptura total no modo de pensar desse personagem: ele usou sua experiência passada de coisas vistas e conseguidas para se projetar num futuro realizável que culminaria (episódio que o leitor não chega a conhecer) no casamento com a mulher amada. Cleto, que era avarento de palavras, tornou-se falador ao contar a própria história para Sotileza; precisou se justificar e mostrar quem era – quem se tornara – para a amada. O contato com a família de tio Mechelín e tia Sidora fez com

---

<sup>15</sup> Texto original: “Another way of describing our situation is to say that the imagination, to get anywhere, must course through the actual phases or stages or ‘mysteries’ of the life of man”.

<sup>16</sup> Em sua declaração a Sotileza, Cleto diz que não conhecera tais sentimentos antes: “[...] de estos sentires no sabía endenantes, Sotileza; aprendílos aquí, *sin preguntar por ellos* y sin agravio de naide...” (Pereda, 1954, p. 324). O itálico é nosso e foi colocado no fragmento do discurso para ressaltar que Cleto aprendeu (conheceu) bens que propiciariam sua realização (florescimento) pelo contato direto com eles.

que Cleto, além de desejar uma vida melhor, também começasse aos poucos a se tornar alguém melhor, alguém que fosse digno da vida almejada. As escolhas de Cleto formaram sua personalidade.

A declaração de Cleto para Sotileza foi uma narrativa que encarnou toda a perspectiva ética dos bens humanos básicos apresentada na segunda seção deste artigo: o personagem percebeu bens (inteligíveis) capazes de motivar suas escolhas, viu que eram realizáveis, procurou meios razoáveis para consegui-los e perseguiu esses bens. Por quê? Porque percebeu que sua realização (florescimento) estava tanto nesses bens quanto na maneira de buscá-los. Ao consegui-los, Cleto sabia que seria outro homem; e, ao declarar-se a Sotileza, ele percebeu que a inclinação para essa nova vida já fizera dele outro homem: “[...] y yo mesmo creo que no soy lo que antes era” (Pereda, 1954, p. 325). O narrador, nessa mesma página, escreveu que o personagem estava transfigurado. E Cleto, como a reafirmar o ponto de Finnis de que os bens humanos motivam a inteligência prática para serem realizados na ação, disse que “[...] una cosa es el sentir del hombre, y otra el relatarle, sin palabra, como yo” (Pereda, 1954, p. 324). Cleto não precisou fazer um discurso teórico sobre a ética para saber – e também sentir, mas primariamente saber – qual caminho deveria trilhar.

O tempo não é o único elemento capaz de dramatizar a vida humana; ele é, sim, um componente essencial, mas que precisa ser associado à morte, ou seja, ao fim do tempo para cada vida humana. O drama narrativo da vida de Cleto, como de cada vida, pôde ser revelado ao leitor por três componentes que ficam ocultos na vida cotidiana: o sentido da ação em termos de seus motivos interiores, sua narrativa completa e seu contexto narrativo mais amplo (Wilson, 2017, p. 232). Graças ao apoio do referencial filosófico de Finnis, foi possível perceber que o personagem de Pereda conheceu e buscou os bens desejados num contexto argumental e dramático porque a razão prática “sempre antevê uma como narrativa sobre a maneira pela qual alguém descobre e realiza o propósito almejado” (Wilson, 2017, p. 240, tradução livre)<sup>17</sup>. E ao fazer o caminho inverso, isto é, ao partir da Teoria Neoclássica da Lei Natural e voltar para o romance de Pereda, pode-se corroborar a conclusão de James Matthew Wilson (2017, p. 242): “A narrativa inerente que é base da realidade e da razão, então, é algo que permanece de fato independentemente de nossos argumentos ou discussões sobre ela” (Tradução livre)<sup>18</sup>.

A razão humana, também ancorada no tempo, tem ela mesma uma estrutura narrativa. Julián Marías o disse de outra forma, mas complementar: a vida humana tem uma estrutura

<sup>17</sup> Texto original: “[...] always envisions a kind of story about how someone discovers and ‘gets to’ the purpose of which he was made”.

<sup>18</sup> Texto original: “The inherent narrative basis of reality and reason, then, is something that remains in effect regardless of our own arguments about it or discussions of it”.

dramática e argumental (Marías, 1994, p. 21-22)<sup>19</sup>. Basta pensar, tomando os dois exemplos deste artigo, no raciocínio prático de Cleto ao conhecer a vida que passou a desejar e no raciocínio teórico de John Finnis acerca de como a razão prática opera: tanto no discurso de Cleto para Sotileza quanto na explicação filosófica de Finnis há uma estrutura argumental que se desenvolve cronologicamente, ou seja, os movimentos da lógica têm uma forma narrativa (Wilson, 2017, p. 255).

A forma narrativa, que abrange a razão teórica e a razão prática, é a forma da vida humana. Ou melhor: porque é a forma mesma da vida humana, a forma narrativa abrange também a razão. Afinal de contas, o homem é um animal contador de histórias (MacIntyre, 2007, p. 216), de narrativas que ajudam a compreender a condição humana: “Se as obras de arte são para nos ajudar a pensar sobre a condição humana e a natureza da realidade como os seres humanos a experimentam, elas precisarão concentrar seu papel como artefatos nos quais, e pelos quais, nós pensamos sobre narrativas” (Wilson, 2017, p. 257, tradução livre)<sup>20</sup>. Pensar sobre a forma narrativa graças a uma obra de arte é pensar sobre a própria estrutura da vida humana e, no âmbito do intelecto prático, sobre o conhecimento dos bens desejáveis e os meios (dramáticos, pode-se dizer) pelos quais eles podem ser realizados, de maneira que “[...] contar histórias permanece algo contemporâneo e contínuo, ainda que não idêntico, ao raciocínio” (Wilson, 2017, p. 286, tradução livre)<sup>21</sup>. O raciocínio e a narrativa, por compartilharem a estrutura, são complementares:

Podemos distinguir entre o raciocínio e a narrativa, mas não como atividades opostas ou isoladas. Elas coexistem tanto quanto ouvir e falar numa cultura oral, e como o texto e a interpretação coexistem numa cultura escrita, como modos de falar que envolvem um ao outro e até mesmo entram um no outro. Resumidamente, o *logos* pode às vezes ser entendido como a interpretação que emerge do *mythos* presente nele. Não haveria raciocínio algum que não fosse sobre histórias, e que não aconteça dentro de histórias, ainda que seja por meio da ‘edição’ ou revisão, ou nas entrelinhas, ou nas margens. O *Logos* acaba sendo o *discurso legítimo* marginal, segundo esse critério: uma glosa à realidade cuja completude existencial pode ser designada como o universo do *mythos* (Wilson, 2017, p. 299, tradução livre)<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> A perspectiva da vida humana como narrativa – trabalhada por Julián Marías – não pode ser confundida com a interpretação narrativista entre direito e literatura. Essa interpretação, oriunda da teoria feminista e expandida para outras narrativas específicas, tem uma abordagem distinta da adotada neste artigo. A perspectiva da vida humana como narrativa tampouco se confunde com a Teoria Narrativista do Direito, de José Calvo González, mais preocupada com a linguagem e a interpretação. Para uma relação entre a perspectiva da vida humana como narrativa e a pesquisa em direito e literatura, cf. Siqueira e Leão Júnior, 2021.

<sup>20</sup> Texto original: “If works of art are to help us reason about the human condition and the nature of reality as human beings experience it, they will have to resume their role as the artifacts in which, and through which, we reason about stories”.

<sup>21</sup> Texto original: “[...] story-telling remains contemporary and continuous, though not identical, with reasoning”.

<sup>22</sup> Texto original: “We may distinguish between reasoning and story-telling, but not as isolated or opposed activities. They coexist much as hearing (aurality) and speaking (orality) do in an oral culture, and as text and interpretation do in written culture, as modes of speech that engage one another and even enter into one another. In brief, *logos* may sometimes be understood as the interpretation emerging from the *mythos* present

O discurso racional como glosa à narrativa parece complementar ao que Julián Marías disse sobre o romance como método de conhecimento: o romance pode apresentar ao filósofo o elemento a ser analisado, mas faltaria ainda a ontologia e os conceitos correspondentes capazes de fundamentar a análise. Por elemento a ser analisado se pode compreender não somente a representação de personagens pessoais (como Cleto), mas a própria forma coerente conhecida como enredo (Wilson, 2017, p. 301). Por outro lado, a glosa do *logos* (mesmo a glosa autêntica) não é capaz de esgotar (nem de reduzir, portanto) a amplitude da narrativa que compõe o *mythos*: é também dentro dessa narrativa que se desenvolve o discurso da razão. Para James Matthew Wilson (2017, p. 303) a forma narrativa está presente em todas as experiências humanas:

Agora temos boas razões para dizer que a forma de enredo, ou estória, é um tipo de forma necessariamente presente e à espera de percepção em todas as experiências humanas, porque é a forma dessas experiências. Quando conhecemos as nossas vidas, nós as entendemos como estórias; a forma essencial da vida humana é narrativa, e conhecer a nós mesmos significa perceber essa forma. Porque não respiramos nem andamos fora de uma narrativa, é inconcebível que possamos raciocinar satisfatoriamente sobre nós ou qualquer coisa na nossa experiência sem ao mesmo tempo raciocinar sempre sobre estórias. Podemos sugerir, então, que o início de todo o nosso raciocínio está na compreensão da estória em que nos encontramos: a das nossas próprias vidas, que é sempre o lugar no qual e pelo qual o nosso *logos* começa a trabalhar (tradução livre)<sup>23</sup>.

Na última parte do parágrafo (citado na primeira seção) em que o narrador descreve o impacto da visão da casa de tio Mechelín e tia Sidora sobre Cleto, ele termina dizendo que eram coisas de que o personagem não tinha a menor ideia, ou seja, não conhecia; essas mesmas coisas o faziam ter apego à vida (florescer) e, por fim, recordava quem era antes para se congratular em quem começava a se tornar (Pereda, 1954, p. 268). A última parte desse parágrafo, como a declaração de amor a Sotileza, é uma narrativa feita pelo próprio Cleto a partir dos bens (esta palavra agora precisa ter seu conceito associado à segunda seção do artigo) que passou a conhecer. As operações teóricas e práticas da razão de Cleto ocorreram dentro de um contexto narrativo porque foram os acontecimentos dramáticos de sua vida que as despertaram. E assim é como cada pessoa, conforme a Teoria Neoclássica da Lei Natural,

---

to it. There would be no reasoning that is not about stories, and none that does not take place within stories, if only through the ‘editing’ or revision, or between the lines, or at the margins. *Logos* turns out to be marginal *legitimate speech*, on this criterion: a gloss on a reality whose existential fullness might be designated the universe of *mythos*”.

<sup>23</sup> Texto original: “We now have good reason to say, rather, that plot-form, or story, is one kind of form necessarily present and awaiting perception in all human experience, because it is *the* form of that experience. When we know our lives, we understand them as story; the essential form of human life is a story-form, and to know ourselves is just to perceive that form. Because we do not breathe or walk outside a story, it is inconceivable that we could satisfactorily reason about ourselves or anything in our experience without also and always reasoning about stories. We might suggest, then, that the beginning of all our reasoning lies in understanding the story in which we dwell: that of our own lives, which is always the site on which and in which our *logos* sets to work”.

vem a conhecer, desejar e buscar – dramaticamente – aqueles bens humanos que são aspectos do seu florescimento. Por meio da linguagem analítica, Finnis descreveu abstratamente parte do drama mostrado por Pereda. A aproximação entre o referencial teórico filosófico e o romance foi possível porque o romance – dentro da técnica que lhe é própria – apresentou a estrutura da própria vida humana. Partir do romance como método de conhecimento significa afirmar que existe uma realidade a ser conhecida pelo ser humano, uma realidade a que se pode chegar tanto pelo raciocínio abstrato quanto pela forma artística. A imaginação, para William Lynch (1960, p. 124), é uma fonte de cognição:

Em algum momento a poesia e a literatura foram abandonadas como fontes possíveis de *cognição*, cuja total possibilidade foi deixada para a ciência. Se a imaginação não pode ser usada ao menos como um instrumento parcial de cognição, então ela pode ser transformada num instrumento de poder, e pode pelo menos usar a realidade no esforço da vontade, por meio de impulsos vagos, para transcender a ordem da cognição e a verdadeira contemplação. A vontade, por si mesma, deseja apenas alcançar seu objetivo; não será muito judiciosa no discernimento dos meios, e de fato reduzirá tudo a meio, sem se importar cognitivamente com a coisa mesma, mas sempre a usá-la como instrumento. É precisamente sob esse aspecto que a ‘imaginação da vontade’, se a posso chamar assim, compartilha a univocidade da imaginação mecanicamente alegórica. Ambas são exploradoras (tradução livre)<sup>24</sup>.

O discurso filosófico não pretende esgotar a realidade, mas chegar aos fundamentos dela pelas formas percebidas. Chegar aos fundamentos da realidade é descobrir, como Sócrates, que sempre haverá algo mais a ser conhecido. Mas a possibilidade de conhecimento, de participação (de contemplação) na realidade é autêntica. Esse realismo que guiou boa parte da filosofia clássica e da escolástica guia também a Teoria Neoclássica da Lei Natural. Se há bens que exercem atratividade sobre a razão – que são razões últimas para a ação por consistirem em aspectos do florescimento humano –, esses bens (I) são conhecidos, desejados e buscados dramaticamente; (II) são fomentados por instituições humanas que os protegem e promovem; (III) podem ser objeto de reflexão do agente tanto pela maneira de conquistá-los quanto por seus fundamentos últimos. A reflexão sobre os bens, por sua vez, pode ser ainda (III.1) um discurso analítico e teórico (como o de Finnis) ou (III.2) uma forma artística criada para mostrar o conhecimento, o desejo e a busca por esses bens (como a de Pereda). Ambas as maneiras de reflexão serão narrativas e referir-se-ão à mesma

---

<sup>24</sup> Texto original: “Somewhere along the line poetry and literature were abandoned as possible sources of *cognition*, the whole possibility of which was surrendered to science. Well, if the imagination cannot be used as at least a partial instrument of cognition, then it can be turned into an instrument of power, and can at least use reality in the effort of the will, through vague thrusts, to transcend the order of cognition and true contemplation. The will of itself wishes only to get to its goal; nor will it be very discriminating about the means, and will in fact reduce everything to a means, never caring cognitively for the thing in itself, but always using it as an instrument. Now it is precisely in this quality that ‘the imagination of the will’ if I may so term it, shares in the univocality of the mechanically allegorical imagination. Both are exploiters”.

realidade. Há uma pergunta de Miguel de Unamuno (1985, p. 195) capaz de resumir o argumento: “Contar la vida, ¿no es acaso un modo, tal vez el más profundo, de vivirla?”.

Tal como John Finnis (1983, p. 140), Julián Marías também esteve preocupado com o método adequado para compreender a vida humana. Em 1950, quando publicou *Miguel de Unamuno*, essa preocupação transpareceu na ideia (ainda válida, conforme aqui se tentado demonstrar) do romance como método de conhecimento. Na última etapa de sua trajetória intelectual, quando publicou *Persona*, o filósofo espanhol concluiu que o único método capaz de se abandonar ao dramatismo da vida humana é o método narrativo, “[...] que reconstruya la fluencia de la vida, sus conexiones reales, sus formas de fundamentación y justificación” (Marías, 1997, p. 65). Um método filosófico narrativo é complementar ao romance como método de conhecimento porque ambos reconhecem a forma narrativa da própria vida.

Ainda falta uma aparente contradição a ser esclarecida entre o romance como método de conhecimento e a Teoria Neoclássica da Lei Natural: o tema da ontologia. Ao partir da prioridade epistemológica, a teoria de Finnis não se afasta justamente daquilo que Julián Marías entendeu ser imprescindível para que o romance possa ser um método de conhecimento? A resposta é não. Na verdade a Teoria Neoclássica da Lei Natural – por sua prioridade epistemológica – é capaz de aprofundar melhor as possibilidades do romance como método de conhecimento. Para recapitulação, a prioridade epistemológica consiste no conhecimento de um ser a partir dos objetivos de suas ações, que revelarão as próprias ações e, por fim, suas capacidades específicas (Finnis, 2007, p. 25). Em outras palavras, a prioridade epistemológica é ela mesma narrativa. Perguntar pelo propósito de uma ação humana significa pedir ao agente que conte uma história, a sua história. A Teoria Neoclássica da Lei Natural e a ideia do romance como método de conhecimento se complementam na medida em que pretendem investigar a vida humana pela forma que lhe é própria (Wilson, 2017, p. 303). O método para compreender a vida humana precisa ser narrativo (Siqueira; Leão Júnior, 2021, p. 167).

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A lacuna indicada no último parágrafo da seção anterior não é a única ainda aberta neste artigo. A introdução mencionou as possibilidades da pesquisa sobre os direitos humanos dentro de uma perspectiva ética e jurídica que seriam propiciadas pela aproximação entre os referenciais teóricos adotados neste artigo.

Para a Teoria Neoclássica da Lei Natural, a identidade humana pode ser conhecida (pela prioridade epistemológica mencionada tanto no último parágrafo da seção anterior quanto na exposição da seção três) porque as pessoas compartilham seus interesses em bens

inteligíveis que representam aspectos do florescimento humano. Essa identidade humana é a fundamentação ontológica dos direitos humanos, é a preocupação de que o florescimento de cada pessoa importa e de que há deveres correlatos de respeitar e proteger os bens inteligíveis capazes de propiciar o desenvolvimento humano. Bens que são comuns.

A teoria de John Finnis está inserida ao mesmo tempo na tradição aristotélico-tomista e no debate analítico contemporâneo. O filósofo australiano buscou apresentar, em termos analíticos, aquilo que é atual (porque permanente) dentro da tradição da lei natural. Sua maneira de explicar a cognoscibilidade dos bens humanos é acessível a pesquisadores acadêmicos com pouca (ou nenhuma) intimidade com a filosofia escolástica, maneira esta responsável por reinserir no amplo debate contemporâneo a tradição da lei natural.

Os direitos humanos, conforme explicados na Teoria Neoclássica da Lei Natural, não são abstratos como os idealistas nem puramente contingentes como os empiristas, mas sim analógicos partindo de uma concepção realista, ou seja, direitos comuns a todos os que participam da essência humana, mas direitos com conteúdos específicos distintos. Como conhecer os direitos humanos? Conhecendo o ser humano e os aspectos do seu florescimento. Como conhecer o ser humano? Pela prioridade epistemológica adotada por John Finnis na Teoria Neoclássica da Lei Natural (seguindo Aristóteles e Santo Tomás de Aquino). Como se viu na seção anterior, o método da prioridade epistemológica é um método narrativo.

Os estudos que tratam da relação entre direito e literatura têm crescido em todo o mundo e contribuem também no debate acerca dos direitos humanos. Ao tratar da novela personal como método de conhecimento, Julián Marías escreveu que uma ontologia deve completar a aproximação do fenômeno proporcionada pelo romance. Essa observação também reflete nas pesquisas de direito e literatura: uma aproximação mais sociológica da literatura, por exemplo, preocupada com a denúncia à violação dos direitos humanos e a reivindicação desses direitos, levará consigo uma perspectiva filosófica (e ontológica) do ser humano e do que a obra literária analisada informa sobre o ser humano.

Tomar o romance como método de conhecimento a partir de uma teoria ética – e cognitivista – dos direitos humanos é tarefa complementar à de John Finnis; ela permite revisitar a atualidade da concepção segundo a qual a vida humana tem uma estrutura narrativa e que precisamente nessa narrativa – temporal e dramática – os bens que representam aspectos genuínos do florescimento humano são conhecidos e buscados por cada pessoa.

## REFERÊNCIAS

CARPEAUX, Otto Maria. Origens e Fins. In: CARPEAUX, Otto Maria. *Ensaio Reunidos*. Volume 1. Rio de Janeiro: UniverCidade/Topbooks, 1999, p. 269-478.

- CASTELLANI, Leonardo. *Lugones; Liberalismo; Nueva Crítica Literaria*. Buenos Aires: Dictio, 1976.
- COVER, Robert M. Nomos e narração. Tradução de Luis Rosenfield. *Anamorphosis – Revista Internacional de Direito e Literatura*, v. 2, n. 2, p. 187-268, jul./dez. 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.21119/anamps.22.187-268>.
- FINNIS, John Mitchell. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.
- FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2ª ed. Nova York: Oxford University Press, 2011b.
- FINNIS, John. *Direito Natural em Tomás de Aquino: Sua Reinserção no Contexto do Juspositivismo Analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2007.
- FINNIS, John. *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. New York: Oxford University Press, 1998.
- FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983.
- GAMBRA, Rafael. *El Silencio de Dios*. 2ª ed. Madrid: Editorial Prensa Española, 1968.
- GEORGE, Robert P. *In Defense of Natural Law*. Nova York: Oxford University Press, 1999.
- GRISEZ, Germain. The First Principle of Practical Reason. In: KENNY, Anthony (ed.). *Aquinas: A Collection of Critical Essays*. Londres: Palgrave MacMillan, 1970, p. 340-382.
- LYNCH, William. *Christ and Apollo: The Dimensions of the Literary Imagination*. New York: Sheed and Ward, 1960.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.
- MARÍAS, Julián. *Persona*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- MARÍAS, Julián. *Mapa del Mundo Personal*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- MARÍAS, Julián. *Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1950.
- MARÍAS, Julián. *Introducción a la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1947.
- MENÉNDEZ-PELAYO, Marcelino. *Estudios de Crítica Literaria*. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, 1908.
- PEREDA, José María de. Sotileza. In: PEREDA, José María de. *Obras Completas*. Tomo II. Madrid: Aguilar, 1954, p. 193-385.
- PEREIRA, Dienny Estefhani Magalhães Barbosa Riker; PINHEIRO, Victor Sales. Razão prática entre desejo e bens humanos básicos: a crítica metaética de Finnis ao emotivismo e ceticismo. In: PINHEIRO, Victor Sales. (Coord). *A Filosofia do Direito Natural de John Finnis: Conceitos Fundamentais*. Volume 1. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020, p. 67-90.
- PEREIRA, Dienny Estefhani Magalhães Barbosa Riker. *Razão Prática e o Bem Humano Básico do Casamento: Lei Natural, Bem Comum e Direito*. 2018. 187f. Dissertação (Mestrado em Direito). Programa de Pós-Graduação em Direito, Instituto de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Pará, Belém.
- SÁENZ, María Jimena. Derechos humanos y literatura: un espacio emergente de encuentro entre el derecho y la literatura en la tradición norteamericana. *Anamorphosis – Revista Internacional de Direito e Literatura*, v. 3, n. 1, p. 5-24, jan./jun. 2017. Doi: <http://dx.doi.org/10.21119/anamps.31.5-24>.

SANTOS, André Fonseca dos; PINHEIRO, Victor Sales. Dos bens humanos básicos às normas morais: os princípios de lei natural na estrutura do raciocínio prático em Finnis. In: PINHEIRO, Victor Sales. (Coord). *A Filosofia do Direito Natural de John Finnis: Conceitos Fundamentais*. Volume 1. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020, p. 91-123.

SIQUEIRA, Gilmar. *Diario de un Dandy Rural y otros artículos literarios*. Curitiba: Instituto Memória, 2020.

SIQUEIRA, Gilmar; LEÃO JÚNIOR, Teófilo Marcelo de Arêa. A vida humana como narrativa e a pesquisa em direito e literatura. *Anamorphosis – Revista Internacional de Direito e Literatura*, v. 7, n. 1, p. 159-182, jan./jun. 2021. Doi: <http://dx.doi.org/10.21119/anamps.71.159-182>.

TALAVERA, Pablo. Una aproximación literaria a la relación entre la justicia y el derecho. *Anamorphosis – Revista Internacional de Direito e Literatura*, v. 1, n. 2, p. 207-246, jul./dez. 2015. Doi: <http://dx.doi.org/10.21119/anamps.12.207-246>.

UNAMUNO, Miguel. Cómo se hace una Novela. In: UNAMUNO, Miguel. *San Manuel Bueno Mártir. Cómo se hace una Novela*. 13ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 83-207.

WILSON, James Matthew. *The Vision of the Soul: Truth, Goodness, and Beauty in the Western Tradition*. Washington, D. C: The Catholic University of America Press, 2017.

**Idioma original: Português**

**Recebido: 22/03/22**

**Aceito: 17/09/22**