UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANDRÉ DE PAIVA BONILLO FERNANDES

O direito natural entre Deus e a razão: aproximações entre Tomás de Aquino e Hugo Grotius

Versão corrigida

São Paulo
2015

ANDRÉ DE PAIVA BONILLO FERNANDES

O direito natural entre Deus e a razão: aproximações entre Tomás de Aquino e Hugo Grotius

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em filosofia sob a orientação da prof.ª Dr.ª Tessa Moura Lacerda.

Versão corrigida

São Paulo

2015

FERNANDES, A. P. B. **O direito natural entre Deus e a razão:** aproximações entre Tomás de Aquino e Hugo Grotius. 2015. 200 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2015.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em filosofia sob a orientação da prof.ª Dr.ª Tessa Moura Lacerda

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Aos meus pais, exemplos de virtude, amor, carinho, bondade, abnegação e dedicação, pelos ensinamentos mais preciosos que se pode ter, em seus estímulos de aprendizado, de fazer o bem e auxiliar o próximo; aos meus irmãos, pelo tanto que temos em comum, e que na busca de seus sonhos pela arte e pela academia farão do mundo um lugar melhor; à Tella, sempre muito especial e que desde pequeno já incentivava a ser contestante; à querida companheira de todos os momentos, pelo apoio, paciência, compreensão e cumplicidade inesgotáveis; a todos eles, sobretudo, por serem, cada um à sua maneira, amigos de longas eras, companheiros nessa bela, inevitável e incessante jornada que se chama vida.

AGRADECIMENTOS

Aos caros professores Márcio Henrique Pereira Ponzilacqua e Fernando Dias Andrade, que por suas avaliações rigorosas e sugestões no exame de qualificação me ajudaram a tornar o trabalho melhor.

Muito especialmente à professora e orientadora Tessa Moura Lacerda, pela incomensurável paciência e disposição, por ter me concedido a oportunidade de cursar esta pós-graduação, sabedora de que sem a sua ajuda esta pesquisa não seria possível.

A todos aqueles, aqui e acolá, que de algum modo contribuíram com seus esforços nos momentos de maiores dificuldades.

Mas quando muitos homens, de diferentes tempos e lugares, unanimemente afirmam ser a mesma coisa verdade, isto deve ser atribuído à uma causa universal.

Hugo Grotius, IB-I, PD, n. 41

Os estoicos excluíam da alma do sábio ou do virtuoso, a ira e todas as outras paixões. Os peripatéticos [...] atribuíam aos virtuosos a cólera e as outras paixões, mas moderadas pela razão. Talvez nem diferissem realmente, mas apenas sobre a maneira de falar.

Tomás de Aquino, ST II-II, q. 123, a. 10, rep

RESUMO

FERNANDES, A. P. B. **O direito natural entre Deus e a razão:** aproximações entre Tomás de Aquino e Hugo Grotius. 2015. 200 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2015.

Os estudos sobre o direito natural costumam dividi-lo em três períodos característicos, cosmológico, teológico e racional, a depender do critério usado para a sua fundamentação, respectivamente, o *kósmos*, Deus ou a razão humana, sendo que Tomás de Aquino e Hugo Grotius podem ser considerados, cada um, grandes expoentes dos dois últimos períodos. Um dos objetivos do jusracionalismo foi buscar uma fundamentação do direito natural, e do direito como um todo, apenas na razão e natureza humanas, prescindindo-se de Deus. Entretanto, as mudanças nas mais diversas áreas ocorrem cada uma a seu tempo e não todas de uma vez. Por isso, apesar dos esforços empreendidos para se separar os campos do direito e da teologia, é possível que eles continuassem mais interligados do que se imaginava na passagem do jusnaturalismo teológico para o racional. No intuito de identificar se permaneceram algumas características, e quais, da fundamentação teológica nas doutrinas do direito natural racional, será feita uma comparação entre os sistemas de Tomás e Grotius, avaliando também se o holandês foi influenciado pelo italiano. Os resultados alcançados mostram que é possível se afirmar que Grotius, tendo feito mais de cinquenta referências a Tomás em apenas uma obra, foi por ele influenciado, havendo grandes semelhanças entre a fundamentação dos autores em questões cruciais de suas doutrinas, uma vez que concordam que a finalidade do homem não está nesse mundo, que Deus é o criador de tudo o que existe, especialmente do homem, cuja natureza e instrumentos peculiares, notadamente a razão, a linguagem e a vontade, são reflexo da própria natureza divina expressa na Trindade, que é dada aos homens a dignidade de criar, por si mesmos, regras para a organização da sociedade, com grande liberdade de ação dentro de uma moldura divina da lei, uma vez que a Providência não interfere ou suprime o livre-arbítrio, ainda que a Revelação seja um auxílio não apenas para a obtenção da beatitude, mas também para a convivência social e conhecimento da lei natural, e que mesmo o exercício da função de poder só existe por autorização divina, pois se os soberanos não podiam ser julgados por qualquer outra vontade humana, eles o seriam por Deus. Com isso, desde Tomás já se pode reconhecer que a lei natural é campo de atuação por excelência da criatura racional, e ela só adquire significado próprio quando aplicado a elas, bem como que o caráter teológico da obra de Grotius não pode ser negligenciado, e deve ser levado em conta em sua teoria.

Palavras-chave: Direito Natural. Deus. Razão. Tomás de Aquino. Hugo Grotius.

ABSTRACT

FERNANDES, A. P. B. **Natural Right between God and reason:** approaches between Thomas Aquinas and Hugo Grotius. 2015. 200 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2015.

Studies on natural rights tends to divide it into three characteristic periods, cosmological, theological and rational, depending on the criteria used as their fundament, respectively, the *kósmos*, God or the human reason, being possible to account Thomas Aquinas and Hugo Grotius as two major thinkers in the latter, and each, periods. Amongst the goals of the jusrationalism was to seek for a foundation of natural right, and right as a whole, based solely on reason and human nature, with no recourse to God. However, changes in diverse areas occur each at its own time and not altogether. Hence, despite the efforts taken to split right's and theology's fields, it is possible that they remained more interconnected than one imagined in the transition from theological to rational jusnaturalism. In order to identify if some characteristics, and which, of theological fundament remain in rational natural law's doctrines, a comparison shall be made between Aquinas and Grotius' systems, assessing whether or not the Dutch was influenced by the Italian. The results achieved show that is possible to say that Grotius, having made more than fifty references to Aquinas in just one work, was influenced by him, acknowledging great similarities in the fundament used by both in crucial aspects of their doctrine, since they agree that man's end is not in this world, that God is the creator of everything there is, specially man, whose nature and peculiar instruments, notably reason, language and will, are a reflect of divine nature itself as expressed in the Trinity, that is given to men the dignity to create the rules to organize, by themselves, society, with great freedom of action within the law's divine frame, inasmuch as Providence does not interfere or suppress free-will, although Revelation is meant to assist not only in beatitude's acquisition, but also in social life and natural law's knowledge, and that even exercising functions of power only exists in virtue of divine authorization, therefore if sovereigns couldn't be judged by any other human will, they would by God. Henceforth, since Aquinas it is possible to recognize that natural law is by excellence the acting field of rational creature, and it only acquires proper meaning when applied to them, as well as the theological character of Grotius works cannot be neglected and must be accounted in his theories.

Key-words: Natural Right. God. Reason. Thomas Aquinas. Hugo Grotius.

LISTA DE SIGLAS

ST I, q. 1, a. 2, obj. 1	*Suma Teológica*, primeira parte, questão 1, artigo 2, objeção 1
ST I-II, q. 3, a. 1, s.c	*Suma Teológica*, primeira seção da segunda parte, questão 3, artigo 1, argumento em sentido contrário
ST II-II, q. 5, a. 2, rep	*Suma Teológica*, segunda seção da segunda parte, questão 5, artigo 2, resposta
ST III, q. 10, a. 4, ad. 3	*Suma Teológica*, terceira parte, questão 10, artigo 4, resposta à objeção 3
SCG I, c. 2, p. 3	*Suma Contra os Gentios*, livro 1, capítulo 2, parágrafo 3
IB-I, c. 1, n. 3, p. 1	*Iure belli ac pacis*, livro 1, capítulo 1, número 3, parágrafo 1
IB-I, PD, n. 1	*Iure belli ac pacis*, livro 1, *preliminary discourse*, número 1
IB-III, Prol, p. 1745	*Iure belli ac pacis*, livro 3, prolegômenos da primeira edição, página 1745
IP, c. 1, p. 9	*De iure praedae*, capítulo 1, página 9
Mel, prol, §1, p. 103	*Meletius*, prólogo, parágrafo 1, página 103
Mel, c. 1, §6, p. 105	*Meletius*, capítulo 1, parágrafo 6, página 105
Mel, epil. §89, p. 132	*Meletius*, epílogo, parágrafo 89, página 132
ML, prol, p. 2	*Mare liberum*, prólogo, página 2
ML, c. 1, p. 10	*Mare liberum*, capítulo 1, página 10
VR-I, s. 1	*De veritate religionis Christianae*, livro 1, seção 1

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11
1 TOMÁS DE AQUINO 19
1.1 As espécies de lei 19
1.2 A Lei Eterna 20
1.3 A Lei Natural 22
1.4 A Lei Humana 33
1.5 A Lei Divina 45
2 HUGO GROTIUS 50
2.1 A natureza humana 50
2.2 Fontes do direito e acepções do vocábulo 57
2.3 O Direito Natural 61
2.4 O Direito Voluntário Divino 83
2.5 O Direito Voluntário Humano 89
3 AQUINO E GROTIUS 96
3.1 A finalidade do homem não é deste mundo 97
3.2 Deus como a fonte e governo da Criação, ou a Lei Eterna 110
3.3 A participação do homem na obra divina, ou a Lei Natural 122
3.4 O processo de explicitação da lei eterna, ou a Lei Divina 142
3.5 Todo poder vem de Deus, ou a Lei Humana 159
CONCLUSÃO 188
REFERÊNCIAS 195

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre o direito natural costumam dividi-lo em três períodos característicos, o cosmológico, o teológico e o racional, dependendo do critério usado para a sua fundamentação. Castanheira Neves (1993, p. 24) se refere ao jusnaturalismo enquanto método determinado a fundamentar e dar validade às normas instituídas pelo homem:

> O "direito natural" foi sempre pensado na *scientia* que a ele se dirigia, desde a cultura clássica (ontológico-metafísica) aos finais do séc. XVIII (antropológico-racionalista), numa dupla intenção. Numa *intenção filosófica*, de compreensão essencial e absoluta do direito pela explicitação dos seus constitutivos fundamentos ontológicos (fosse uma ontologia metafísica nos gregos, fosse uma ontologia já de sentido teológico-metafísico [...] na Idade Média cristã; fosse uma ontologia convertida em antropologia, a "natureza do homem", no pensamento moderno e iluminista.

Diz Finnis (1980, p. 23) que o jusnaturalismo pode ser denominado mais corretamente como uma "metodologia jusnaturalista", ou seja:

> Um conjunto de exigências metodológicas básicas da razão prática (em si mesma uma das formas básicas de desenvolvimento humano) que distingue o pensamento prático razoável do não-razoável e que, em última análise, fornece um critério para distinguir os atos que (em todos os casos ou em circunstâncias particulares) são razoáveis-levando-tudo-em-consideração (e não apenas em-relação-a-um-propósito-particular) e atos que são não-razoáveis-levando-tudo-em-consideração, por exemplo, entre maneiras de agir moralmente corretas ou erradas – e assim permitir a formulação de um conjunto de regras morais.

Duas das principais questões que envolvem o direito natural são a justificação da existência do próprio direito (FINNIS, 1980, p. 25) e "a tomada de posição diante do direito existente, uma tomada de posição que pressupõe um critério de avaliação" (BOBBIO, 1997, p. 7-8). É justamente a busca tal critério de avaliação, seja fundamentado no *kósmos*, em Deus ou na razão humana, que determinará a tônica dos sistemas jusnaturalistas, afirmando Bobbio (1997, p. 57) que tais doutrinas não possuem em comum uma determinada moral mas, sim, que buscam um fundamento para a moral, independentemente de seu conteúdo. Poder-se-ia dizer, com Bobbio (1997, p. 61), que o justaturalismo, então, é, antes de tudo, uma teoria da moral, a busca por uma concepção objetivista da ética, não relacionada, necessariamente, com o conteúdo de suas máximas mas, sobretudo com a fundamentação da moral; não uma moral, mas uma teoria da moral.

Se no período denominado jusnaturalismo cosmológico o fundamento de validade da ordem jurídica era buscado no *kósmos*, na *phisys*, no período teológico ele o era em Deus, especialmente no Deus cristão da Europa medieval, no período dito racionalista o fundamento

passou a ser buscado na razão humana, razão esta que se reportava, ou deveria se reportar, unicamente à natureza do homem.

Paralelamente a isso, um dos objetivos do jusracionalismo foi, justamente, a busca por garantir a autonomia da ordem natural, de modo a prescindir da criação divina na fundamentação dos Estados e das ordens jurídicas, pois em grande parte da história, pelo menos até o século XVII, os ordenamentos jurídicos retiravam sua validade da divindade que, ora transmitia ela própria suas leis, ora inspirava e garantia a força das normas feitas por seus representantes no mundo.

Apesar dos inúmeros e hercúleos esforços empreendidos para separar o direito, e o direito natural, da influência religiosa, esta tarefa parece ter se revelado um pouco mais árdua do que pensou. Conforme Alves (2010, p. 13), as perguntas religiosas do passado teriam começado a se articular por meio de símbolos secularizados, travestindo-se apenas os nomes, porém mantendo-se a antiga função religiosa, a exemplo das promessas de paz individual, harmonia íntima, ausência de angústias e maior integração com a natureza feitas pelas ciências terapêuticas e que, por mais disfarçadas que estivessem nas "máscaras do jargão psicanalítico/psicológico [...], da sociologia, da política ou da economia", apenas repetiriam as milenares indagações religiosas.

Nesse sentido, a religião se mostra como uma das formas de se abordar tais questões, que podem ser consideradas humanas antes de religiosas. Entretanto, a influência da religião, em especial a cristã, na Europa ocidental foi tamanha que a sua articulação se dava praticamente em termos religiosos, e um dos projetos da modernidade foi buscar dessacralizá-las.

Por um desejo de modernidade, os juristas, e não somente eles, são tentados a acreditar, e mesmo a afirmar e a trabalhar nesse sentido, que a modernidade rompeu com os padrões clássicos e, sobretudo, medievais, tanto em pensamento quanto em procedimentos. Como consequência, tal necessidade teria levado os ditos "homens da modernidade" a acreditar que tivessem achado um ponto de Arquimedes:

> Que nos permita o acesso privilegiado à verdade absoluta. O "outro" é que, não alcançando a "nossa" verdade, teriam eles o pensamento distorcido por falsas noções, mistificadoras da realidade. O "outro" é que não conseguira atingir a "nossa" verdade, tida como a única e, enquanto verdade, eternamente válida (SILVA, 2006, p. 8-9).

Diz Le Goff (2014, p. 54-55) que a história transcorre de modo contínuo, em que uma série de mudanças delimitam evoluções e apenas quando um grande número dessas mudanças afeta diversos setores da vida, como a economia, os costumes e a política, e se somam, pode-se verdadeiramente falar em uma mudança de período.

Se as mudanças, então, não ocorrem todas ao mesmo tempo, o que permanece como característica de um período anterior no posterior?

Talvez o que possa ter ocorrido, em verdade, fora não uma secularização e laicização da sociedade, ou da ordem jurídica pelo menos, mas, antes, que deuses e religiões ganharam novas designações, novos sacerdotes e profetas e novos templos.

Com o objetivo de investigar a influência da religião no direito, notadamente na fundamentação do direito natural, não bastaria apenas localizar quando e onde o direito dela se vale ou se valeu, identificando procedimentos e ritos religiosos transpostos, institutos assimilados ou similaridades linguísticas. A investigação deveria abordar o próprio critério ao qual o direito natural era direcionado, a faculdade da razão, cuja autonomia fora buscada pela modernidade de modo que a religião, ainda que não afastada de pronto, não fosse determinante sobre ela. Mais especificamente, dever-se-ia abordar a ligação entre a razão e religião e qual o papel desempenhado e o lugar ocupado pelo homem dentro da criação divina, se é que a Criação ainda teria relevância efetiva nos sistemas do direito natural, e melhor comparação parece não haver senão entre aqueles que podem ser considerados os dois grandes expoentes do direito natural teológico e do direito natural racional, Tomás de Aquino, o Doutor Angélico, cujas questões foram consideradas cada uma um milagre para sua canonização, e Hugo Grotius, considerado o pai do direito natural moderno.

Comparar Grotius e Tomás pode parecer peculiar, mas envolve questionar exatamente o que permanece de um período para o outro, mormente quando se trata de autores por vezes mal interpretados. Além disso, quanto mais díspares, a princípio, mais proveitoso será encontrar as suas semelhanças.

É certo que a doutrina de Grotius pôde, e em larga medida o fez, contribuir para disseminar uma certa laicização do direito, para fundamentar uma burguesia capitalista e mercantil, para dar impulso à era dos grandes códigos jusnaturalistas e dos sistemas jurídicos racionais e dedutivos. Porém, talvez seja necessário tentar recuperar aquela parte da doutrina do holandês, e não só dele, mas de todos os autores racionalistas e deístas dos séculos XVII e XVIII, que leva em conta a religião em sua filosofia, e não simplesmente separá-las em dois campos distintos, talvez como uma dupla verdade de Averróis, mas para efetivamente inseri-la no cálculo de sua obra. Se Grotius considerava que tudo houvera sido criado por Deus, que Deus cuidava dos assuntos humanos e que a finalidade do homem estava além deste mundo, por certo não são informações que poderiam ser ignoradas, sendo necessário pesquisar o lugar do próprio homem dentro dessa moldura divina da lei, se assim se pode interpretar aquilo que o holandês denomina direito divino em sentido amplo (IB-I, c. 1, n. 15), que seria,

resumidamente[1], o plano geral da Criação, formado pela combinação entre o direito natural e o direito voluntário divino, ambos criados pelo autor da natureza (IB-I, PD, n. 17)[2], que situaria o âmbito próprio de atuação do homem, sem diminuir o seu livre-arbítrio e a liberdade no regramento da sociedade. Lembre-se ainda que Stumpf (2006, p. 101) comenta que o direito natural e o direito voluntário divino seriam uma espécie de moldura para toda a vida social dos homens, seja em nível internacional, seja em nível nacional, no sentido de que as obrigações neles contidos tornariam o indivíduo diretamente responsável na ordem das relações internacionais, e que o direito voluntário humano estaria sujeito ao direito divino, ou seja, direito natural e direito voluntário divino, e somente seria legítimo se não os contradissesse (STUMPF, 2006, p. 123).

Tomás, por sua vez, acabou por ser visto, algumas vezes, como o símbolo da ortodoxia e o ápice de um sistema fechado em si mesmo, um teólogo com uma filosofia subordinada, no pior sentido do termo, à uma fé religiosa, a ponto de até Brás Cubas se transformar, em delírio, em um exemplar acorrentado da *Suma Teológica*. Reduzi-lo a isso seria desconsiderar sua própria sustentação da unidade da verdade, em que argumentou contra os averroístas, e o papel exercido pela razão, potência divina pela qual Deus havia criado e governava o universo, potência esta compartilhada pelos homens, criatura especial dentro da Criação, a única com a dignidade de ter sido criada à Sua imagem e semelhança.

Tomás e Grotius são dois autores cristãos, possuidores de uma obra apologética e dão grande ênfase na faculdade da razão. Enquanto em Tomás o caráter teológico de seus escritos é mais explícito, o esforço deve ser no sentido de demonstrar que o homem, ser dotado de racionalidade, possui uma ampla liberdade e responsabilidade dentro da obra divina, inclusive e principalmente no que diz respeito ao ordenamento e manutenção da sociedade, em Grotius, a relação não é tão imediata, demandando, e justamente por isso se tornando interessante, uma abordagem que procure explicitar a importância de suas opiniões religiosas em toda a sua obra. Isso talvez decorra da hipótese de que a modernidade acabou por enxergar a obra de Grotius pelo viés racionalista, que de forma alguma poderia ser negligenciado, mas, por outro lado, não deu a devida importância aos fundamentos religiosos de seu sistema. Meyjes (*in* Mel, p. 62) comenta que:

> [...] os juristas tendem a se concentrar exclusivamente em seus trabalhos jurídicos, classicistas em seu *Poëmata* e suas tragédias, teólogos suas *Anotações* ao Velho e Novo Testamentos, filósofos no *De veritate*, e assim por diante. Consequentemente,

---

[1] O tema também será abordado quando se tratar do direito natural e do direito voluntário divino, no terceiro capítulo. Para tanto, conferir os itens 3.3 e 3.4, e, em especial, as páginas 89, 96 e 158.
[2] Ver IB-III, Prol, p. 1749.

> seu projeto foi dividido às expensas das conexões internas e da coerência tão característica de sua obra em que tudo sempre é inter-relacionado.

Jean-Maurice de Montremy, no prólogo de Le Goff (2014, p. 13), afirma: "É exatamente esse o nosso problema: somos frequentemente medievais quando nos vangloriamos de sermos modernos". Le Goff (2014, p. 56), comentando aquelas reminiscências de um período em outro, diz que:

> Reconhecemos imediatamente em Petrarca um espírito medieval. Como muitos humanistas, ele pretende reencontrar a Antiguidade em toda a sua pureza, uma vez que a antiguidade é a idade "alta", da qual os homens, ai de nós, não deixaram de se afastar. Petrarca tem a impressão de que um verdadeiro Renascimento está surgindo, que a cristandade poderá ver o fim do túnel medieval. E se ele quer reencontrar esse verdadeiro e grande passado, livre das críticas acumuladas ao longo do tempo, é também para *reformar* uma Igreja católica comprometida com o século, carregando o peso da cidade terrestre, muito afastada daquela *Civitas Dei* que Santo Agostinho celebrava. Buscar a reforma através de um retorno às fontes é uma constante na Idade Média. Impondo a letra carolina, a revisão das Escrituras, Carlos Magno pensava em reformar: voltar aos bons textos da Escritura, às fontes não corrompidas.

Se, para Le Goff, subsistia no humanismo traços medievais, a Idade Média também preservava a antiguidade, pois:

> [...] a antiguidade tinha se convertido: todos os grandes autores greco-romanos de certa forma anunciavam a revelação que estava para chegar. Eram precursores – sem dúvida ainda insuficientemente esclarecidos, mas de qualquer forma *esclarecidos*. Por isso é que personalidades como Cicero e depois Aristóteles, quando este foi elevado a um lugar de honra, tornaram-se referência, sem que se visse contradição nisso em relação aos Padres da Igreja (LE GOFF, 2014, p. 57).

Continua ainda dizendo que a frase de Santo Anselmo, *a fé em busca da inteligência* expressava "a grande aspiração de toda essa civilização ao racionalismo. Aspiração que desabrochará na escolástica, e permitirá o advento da filosofia moderna, ainda que esta não se refira mais a Deus ou o cristianismo" (LE GOFF, 2014, p. 215). Resta alguma coisa, portanto, do medievo na época dita moderna? Ou já era o medievo moderno, com seus sucessivos renascimentos (LE GOFF, 2014, p. 68)? Realmente isso parece não ser de suma importância. Importante é ressaltar os ecos do passado, ditos medievais, naquilo que se considera moderno. Se a noção de humanismo, entendido aqui de maneira um tanto geral, como uma proposta de estudo das humanidades clássicas, greco-romanas, como que retornando à elas, bem como a busca por enxergar o homem como um valor, permanecia restrita ao Renascimento, é possível hoje reconhecer como grande parte dos renascentistas e humanistas adotavam fundamentos religiosos: "Desde a Idade Média, poetas e teólogos utilizam os deuses greco-romanos, helenísticos, para um 'programa' cristão. A ruptura virá mais tarde, sem dúvida no século XVII.

E foi só no século XIX que se criou o hábito, discutível, de opor humanismo e cristianismo" (LE GOFF, 2014, p. 173).

Se o humanismo é profundamente cristão, e se foi apenas no século XVII, portanto o século de Grotius, que se começa a buscar uma autonomia em relação à religião, talvez seja possível conjecturar que o holandês não devesse ser contado dentre esses autores, pelo menos não do modo como uma tradição que busca ver nele um laicizador do direito natural. De fato, essa talvez não seja a melhor leitura de seu trabalho. Diz Meyjes (*in* Mel, p. 66) que já no *Meletius* estão presentes os caracteres que moldarão a sua obra. Por toda a vida, Grotius escreveu sobre e participou dos problemas religiosos de sua época[3]. Por isso, é possível que não seja adequado separar a sua obra em campos distintos, sem maiores interligações.

De fato, o horizonte (BURNS, 1933) em que Tomás e Grotius trabalham é diferente, e a experiência de sua época é diferente. Por exemplo, as perguntas que buscam responder são diversas e suas obras estão submetidas a um projeto metodológico próprio, por assim dizer. Grande parte dos escritos do italiano é voltada ao seu ofício de professor. Já o holandês se preocupa com guerras iminentes, um continente em convulsão, disputas comerciais internacionais e um cristianismo divido. Cenários um pouco distintos, portanto, os dos séculos XIII e XVII.

Se em Tomás os temas eram tratados de maneira bastante sistemática – quiçá quão sistemática alguma exposição possa ser –, em Grotius a matéria que aqui interessa está um pouco mais dispersa. Aquilo que Grotius diz no *Meletius*, de que a teoria deveria ser o estritamente necessário para a prática (Mel. epil, §91, p. 133), ele o segue em sua obra. Portanto, em todos os assuntos abundarão exemplos e situações, pois era assim o seu método.

Haveria, ao final, dois autores realmente tão diferentes, adequadamente considerados dentro da divisão corrente dos sistemas jusnaturalistas, e com sistemas distintos? Ou, ao contrário, haveria algo de Tomás em Grotius? Com efeito, o holandês pode ser visto como tendo dado um salto para longe da discussão e fundamentação teísta dos direitos naturais. Entretanto, quando vai fundamentar os direitos naturais, e a natureza humana, ele não deixa de fazer referência a Deus. Talvez a sua intenção não fosse dar tamanha autonomia à razão que a fizesse prescindir de Deus, ainda que Ele não existisse (IB-I, PD, n. 11), mas apenas dar ênfase e visibilidade maior para a razão e a responsabilidade humana no processo, tendo como foco o papel do homem na sociedade, reconhecendo-o como parte integrante da Criação, eis que

[3] Conferir, por exemplo, Villey (2009, p. 636-639) e O'Donovan e O'Donovan (1999, p. 788).

dotado de livre arbítrio, de modo a superar as visões religiosas sectárias que lançaram o cristianismo em guerras fratricidas e cismas diversos.

Poderia parecer que a comparação, até certo ponto, diminuiria a importância dos autores, seja de um lado, seja do outro. Entretanto, o que melhor se afigura é dizer, como o próprio Grotius afirmava, se lhe aplicando o próprio conceito, que se algo é tido como certo por diversas pessoas, em diferentes tempos e lugares, alguma causa universal haveria de ter (IB-I, PD, n. 41), ainda mais se se considerar a estatura de ambos, insubstituíveis, assim como o próprio Tomás afirmava sobre os peripatéticos e os estoicos quando discutiam sobre a vingança, que talvez não diferissem no conteúdo, mas apenas no modo de falar (ST II-II, q. 123, a. 10, rep).

A comparação, de fato, não parece descabida se se lembrar que apenas no capítulo introdutório do *De iure praedae*, no qual o holandês lança as bases de seu sistema de direito natural, há nada menos que quatorze referências à Tomás, estendendo-se para aproximadamente cinquenta e seis em todo o livro, várias diretas e textuais. Mesmo n'*O direito da guerra e da paz* subsistem por volta de quinze referências, uma delas na própria e célebre conceituação do que é o direito natural. Além disso, é interessante notar a própria estrutura do *De iure praedae* em particular, principalmente por ser o seu "primeiro importante trabalho sobre a lei natural e a teoria do direito natural" (ITTERSUM, *in* IP, p. xiv). A divisão do livro é feita em capítulos, que por sua vez possuem questões e artigos. Seu texto é contínuo e os artigos são abordados conforme as notas localizadas às margens, sem haver a divisão utilizada por Tomás de itens delimitados para cada assunto. Ademais, Grotius não trata dos artigos linearmente, pois avança e retrocede várias vezes. Tal fato não chega a ser contundente, uma vez que tal forma foi abandonada nas obras posteriores, apesar de ainda haver uma sistemática divisão. Entretanto, é nesse texto em que se encontra o maior número de referências à Tomás, sendo lícito especular que alguma influência pode ter sido retida, principalmente no conteúdo. O que também não quer dizer que ele seja perito na obra do italiano, pois se utiliza em boa medida dos autores da escolástica espanhola, uma ligação já mais documentada, apesar dos indícios de conhecimento, pelo menos, da *Suma Teológica*, dada a amplitude e, às vezes, a especificidade, de suas referências.

Diz Langer (2004, p. 20), e isto se faz sem qualquer presunção, que:

> A maioria das novas descobertas são coisas subitamente vistas que sempre lá estiveram. A nova ideia é uma luz que ilumina presenças que simplesmente não tinham força para nós antes de a luz incidir sobre elas. Acendemos a luz aqui, ali, em toda parte, e os limites do pensamento retrocedem diante dela.

Portanto, na tentativa de reconhecer essa ligação entre o direito e a religião, a fundamentação do direito natural envolvendo a razão e a criação divina, a pesquisa irá buscar evidências para demonstrar que haveria inúmeras semelhanças entre os dois autores.

Para isso, o primeiro e o segundo capítulo serão dedicados a estabelecer, ainda que de maneira breve, os fundamentos da doutrina de cada um dos autores separadamente, primeiro Tomás e depois Grotius.

Sobre Tomás, os assuntos abordados serão as espécies de leis, ou seja, além da própria conceituação da lei, a lei eterna, a lei natural, a lei humana e a lei divina.

Sobre Grotius, a natureza humana, as fontes do direito e as acepções do vocábulo, bem como o direito natural, o direito voluntário divino e o direito voluntário humano.

Deve ser notado que as citações em Grotius, e a sua própria seção, são relativamente maiores, pois o esforço para demonstrar a presença e a influência de Deus no sistema como um todo daquele que passou à história como um dos pais do jusnaturalismo moderno, baseado em uma natureza humana e razão autônomas, deve ser consideravelmente maior.

Assim, após considerar seus sistemas em separado, confiando que a própria ordem de exposição já vá descortinando a comparação a ser feita no terceiro capítulo, que trará os temas do último fim do homem, avaliando se ele seria apto a direcionar toda a vida humana, de Deus como a fonte e governo da Criação, e qual a relevância da natureza e da razão humanas terem sido feitas à Sua imagem e semelhança, da participação do homem na obra divina, indagando se, tanto para o holandês quanto para o italiano, o direito natural seria o campo exclusivo da criatura racional, do processo de explicitação da lei eterna, traduzido na revelação divina e qual a sua função, e, por último, de todo poder ser proveniente de Deus, avaliando quais seriam suas implicações para o direito voluntário humano.

1 TOMÁS DE AQUINO

> *Entre os estudos humanos, o da sabedoria é o mais perfeito, o mais sublime, o mais útil e o mais alegre. O mais perfeito, porque enquanto o homem entrega-se ao estudo da sabedoria já vai participando [...] da verdadeira beatitude. [...] O mais sublime, porque por ele o homem aproxima-se o mais possível da semelhança de Deus [...] O mais útil, porque pela própria sabedoria chega-se ao reino da imortalidade [...]. O mais alegre, finalmente, porque está também escrito neste livro: A sua companhia não é amarga, nem enfadonha é a sua convivência, mas alegre e cheia de gáudio...*
>
> Tomás de Aquino, SCG I, c. 2, p. 1

1.1 As espécies de lei[4]

A lei é algo que pertence à razão, conforme diz Tomás (ST I-II, q. 90, a. 1, rep), uma vez que, segundo sua própria consideração etimológica, *lex* seria derivado "daquilo que deve ser ligado" e, obrigando a agir ou manter-se inativo, funciona como regra e medida dos atos humanos (ST I-II, q. 90, a. 2, rep).

A lei é uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele que tem o cuidado da comunidade (ST I-II, q. 90, a. 4, rep.). Se não se destina, porém, ao bem comum, não é de todo lei, mas apenas uma perversidade da lei, com mais razão de violência que de lei (ST I-II, q. 93, a. 3, sol. 2), ainda que, como efeito colateral, tenda a tornar bons os homens, relativamente, por meio de sua obediência, e possa ter razão de lei somente por decorrer daquele que tem a competência para editá-las (ST I-II, q. 92, a. 1, sol. 4). Segundo Finnis (2007, p. 71) ela é "uma questão de orientação inteligente endereçada à inteligência e à razão daqueles a quem conduz [...], feita (*positum*, estabelecida) pelo(s) legislador(es) responsável(eis) pela comunidade em questão", e "por estar destinada ao bem comum, [é] que a lei apela à razão de

[4] Para facilitar as citações da *Suma Teológica* e da *Suma Contra os Gentios*, elas serão feitas conforme o seguinte exemplo: ST I, q. 1, a. 2, obj. 1 (primeira parte, questão 1, artigo 2, objeção 1); ST I-II, q. 3, a. 1, s.c (primeira seção da segunda parte, questão 3, artigo 1, argumento em sentido contrário); ST II-II, q. 5, a. 2, rep (segunda seção da segunda parte, questão 5, artigo 2, resposta); ST III, q. 10, a. 4, ad. 3 (terceira parte, questão 10, artigo 4, resposta à objeção 3); SCG I, c. 2, p. 3 (livro 1, capítulo 2, parágrafo 3). As outras obras, que consistem em traduções das questões disputadas ou de outros excertos, serão citadas na maneira usual autor-data.

seus súditos e dá a eles razões para considerá-la autoritativa[5] e obrigatória moral e juridicamente" (Finnis, 2007, p. 72). Ainda conforme Finnis (2007, p. 92):

> Ele [Tomás] define a lei como sendo as proposições práticas universais (no sentido lógico de "universal") concebida na razão do(s) legislador(es) e comunicadas à razão dos governados, de modo que os últimos tratem estas proposições, ao menos presumivelmente, como razões para a ação – razões como decisões para cada um deles, como se cada um tivesse concebido e as adotado pelo julgamento e escolha pessoal.

E porque endereçada à razão, impondo-se como regra e medida, é necessário que se tome conhecimento da lei, motivo pelo qual Tomás (ST I-II, q. 90, a. 4) diz que é de sua razão ser promulgada, adquirindo, assim, a sua força.

Tomás (ST I-II, q. 91) divide a lei em quatro espécies, eterna, natural, humana e divina, detalhadas em seguida.

1.2 A Lei Eterna

Sendo a lei o preceito da razão que ordena ao bem comum, promulgada por aquele que tem o cuidado da comunidade, deve-se lembrar que, sendo Deus o governante de toda a comunidade universal – príncipe do universo –, também Ele a ordena segundo a própria razão divina, cujo fim não é outro senão Ele mesmo. Pode-se dizer também que a lei eterna é outro nome para a Providência divina, por meio da qual Deus ordena o universo e faz com que as coisas atinjam seu fim (ST I-II, q. 91, a. 1, rep; ST I-II, q. 93, a. 5). Assim, Sua razão, desde a eternidade, eis que nada concebe no tempo, tem razão de lei, e não qualquer lei, mas lei eterna, promulgada em palavra pelo eterno Verbo divino e promulgada por escrito pela eterna escrita do livro da vida (ST I-II, q. 91, a. 1, ad. 2).

Tomás de Aquino postula que de duas formas se pode conhecer alguma coisa (ST I-II, q. 93, a. 2, rep), a saber, em si mesma ou em seus efeitos, uma vez que estes possuiriam grande semelhança com a própria coisa. Quanto ao conhecimento da lei eterna em si mesma, somente os bem-aventurados, ao ver a essência de Deus, a podem conhecer. Já as outras criaturas racionais podem, em maior ou menor grau, nela participando, conhecê-la por seus efeitos, ainda que não em sua totalidade (ST I-II, q. 93, a. 3, ad. 2). Essa participação, que não se dá de maneira

[5] O termo autoritativo foi mantido em virtude da opção feita pelos tradutores, cujo termo é semelhante ao utilizado em uma edição espanhola que contou, inclusive, com a anuência do autor, conforme nota explicativa (FINNIS, 2007, p. 9).

absoluta, ocorre "segundo a proporção da capacidade da natureza humana" (ST I-II, q. 91, a. 4, ad. 1). Lauand e Sproviero (*in* AQUINO, 2011, p. 60) alertam:

> Participar é receber de outrem algo; mas o que é recebido é recebido não totalmente: assim participar implica um receber parcial de algo (*aliquid*) de outro (*ab alio*). Um axioma de que Tomás se vale diz: "Tudo que é recebido é recebido segundo a capacidade do recipiente" (*per modum recipientes recipitur*). E assim: "*Omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantes: quia nihil potest recipere ultra mensuram suam*" (I *Sent*. d. 8, q. 1 a. 2 sc2), algo que é participado é recebido segundo a capacidade do participante, pois não se pode receber algo que ultrapasse a sua medida (*mensura*).

De maneira semelhante, Grotius também irá comentar, em certo momento, sobre a incapacidade humana de apreender perfeitamente as coisas divinas.

Sendo a lei eterna o próprio intelecto divino, verdadeiro em si mesmo, e sua razão é a própria verdade (ST I-II, q. 93, a. 2, ad. 3), toda a lei dela decorre necessariamente, uma vez que todos os movimentos subsequentes dependem do primeiro movimento, bem como as leis dos governantes inferiores dependem da lei do governante superior (ST I-II, q. 93, a. 3, rep), guardadas as considerações sobre as leis iníquas, na medida em que somente participam da lei eterna enquanto derivadas daquele que possui o poder de legislar. Deve-se notar que, lembrando Lauand e Sproviero (*in* AQUINO, 2011, p. 21-23), no sistema de Tomás de Aquino, ou se é Criador ou se é criatura. Com isso, tudo o que se sujeita ao governo divino se sujeita, por extensão, à lei eterna, sejam contingentes ou necessárias (ST I-II, q. 93, a. 4, rep).

Disso se segue, contudo, que deve haver uma classe de coisas que à ela – lei eterna – não se sujeitam, o que de fato ocorre com aquilo que não se sujeita ao governo divino, qual seja, aquilo que pertence à própria natureza ou essência divina. Esse pertencer à essência divina também pode ser designado como a vontade de Deus, e dela se pode falar de duas maneiras distintas: analisando-se-lhe em si mesma ou quanto aquilo que Deus quer quanto às criaturas (ST I-II, q. 93, a. 4, ad. 1). Do primeiro modo, tem-se que a vontade divina se identifica com Sua própria essência e, assim, diz-se que Sua vontade não se sujeita à lei eterna, mas que é a própria lei eterna. Do segundo modo, diz-se que ela se sujeita à lei eterna, uma vez que é por meio dela própria que se ordenam todas as coisas para que atinjam seu fim.

Conforme já se disse, tudo o que é criado se sujeita ao governo da lei eterna, sejam necessários ou contingentes, sejam racionais ou irracionais. Estas últimas, as criaturas irracionais, ficam sujeitas ao império da providência divina, e da lei eterna, sem, entretanto, dela participarem com apreensão racional, da mesma forma com que "os membros do corpo humano são movidos sob o império da razão, mas não participam da razão" (ST I-II, q. 93, a. 5, ad. 2). Assim, é possível participar da lei eterna de dois modos: o primeiro, participação pelo

conhecimento e, o segundo, participação pela ação e paixão. Ambos, entretanto, imperfeitos, conforme a capacidade de cada gênero.

Do último modo, pela ação e paixão, participam as criaturas irracionais e, do primeiro, pelo conhecimento, as racionais. Recordando-se que toda a lei destina-se ao bem comum, e o fim do homem é a bem-aventurança (ST I-II, q. 2, a. 4, rep), tem-se que o pecado e o vício corrompem a participação na lei eterna, acarretando o fato de que, com isso, as criaturas racionais passam a se sujeitar à lei eterna não pelo conhecimento e pela virtude, mas sim pela imposição, à maneira das criaturas irracionais (ST I-II, q. 93, a. 6, rep). Assim, os bons agem com a lei eterna, os maus são movidos por ela; os bons se tornam a própria lei, por participação, enquanto os maus "sujeitam-se à obrigação da lei, como a um peso" (ST I-II, q. 93, a. 6, ad. 1).

A lei eterna, portanto, é a própria racionalidade divina, que ordena e governa toda a Criação. Entretanto, como se viu, cada criatura participa à sua maneira da lei eterna, e o homem, criatura especial criada à imagem e semelhança de Deus (ST I, q. 93, a. 5, rep), participa de modo peculiar, que Tomás denomina lei natural.

1.3 A Lei Natural

Tomás esclarece que a lei pode estar em algo de dois modos: no primeiro, naquilo que mede e regra; no segundo, naquilo que é regulado e medido (ST I-II, q. 90, a. 1, ad. 1). Diz-se que aquilo que é regulado e medido participa daquilo que mede e regra e, justamente por isso, se torna regulado e medido (ST I-II, q. 91, a. 2, rep). Por consequência, todas as coisas, a comunidade universal, estão sujeitas à providência divina, ordenadas, reguladas e medidas por Sua própria racionalidade – lei eterna – para atingirem um fim tanto geral quanto particular.

O homem, criatura racional, participa, como já se disse, de modo privilegiado, intelectual e racionalmente (ST I-II, q. 91, a. 2, ad. 3), da lei eterna, uma vez que, feito à Sua imagem e semelhança, tem ele uma luz natural a lhe auxiliar no discernimento do bem e do mal, faculdade esta que não é senão a impressão da luz divina no próprio homem (ST I-II, q. 91, a. 2, rep), exercida, de acordo com Dauphianais e Levering (c2002, p. 64), por meio da razão e do livre arbítrio, uma vez que:

> Como a razão no homem domina e impera sobre as outas potências, assim é necessário que todas as inclinações naturais pertencentes às outas potências sejam ordenadas segundo a razão. Por isso em todos é comumente reto que todas as inclinações dos homens sejam dirigidas segundo a razão (ST I-II, q. 94, a. 4, ad. 3).

Portanto, à essa participação da criatura racional na lei eterna, Tomás dá o nome de lei natural, promulgada pelo fato mesmo de que Deus a inseriu nas mentes dos homens para ser conhecida naturalmente (ST I-II, q. 90, a. 4, ad. 1). Por isso, de uma certa maneira, já aqui será possível dizer que a lei natural apenas possui significado próprio quando se trata da racionalidade humana, pois é decorrente e dependente do homem, domínio humano propriamente dito, um tanto semelhante à formulação que Grotius fará alguns séculos depois.

Um dos assuntos tratados por Tomás quando do estudo da lei natural é o da possível multiplicidade de seus preceitos. Adiante a sua conclusão, "todos os preceitos da lei da natureza, enquanto se referem a um só primeiro preceito, tem a razão de uma só lei natural" (ST I-II, q. 94, a. 2, ad. 1). Entretanto, são bem ilustrativas as suas considerações, que merecem ser acompanhadas. O caminho argumentativo escolhido é fazer uso de uma analogia com a razão especulativa, comparando-a – a lei da natureza –, enquanto razão prática, aos primeiros princípios das demonstrações daquela, que seriam conhecidos por si (ST I-II, q. 94, a. 2, rep). Ainda conforme o autor, o conhecimento de alguma coisa por si pode se dar de dois modos, em si ou "quanto a nós" (ST I-II, q. 94, a. 2, rep).

O primeiro modo, de conhecimento em si, Tomás esclarece serem as proposições nas quais o predicado é da razão do sujeito, apenas excluindo tal conhecimento daqueles que ignorassem a própria razão do sujeito, como quem diz homem, diz racional, excetuados aqueles que não sabem o que é homem. Não obstante, haveria algumas proposições que seriam conhecidas por si mesmas apenas pelos sábios, pois conheceriam melhor todos os termos das proposições, ao contrário dos "rudes" (ST I-II, q. 94, a. 2, rep). O segundo modo, "quanto a nós", segue uma progressão. Assim como para a razão especulativa aquilo que é primeiro apreendido, de modo absoluto e cuja intelecção é necessária, é o ente, cujo primeiro princípio indemonstrável é a impossibilidade de se afirmar e negar ao mesmo tempo, para a razão prática é o bem, cujo primeiro princípio é buscar o bem e evitar o mal. Assim, o "bem é aquilo que todas as coisas desejam", a finalidade a que tudo se destina, preceito no qual irão se fundamentar todos os outros preceitos da lei natural (ST I-II, q. 94, a. 2, rep).

Há, ainda, à maneira da ordem das inclinações naturais – aquilo que se reconhece como bem –, a ordem dos preceitos da lei natural, indo daquilo que o homem tem em comum com todas as substâncias, que é a conservação de seu ser, de acordo com sua natureza, para aquilo que tem em comum com os outros animais, tais como a união entre macho e fêmea e a educação dos filhos, até sua inclinação de acordo com a razão, como o conhecimento da verdade em relação a Deus e a vida em sociedade (ST I-II, q. 94, a. 2, rep). Feitas tais considerações, o autor

conclui que apesar de serem muitos os preceitos da lei de natureza em si mesmos, todos derivam de uma mesma raiz (ST I-II, q. 94, a. 2, ad. 2), a busca do bem, sendo que a razão, embora una, ordena e regra tudo o que diz respeito aos homens, desde que tais coisas possam ser reguladas pela razão (ST I-II, q. 94, a. 2, ad. 3).

Assim, é próprio da natureza humana se inclinar naturalmente a agir segundo a razão, porém distintamente quanto à especulativa e à prática, eis que na primeira, tratando de coisas necessárias, princípios comuns e coisas próprias[6] são verdadeiras, ainda que não conhecidas igualmente por todos, enquanto na segunda, tratando de coisas contingentes, verdadeiros são os princípios comuns e, não necessariamente, as coisas próprias, pois, quanto mais se particulariza uma questão, mais a falha pode ocorrer, seja quanto a sua verdade, seja quanto a seu conhecimento por todos, ainda que verdadeira, e ainda que seja "verdadeiro e reto que se aja segundo a razão" (ST I-II, q. 94, a. 4, rep).

Note-se, nesse caso, a interessante posição de Tomás, que será comparada com a de Grócio, ao exacerbar a historicidade e contingência das coisas próprias, afirmando que, quanto mais numerosas as condições particulares, mais a falha pode ocorrer, acarretando, em última análise, que uma ação, a princípio considerada reta possa, na ocorrência de várias circunstâncias concretas, ser considerada viciosa (ST I-II, q. 94, a. 4, rep). Isso, entretanto, não seria suficiente para ruir a unidade e a imutabilidade da lei natural, nem para apagá-la do coração dos homens.

Diz-se, então, que a lei natural é a mesma quanto aos seus princípios comuns – em verdade, primeiro princípio, ao qual todos se reduzem –, e o que lha incute o erro seria, propriamente, as múltiplas contingências e o depravamento da razão pela paixão ou pelo mau costume (ST II-II, q. 64, a. 2, ad. 3), no que Grotius também concorda, ao afirmar que o vício pode obscurecer a razão humana.

Note-se que foi dito sobre a historicidade e da imutabilidade da lei natural. Por um lado, Tomás adiciona ao raciocínio as diversas particularidades possíveis de ocorrerem faticamente. Por outro, diz que a lei não pode ser mudada, mas ressalva que a mudança deve ser analisada segundo dois modos, como é recorrente em sua obra: primeiro, a mudança por acréscimo; segundo, a mudança por subtração (ST I-II, q. 94, a. 5, rep).

Argumenta Tomás que nada impede seja acrescida a lei natural e, em verdade, vários preceitos úteis o foram, tanto em decorrência da lei divina quanto em decorrência da lei humana. Se se diz que a lei escrita corrige a lei natural, isto só pode ser entendido como aquela suprindo

[6] Reportando-se à Aristóteles, Tomás diz que "pertence à razão proceder das coisas comuns às próprias" (ST I-II, q. 94, a. 4, rep).

alguma particularidade que especificada por esta ou porque alguns corações, corrompidos e julgando como bom aquilo que não o era, necessitavam de correção (ST I-II, q. 94, a. 5, ad. 1).

Porém, do segundo modo, nova divisão é feita: a subtração dos princípios primeiros e a subtração dos preceitos segundos. No primeiro caso, o decréscimo se mostra impossível, sendo a lei natural imutável. Já no segundo, que diz respeito àqueles preceitos "que dizemos ser como que conclusões próprias próximas dos primeiros princípios" (ST I-II, q. 94, a. 5, rep), em poucos casos, e em razão de circunstâncias especiais que impeçam a observância dos princípios primeiros, a lei natural pode ser mudada. Com isso:

> Deve-se dizer que a lei natural, enquanto contém preceitos comuns, que nunca falham, não pode jamais receber dispensa. Nos outros preceitos, porém, que são como conclusões dos preceitos comuns, às vezes se dispensa pelo homem, por exemplo, que não se restitua um empréstimo ao traidor da pátria, ou algo desse tipo (ST I-II, q. 97, a. 4, ad. 3).

Assim, os primeiros princípios, "preceitos comuníssimos, conhecidos por todos" (ST I-II, q. 94, a. 6, rep), não podem ser abolidos de maneira universal do coração dos homens. Podem, entretanto, deixar de valer em circunstâncias particulares, eis que a concupiscência ou outra paixão impedem a razão de se lhes aplicar. Isto porque quando o "movimento do apetite sensitivo se fortalece em uma paixão, o movimento do apetite racional, que é a vontade, deve necessariamente afrouxar-se ou mesmo sustar-se inteiramente" (ST I-II, q. 77, a. 1, rep), sendo que "uma apreensão forte e desordenada da imaginação e o julgamento da potência estimativa podem impedir o julgamento e a apreensão da razão" (ST I-II, q. 77, a. 1, rep). Por isso, a paixão pode transformar o julgamento da razão, por associação ao erro ou à ignorância, uma vez que ela – a razão – não se inclinaria para o mal a não ser que ele – o mal – pudesse se aparentar como uma espécie de bem (ST I-II, q. 77, a. 2, rep), donde o silogismo viciado possuiria quatro proposições, com duas premissas universais, uma da razão e outra da paixão, de modo que a conclusão derive apenas da paixão, porquanto amarrada estivesse a razão (ST I-II, q. 77, a. 1, ad. 4). Ademais, tal erro pode se manifestar tanto nas considerações sobre o universal ou sobre o particular, duplo conhecimento que se faz necessário para as ações retas: ainda que se julgue corretamente no plano do universal, pode-se errar quanto ao julgamento de um caso em especial; ou pode-se saber corretamente universal e particularmente de maneira habitual, mas falhar quanto sua atualidade e aplicação imediata (ST I-II, q. 77, a. 1, rep).

Já os preceitos segundos, "que são como que conclusões próximas dos princípios" (ST I-II, q. 94, a. 6, rep), podem, sim, ser destruídos dos corações dos homens, pelos mesmos motivos acima expostos.

Apesar de a lei natural ter como objetivo fazer alcançar a perfeição que é própria da natureza humana, não se pode olvidar que o homem foi criado em estado de graça, o que significa que Deus, por uma liberalidade, determinou que a criatura humana tivesse um fim mais além de sua própria natureza, qual seja, ser filhos de Deus. Nesse sentido, os homens devem partilhar a natureza divina. Entretanto, uma vez introduzido tal padrão de perfeição para os homens, tornou-se impossível para a lei natural, isoladamente, permitir-lhes a total felicidade, a beatitude, sendo necessária a sua complementação pela lei divina, meio pelo qual Deus efetivamente concede a vida eterna ao Seu lado (DAUPHIANAIS; LEVERING, c2002, p. 66).

Isto porque Tomás comenta, sobre a finalidade do homem, que algumas ações do homem são ditas propriamente humanas porque a ele pertencem enquanto homem, pois diferencia-se das criaturas irracionais por ter o domínio de seus atos em função do livre-arbítrio, ou seja, a faculdade da vontade e da razão. Além disso, agir de acordo com a vontade é buscar o fim e o bem, motivo pelo qual todas as ações humanas têm em vista o fim (ST I-II, q. 1, a. 1, rep) e, mesmo que o fim seja o último na execução, é o primeiro na intenção e tem razão de causa, funcionando como móvel para a ação (ST I-II, q. 1, a. 1, ad. 1). Deve-se ter ainda em mente que, para Tomás e Grotius, o tema da destinação do homem é crucial, pois ele conformará, em último caso, toda a organização social.

Ademais, se atingir o fim é necessário para todas as criaturas, nem todas elas o atingem da mesma maneira. Já se teve oportunidade de dizer dos modos de participação na lei eterna, em que as criaturas irracionais ficam sujeitas ao império da providência divina, enquanto as racionais dela participam racionalmente (ST I-II, q. 93, a. 5, rep). Por este motivo, aquelas, que Tomás também se refere como “coisas carentes de razão”, tendem para o seu fim por inclinação natural, movidas não por si mesmas, como se foram instrumento para um agente principal e, com isso, são conduzidas por outro, uma vez que não possuem conhecimento de qual seja o seu fim. Já as outras, racionais, como o homem, movem-se a si mesmos para o seu fim, utilizando-se da vontade e da razão, componentes do livre-arbítrio. Tomás conclui, então, que “é próprio da natureza racional tender para o fim agindo por si mesma e se conduzindo para o fim” (ST I-II, q. 1, a. 2, rep).

Nesse ponto em particular, sobre as faculdades racionais do homem, uma boa aproximação com Grotius pode ser feita, uma vez que ambos reconhecem como características peculiares do homem a razão, que compreende a linguagem, e a vontade criadora, refletindo a imagem e semelhança de Deus.

Nesse sentido, se o fim é o primeiro na intenção, agindo como causa para a ação, "a primeira de todas as causas é a causa final" (ST I-II, q. 1, a. 2, rep), mesmo não sendo "necessário que se pense sempre no último fim, todas as vezes que algo é desejado ou feito. Contudo, a potência da primeira intenção, que se ordena para o último fim, permanece em todo desejo de qualquer coisa, mesmo que não se pense em ato no último fim" (ST I-II, q. 1, a. 6, sol. 3). Além disso, "o bem tem razão de fim, e o primeiro bem é o último fim" (ST I-II, q. 1, a. 4, sol. 1). Assim, "aquilo que é primeiro na ordem da intenção, é como o princípio que move o apetite. Por isso, eliminando o princípio, não haverá o que mova o apetite" (ST I-II, q. 1, a. 4, rep).

Ao falar sobre a finalidade do homem, Tomás não se contenta apenas em descrever o seu fim genericamente considerado. De fato, para ele, todas as coisas têm como próprio o fim último dos homens, que é Deus, se se considerar apenas a "própria coisa que é fim" (ST I-II, q. 1, a. 8, rep). Mas o homem, criatura racional, possui um fim último especial, para o qual os seus atos se ordenam, fim este que "se refere de modo absoluto a todo o gênero humano" (ST I-II, q. 1, a. 5, rep) e, mais do que isso, todos atos humanos se direcionam em vista do último fim: "É necessário que todas as coisas que o homem deseja, deseje-as em vista do último fim" (ST I-II, q. 1, a. 6, rep).

Pode-se falar do fim último de duas maneiras, segundo a razão do último fim ou segundo aquilo em que se encontra a sua razão. Do primeiro modo, todos são iguais no desejo do último fim, porque todos desejam alcançar a sua perfeição. Do segundo modo, nem todos os homens estão de acordo com o último fim (ST I-II, q. 1, a. 7, rep), pois podem buscá-lo erroneamente em várias coisas, como a riqueza ou o prazer e, por isso, pecam e se afastam ainda mais do último fim, não em intenção, mas naquilo em que elegem como fim (ST I-II, q. 1, a. 7, ad. 1), fato este de que Grotius também tem consciência.

Este último fim de que se tem falado, então, e que é próprio ao homem, e às criaturas racionais, é conseguido "conhecendo e amando a Deus" (ST I-II, q. 1, a. 8, rep.), que Tomás também denomina beatitude ou bem-aventurança, que é o próprio e o perfeito bem do homem" (ST I-II, q. 2, a. 4, rep). Mais do que isso, "Deus é a bem-aventurança em sua essência, [...] não por aquisição ou participação de outra coisa [...]. Os homens são bem-aventurados, como diz Boécio no mesmo livro, por participação, como também são chamados *deuses* por participação" (ST I-II, q. 3, a. 1, ad. 1). Reforçando o conceito, diz ele que a beatitude não consiste, entretanto, na riqueza, na honra, na fama, na glória humana, no poder, em quaisquer bens ou prazeres do corpo, na alma ou em quaisquer bens criados (ST I-II, q. 2), mas, sim, no bem perfeito,

universal, que aquieta totalmente o desejo humano, que não é outro senão Deus (ST I-II, q. 2, a. 8, rep).

A bem-aventurança pode ser entendida de diversos modos. Em Deus, ela é por essência, pois o próprio existir de Deus é sua ação, em que Ele não frui de outra coisa senão a Si próprio. Nos anjos, bem-aventurados, é a última perfeição por uma ação única e sempiterna que os une ao bem incriado. Já nos homens é a última perfeição na vida presente, por uma ação que os une a Deus. Não é entretanto, como nos anjos, uma ação única, pois na vida presente a bem-aventurança do homem só pode se dar imperfeitamente (ST I-II, q. 3, a. 2, ad. 4).

Além disso, diz Tomás que a bem-aventurança consiste mais na ação do intelecto especulativo do que no prático, e ele lista três razões para isso. A primeira, porque se a bem-aventurança do homem é ação, uma vez que a perfeição de uma coisa é o seu ato, ela deve ser a sua melhor ação, proveniente de sua melhor potência, que no homem corresponde ao intelecto em sua contemplação das coisas divinas: "[...] a última perfeição do intelecto humano dá-se pela união com Deus, que é o primeiro princípio da criação da alma e de sua iluminação" (ST I-II, q. 3, a. 7, ad. 2). A segunda, porque a contemplação é procurada por si mesma, enquanto o intelecto prático é procurado em vistas de uma ação. Já a terceira, porque na vida contemplativa os homens se comunicam com seus superiores, ou seja, Deus e os anjos. Apenas ao se falar da bem-aventurança imperfeita, passível de aquisição nessa vida, é que se pode dizer que ela, secundariamente, residiria no intelecto prático enquanto ordenador das ações e paixões humanas (ST I-II, q. 3, a. 5, rep).

A última e perfeita bem-aventurança do homem, então, está na visão da essência divina[7]. Tomás faz duas considerações. A primeira, que o homem não a atinge quando ainda resta algo a se desejar e querer. A segunda, que a perfeição do intelecto está em conhecer a essência de uma coisa, ou seja, seu objeto é "*aquilo que é*", sendo que a completa bem-aventurança apenas é atingida quando o homem conhece a essência da primeira causa (ST I-II, q. 3, a. 8), trazendo consigo o prazer, ou o deleite (ST I-II, q. 4, a. 1, rep). Tomás ainda acrescenta que a bem-aventurança necessita do concurso de três coisas: a visão enquanto conhecimento perfeito do fim último, a compreensão enquanto implica a presença do fim e a fruição enquanto o repouso no fim (ST I-II, q. 4, a. 4, rep).

Ademais, Tomás também nota que a retidão da vontade é necessária para a bem-aventurança, seja porque ela ordena os atos humanos para atingi-la, seja porque, já durante a

[7] Apesar de ver e conhecer a essência divina, Tomás comenta que o intelecto criado, ao vê-la, não pode compreender totalmente a Deus, não podendo ver tudo o que Deus faz ou pode fazer, pois isso corresponderia compreender todo o poder divino (ST I, q. 12, a. 8, rep).

participação e gozo na bem-aventurança, a visão divina consiste na visão da própria essência da bondade e, portanto, ama tudo o que Deus ama (ST I-II, q. 4, a. 4, rep). Além do mais, como para se atingir a perfeita bem-aventurança não se exclui a perfeição do corpo – que é a bem-aventurança imperfeita ainda nesta vida, que Tomás evoca em Aristóteles a "ação na virtude perfeita" –, e como a perfeição do espírito redunda no corpo, é necessária uma boa disposição corporal, para que alguma deficiência não impeça o homem em qualquer ação da virtude e a elevação da mente (ST I-II, q. 4, a. 6, rep).

Para Tomás, não há dúvidas de que o homem é capaz de atingir a bem-aventurança, pois o seu intelecto pode apreender o bem perfeito e universal, e a sua vontade, desejá-lo. Entretanto, a bem-aventurança perfeita está acima da natureza humana isoladamente considerada (ST I-II, q. 5, a. 5, rep), tornando-se-lhe possível apenas pela ação de Deus (ST I-II, q. 5, a. 6, rep). A aquisição da bem-aventurança pelo homem, entretanto, é distinta da dos anjos, também criaturas racionais. Estes a recebem imediatamente na sua criação, enquanto aqueles a alcançam por um certo movimento e através do tempo (ST I-II, q. 5, a. 1, rep). É possível dizer, também, que uns sejam mais bem-aventurados que outros no sentido de mais fruírem da bem-aventurança em razão de uma melhor ordenação ou disposição para tanto (ST I-II, q. 5, a. 2, rep), uma vez que o intelecto de uns pode ter mais poder e capacidade para vê-Lo, participando mais intensamente da "luz da glória", eis que "aquele que possui maior caridade participará mais da luz da glória; porque quanto maior a caridade, maior o desejo" (ST I, q. 12, a. 6, rep).

Além do mais, Tomás comenta que, a princípio, não seria necessária nenhuma ação humana precedendo a bem-aventurança, pois Deus poderia fazer com que a mera retidão da vontade atingisse o seu fim. Entretanto, a ordem da sabedoria divina exigiria situação diversa, ou seja, que o homem a atingisse por meio de "muitos movimentos de ações, que são seus méritos. Donde também afirmar o Filósofo que a bem-aventurança é o prêmio das ações virtuosas" (ST I-II, q. 5, a. 7, rep), não por uma insuficiência divina do poder de beatificar, "mas para que se observe a ordem das coisas" (ST I-II, q. 5, a. 7, ad. 1). A bem-aventurança perfeita, então, não pode ser adquirida pelo homem "a menos que deixe essa vida mortal [...] [pois] é impossível à alma humana, enquanto aqui vive, ver a essência divina" (ST I, q. 12, a. 11, rep).

Ao lado da bem-aventurança perfeita, que só pode ser atingida na outra vida, Tomás também fala de uma participação imperfeita na bem-aventurança. Ainda que limitado, o conhecimento natural do homem, originado dos sentidos, pode alcançar, diz ele, até onde os objetos sensíveis o conduzam. Mesmo que o intelecto humano em vida não possa alcançar a essência divina, uma vez que as criaturas sensíveis são efeitos do Criador, pode ser conduzido

a conhecer algo de Deus, pois o efeito não pode subsistir sem a causa, seja a Sua relação com as criaturas, a Sua diferença com elas, e que Ele não é nada do que são os Seus efeitos (ST I, q. 12, a 12, rep). Há, portanto, uma participação passível de ser atingida nessa vida (ST I-II, q. 5, a. 3, ad. 2) e, mais do que isso, ela não está acessível apenas aos bons, mas também aos maus (ST I, q. 12, a. 12, ad. 3). Porém, como já se disse anteriormente, uns podem ser mais bem-aventurados que outros e, por isso, é necessário considerar a perfeição da virtude.

A primeira coisa que Tomás nota é o fato de as virtudes existirem nos homens por natureza, em estado de aptidão, ainda que não em estado de perfeição. Completa ele que:

> Uma coisa se declara natural no homem de dois modos: segundo a natureza específica ou segundo a natureza individual. E como cada coisa se especifica pela forma e se individualiza pela matéria, e ainda como a forma do homem é a alma racional, e a matéria, o corpo, o que lhe convém à alma racional lhe é especificamente natural (ST I-II, q. 63, a. 1, rep).

A natureza do homem, portanto, é ser alma racional, pois assim criada por Deus. E se a virtude é uma aptidão natural, ela "aperfeiçoa o homem para o bem" (ST I-II, q. 63, a. 2, rep), sendo que ela "implica a perfeição da potência. [...] Ora, o ponto máximo que uma potência pode atingir tem que ser bom, pois todo mal importa defeito. [...] Logo, a virtude humana, que é um hábito de ação, é um hábito bom e produtor de bem" (ST I-II, q. 55, a. 3, rep). Assim, a virtude, por sua própria razão, ordena o homem para o bem. E não apenas isso, mas todas as virtudes ordenam o homem para a beatitude (ST I-II, q. 56, a. 1, ad. 4).

Tomás também comenta que, ao lado das virtudes morais do homem, há a necessidade de um auxílio divino para que o homem possa atingir o seu fim último que, conforme já se disse, excede a sua capacidade de criatura:

> Como ficou patente, a virtude aperfeiçoa o homem para atos pelos quais ele se ordena à bem-aventurança. Ora, conforme acima foi dito, a felicidade ou bem-aventurança humana é dupla: uma é proporcional à natureza humana, ou seja, pode o homem consegui-la pelos princípios de sua natureza; a outra supera sua natureza e só pode ser alcançada por graça divina, por certa participação da divindade [...]. E como essa bem-aventurança excede as possibilidades da natureza humana, os princípios naturais pelos quais o homem consegue agir bem, de acordo com sua possibilidade não bastam para ordená-lo a essa bem-aventurança. É necessário, pois, lhe sejam acrescentados por Deus certos princípios pelos quais ele se ordene à bem-aventurança sobrenatural, tal como está ordenado ao fim que lhe é conatural por princípios naturais, que, porém, não excluem o auxílio divino (ST I-II, q. 62, a. 1, rep).

Essas virtudes são as chamadas virtudes teologais, a fé, a esperança e a caridade (ST I-II, q. 62, a. 3). Ao comentar sobre elas, Tomás nota que tanto as virtudes intelectuais e morais quanto as teologais ordenam o homem à bem-aventurança, agindo como que em conjunto. Pela razão ou intelecto, na medida em que a sua luz natural conhece os primeiros princípios universais, nos quais a ordem especulativa e a ordem prática se apoiam. Além disso, conforme

já se disse, pela retidão da vontade também se tende naturalmente ao bem racional. Entretanto, isolados, intelecto e vontade, não são capazes de atingir o fim último do homem e, por isso, ele recebe o auxílio das virtudes teologais, sendo acrescentada a fé ao intelecto, permitindo o conhecimento de princípios sobrenaturais, a esperança à vontade, reconhecendo a possibilidade de se obter a beatitude, e, com isso, a vontade se transforma em caridade (ST I-II, q. 62, a. 3, rep), que não é somente amor a Deus, mas também certa amizade com Ele que acrescenta a reciprocidade e a comunicação mútua (ST I-II, q. 65, a. 5, rep), "aquele amor pelo qual o amamos como objeto de bem-aventurança, ao qual nos ordenamos pela fé e pela esperança" (ST I-II, q. 65, a. 5, ad. 1)

É interessante notar que Tomás, em nenhum momento, exclui ou diminui a participação das virtudes humanas na aquisição da beatitude. Pelo contrário, ele as inclui como necessárias para tanto, pois a perfeição de uma potência superior deve pressupor a perfeição da inferior. Para atingir o fim que excede a sua natureza, então, o homem deve atingir o fim que não excede a sua natureza:

> Portanto, deve-se dizer que para que o ato de uma potência inferior seja perfeito, é preciso existir a perfeição não só da potência superior, mas também na inferior, pois mesmo que o agente principal estivesse devidamente preparado, não se chegaria a uma ação perfeita, se o instrumento não estivesse bem disposto também. Portanto, para o homem poder agir bem naquilo que leva ao fim, é necessário que tenha não só a virtude que o disponha bem para o fim, mas também as virtudes que o disponham bem para os meios, porque a virtude referente ao fim se tem como princípio e motor em relação às que dizem respeito aos meios. Eis porque é necessário possuir, com a caridade, as demais virtudes morais (ST I-II, q. 65, a. 3, ad. 1).

Conforme já se disse, não é por falta de poder beatificante que se torna necessário ao homem concorrer com o auxílio divino, mas pelo próprio fato de se respeitar a ordem definida por Deus: "[...] deve-se dizer que o fato de Deus agir em todos conforme a seus modos, não impede que faça certas coisas que a natureza não é capaz de realizar. Isso apenas demonstra que ele nada faz contrário à natureza" (ST I-II, q. 56, a. 4, ad. 2).

Por último, Aquino comenta que a caridade, "a mãe de todas as virtudes e a sua raiz, enquanto forma de todas elas" (ST I-II, q. 63, a. 4, rep) é o elemento que as liga todas, permitindo a bem-aventurança imperfeita e, por conseguinte, a perfeita:

> Com a caridade infundem-se, conjuntamente, todas as virtudes morais, pois Deus não age menos perfeitamente nas obras da graça do que nas obras da natureza. Ora, nas obras da natureza vemos que o princípio de certas obras não se encontra numa coisa sem que haja nela o necessário para levá-lo a termo. [...] É claro, porém, que a caridade, ordenando o homem para o seu fim último, é o princípio de todas as boas obras que podem ser ordenadas para tal fim. Portanto, é imperioso que se infundam no homem com a caridade todas as virtudes morais, pelas quais ele realiza todos os gêneros de boa obra (ST I-II, q. 65, a. 3, rep).

Assim, o que é natural no homem, para Tomás, é a ação segundo a razão. Pode-se dizer, então, que seu jusnaturalismo é mais racional que teológico? Ou, na verdade, o que ocorre é uma outra operação, uma vez que a natureza humana, portanto racional, foi assim determinada por Deus, retornando-se ao jusnaturalismo teológico? Indo mais longe, seria possível dar um salto e se afirmar que a própria distinção entre jusnaturalismo teológico e racional é, até certo ponto, inaplicável, pelo menos no sistema de Tomás, uma vez que a natureza humana racional implica necessariamente sua criação divina, e a criação divina, que assim criou o homem, implica em racionalidade, tanto de Deus quanto do homem?

A isso pode se responder de duas maneiras: a primeira, negativamente, sustentando haver sim uma diferença substancial entre os dois conceitos, ou seja, seu jusnaturalismo é predominantemente teológico ou, ao contrário, predominantemente racional; a segunda, positivamente, sustentando que falar em direito natural em Tomás de Aquino é ultrapassar as categorias teológicas e racionais, pois um não se pode sustentar sem o outro.

Do primeiro modo, ter-se-ia que buscar um ponto mais ou menos preciso que permitisse inferir a predominância seja da teologia, seja da razão. É, em muitos casos, tentador enxergar em Tomás um filósofo a fazer simplesmente filosofia, deixando de lado sua faceta religiosa. Crê-se que isso não seria possível, pois Tomás se movimentou nos âmbitos da Igreja Romana desde o início de sua formação, sendo possível dizer, até, que sua maior preocupação foi tentar conhecer e entender a realidade de Deus. Assim proceder seria menosprezar tudo aquilo que o próprio autor buscou com sua obra, conforme diz nas primeiras palavras da *Suma contra os Gentios* (SCG I, c. 2). Ora, a razão é, antes de tudo, uma potência divina, aquela própria potência com a qual Deus criou e ordena o universo.

O oposto, tentar enxergá-lo apenas como um autor religioso, símbolo da ortodoxia paralisante, no qual se transformara Brás Cubas em seu delírio, também não parece acertada, seja na defesa daquele que ele próprio elegeu por seu mestre filosófico, Aristóteles, por ele chamado apenas de O Filósofo, seja porque poucos, até então, e quiçá após, em circunstâncias semelhantes, se mostraram tão preocupados em proceder de maneira racional em sua obra, ou seja, de maneira que natural e universalmente um preceito se dirigisse à inteligência humana, qualquer que fosse o seu credo, de modo a torná-lo virtuoso e fazer com que se realizasse, na medida do possível, em ato. E aqui vale o mesmo argumento já exposto: a razão é, antes de tudo, uma potência divina, aquela própria potência com a qual Deus criou e ordena o universo.

Por isso mesmo, o segundo modo, que se parece mais acertado, se sustenta na ideia de que Deus é, acima de tudo, razão, lei eterna, providência divina que governa o universo. Mesmo

que se diga que Sua vontade não se sujeita à lei eterna, não se poderá negar que ela é a própria lei eterna, portanto, razão.

Entretanto, a racionalidade da qual Aquino fala não é uma racionalidade fria, meramente diretiva e impessoal, distinta e apartada de sua teologia, em virtude de uma característica fundamental que é assinalada: o amor, a caridade simbolizada pelo Espírito Santo, a terceira processão da Trindade (ST I, q. 45, a. 7, rep). Não é despropositadamente que Tomás traz o amor à equação. Conforme já se disse, tudo na criação é bom, destinado a alcançar seu ato de maneira positiva – florescer. É o amor que irá qualificar a razão descrita por Tomás de Aquino e que, para ele, constitui a novidade e diferença da lei nova dada pelo Cristo.

Se Tomás argumentou contra os averroístas, por certo não compartilhou de suas teses da dupla verdade, em que algo pode ser verdade em filosofia mas não em teologia e vice-versa. Como se dirá também depois em Grotius, em que se poderá fazer uma comparação sobre a questão da predominância da racionalidade ou da divindade, o Deus para o qual ele ora e realiza suas obrigações rituais não pode ser distinto daquele que transparece em sua filosofia quando se Lhe investiga pois, caso contrário, estar-se-ia cindindo o indivíduo em dois campos distintos, circunstância por ele mesmo refutada. Por isto se pode dizer que a análise da própria obra permite transpassar os conceitos de direito natural teológico ou racional.

Retomando o tema da bem-aventurança, em que Tomás notava dois planos distintos, a perfeita e a imperfeita, aquela excedendo as capacidades humanas, afirma ele, assim, que para a efetiva salvação, foi necessário que houvesse uma lei divina, dada por meio da revelação (ST I, q. 1, a. 1, rep). É, portanto, condicionada entre a lei natural e a lei divina, que a lei humana irá se situar.

1.4 A Lei Humana

Se, como se disse acima, a lei natural não é suficiente para a salvação dos homens, devendo ser complementada pela lei divina, a lei humana inserir-se-á entre ambas, ou seja, a lei humana se encontra entre a lei natural e a lei divina, pois deve ser de acordo com a religião, com a natureza e com a utilidade humana, ou seja, com a lei divina, com a razão e com a utilidade humana (ST I-II, q. 95, a. 3, rep).

E isto não poderia se dar de modo diferente. A um só tempo, a lei humana é algo ordenado para um fim, segundo a proporção e adequação de seu fim, e, paralelamente, enquanto

regra e mede, também é regulada e medida por uma medida superior que é, justamente, a conjunção da lei natural com a lei divina (ST I-II, q. 95, a. 3, rep), que em Grotius se poderá denominar direito divino em sentido amplo, como se fora uma moldura divina.

Com isso, Tomás reafirma ser a lei um certo ditame da razão prática. Finnis (2007, p. 29) assevera que a razão prática não é um poder distinto da inteligência, e pode, inclusive, ser ampliado, "pensando inteligentemente, fazendo julgamentos verdadeiros e razoáveis sobre o que fazer". Seguindo o processo, Tomás relaciona que, da mesma forma que a razão especulativa parte de princípios para atingir uma conclusão, assim também o faz a razão prática:

> Como na razão especulativa de princípios indemonstráveis naturalmente conhecidos produzem-se conclusões das diversas ciências, cujo conhecimento não nos é inato, mas descoberto por esforço da razão, assim também dos preceitos da lei natural, como de alguns princípios comuns e indemonstráveis, é necessário que a razão humana proceda para dispor mais particularmente sobre algumas coisas (ST I-II, q. 91, a. 3, rep).

E é justamente esse proceder para dispor de maneira mais particular sobre algumas coisas que se constitui a lei humana, desde que atendidos os preceitos gerais para a caracterização de uma lei, já mencionados anteriormente, a saber, a ordenação para o bem comum e a promulgação por aquele que tem o cuidado da comunidade.

Ainda que a razão humana não possa participar plenamente da razão divina, em virtude sua própria limitação (LAUAND; SPROVIERO, *in* AQUINO, 2011, p. 60), porquanto imperfeita que é, e uma vez que a razão humana não é em si mesma regra das coisas (ST I-II, q. 91, a. 3, ad. 2), torna-se necessário que o homem disponha – ou "sancione" – sobre questões particulares em sua comunidade (ST I-II, q. 91, a. 3, ad. 1) que, entretanto, não tem a necessidade ou a pretensão de serem tomadas por infalíveis, pois "nem é necessário que toda medida seja de todo modo infalível e certa, mas segundo é possível em seu gênero" (ST I-II, q. 91, a. 3, ad. 3), pois "nas realidades contingentes, como são as naturais e as humanas, é suficiente a certeza tal que algo seja verdadeiro o mais das vezes, embora, às vezes, falhe em poucos casos" (ST, I-II, q. 96, a. 1, ad. 3). Essa será, também, a opinião de Grotius.

Além disso, se a lei natural é imóvel e imutável, pois de acordo com a razão divina instituidora da natureza, e a lei humana é mutável e imperfeita, aquela contém preceitos universais e eternos, e esta, preceitos contingentes e particulares (ST I-II, q. 97, a. 1, ad. 1). É esta própria limitação que faz com que a lei humana não possa dispor sobre todas as coisas e, por isso mesmo, haveriam leis que permitiriam muitas condutas proibidas pela lei eterna (ST I-II, q. 93, a. 3, obj. 3). Ademais, Tomás ainda considera que nada impede que alguma coisa – a lei humana ou a lei divina contida no antigo testamento, por exemplo – seja perfeita segundo

seu próprio tempo mas não o seja em absoluto (ST I-II, q. 98, a. 2, ad. 1). Lembrando da deficiência da lei humana em relação à lei eterna, a resposta de Tomás a esta objeção (ST I-II, q. 93, a. 3, ad. 3) esclarece que tal permissão não decorre propriamente de uma aprovação de determinada conduta mas, simplesmente, do fato de que os homens não a podem dirigir, convindo assim não se imiscuírem naquilo que não podem julgar, de maneira semelhante ao que diz o holandês quando afirma que, em certos casos, o direito voluntário humano apenas concede uma impunidade perante os homens. O contrário, entretanto, não poderia ocorrer, ou seja, a lei humana aprovar aquilo que é proibido pela lei eterna.

Assim, pode-se dizer que a lei humana "não se estende a não ser às criaturas racionais, que se submetem aos homens" (ST I-II, q. 93, a. 5, rep). Isto porque o homem, ao fazer uso das coisas irracionais, move-lhes por ato do próprio homem, e não porque se lhes imprime um princípio de agir, uma vez que elas não se movem senão por atos de outrem.

Já no tocante a sua utilidade, não se pode dizer que a lei humana não seja útil, pois:

> A lei escrita diz-se ser dada para correção da lei da natureza, ou porque pela lei escrita é suprido o que faltava à lei da natureza, ou porque a lei da natureza em alguns corações, quanto a algumas coisas, se corrompera na medida em que avaliavam ser boas coisas que naturalmente eram más, e tal corrupção precisava de correção (ST I-II, q. 94, a.5, ad. 1).

Em determinado momento, Grotius comenta que algumas leis, e mesmo tratados entre nações diferentes, apenas reafirmavam o direito natural, como se o corrigisse, no sentido de que a razão de alguns se tornara tão obscurecida pelo vício que era necessário reafirmar os preceitos da lei de natureza.

Com isso, a utilidade da lei humana se mostra enquanto aperfeiçoa a virtude dos homens, naturalmente aptos a ela, por meio da disciplina, mormente mais ainda necessária, mas não somente, aos jovens que, à exceção daqueles com boa disposição da natureza, para os quais bastariam os conselhos e, sendo insuficientes tais conselhos, necessitariam adquiri-la por meio da força e do medo para, através do costume, tornarem-se virtuosos, acedendo voluntariamente à lei (ST I-II, q. 95, a. 1, rep), agindo da mesma maneira que a pessoa virtuosa agiria (ST I-II, q. 96, a. 3, ad. 2).

Mais do que apenas utilidade, Tomás afirma que todas as leis humanas derivam, sim, da lei de natureza, e aqui se encontra o problema das leis ditas injustas (ST I-II, q. 95, a. 2). Se, nos assuntos humanos, algo é justo por ser de acordo com a razão, e a primeira regra da razão é a lei natural, "toda lei humanamente imposta tem tanto de razão de lei quanto deriva da lei de natureza" (ST I-II, q. 95, a. 2, rep). E tal derivação pode se dar de dois modos, a saber, conclusões dos princípios primeiros ou determinações daquilo que é geral.

Do primeiro modo, o raciocínio a ser feito é análogo às conclusões empreendidas pelas ciências demonstrativas, como a proibição do assassinato derivada do princípio de não fazer mal a outrem. Nesse sentido, tais leis positivas têm, além da autoridade humana, uma autoridade mais diretamente ligada à lei natural. Do segundo modo, há uma maior liberdade, diga-se, para a feitura das leis. Isto porque é conforme a lei de natureza a punição do pecado, mas a determinação da pena, em quantidade e qualidade, é deixada em aberto. Nesse sentido, tais leis positivas têm mais de autoridade humana que de lei natural que, entretanto, ainda mostra sua força para aferir a justiça ou injustiça do preceito, eis que se discordar "da lei natural, já não será lei, mas corrupção de lei" (ST I-II, q. 95, a. 2, rep). Também os preceitos havidos do modo precedente, de conclusões, estão sujeitos a serem tomados por corrupção da lei caso contrariem a lei natural.

As leis humanas, assim, para que sejam consideradas justas, legais e obrigatórias no foro da consciência, mediante a força da lei eterna, devem atender a três critérios, a saber, seu fim, seu autor e sua forma. Quanto ao fim, devem se ordenar ao bem comum. Quanto ao autor, devem estar em conformidade com a autoridade de quem a promulga. Quanto à forma, deve observar a proporção adequada na distribuição das obrigações impostas aos homens (ST I-II, q. 96, a. 4, rep).

Já as leis humanas injustas o podem ser de duas maneiras, quando contrárias ao bem humano ou contrárias ao bem divino (ST I-II, q. 96, a. 4, rep). A injustiça quanto ao bem humano se relaciona com os critérios elencados acima, ou seja, em razão do fim, se as leis não se ordenam ao bem comum, mas ao próprio bem privado; em razão do autor, se é excedida a autoridade para tanto; e em razão da forma, se as obrigações são distribuídas de modo desigual entre os cidadãos, ainda que tais obrigações se destinem ao bem comum. Tais leis, assim tidas por injustas, chamadas mais de corrupção de lei e violência, não devem ser cumpridas e não obrigam no foro da consciência, desobrigando os homens de se lhes obedecer, desde que possam resistir sem escândalo ou maiores prejuízos à comunidade (ST I-II, q. 96, a. 4, ad. 3). Caso contrário, quando o descumprimento gera mais infortúnios e perturbações que o mero cumprimento, tal direito deve ser abdicado em favor da manutenção da paz[8], uma vez que a simples resistência ao poder humano, que provém do poder divino, é em si uma resistência ao próprio poder divino (ST I-II, q. 96, a. 4, ad. 2). A opinião de Grotius é no mesmo sentido, de que mesmo as injúrias provocadas pelo soberano deveriam ser suportadas com paciência se não se pudesse repeli-las sem consequências mais graves que a própria obediência. Já o outro tipo

[8] Lembre-se que mesmo o cumprimento das leis injustas é positivo em algum sentido (ST I-II, q. 92, a. 1, ad. 4).

de leis injustas, aquelas contrárias ao bem divino, não poderiam de forma alguma ser observadas.

Note-se, também, conforme já se disse alhures sobre o papel da contingência para Tomás, a importância do processo de determinação (*determinatio*) feito pela comunidade política, pois mesmo "os princípios comuns da lei de natureza não podem aplicar-se do mesmo modo a todos, em razão da muita variedade das coisas humanas. E daí provém a diversidade da lei positiva nos diversos povos" (ST I-II, q. 95, a. 2, ad. 3). Finnis (2007, p. 96-97), usando a metáfora de Aquino sobre as formas de uma casa discorre:

> O tipo de conexão racional que vincula mesmo onde o arquiteto tem uma larga liberdade de escolher entre indefinivelmente muitas alternativas é chamado por Tomás de Aquino de uma *determinatio* de princípio(s) – um tipo de concretização do geral, uma particularização que une a necessidade racional do princípio com a liberdade (do legislador) de escolher entre concretizações alternativas, uma liberdade que inclua mesmo elementos da (em um sentido benigno) arbitrariedade.

De modo a atender tal diversidade de povos, a importância da lei e sua determinação de acordo com as particularidades de cada comunidade é tanta que "mesmo em um mundo (paraíso) de santos (pessoas completamente virtuosas), haveria a necessidade de lei, mas não de coerção" (FINNIS, 2007, p. 74). Isto porque todos estão sujeitos à autoridade da lei, mas o podem estar de duas maneiras diferentes (ST I-II, q. 96, a. 5, rep): a primeira, enquanto regra (*vis directiva*), a segunda, enquanto coação (*vis coactiva*). Nesta, somente aqueles que não são virtuosos são a ela submetidos, pois, assumindo que todos estarão sempre sujeitos a uma autoridade, seja em um assunto ou outro, seja a autoridade superior ou inferior, os justos e virtuosos têm sua vontade conforme a lei e, assim, sujeitam-se a ela apenas daquela maneira, eis que não necessitam ser coagidos por meio da violência. Não obstante, diz-se também que o príncipe – aquele que tem a autoridade para fazê-la – não se submete à *vis coactiva* da lei, uma vez que é ele próprio quem dá força a ela, o que não lhe isenta, de modo algum, de se submeter à *vis directiva* da lei por sua própria vontade (ST I-II, q. 96, a. 5, ad. 3). Esse também é um dos pontos em que o italiano e o holandês parecem concordar, o fato de o soberano não estar sujeito à nenhuma punição humana, o que não quer dizer, porém, que não estejam sujeitos ao julgamento divino.

Ademais, diz Tomás que a lei, ao regular e medir a conduta dos povos, em razão daquela própria diversidade da qual já se falou, e que com mais um motivo se reforça, deve ser adequada à capacidade de cada um, de modo que não sejam excedidas as suas possibilidades, tais como a necessidade de uma disciplina distinta para adultos e crianças, bem como em razão

do tempo e dos costumes locais (ST I-II, q. 95, a. 3, rep), assim como Grotius informa que a lei humana deve levar em conta a fraqueza dos homens.

Ao analisar um pouco mais detidamente as espécies de leis humanas, Tomás remete a alguns conceitos, que já foram aqui discutidos, a respeito de como algo pode ser derivado da lei natural, a saber, como conclusões dos princípios primeiros ou determinações daquilo que é geral. Seriam da razão da lei humana, então, quatro características: ser derivada da lei natural, ordenar ao bem comum da cidade, ser instituída pelo governante e dirigir os atos humanos.

Quanto ao primeiro, o direito positivo dividir-se-ia em direito das gentes e direito civil, conforme derive da lei natural como conclusão dos primeiros princípios ou como determinações particulares, respectivamente. Nesse sentido, o direito das gentes não é nada mais que as determinações de coisas sem as quais o homem não poderia viver em sociedade, "porque o homem é naturalmente um animal social" (ST, I-II, q. 95, a. 4, rep), não se podendo olvidar que "o direito das gentes é de algum modo natural ao homem, segundo é racional, enquanto deriva da lei natural a modo de conclusão" (ST, I-II, q. 95, a. 4, ad. 1). Já o direito civil derivaria da lei natural enquanto determinações particulares, eis que deve se ajustar ao que seja adequado à cidade, pois "[...] se a cidade ou o povo passa a outro regime, é necessário que as leis mudem. As mesmas leis, com efeito, não convêm na democracia, que é o poder do povo, e na oligarquia, que é o poder dos ricos" (ST I-II, q. 104, a. 3, ad. 2). Assim, quanto a essa forma, a segunda, justamente por dever se ajustar ao bem de cada cidade em particular, e assim derivar da lei natural, existiria não só a diversidade de leis entre as cidades mas, também, diferentes classes de leis, ou direitos especiais, aplicáveis a diferentes classes de pessoas que se dedicariam ao bem comum de maneiras especiais (ST, I-II, q. 95, a. 4, rep). O bem comum, entretanto, não se daria de uma única maneira mas, sim, de maneiras variadas, visando sempre a utilidade de todos os cidadãos e não o interesse privado. Falando de tais maneiras variadas pelas quais a lei ordena ao bem comum, o Aquino toma emprestado os conceitos de Aristóteles quanto à divisão da justiça legal, dividindo-a em leis comuns, que se impõem de maneira geral, em privilégios, ou leis privadas, que são comuns a algo e dizem respeito a pessoas privadas, e na aplicação das leis comuns a fatos particulares, tais como as sentenças judiciais (ST, I-II, q. 96, a. 1, ad. 1).

Quanto ao terceiro, conforme já se discorreu alhures, é da razão da lei ser instituída por aquele que detém o cuidado da comunidade, independentemente do regime das cidades, seja a monarquia, a aristocracia, a oligarquia ou a democracia, excetuado apenas o governo tirânico, "que é inteiramente corrupto, donde dele não se toma nenhuma lei" (ST, I-II, q. 95, a. 4, rep), mas apenas corrupção da lei e violência.

Quanto ao quarto, a lei humana deve dirigir os atos humanos, conforme também já se disse em outra oportunidade, devendo ajustar-se ao seu fim, que é o bem comum. A diretividade da lei, então, preferivelmente, deve dirigir a muitos, primando por aquilo que é comum a um determinado gênero e não a cada coisa em particular pois, caso contrário, a própria existência das leis seria supérflua, caso se tencionasse ter tantas regras particulares quantas fossem as contingências (ST, I-II, q. 96, a. 1, ad. 2). Além do mais, o legislador não poderia intuir todos os casos particulares (ST I-II, q. 96, a. 6, rep) e, por isso, as leis seriam criadas de acordo com aquilo que acontece com mais frequência, nunca se olvidando o bem comum. Se, entretanto, por necessidade e em um caso especial, o cumprimento da lei for nocivo ao bem comum, ela não deveria ser observada e, nesse sentido, não se estaria a julgar a lei propriamente – o que seria vedado se não estivesse presente o perigo súbito –, mas apenas o caso singular (ST I-II, q. 96, a. 6, ad. 1), uma vez que ao legislador interessaria mais atingir o bem comum do que preservar a letra da lei. Não obstante, ainda que o legislador pudesse intuir todos os casos particulares, "não seria necessário que os exprimisse todos, para evitar a confusão, mas deveria dirigir a lei segundo aquelas coisas que acontecem o mais das vezes" (ST I-II, q. 96, a. 6, ad. 3).

Se a lei humana, por um lado, se presta a infundir a virtude nos homens e torná-los bons, já que dirige os atos humanos para a virtude (ST, I-II, q. 92, a. 1, ad. 1), por outro, Tomás nunca perde de vista a condição peculiar de cada um e, por isso, não caberia à lei humana coibir todos os vícios, pois tanto o homem virtuoso como o não virtuoso, quanto a criança como o adulto, possuem capacidades distintas e, em razão disso, aquilo que é tolerado nas crianças pode não o ser nos adultos, assim como o que é tolerado no homem vicioso pode não o ser no virtuoso. Em função disso, tem-se que a lei humana deve coibir apenas os vícios mais graves, que atentariam contra a própria possibilidade da vida em sociedade, uma vez que, de um modo geral, esta se compõe mais de pessoas não virtuosas que de pessoas virtuosas (ST I-II, q. 96, a. 2, rep). Além do mais, sendo a lei humana deficiente em relação à lei eterna, não pode ela tencionar proibir tudo aquilo que é proibido pela lei de natureza (ST I-II, q. 96, a. 2, ad. 3), assim como Grotius comenta que a lei humana deve levar em consideração a fraqueza humana e, por não poder coibir todos os vícios, por vezes concede uma impunidade entre os homens.

Deve-se notar, entretanto, que Tomás não pretende que a virtude seja atingida imediatamente, pois ele reserva um certo espaço de melhoramento ao homem, como uma progressão em direção à bem-aventurança. Não é senão por esse motivo que ele diz que a perfeição não pode ser alcançada de imediato, mas somente após uma certa ordem temporal (ST I-II, q. 106, a. 3, rep), e que a lei humana deve induzir o homem à virtude gradualmente, e

não de súbito, pois exigir que os imperfeitos se comportassem do mesmo modo que os homens virtuosos poderia ter exatamente o efeito oposto, ou seja, lançá-los ao cometimento de vícios ainda piores, uma vez que não poderiam atender ao padrão desejado (ST I-II, q. 96, a. 2, ad. 2).

Se a lei humana induz o homem à virtude paulatinamente, também não é necessário que ela disponha sobre todas as virtudes, apesar de poder fazê-lo (ST I-II, q. 96, a. 3, rep) e apesar de, ao fim e ao cabo, todas as virtudes contribuírem para o bem comum (ST I-II, q. 96, a. 3, ad. 3). Por isso, para atingir sua finalidade, que é o bem comum, a lei humana deve disciplinar apenas aquelas virtudes que contribuem para ele imediata ou mediatamente, quer seja intencionada ao próprio bem da comunidade, quer seja intencionada antes como bem privado e boa disciplina que, entretanto, contribua para o bem comum de maneira significativa, respectivamente.

Além do mais, conjugando-se a ideia de que as leis humanas não pretendem ser imutáveis ou infalíveis com a indução paulatina do homem à virtude, tem-se que a mudança das leis pode ser justa de duas maneiras distintas, uma de ordem da razão e outra da utilidade. Quanto à primeira, volta-se ao tema do espaço de melhoramento do homem, "porque parece ser natural da razão humana chegar gradualmente do imperfeito ao perfeito", tornando possível, e inclusive desejável, a alteração de "leis imperfeitas que falhavam em muitos casos" por outras que "em poucos casos pudessem falhar" (ST I-II, q. 97, a. 1, rep). Quanto à segunda, a lei poderia ser alterada em virtude da mudança das condições peculiares dos povos que, por exemplo, pode deixar de ser mais virtuoso para se tornar mais vicioso.

Não obstante, ainda que as leis devam tencionar à maior estabilidade possível, eis que "nas coisas mutáveis não pode haver algo que permaneça totalmente imutável" (ST I-II, q. 97, a. 1, ad. 2), em virtude da utilidade e da salvação comuns nem sempre é necessária uma mudança nas leis, pois a mudança é, em si mesma, prejudicial ao diminuir sua força coercitiva e o costume adquirido ao executá-la (ST I-II, q. 97, a. 2, rep). Com isso, o costume, que são atos maximamente multiplicados, adquire especial importância, seja ao adquirir força de lei, ao abolir a lei ou ao interpretar a lei pois, executados tais atos de maneira repetitiva, pode se lhes considerar como provindos do juízo deliberado da razão (ST I-II, q. 97, a. 3, rep), excetuadas apenas as hipóteses em que o costume afronte as leis divinas ou naturais, que não podem por ele ser revogadas (ST I-II, q. 97, a. 3, ad. 1).

Finnis (2007, p. 73), então, resume cinco características da lei humana:

> O caso central de governo é o governo de um povo livre, e a lei está centralmente entendida, quando seu caráter público pleno (promulgação: q. 90 a. 4), e a sua claridade (q. 95 a. 3), generalidade (q. 96 a. 1), estabilidade (q. 97 a. 2), viabilidade (q. 95 a. 3) e quanto ela possibilita ao governo (igualmente legisladores e os

> mantenedores-da-lei) e aos súditos serem parceiros na razão pública (Tomás de Aquino tem o conceito embora não tenha a frase). As características da lei, assim especificadas por Tomás de Aquino, equivalem ao conceito de império do direito, cuja prioridade é dada claramente por ele sobre as "regras dos homens" em seu tratamento da subordinação dos juízes à legislação e de seu dever de aderir à lei mesmo contra a evidência de seus próprios olhos (quando esta evidência não é legalmente admissível): II q. 67 a. 2; q. 64 a. 6 ad 3.

Além da caracterização da lei humana, é interessante também acompanhar as discussões de Aquino sobre o direito e a justiça, ligados à sabedoria das coisas humanas, por meio da prudência (ST II-II, q. 47, a. 2), não apenas por sua relação com a própria lei humana e a vida em sociedade, mas por influir, ademais, na aquisição da beatitude.

Tomás situa a sua pesquisa sobre o direito e a justiça no campo das virtudes morais, especialmente na virtude cardeal da prudência (ST I-II, q. 61, a. 2, rep), campo por excelência das escolhas morais. Ele trata a prudência como algo pertencente à razão prática (ST II-II, q. 47, a. 2, rep), também chamada de sabedoria a respeito das coisas humanas (ST II-II, q. 47, a. 2, ad. 1), que necessita do conhecimento dos princípios universais para agir bem nas coisas concretas, singulares (ST II-II, q. 47, a. 3), dispondo os meios adequados para se atingir o fim da alma humana, que é estar conformado à razão (ST II-II, q. 47, a. 6, rep):

> A conformidade com a reta razão é o fim próprio de toda virtude moral; pois a intenção da temperança é que o homem não se afaste da razão por causa da concupiscência; do mesmo modo, a intenção da fortaleza é que ele não se afaste do reto julgamento da razão por causa do medo ou da audácia. E esse fim é imposto ao homem pela razão natural: ela dita a cada um agir de acordo com a razão. Mas, como e por quais caminhos o homem que age pode atingir o meio-termo da razão compete à disposição da prudência. Com efeito, ainda que atingir o meio-termo seja o fim da virtude moral, no entanto este meio-termo não é encontrado senão pela reta disposição dos meios (ST II-II, q. 47, a. 7, rep).

Tomás ainda divide a prudência em partes integrantes, subjetivas e potenciais (ST II-II, q. 48, rep). As partes integrantes são aqueles elementos necessários para o ato perfeito, que, para ele, compreende a memória, a inteligência, a docilidade, a sagacidade, a razão, a previdência, a circunspecção e a precaução (ST II-II, q. 49). As partes subjetivas são suas diversas espécies, divididas em legislativa, política, econômica e militar (ST II-II, q. 50). Já as potenciais, as virtudes conexas ordenadas a atos secundários, sendo a *eubulia* relativa ao conselho, a *synesis*, ao juízo das circunstâncias ordinárias, e a *gnome*, ao juízo sobre circunstâncias extraordinárias (ST II-II, q. 51).

A justiça, por sua vez é dita por Tomás ser "a retidão do espírito pela qual fazemos o que devemos, em qualquer situação" (ST I-II, q. 61, a. 4, rep), a vontade constante e perpetua de dar a cada um o seu direito, "o hábitus, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito", ou, ainda, o hábitus que leva alguém a agir segundo a escolha que faz

do que é justo" (ST II-II, q. 58, a. 1, rep). A justiça, portanto, implica a diversidade de pessoas, a relação com o outro (ST II-II, q. 58, a. 2, rep).

Tomás ainda se utiliza de Cicero para confirmar que a justiça é uma virtude, pois "é sobretudo por causa da justiça que os homens são chamados bons", uma vez que "o ato humano se torna bom, ao atingir a regra da razão, que o retifica" (ST II-II, q. 58, a. 3, rep), mas virtude racional, pois a sede da vontade é a própria razão (ST II-II, q. 58, a. 4, rep): "A justiça, com efeito, tem sua sede na parte mais nobre da alma, a saber no apetite racional, a vontade" (ST II-II, q. 58, a. 12, rep).

Diz-se ainda que a justiça pode ser considerada uma virtude geral, no sentido de que se toda virtude ordena o homem para o bem, seja consigo mesmo, seja em relação aos outros, o bem comum acaba por ser atingido, o qual orienta a justiça, designando-a também por justiça legal, na medida em que os atos de todas as virtudes são orientados justamente para o bem comum (ST II-II, q. 58, a. 5, rep). Pode ser considerada, ainda, enquanto justiça particular, no sentido de que, além de ordenar ao bem comum, ordena, também, no tocante aos bens particulares (ST II-II, q. 58, a. 7, rep), na relação de uma pessoa frente a outra (ST II-II, q. 58, a. 8, rep). Considerando-se, então, a justiça particular, Tomás a divide em comutativa e distribuitiva, onde a primeira regula as relações entre as partes do todo, ou seja, entre pessoas privadas, enquanto a segunda regula a relação do todo às partes, de uma maneira proporcional (ST II-II, q. 61, a. 1, rep). Por sua vez, a injustiça é dividida em ilegal, ou oposta à justiça legal, ou seja, um desprezo quanto ao bem comum, e particular, oposta à justiça particular, que acarreta uma desigualdade em relação a outrem (ST II-II, q. 59, a. 2, rep).

Considerando que é próprio da justiça ordenar o homem no que diz respeito aos outros, tem-se por justo o agir que corresponde a uma certa igualdade que corresponde ao outro, sendo o objeto da justiça denominado justo, que é o direito (ST II-II, q. 57, a. 1, rep), conforme diz Tomás, que o divide, ainda, em natural e positivo (ST II-II, q. 57, a. 2, rep). O primeiro diz respeito à igualdade em virtude da própria natureza da coisa, enquanto o segundo, por uma convenção. É interessante notar que Tomás afirma que à uma natureza imutável o natural seria sempre o mesmo, e à natureza humana, sendo mutável, em virtude do vício, ou da depravação, o natural poderia falhar algumas vezes (ST II-II, q. 57, a. 2, ad. 1), e que a convenção humana poderia tornar justa alguma coisa que não se oponha à justiça natural (ST II-II, q. 57, a. 2, ad. 2), assim como Grotius comenta que a vontade humana pode criar regras que são incorporadas ao próprio direito natural. Além disso, ele ainda comenta, de maneira semelhante ao holandês, que há uma dupla distinção que pode ser aplicada ao direito humano e ao divino: "Pois, há na

lei divina, coisas prescritas, porque são boas, e proibidas, porque são más. Outras, ao contrário, são boas, porque prescritas, e más, porque proibidas" (ST II-II, q. 57, a. 2, ad. 3).

Tomás também distingue o direito das gentes (*ius gentium*) do direito natural. Este, conforme já se disse acima, o proporcional a outrem por natureza, e, aquele, enquanto surge das considerações da razão e observado por todas as nações (ST II-II, q. 57, a. 3, rep), levando-se em conta a sua afinidade com a equidade (ST II-II, q. 57, a. 3, ad. 3). Ademais, Grotius irá chamar de direito mais restrito que o civil o que Tomás denomina direito em um sentido relativo, concernente às relações entre pai e filho e senhor e escravo (ST II-II, q. 57, a. 4, rep).

Não é apenas, entretanto, nas questões específicas sobre o direito, a justiça e a injustiça que Tomás trata do tema, estendendo-o por uma série de outros assuntos, tais como os pecados opostos à justiça distributiva (ST II-II, q. 63) e à justiça comutativa (ST II-II, q. 64-78), as partes integrantes da justiça (ST II-II, q. 79) e as partes potenciais e virtudes anexas à justiça (ST II-II, q. 80-122).

Tomás ainda diz que o pecado oposto à justiça distributiva é a discriminação das pessoas (ST II-II, q. 63), enquanto dentre aqueles opostos à comutativa figuram, por exemplo, o homicídio, o furto, a rapina, a difamação e a zombaria. De fato, diz Finnis (1998, p. 137) que "as discussões de Aquino sobre injúrias [...] são implicitamente discussões sobre direitos". Já as partes integrantes da justiça são fazer o bem e evitar o mal, tanto em geral quanto em especial (ST II-II, q. 79), enquanto as potenciais e virtudes anexas são basicamente divididas entre a religião (ST II-II, q. 81-100) e as virtudes sociais (ST II-II, q. 101-122).

Lembrando do que se disse ao começar a tratar do direito e da justiça, de que o tema possuía também uma ligação com a aquisição da beatitude, é na disciplina da propriedade que isso pode ser aferido com maior clareza pois, assim como Grotius, ambos veem uma espécie de função salvacional para ela.

De fato, Tomás fala do uso da propriedade enquanto se destina ao bem comum e enquanto se destina à aquisição da bem-aventurança. Em primeiro lugar, ele conclui que é natural que o homem tenha o domínio sobre as coisas exteriores, devendo usá-las para sua utilidade (ST II-II, q. 66, a. 1, rep), ainda que Deus tenha o domínio principal sobre todas as coisas, pois foi Ele próprio que, em Sua providência, ordenou algumas delas para o sustento do homem (ST II-II, q. 66, a. 1, ad. 1).

É interessante notar que Tomás distingue a posse das coisas como próprias em dois aspectos: um, quanto a atribuição de gerir e dispor, pela qual é lícito que eles sejam tidos como próprios de cada um; outro, quanto de usá-los, pelo qual as coisas não devem ser tidas como próprias, "mas como comuns, neste sentido que, de bom grado, cada um as partilhe com os

necessitados" (ST II-II, q. 66, a. 2, rep). Por isso, completa ele que "é natural ao homem desejar os bens exteriores como meios para um fim. Assim, não haverá vício nenhum enquanto o desejo se mantiver dentro da regra estabelecida pela razão de fim" (ST II-II, q. 118, a. 1, ad. 1), e que "por si mesmas, as riquezas têm razão de bem útil" (ST II-II, q. 118, a. 2, rep).

A manutenção do desejo dentro da regra da razão, portanto, é a liberalidade, que se encontra entre um meio termo entre a avareza e a prodigalidade, pois se o avarento se excede no amor à riqueza, o pródigo dela se ocupa menos do que deveria (ST II-II, q. 119, a. 1, rep). E como é possível usar bem ou mal não somente as faculdades ou as paixões da alma, mas também aquilo que é exterior ao homem, Tomás diz que a liberalidade consiste no bom uso dos bens exteriores, como aqueles concedidos para o sustento da vida, o que a torna uma virtude (ST II-II, q. 117, a. 1, rep). Diz também que o primordial do homem deve ser o abastecimento de bens espirituais, sempre possível de ser aumentado (ST II-II, q. 117, a. 1, ad. 1), e que, quanto aos bens temporais, "que o fato de distribuir o que é seu com liberalidade, enquanto ato de virtude, se ordena à bem-aventurança eterna" (ST II-II, q. 117, a. 1, ad. 2), pois "gastar consigo mesmo vem de uma inclinação natural. Mas despender sua fortuna com os outros é próprio da virtude" (ST II-II, q. 117, a. 4, ad. 3).

Em oposição à virtude da liberalidade, está o pecado da avareza, (ST II-II, q. 118, a. 3, rep), e Aquino diz que "no que concerne a estes instrumentos, consiste numa certa medida, a saber, que ele procure possuir estas riquezas exteriores na medida em que elas são necessárias para lhe garantir a vida na condição que lhe é própria. Por isso, o pecado consiste num excesso desta medida, ou seja, quando alguém procura adquiri-las ou guardá-las além do modo devido" (ST II-II, q. 118, a. 1, rep). Sob determinado aspecto, "a avareza é um pecado que atinge diretamente o próximo, porque, no que concerne aos bens exteriores, quando um possui em excesso é porque para outro está faltando algo" (ST II-II, q. 118, a. 1, ad. 2). Sob outro aspecto, o apego interior do homem quanto aos bens exteriores pode ser imoderado e, com isso, a avareza se torna um pecado também contra Deus, "enquanto leva o homem a desprezar o bem eterno por causa de um bem temporal" (ST II-II, q. 118, a. 1, ad. 3), pois "entenebrece a alma quando exclui a luz da caridade, levando-a a preferir o amor das riquezas ao amor divino" (ST II-II, q. 118, a. 4, ad. 3).

Assim, tendo visto o papel e as características da lei humana, deve-se ainda pesquisar sobre a lei divina, para completar a moldura divina da lei, já referida em outras oportunidades.

1.5 A Lei Divina

Tomás (ST I, q. 12, a. 13, rep) afirma que se possui um conhecimento mais perfeito de Deus por meio da revelação do que pela razão natural isoladamente. Isto porque o conhecimento revelado não subverte o meio pelo qual usualmente os homens adquirem conhecimento – os sentidos. A revelação, simplesmente, alarga as possibilidades de conhecimento, permitindo uma maior compreensão da obra divina (DAUPHINAIS; LEVERING, c2002, p. 11). Assim, a lei divina, além das leis natural e humana, seria necessária para a melhor condução da vida humana por quatro motivos (ST I-II, q. 91, a. 4, rep), bastante semelhantes aos que Grotius irá elencar.

O primeiro ponto novamente diz respeito ao destino sobrenatural do homem e sua imperfeição. Visto que a finalidade da vida humana é a bem-aventurança, portanto mais alta que a das criaturas irracionais (ST I-II, q. 91, a. 4, ad. 3), e que suas capacidades, isoladamente, não são suficientes para atingir tal fim, faz-se necessária uma outra espécie de lei que bem e adequadamente lhe conduza. Se, entretanto, o homem não possuísse um destino sobrenatural, ordenando-se a um fim que não excedesse a "potência humana", bastar-lhe-iam a lei natural e a lei humana.

O segundo ponto trata da falibilidade dos juízos humanos, já referidos em outra oportunidade. Se a lei eterna conhece propriamente qualquer verdade (ST I-II, q. 91, a. 3, ad. 1) e o homem dela participa apenas de maneira imperfeita, e seus juízos não possuem a pretensão de ser infalíveis, poderia ele criar leis diversas e contraditórias. A lei divinamente dada, assim, se presta a dirimir qualquer dúvida sobre o que lhe compete fazer ou evitar na consecução da bem-aventurança.

Note-se, ainda neste ponto, que Tomás diferencia a lei divina das leis eterna e natural pelo fato de que aquela, ao contrário destas, se reveste de uma certa positividade. Não se pode negar que todas são, em princípio, leis provenientes de Deus, porém, apenas a lei divina é positiva (AUBERT, *in* Aquino, ST I-II, q. 91, a. 4, nota d), eis que adequada aos assuntos sobre os quais aos homens não compete errar.

O terceiro, apesar de tratá-la sob outra óptica, também se refere à capacidade imperfeita do homem. Diz Tomás que ele somente pode legislar sobre os assuntos que possa, efetivamente, julgar, ou seja, os atos exteriores, enquanto os atos interiores, ao contrário, lhe estão ocultos. Porém, a perfeição da virtude e a bem-aventurança presumem a retidão em ambos, atos interiores e exteriores, e, assim, não podendo bem ordenar e julgar os primeiros, foi necessária a intervenção divina mediante sua lei positiva.

O quarto e último argumento diz que, para que a lei humana conseguisse punir todos os males, tantas condutas dever-se-iam proibir que também muitos bens seriam suprimidos, o que seria prejudicial ao bem comum. Assim, melhor seria que a lei divina proibisse todos os pecados.

Ademais, deve-se notar que Tomás faz uma divisão entre diversos graus de bens, que vai do imperfeito ao perfeito. Este se mostra naquilo que se ordena e é suficiente para alcançar o seu fim. Aquele, ao contrário, apesar de também tender ao seu fim, o faz de maneira incompleta, pois não é suficiente para atingi-lo, mesmo que para isso contribua. O primeiro mostra a finalidade da lei humana, que é coibir os atos exteriores que possam colocar em perigo a tranquilidade da comunidade. O segundo, da lei divina, que é tornar o homem completamente virtuoso e apto para atingir a perfeição da felicidade eterna, coibindo não somente os atos exteriores, mas também os interiores (ST I-II, q. 98, a. 1, rep).

Além da necessidade da lei divina, Tomás a considera sob um duplo aspecto, havendo não somente uma, mas duas, a antiga e a nova (ST I-II, q. 91, a. 5), compatibilizando sua doutrina com as Escrituras. Dessa forma, ele trata tal divisão usando a metáfora da distinção entre o perfeito e o imperfeito em uma mesma espécie, tal qual uma criança e um homem, aquela subordinada ao pedagogo e este dele emancipado (ST I-II, q. 91, a. 5, rep). Isto porque, continuando o uso da metáfora, se um pai regra diferentemente crianças e adultos, também Deus regra diferentemente o antigo e o novo testamentos, em que o primeiro conduz ao reino da terra, coibindo a mão pelo temor das penas e preparando o povo, no segundo, para a aquisição do reino dos céus, coibindo a alma pelo amor e graça do Cristo. Nesse sentido, a aptidão do homem para atingir a perfeição da felicidade eterna só poderia ser feita mediante a graça do Espírito Santo, a qual a lei antiga não se prestaria pois, apesar de boa, era imperfeita (ST I-II, q. 98, a. 1, rep) e, sendo imperfeita, ela não ordenaria o homem diretamente para os bens espirituais, mas por meio dos bens temporais, imperfeitos, portanto, como os homens (ST I-II, q. 99, a. 6, rep). Assim:

> Todas as diferenças que são assinaladas entre a lei nova e a antiga, são entendidas segundo o perfeito segundo o perfeito e o imperfeito. [...] Os que não tem o hábito da virtude, inclinam-se para realizar as obras da virtude, por uma causa extrínseca; por exemplo, pela cominação da pena [...]. E assim a lei antiga era dada aos imperfeitos, isto é, aos que ainda não haviam conseguido a graça espiritual, era chamada 'lei do temor' [...]. Os que têm a virtude, inclinam-se para realizar as obras da virtude em razão do amor da virtude, não em razão de alguma pena ou remuneração extrínseca. E assim a lei nova, cuja principalidade consiste na própria graça espiritual infusa nos corações, é dita "lei do amor" (ST I-II, q. 107, a. 1, ad. 2).

Note-se ainda que tal imperfeição da lei antiga é considerada *a posteriori*, eis que pôde ser perfeita segundo seu próprio tempo, apesar de não o ter sido em absoluto (ST I-II, q. 98, a.

2, ad. 1), conforme já se disse, pois, apesar de não ter sido suficiente para a salvação humana, já trazia um auxílio para que os homens pudessem ser salvos, de modo que ninguém ficasse desamparado (ST I-II, q. 98, a. 2, ad. 4), preparando, ao mesmo tempo, o caminho para a vinda do Cristo que, aí sim, "dispunha à salvação perfeita do gênero humano (ST I-II, q. 98, a. 3, rep), da mesma forma com que Grotius enxergava o que ele denominava de verdade antiga, uma parte e início da verdade.

Tomás ainda nota que foi conveniente que a lei antiga fosse dada somente ao povo judeu, mas não em virtude de terem se mantido monoteístas, mas da própria promessa que Deus havia feito a Abraão (ST I-II, q. 98, a. 4, rep). Além disso, ele aborda o tema de maneira semelhante a Grotius, distinguindo preceitos, dentro da própria lei antiga, aplicáveis somente aos judeus ou a todas as pessoas:

> A lei antiga manifestava os preceitos da lei da natureza, e acrescentava alguns preceitos próprios. Quanto, pois, àquelas coisas que a antiga lei continha da lei de natureza, estavam todos obrigados à observância da lei antiga, não porque era da lei antiga, mas porque eram da lei de natureza. Mas quanto àquelas coisas que a lei antiga acrescentava, não estavam obrigados alguns à observância da lei antiga, a não ser somente o povo judeu (ST I-II, q. 98, a. 5, rep).

A lei antiga também se revestiu de uma dupla função, a saber, de reforçar os preceitos da lei de natureza para coibir e domar a dureza e soberba de uns, em "remédio à ignorância humana", e de fortalecer a intenção dos bons, instruindo-os num auxílio "maximamente necessário ao povo, quando a lei natural começou a obscurecer por causa da proliferação dos pecados. [...] E assim entre a lei da natureza e a lei da graça, foi necessário que a lei antiga fosse dada" (ST I-II, q. 98, a. 6, rep). O que distinguia a lei antiga da lei de natureza não era o fato daquela prescindir desta, mas o fato de que ela lhe acrescentava alguma coisa (ST I-II, q. 99, a. 2, ad. 1).

Tomás também afirma que a lei antiga se dividia em três espécies de preceitos: os morais, a respeito dos ditames da lei de natureza; os cerimoniais, a respeito do culto divino; e os judiciais, sobre a justiça a ser observada entre os homens (ST I-II, q. 99, a. 4, rep). Além disso, se a lei antiga continha preceitos morais, e de fato os possuía (ST I-II, q. 99, a. 2, rep), era no sentido de auxiliar o homem nessa dupla função, prevenindo contra o obscurecimento da razão (ST I-II, q. 99, a. 2, ad. 2). É interessante notar também que ele assente que todos os preceitos morais pertencem à lei de natureza:

> Como os preceitos morais dizem respeito àquelas coisas que pertencem aos bons costumes e estes são os que estão de acordo com a razão, que todo juízo da razão humana de algum modo deriva da razão natural, é claro que necessariamente todos os preceitos morais pertençam à lei de natureza (ST I-II, q. 100, a. 1, rep).

Mais do que isso, os preceitos morais da lei antiga ordenavam o homem para a virtude, uma vez que "a lei divina estabelece preceitos sobre todas aquelas coisas pelas quais a razão humana é bem ordenada. Isso se dá pelos atos de todas as virtudes" (ST I-II, q. 100, a. 2, rep). Em outro local, Tomás acrescenta que os preceitos morais poder-se-iam dizer para sempre (ST I-II, q. 103, a. 3, ad. 1), pois não teriam sido abolidos após a vinda do Cristo, ao contrário dos preceitos cerimoniais e dos preceitos judiciais.

De fato, os preceitos cerimoniais da lei antiga cessaram com a vinda do Cristo (ST I-II, q. 103, a. 3, rep), e observá-las, inclusive, se tornou pecado mortal (ST I-II, q. 103, a. 4, rep), assim como os preceitos judiciais da lei antiga tiveram sua obrigatoriedade anulada após a vinda do Cristo (ST I-II, q. 104, a. 3, rep). E, uma vez dada a nova lei, nenhuma outra deveria ser dada pois, nesta vida, nenhuma perfeição maior poderia ser alcançada (ST I-II, q. 106, a. 4, rep).

É interessante notar que, dessa forma, Tomás, a exemplo de Grotius, reconhece uma continuidade na revelação, dependente do estado atual dos homens, e que a cada estágio de desenvolvimento deveria haver uma lei a ordená-los, em que o anterior já era um prenúncio do seguinte. Não é por outro motivo que os preceitos cerimoniais da lei antiga tinham um sentido literal e um figurativo. O primeiro, enquanto era necessário o culto a Deus; o segundo, porque tais preceitos deveriam ser figuras do Cristo (ST I-II, q. 102, a. 2, rep), que viria promulgar a lei mais perfeita, analisados detidamente em outro local (ST I-II, q. 102, a. 5).

Assim, "deve-se dizer que um só Deus deu a lei nova e a antiga, mas de modo diferente. Deu, com efeito, a lei antiga escrita nas tábuas de pedra. Já a lei nova deu escrita 'nas tábuas carnais do coração', como diz o Apóstolo" (ST I-II, q. 106, a. 2, ad. 3), e "a unidade da fé de ambos os testamentos é atestada pela unidade do fim" (ST I-II, q. 107, a. 1, ad. 1). Além do mais:

> A lei nova não é diferente da antiga, porque ambas têm um só fim, a saber, que os homens se sujeitem a Deus; só há um Deus, do Novo e do Antigo Testamento [...]. De outro modo, a lei nova é diferente da antiga. Porque a lei antiga é como pedagogo de crianças, [...] e a lei nova é a lei da perfeição (ST I-II, q. 107, a. 1, rep).

Tomás também comenta que não foi conveniente que a lei nova tivesse sido dada desde o começo dos tempos porque, dentre outras razões, sendo ela perfeita, a perfeição não é alcançada imediatamente, mas "numa certa ordem temporal de sucessão, assim como alguém primeiro se faz criança e depois homem" (ST I-II, q. 106, a. 3, rep).

Sobre a perfeição da nova lei, é curioso notar que Tomás, de maneira semelhante à Grotius, informa ser principal não a letra da lei em si, mas a infusão (ST I-II, q. 106, a. 2, ad. 2)

da graça do Espírito Santo que, para ele, é a processão das obras por meio do amor (ST I, q. 36, a. 1, rep):

> O principal na lei do novo testamento, e em que toda a virtude dela consiste, é a graça do Espírito Santo, que é dada pela fé de Cristo. E assim principalmente a lei nova é a própria graça do Espírito Santo, que é dada aos fiéis de Cristo. [...] A lei nova tem, contudo, algumas como disposições para a graça do Espírito Santo, e pertinentes ao uso dessa graça, as quais são como secundárias na lei nova, de que é necessário instruir os fiéis de Cristo por palavras e escritos, tanto acerca do que se deve crer, quanto do que se deve praticar. E assim deve-se dizer que principalmente a lei nova é lei infusa, secundariamente, porém, é lei escrita (ST I-II, q. 106, a. 1, rep).

Com isso, tendo visto as características da lei divina, é possível passar ao exame da doutrina de Grotius para, posteriormente, comparar efetivamente os autores.

2 HUGO GROTIUS

> *E desde que Deus plantou na mente dos homens um poder de julgar, em nenhuma parte da verdade é mais digno de ser empregado que aquilo que não se pode ignorar sem que se coloque em risco de perder a salvação eterna.*
>
> Hugo Grotius, VR-VI, s. 2

2.1 A natureza humana[9]

Nada melhor que iniciar a exposição da mesma maneira que o holandês iniciou sua introdução na obra *O direito da guerra e da paz*[10], que é um indicativo daquilo que se falou anteriormente – seu horizonte e projeto, aquilo que ele visa responder. E tal início é justamente que a tentativa de ilustração do direito/lei comum a várias nações nunca foi levada a cabo por um tratado completo e metódico, cujos preceitos, dessa parte do direito, podem ser "derivados da natureza ou instituídos por leis divinas ou introduzidas pelos costumes e por uma convenção tácita" (IB-I, PD, n. 1)[11]. Acrescente-se ainda que não é "propriamente minha intenção investigar o que é vantajoso fazer ou não fazer, mas reduzir a excessiva permissividade da guerra para o que a equidade natural permite ou que é melhor dentre as coisas justas" (IB-III, c. 12, n. 8, p. 1).

Com isso o autor inicia a sua defesa da existência da justiça e do direito natural em meio à exposição de suas preocupações com a guerra justa, situação daqueles que disputam

---

[9] Sobre a citação das obras de Grotius, seguindo-se o exemplo de Tomás de Aquino, aliado ao fato de que a obra do holandês também o permite, optou-se por fazê-la da seguinte forma: para *O direito da guerra e da paz*: IB-I, c. 1, n. 3, p. 1 (*Iure belli ac pacis*, livro 1, capítulo 1, número 3, parágrafo 1), referindo-se à edição inglesa editada por Richard Tuck; na citação específica do *preliminary discourse*: IB-I, PD, n. 1; nas citações dos prolegômenos da primeira edição, IB-III, Prol, p. 1745 (*Iure belli ac pacis*, livro 3, prolegômenos da primeira edição, página 1745). Para *A verdade da religião cristã*: VR-I, s. 1 (*De veritate religionis Christianae*, livro I, seção 1). Para *A liberdade dos mares*: ML, prol, p. 2 (*Mare liberum*, prólogo, página 2), ou ML, c. 1, p. 10 (*Mare liberum*, capítulo 1, página 10). Para o *Meletius*: Mel, c. 1, §6, p. 105 (*Meletius*, capítulo 1, parágrafo 6, página 105), Mel, prol, §1, p. 103 (*Meletius*, prólogo, parágrafo 1, página 103) e Mel, epil. §89, p. 132 (*Meletius*, epílogo, parágrafo 89, página 132). Para *De iure praedae*: IP, c. 1, p. 9 (*De iure praedae*, capítulo 1, página 9).

[10] Para melhor comparação do texto do holandês, os prolegômenos da primeira edição serão citados em notas de rodapé, quando possível estabelecer uma correspondência, na forma já referida na nota anterior (IB-III, Prol, p. 1745). Isto porque a edição consultada da obra de Grotius traz tanto o texto da primeira edição quanto o das posteriores, referidos, aqui, como *preliminary discourse* (IB-I, PD, n. 1). Além do mais, quanto ao primeiro, o editor optou por não apresentar as usuais divisões em parágrafos, na tentativa de preservar a prosa do holandês, conforme a nota de tradução (IB-III, p. 1743).

[11] Ver IB-III, Prol, p. 1745.

algo pela força das armas (IB-I, c. 1, n. 2), "um certo estado que, como os hábitos, pode subsistir, apesar de suas ações permanecerem suspensas por um período" (IB-III, c. 21, n. 1, p. 1).

Villey (2009, p. 644-645) argumenta que Grotius enxerga a sociedade por meio da discórdia, e que ela existirá enquanto existir a natureza humana, sejam públicas, privadas, mistas ou os duelos, e "sob o título '*de bello*', todo o direito pode ser considerado". A obra do holandês, então, nascida de um problema internacional, buscando um "objetivo prático, e talvez o tenha alcançado", de limitá-las, trata "da essência da guerra, e da essência do direito que a regulamenta (Livro I), das causas da guerra justa (Livro II), da maneira como é conduzida (Livro III)".

Stumpf (2006, p. 42) nota que Grotius teria, por óbvio, a intenção de moderar as brutais guerras praticadas durante seu tempo e que:

> Se adjetivos como "progressivo" ou "restaurativo" podem ser usados em relação à teoria do Direito de Grotius, a percepção de direito natural de Grotius pode ser vista como restaurativa, pois ele usa essa teoria como um modelo para criticar uma prática corrupta, enquanto em seu sistema de Direito a lei do Evangelho desempenha um papel progressivo em aprimorar a moral política.

Não parece, entretanto, que a obra de Grotius pode ser dividida em áreas, como os trabalhos teológicos ou jurídicos, mas, antes, todos fazem parte de um sistema interligado, em que a política terrena e a administração do Estado estão intimamente ligadas aos preceitos religiosos, a criação divina e a destinação humana, como criatura mais querida a Deus, além deste mundo. Assim, para demonstrar essa conexão de assuntos, deve-se iniciar pela investigação da própria natureza humana.

Se o homem é, inegavelmente, um animal, tem ele algumas características muito peculiares que o diferencia, e o faz exceder, dos outros animais, figurando dentre as principais o "desejo por sociedade, isto é, uma certa inclinação para viver com aqueles de sua própria espécie, não de qualquer modo, mas de maneira pacífica, em uma comunidade regulada de acordo com o que de melhor há em seu entendimento" (IB-I, PD, n. 6)[12].

Adiante-se já no início que Grotius não se mostra tão interessado em algumas diferenciações terminológicas que não caem no escopo de sua pesquisa e das respostas que procura dar para os problemas enfrentados, mas que, ainda assim, podem fornecer alguns pontos de comparação com Tomás. Tome-se o exemplo de uma natureza comum aos homens e aos outros animais. Ao diferenciá-los, Grotius recorre a um argumento que pode ser tido por semelhante ao de Tomás, ao dizer que apesar de alguns destes "esquecerem o cuidado próprio"

[12] Ver IB-III, Prol, p. 1747.

em favor de sua prole ou espécie, tal disposição deveria proceder de "algum princípio inteligente exterior, pois não mostram a mesma capacidade em outros assuntos não mais difíceis que esses" (IB-I, PD, n. 7)[13]. Em outro local, Grotius nota que algumas ações dos animais selvagens seriam tão bem ordenadas e dirigidas que poderia haver uma pequena porção de razão, pois seriam capazes de procurar aquilo que lhes é benéfico e evitar o que é prejudicial. Porém, essa capacidade não deveria estar nos próprios animais, uma vez que sempre agiriam da mesma maneira, mas, sim, "devem necessariamente proceder da eficiência de uma razão impressa sobre eles, cuja razão não é outra senão aquilo que chamamos de Deus" (VR-I, s. 7).

Já o homem, o adulto[14] em particular, possuiria, além do desejo de se unir em sociedade, um "instrumento peculiar recebido da natureza, dentre todos os animais, que é o uso da linguagem, [bem como] a faculdade de conhecer e agir de acordo com princípios gerais" (IB-I, PD, n. 7)[15], que seriam a essência da natureza humana[16]. Além disso, Grotius afirma que essa capacidade de agir e conhecer é "a capacidade de discernir coisas benéficas ou danosas, não apenas presentes mas também futuras, assim como aquelas que podem assim ser consideradas por suas consequências" (IB-I, PD, n. 9)[17]. Citando, e aprovando, Lactâncio, Grotius concorda com o fato de que Deus, tendo negado a todos os outros animais a sabedoria, enquanto negou aos homens, nus e fracos, as armas naturais para se defender, deu-lhes, aos homens, um sentimento de mútua afeição, que os incitaria a defender, amar, cuidar, dar e receber assistência contra todos os perigos (IB-I, c. 5, n. 2, p. 2). O holandês ainda reforça que foi Deus quem determinou que os indivíduos devessem cuidar dos interesses de seus semelhantes, "de tal forma que todos possam estar ligados em mútua harmonia como que por um pacto permanente" (IP, c. 2, p. 24), e que a sociedade humana seria "uma forma de se viver que, pelo projeto do Criador, o homem foi impelido mais fortemente que qualquer outra criatura vivente" (IP, c. 2, p. 28).

Se Grotius fala que a distinção entre um direito comum aos homens e animais, e outro apenas aos homens, é de pouco ou nenhum uso, uma vez que somente são capazes de direitos e obrigações os seres que podem formular princípios gerais (IB-I, c. 1, n. 11, p. 1) e que não é

---

[13] Ver IB-III, Prol, p. 1747.

[14] Haveria três etapas no desenvolvimento dos homens: a primeira, do julgamento imperfeito; a segunda, do julgamento maduro, mas ainda sob a autoridade de seus pais; a terceira, quando já deixou sua família (IB-II, c. 5, n. 2).

[15] Ver IB-III, Prol, p. 1747.

[16] "[...] é peculiar à natureza do homem, sobre todas as outras criaturas, poder descobrir as concepções da mente dos outros, e para tal fim as palavras foram inventadas. [...] Mas deve ainda ser acrescentado que tal descoberta não é feita somente pelas palavras, mas também pelos gestos, [...] tenham eles algo em comum com a própria coisa significada ou tenham um significado instituído pelo homem" (IB-III, c. 1, n. 8, p. 1).

[17] Ver IB-III, Prol, p. 1748.

essencial para a natureza do direito se algo regulado pela lei natural é comum a uns e outros (IB-I, c. 1, n. 11, p. 2), talvez seja o caso de considerar que nesse caso, o autor se refira mais ao direito enquanto faculdade do que ao direito enquanto lei baseada na lei natural, pois algumas vezes, por uma sombra e semelhança da razão, é atribuída alguma forma de justiça aos animais, o que não invalidaria, de fato, a existência de uma natureza até certo ponto comum, pois o comportamento dos homens que ainda não atingiram o uso daquilo que lhes é especial é semelhante ao dos animais, qual seja, a busca de seus próprios interesses.

Um ponto, porém, que permitirá estabelecer uma relação entre ambos os autores será o da existência de limites à inteligência humana, havendo uma espécie de conhecimento que ela não poderia, sozinha, alcançar:

> Será então conforme à natureza humana que, de acordo com nossa capacidade de entendimento, nessas coisas sigamos os ditames de um reto e razoável julgamento, sem a corrupção do medo ou das distrações de prazeres atuais, nem nos deixarmos levar violentamente pela paixão cega. E tudo aquilo que está em oposição a tal julgamento pode ser entendido como contrário ao direito natural, isto é, as leis de nossa natureza (IB-I, PD, n. 8)[18].

Contudo, tal limitação à inteligência humana poderá ser melhor lida se for feito um paralelo com o conceito de participação esposado por Tomás de Aquino. Ademais, ao discorrer sobre o antigo testamento, Grotius (IB-I, PD, n. 49)[19] afirma que a antiga aliança mantém sua importância mesmo após a promulgação do novo testamento, uma vez que, quaisquer que sejam os preceitos morais contidos naquela, este também os abraça, igual ou de maneira mais perfeita, permitindo-se a constatação de um possível aumento de participação e progresso da sociedade.

Interessante reparar que Grotius (IB-I, PD, n. 17)[20] diz em outra oportunidade que a própria natureza do homem, que criaria o desejo mútuo de sociedade ainda que as circunstâncias não o requisitassem, é a mãe do direito natural. Quer parecer, a princípio, que Grotius deriva seu conceito de direito natural de uma natureza humana sem qualquer referência à Criação. Porém, esta não parecer ser a melhor acomodação do tema, conforme se buscará demonstrar.

Outro ponto a ser mais bem comparado com Aquino toca na própria necessidade do regramento de uma sociedade, ainda que completamente virtuosa, que encontra eco no holandês quando este diz "que a sociedade entre os homens, ou de diversas nações, não pode subsistir sem ele" (IB-I, PD, n. 24)[21], isto é, sem algum tipo de direito. Ademais, o seguinte argumento pode guardar alguma semelhança com o tema da *vis directiva* e da *vis coactiva* da lei:

---

[18] Ver IB-III, Prol, p. 1748.
[19] Ver IB-III, Prol, p. 1759.
[20] Ver IB-III, Prol, p. 1749.
[21] Ver IB-III, Prol, p. 1751.

> O direito não perde todos os seus efeitos ao ser destituído da assistência da força. Pois a justiça dá paz à consciência; a injustiça, angústias e tormentos [...]. Mas o mais importante é que para esta, Deus é um inimigo, para aquela, um protetor (IB-I, PD, n. 21)[22].

Cita ele ainda o exemplo de um antigo rei espartano que deu preferência à justiça ante a coragem militar, pois esta coragem "deveria ser regulada por alguma espécie de justiça e que, se todos os homens fossem justos, eles não teriam necessidade desse tipo de coragem" (IB-I, PD, n. 25)[23]. Veja-se, ainda, o fato de que o próprio Deus, que não pode ser coagido por qualquer lei, agiria contra Sua própria natureza se não cumprisse suas promessas (IB-II, c. 11, n. 4).

Quando começa a tratar da possibilidade de se fazer a guerra de maneira justa, Grotius avaliza um argumento de Cicero, dizendo que existiriam duas espécies de princípios naturais: uns, que viriam antes, denominados primeiras impressões da natureza, seriam aqueles princípios que, instintivamente, fazem com que todos os animais busquem sua própria preservação, amem suas condições e tudo o que tenda à mantê-lo, bem como a evitar a sua destruição e tudo aquilo que, de alguma forma, pareça ameaçá-lo. Disso decorreria que "o primeiro dever de todos é preservar a si mesmo em seu estado natural, buscando as coisas que são conforme sua natureza e evitando aquelas que lhe são repugnantes" (IB-I, c. 2, n. 1, p. 1). Assim, e acordo com o direito natural, todos os homens teriam o direito de se vingar, razão pela qual "as mãos nos foram dadas" (IB-I, c. 5, n. 1), mas não somente a si mesmos, mas também em benefício dos outros (IB-I, c. 5, n. 2, p. 1). De fato, as mãos seriam um presente divino, "pois Ele, que concedeu às criaturas vivas a sua própria existência, concedeu também as coisas necessárias para a sua existência" (IP, c. 2, p. 23).

Já o segundo tipo de princípios naturais, que viriam depois, deveriam ser a regra das ações humanas e preferidos àqueles, pois a conformidade das coisas à razão, o que ele chama de honesto, seria uma faculdade mais excelente que a do corpo, cujos meros desejos naturais sempre incitam em primeiro lugar (IB-I, c. 2, n. 1, p. 2).

Não deixa de ser interessante notar que Grotius, logo em seguida, pondera que, apesar de as primeiras impressões da natureza inclinarem os homens ao uso da reta razão, a própria reta razão deveria ser mais estimada pelos homens que o mero instinto natural (IB-I, c. 2, n. 1, p. 2). Poder-se-ia perguntar, nesse ponto, se a preferência pelo uso da reta razão não seria o próprio instinto natural do homem, que é de uma natureza mais especial que os outros animais, cujos instintos mais baixos, e em certo ponto comuns aos homens, devem ser superados,

---

[22] Ver IB-III, Prol, p. 1750-1751.
[23] Ver IB-III, Prol, p. 1751-1752.

inclusive se se levar em conta o fato de que ao homem é prometida a recompensa da salvação (VR-II, s. 8).

Além do mais, o interesse do holandês não é apenas saber se a guerra é legítima apenas de acordo com as primeiras impressões naturais, consideradas comumente em todos os animais, mas, sobretudo, se ela é compatível com o uso da reta razão. A depender das primeiras impressões naturais, não só não haveria nada incompatível com a justeza de se fazer a guerra como a natureza inclusive a favoreceria. Isto porque ambas as finalidades da guerra[24], preservação da vida e do corpo e o apoderamento de coisas úteis à vida, estão de acordo com o primeiro dever da natureza. Ademais, "em se tratando de coisas de natureza moral, aquilo que é necessário para obter seu fim tem a força de lei" (IB-II, c. 5, n. 24, p. 2), ou seja:

> Aqueles meios que conduzem a um certo fim assumem a própria natureza do fim. Portanto, estamos seguros de estar autorizados a empregar tais meios que são (em um sentido moral, e não físico) necessários para obtermos nossos direitos legítimos. Por direito entendo aquele em sentido estrito, que importa no poder de agir que é fundado inteiramente no bem da sociedade. Com isso, [...] se não posso de outro modo salvar minha vida, posso, por qualquer força, repelir aquele que atenta contra ela, apesar de, talvez, aquele que o faça não possa ser condenado. Pois esse direito não surge propriamente do crime de outrem, mas daquela prerrogativa que a natureza me investiu, a de me defender (IB-III, c. 1, n. 2, p. 1).

Tendo a natureza dotado cada animal com a força e características peculiares para a sua defesa, o uso da guerra e da força não é, de qualquer forma, contrário à lei de natureza (IB-I, c. 2, n. 1, p. 3). Mais do que isso, se se levasse em consideração apenas a natureza, a autopreservação seria inclusive mais importante que a manutenção da sociedade (IB-II, c. 1, n. 4, p. 1).

Já no que toca à razão e à natureza da sociedade, a única violência proibida seria aquela contrária à própria sociedade, ou seja, "aquela que invade o direito de outrem" (IB-I, c. 2, n. 1, p. 3), uma vez que o objetivo da sociedade é permitir que cada pessoa desfrute daquilo que é seu, com o auxílio e por meio da união de forças de toda a comunidade. O uso da violência com o intuito de autodefesa teria lugar mesmo antes da vontade humana ter introduzido a propriedade, uma vez que a própria vida, os membros e as liberdades de uma pessoa podem assim ser considerados[25], impedindo sua moléstia sem uma injustiça manifesta (IB-I, c. 2, n. 1, p. 3). Por isso, o uso da força, desde que não prejudique o direito de outrem, não é injusto nem

---

[24] "A finalidade da guerra é remover aquelas coisas que perturbam a paz" (IB-III, c. 15, n. 2, p. 2).

[25] "A vida de um homem é sua pela própria natureza (não para tirá-la, mas para preservá-la), assim como seu corpo, seus membros, sua reputação, sua honra e suas ações. Também aquilo que pertence a todos em consequência ao estabelecimento da propriedade, ou em virtude de um acordo" (IB-II, c. 17, n. 2). Entretanto, "a vida de nenhum homem está inteiramente a seu dispor, de tal modo que possa tirá-la por si mesmo ou autorizar que outros o façam", bem como sobre seus membros, "em que sua amputação não é permitida, a não ser em vista da preservação do corpo" (IB-II, c. 21, n. 11, p. 2).

contra a natureza da sociedade humana, podendo cada um prover e zelar por seus próprios interesses (IB-I, c. 2, n. 1, p. 3). Além disso, podem ser contadas dentro das causas justas para se fazer a guerra a "injúria que, apesar de não feita, ameaça nossa pessoa ou nossos bens" (IB-II, c. 1, n. 2, p. 3), bem como uma agressão que ponha a vida sob ameaça, independentemente da justiça ou injustiça do agressor (IB-II, c. 1, n. 2, p. 3), respeitando-se, assim, o primeiro dever da natureza. Portanto, não haveria outra causa razoável para fazer a guerra que não uma injúria recebida (IB-II, c. 1, n. 1, p. 4), devendo-se respeitar a justiça das causas para a guerra tanto nas públicas quanto nas privadas (IB-II, c. 1, n. 1, p. 3), que seriam de três ordens: "a defesa, a recuperação do que é nosso e a punição" (IB-II, c. 1, n. 2, p. 2).

Após provar que a guerra não é contrária à lei de natureza, considerada enquanto o uso da razão, e invocar que o próprio Deus prescreveu aos judeus algumas regras gerais sobre o fazer a guerra, mesmo que Ele não a tenha ordenado diretamente ou declarado especificamente quais os justos motivos que a poderiam acarretar, permitindo que os homens as conhecessem pela luz da natureza (IB-I, c. 2, n. 2), Grotius afirma que o uso da força é legitimado pelo consenso, se não de todas, pelo menos das nações mais sábias, utilizando-se de Cicero, com uma passagem que corrobora sua visão de que o primeiro dever da natureza, a autopreservação, é tão inata aos homens quanto aos animais que, mesmo insuscetíveis ao direito, conseguiriam fazer a distinção entre o ataque e sua própria defesa (IB-I, c. 2, n. 3), tornando a guerra legítima também aos olhos do direito das gentes (IB-I, c. 2, n. 4).

Além do mais, não só a guerra em geral não seria contrária à lei de natureza, como também seria justa a guerra privada, travada por pessoas privadas, sem a participação da autoridade pública, mesmo após a instituição das cortes de justiça, que são um meio mais honesto de resolução dos conflitos e mais propícios à paz da humanidade (IB-I, c. 3, n. 1). Nesse sentido, mesmo após a criação dos tribunais derivados da vontade humana, o primeiro dever da natureza não seria totalmente abolido, mas apenas restringido, subsistindo nos casos em que a justiça legal não pudesse atuar a tempo (IB-I, c. 3, n. 2; IB-II, c. 7, n. 2, p. 2), pois "onde os métodos da justiça cessam, começa a guerra" (IB-II, c. 1, n. 2, p. 1). Não obstante, o direito de fazer a guerra privada seria como que momentâneo, cessando assim que se tornasse possível recorrer a um juiz (IB-II, c. 1, n. 16).

No ponto em que discorre sobre a punição, mais especificamente sobre a vingança, em que a dor de um ofensor é um remédio para o ofendido, Grotius informa que ela "está de acordo com aquela parte de nossa natureza que temos em comum com os animais selvagens" (IB-II, c. 20, n. 5, p. 1), pois a ira seria, tanto nos homens quanto nos animais, e aqui ele também se utiliza da opinião de outros autores, uma agitação violenta criada pelo desejo de vingança. Entretanto,

conforme já se disse, aquilo que o homem possui de especial, a razão, deve ser mais estimado que o mero instinto natural. Assim, tal desejo "é tão vazio de qualquer razão em si mesmo que comumente confunde o seu objeto e se apressa na violência até mesmo contra aqueles que não nos fizeram mal algum" (IB-II, c. 20, n. 5, p. 1) e, por esse motivo, e considerado em si mesmo, "não pertence à alma racional, cujo ofício é governar as paixões e, consequentemente, nem à lei de natureza, porque consiste nos ditados de uma natureza racional e sociável" (IB-II, c. 20, n. 5, p. 1). Isso, no entanto, não quer dizer que esta parte da natureza em comum aos animais não exista mas, antes, que ela deva ser superada pelo governo da razão, para não se correr o risco de que o homem, destinado aos propósitos mais nobres, seja degradado para a categoria das criaturas brutas (VR-II, s. 9). Isto porque Grotius diz que seria possível, segundo a mera lei de natureza, abstraída das leis divinas e humanas, uma exceção justa da vingança, desde que ela tivesse por objetivos a satisfação da pessoa ofendida e servir de exemplo para desestimular semelhantes condutas, se se mantivesse dentro dos limites da equidade, independentemente de ser levada a cabo pelo próprio ofendido ou por outra pessoa, "uma vez que é natural para um homem socorrer a outro" (IB-II, c. 20, n. 8, p. 2).

Assim, apesar do holandês não estar muito interessado nos parentescos, semelhanças ou diferenças entre a natureza comum aos homens e animais, pode-se notar que vez ou outra ele se refere a um ponto que será comparado com Tomás no momento oportuno, qual seja, o vício que torna os homens semelhantes aos animais.

2.2 Fontes do direito e acepções do vocábulo

Após ter feito alguns comentários sobre a natureza dos animais e a humana, pôde-se notar que o homem se distingue dos outros animais pelo uso da linguagem e pelo pensamento racional. Fazem-se necessárias, então, algumas considerações sobre as acepções do vocábulo "direito", que Grotius expõe em sua obra.

Villey (2009, p. 646) irá comentar que Grotius subverte a noção aristotélica de direito, e inclusive de direito natural, e, em sua opinião, é antes um deturpador do que um adepto do direito natural. Já Stumpf (2006, p. 18) anota que Grotius, apesar de devedor da tradição jurisprudencial cristã medieval, prepara o caminho para um conceito moderno de direito internacional, preocupado muito mais com o próprio conteúdo do direito, ligando-o também à justiça e à metafísica, do que com questões epistemológicas. E acrescenta que:

> O primeiro sentido de direito é apresentado por Grotius como o sentido original, do qual os outros dois significados se seguem. Grotius rompe com a distinção tradicional entre um sentido geral e particular de direito: a distinção agora é entre um sentido objetivo de direito e um sentido subjetivo, com a tradicional distinção entre um sentido geral e particular de direito sendo realocada para a distinção entre dois tipos de direitos subjetivos (STUMPF, 2006, p. 19).

Pode parecer, nesse ponto, inadequado comparar Grotius, que romperia com a tradição medieval-aristotélica de direito, e Tomás de Aquino, que faz uso do estagirita. Entretanto, apesar de algumas diferenças significativas, as semelhanças que se deseja evidenciar são também significativas.

A divisão feita pelo holandês é a seguinte: o direito como aquilo que é justo, ou que não contém injustiças, o direito como uma qualidade moral da pessoa e o direito como a lei, que serão brevemente discutidas em seguida.

A primeira conceituação sobre o direito, segundo a ordem de Grotius, se dá no contexto da investigação sobre se há alguma guerra justa e o que há de justo na guerra. Diz ele que:

> O direito significa nada mais que aquilo que é justo, em um sentido mais negativo do que positivo. Assim, o direito da guerra é, propriamente, aquilo que pode ser feito ao inimigo sem causar-lhe injustiça. E injusto é aquilo que repugna à natureza de uma sociedade formada por criaturas racionais (IB-I, c. 1, n. 3, p. 1).

Stumpf (2006, p. 19) ressalta dois aspectos, em sua opinião, notáveis nessa definição de direito. A primeira, que Grotius liga o conceito de direito à ausência de injustiças, concluindo que esse conceito de direito liga-se, necessariamente, à existência dos seres humanos. A segunda, que esse conceito exclui de seu âmbito as situações em que a observância de certas virtudes seria mais louvável, mas não obrigatórias.

Uma outra divisão tratada por Grotius dentro desse tópico, e que na verdade será desenvolvida ao longo da obra, é o fato de que o autor considera que dentro das sociedades alguns são iguais entre si, como irmãos, cidadãos, amigos e aliados, e outros desiguais entre si, como pais e filhos, senhores e servos, reis e súditos, Deus e os homens. Com isso, dividir-se-ia o direito também em direito de igualdade e direito de superioridade, respectivamente (IB-I, c. 1, n. 3, p. 2).

A segunda acepção da palavra direito, relacionada diretamente à pessoa, significa uma qualidade moral a ela anexa, que permita ter ou fazer algo de maneira justa. Se esta qualidade moral é perfeita, nomeia-se faculdade, correspondendo ao ato, no plano natural; se imperfeita, aptidão, correspondendo ao poder (IB-I, c. 1, n. 4).

Por faculdade Grotius entende o direito propriamente dito, ou em sentido estrito, compreendendo o poder que se tem sobre si mesmo – liberdade – ou sobre os outros – pais

sobre filhos, senhor sobre escravos –, a propriedade, que pode ser perfeita ou imperfeita, bem como a faculdade de demandar aquilo que é devido, ao que corresponde o dever de dar o que é devido (IB-I, c. 1, n. 5). A faculdade pode ser ainda privada, e inferior, quando se destina à vantagem particular de cada indivíduo, ou eminente, e superior, quando se destina à vantagem de toda a comunidade (IB-I, c. 1, n. 6). Com isso, a faculdade é objeto da justiça expletiva, "que é a justiça própria e estritamente denominada" (IB-I, c. 1, n. 8, p. 1).

Já a aptidão, em uma breve nota, designaria aquilo que é devido segundo o mérito, segundo o que é adequado (IB-I, c. 1, n. 7). Grotius faz o alerta para não se confundir a mera aptidão e denominá-la um direito, uma vez que dela não decorreria uma propriedade estritamente considerada e, portanto, nenhum dever de restituição (IB-II, c. 17, n. 3, p. 1). Assim, é ela objeto da justiça atributiva, companheira das virtudes cujo objetivo é fazer o bem a outrem, como a liberalidade, a misericórdia e a administração prudente do governo (IB-I, c. 1, n. 8, p. 1).

Uma pessoa pode ter direito sobre uma coisa de três maneiras, a saber, por um contrato, por um dano ou por uma lei. O direito sobre algo decorrente de um dano surgiria por força da lei natural e, nesse contexto, Grotius já exibiria a ênfase que costuma dar antes ao dever do que ao direito em sentido ativo, conforme fala Stumpf (2006, p. 24-25). Isto porque se poderia considerar como injúria a falta ou a transgressão, seja comissiva ou omissiva, aquilo feito contrariamente a um certo dever da pessoa, tanto contra o parentesco da humanidade como um todo, como contra outra qualidade em particular e, dessa forma, da lei natural surgiria a obrigação de reparar o dano (IB-II, c. 17, n. 1).

Já o dano seria uma situação em que uma pessoa obtém menos do que seria seu direito, independentemente de tal direito decorrer simplesmente da natureza ou de ato humano posterior, como os contratos, a lei, o estabelecimento da propriedade (IB-II, c. 17, n. 2), agindo-se contra o dever de não agir ou não agindo quando se possuía o dever de agir (IB-II, c. 17, n. 6). Já é possível notar aqui, como também o fez Tomás, os atos humanos acrescentando à lei natural, ou seja, disciplinando aqueles pontos em que esta não proíbe ou comanda, mas que, entretanto, estende a sua proteção àquilo que é fruto da vontade criadora do homem, a ser comparada em outro local.

Já na terceira acepção do vocábulo, Grotius identifica o direito com a lei, tomada em seu sentido mais amplo, consistindo em uma regra para as ações morais, "nos obrigando ao que é bom e louvável" (IB-I, c. 1, n. 9, p. 1), e não apenas ao que é justo, porque o direito, se assim fosse, não seria objeto apenas da justiça, mas também de outras virtudes, como os conselhos e outros preceitos, por mais razoáveis e bons que fossem. Além disso, Grotius acrescenta que

“todas as coisas que são de acordo com o direito propriamente dito não são sempre e absolutamente justas, pois algumas vezes nossa caridade para com o próximo não permitiria seu uso” (IB-III, c. 1, n. 4, p. 2).

Stumpf (2006, p. 23) comenta que o direito, entendido enquanto lei, para Grotius, deve ter uma natureza obrigatória, e se distingue da tradição procedimental do direito ocidental moderno por se preocupar com o próprio conteúdo do direito, ou seja, com o conteúdo das regras morais.

Ademais, a obrigação à qual o holandês se refere é o comando para fazer alguma coisa ou o comando para não fazer alguma coisa, uma vez que a “permissão não é uma ação da lei propriamente dita, mas uma mera inação, a não ser que obrigue a todas as pessoas não impedir que algo seja feito” (IB-I, c. 1, n. 9).

Quanto à primeira parte, a permissão seria, assim, uma ausência de comando ou de proibição; quanto à segunda, Stumpf (2006, p. 23-24) relembra o caso da navegação em alto mar, que é permitida a qualquer pessoa, pois que todos os outros são obrigados a não impedi-la. N’*O Direito da guerra e da paz*, Grotius nota que o mar, como um todo ou em suas partes principais, não pode ser apropriado por qualquer pessoa privada ou por qualquer Estado, por duas razões: a primeira, moral, porque o motivo pelo qual o homem abdicou do uso em comum das coisas, e acordou sobre a propriedade privada, não se aplicaria ao mar, uma vez que sua vastidão seria suficiente para o uso de todas as nações (IB-II, c. 2, n. 3, p. 1); a segunda, natural, porque somente as coisas limitadas estariam sujeitas à posse. Some-se a isso o fato de que o mar, sendo um líquido sem limites próprios, fosse em quantidade igual à terra, ou talvez até a contivesse (IB-II, c. 2, n. 3, p. 2). Já na *Liberdade dos mares*, argumenta que algumas coisas são de tal espécie que não podem ser apropriadas por ninguém e, nesse sentido, “o elemento do mar é comum a todos, isto é, tão infinito que não pode ser possuído e empregado em todos os usos, seja no que diz respeito à navegação ou à pesca” (ML, c. 5, p. 25). Mais à frente, nota que “o mar, portanto, está dentre as coisas que não estão disponíveis para o comércio e a troca, isto é, que não podem se tornar próprios (ML, c. 5, p. 30).

Ainda nessa acepção, do direito como lei, o autor faz uma divisão do direito em duas classes, a saber, o direito natural e o direito voluntário (IB-I, c. 1, n. 9). Em nova divisão, o direito voluntário pode ser divino ou humano (IB-I, c. 1, n. 13), e este, por sua vez, subdivide-se em direito civil, menos amplo que o civil e mais amplo que o civil, ou direito das gentes (IB-I, c. 1, n. 14, p. 1).

Antes de dar atenção ao conceito de direito natural, seria interessante lembrar algumas observações apontadas por Stumpf (2006, p. 25-26). Em sua opinião, o sistema exposto por

Grotius alocaria as regras do direito com grande ênfase, senão unicamente, em um sentido objetivo, apesar de que o holandês reconheceria, sim, um componente individual ou subjetivo a determinados direitos, sendo que estas demandas seriam encontradas praticamente dentro do direito voluntário humano. O comentador argumenta que Grotius se utiliza de comandos e proibições, mas salienta que a conclusão está sempre na obrigação de que o outro é obrigado a agir de determinada forma, sem haver, contudo, uma correspondência necessária entre tal obrigação e a possibilidade de uma demanda de direito subjetivo, *v. g.*, todos teriam o dever de não lesar a outrem, não havendo necessariamente uma demanda em um direito subjetivo para que se exigisse não ser lesado. Assim, à obrigatoriedade do direito não seria essencial a sua exequibilidade mediante uma demanda, e, por isso:

> Dada a ênfase na obrigação objetiva como o elemento central de seu entendimento do direito, parece inapropriado rotular Grotius como um "empreendedor dos direitos humanos modernos", como frequentemente o fazem os autores modernos do direito internacional. Grotius propõe não um sistema de direitos humanos, mas um de obrigações humanas (STUMPF, 2006, p. 26).

A opinião de Stumpf (2006, p. 68) é que Grotius possuiria uma teologia do direito internacional, com o direito natural consistindo em um conjunto de princípios legais que abarcaria toda a humanidade, fornecendo as bases para a justiça entre os homens, com um vínculo surgido da religião natural, um credo fundamental que determinaria os caracteres religiosos universais.

2.3 O Direito Natural

Para começar a discorrer sobre a acepção de direito natural em Grotius, nada melhor que trazer a denominada hipótese impiíssima. Tal hipótese é introduzida ao se tratar do tema da distribuição gratuita daquilo que é próprio a cada homem ou sociedade, ao que o autor deixa claro, em sua opinião, tratar-se de não importunar "a posse mansa daquilo que já é seu, ou em fazer para eles aquilo que, estritamente, podem demandar" (IB-I, PD, n. 10)[26]:

> O que acabamos de dizer teria lugar ainda que admitíssemos, o que não poderia ser admitido sem a maior das perversidades, que Deus não existe, ou que Ele não se interessa pelos assuntos humanos. Isto é contrário ao que se nos mostra em parte nossa razão, em parte uma tradição perpétua, em que muitas provas e milagres, atestados em todas as épocas, confirmam sem restrição; disso se segue que Deus, sendo nosso

[26] Ver IB-III, Prol, p. 1748.

> criador, a quem devemos nosso ser e tudo o que possuímos, deve ser obedecido em todas as coisas, sem exceção, especialmente quando ele já mostrou de diversas maneiras sua infinita bondade e onipotência... (IB-I, PD, n. 11)[27]

Ademais, "a lei da natureza é tão imutável que o próprio Deus não pode alterá-la" (IB-I, c. 1, n. 10, p. 5). Ainda resta acrescentado na *Liberdade dos mares* que, sendo "[...] a lei de natureza proveniente da providência divina, ela é imutável" (ML, c. 7, p. 43) e no *De iure praedae* que "a lei de natureza – isto é, a lei insculpida por Deus no coração das coisas criadas, desde o primeiro momento de sua criação, para sua própria conservação – é lei para todos os tempos e lugares, uma vez que a vontade divina é imutável e eterna" (IP, c. 3, p. 53-54).

Villey (2009, p. 646-647) nota que:

> Ensinava-se que a originalidade de Grócio teria sido a de *laicizar* a doutrina do direito natural. O que não deixava de ter fundamento: entre os Estados pertencentes a confissões opostas, apenas um direito natural profano podia impor regras comuns. [...] E é verdade que, em comparação com alguns de seus predecessores (entre os quais Althusius), Grócio fez da doutrina do direito natural uma ciência profana e laica, o que lhe proporciona a audiência dos modernos.

Stumpf (2006, p. 31), por sua vez, comenta que "de fato, vários intérpretes de Grotius o caracterizaram como um 'secularizador' do direito natural e, assim, teóricos do direito natural moderno frequentemente adotam Grotius como um de seus primeiros ancestrais".

Entretanto, a interpretação que se irá retirar, aqui, não será tanto o fato de Grotius laicizar o direito natural, notadamente quando se leva em conta que ele próprio admite que não haveria a possibilidade de pretender rejeitar a adoração de Deus (VR-II, s. 8), mas, ao contrário, demonstrar a racionalidade do próprio Deus e suas leis. Basta adiantar agora alguns argumentos que serão retomados mais à frente, notadamente que Grotius entende ser necessário à religião, antes de tudo, que seu sujeito seja possuidor da capacidade de entendimento, portanto, racional (Mel, c. 3, §19), que o fato de Deus ser o governante de tudo o que existe não apenas não destrói a ordem natural por Ele criada mas, ao contrário, a preserva, especialmente a faculdade do livre-arbítrio, dada às criaturas racionais, sem a qual não haveria a possibilidade de recompensa futura (Mel, c. 3, §29, p. 112), e, principalmente, que os homens, criados à imagem e semelhança de Deus e melhor obra da Criação, possuem como que um espelhamento dos atributos divinos, imperfeitos por óbvio, mas que lhes permite, por meio da razão – *logos* –, fazer com que sua vontade possa também ser criadora, por exemplo, de leis, conforme o direito voluntário humano (Mel, c. 3, §23, p. 110).

---

[27] Ver IB-III, Prol, p. 1748.

Um dos motivos que ensejaram a obra *O direito da guerra e da paz* foi justamente a sua própria consideração a respeito do fracasso das tentativas anteriores de sistematicamente discorrer sobre a jurisprudência, uma vez que deveriam, em primeiro lugar, ser separadas convenientemente as regras do direito civil daquelas do direito natural, já que as disposições deste, sendo sempre as mesmas, com princípios "manifestos e auto-evidentes, quase da mesma maneira com que as coisas são percebidas por nossos sentidos externos, que não nos falham, se seus órgãos estiverem funcionando adequadamente" (IB-I, PD, n. 40)[28], poderiam ser agregadas facilmente, e demonstradas tão seguramente que não se lhas poderia negar, a não ser que se "cometesse uma violência contra sua própria capacidade de julgamento" (IB-I, PD, n. 40)[29], enquanto as daquele, variando conforme o tempo e o lugar não poderiam ser estudadas conforme tal maneira sistemática (IB-I, PD, n. 31)[30]. No *De iure praedae* o autor expõe semelhante intenção:

> Deve ser observado, ademais, que nós não empreendemos essa tarefa porque desaprovamos o trabalho feito em relação a lei da guerra por outros investigadores, cuja autoridade, em verdade, se mostrará de muita ajuda para nós. Somos motivados, ao contrário, pela crença de que, com a ajuda do material adicional até aqui reunido por nós, poderemos fazer alguma contribuição para a precisão, ou pelo menos para a organização clara e ordenada, das doutrinas postas por aqueles primeiros investigadores (IP, c. 5, p. 91).

Conforme segue Grotius, o direito natural, e este ponto é crucial para ser lembrado para a demonstração que aqui se pretende fazer, à parte daquele que provém do livre arbítrio de Deus, tanto quanto diz respeito ao caráter social do homem, que ele chama em "um sentido mais amplo, ainda que decorra de princípios inerentes ao ser humano, pode, no entanto, ser atribuído, de maneira justa, a Deus, pois foi de Sua vontade que tais princípios existissem em nós" (IB-I, PD, n. 12)[31]. Em outro local, afirma também que "toda obrigação [...] derivada da lei de natureza é derivada da vontade do Doador-da-lei" (IB-I, c. 1, n. 16) e, alhures, que "aquilo que Deus demonstrou ser Sua vontade, isso é a lei" (IP, c. 2, p. 19). Além disso, o autor ainda chama para dar suporte à sua visão do direito natural derivado de Deus o fato, que ele tinha como provável, de os latinos derivarem a palavra para designar o direito de Júpiter (IB-I, PD, n. 12)[32], como a demonstrar que outros povos também fizeram o direito emanar da divindade. Na *Liberdade dos mares*, Grotius comenta que:

---

[28] Nos prolegômenos da primeira edição Grotius diz que estes princípios são, até mesmo, mais claros e auto-evidentes que as coisas que percebemos por nossos sentidos externos. Ver IB-III, Prol, p. 1756.
[29] Ver IB-III, Prol, p. 1756.
[30] Ver IB-III, Prol, p. 1754.
[31] Ver IB-III, Prol, p. 1748-1749.
[32] Ver IB-III, Prol, p. 1749.

> Aquela lei [...] não é difícil de ser encontrada, sendo a mesma em tudo e fácil de ser entendida pois, sendo criada com todos, está incrustada na mente de todos. Mas o direito que desejamos é tal que os próprios reis não poderiam negá-los aos seus súditos, nem um cristão aos infiéis, pois ele se origina da natureza, que é mãe indiferente e igual para todos, generosa com todos, cuja autoridade real se estende sobre aqueles que governam as nações... (ML, prol, p. 8)

Importante mencionar também que não se poderia dizer que a utilidade fosse, por um lado, como quereria Carnéades, na visão de Grotius, a mãe da justiça e, por outro, em sentido oposto, não devesse ser levada em conta. Pelo contrário, a utilidade, que Tomás designa também por bem comum, se juntaria ao direito natural que, em conformidade com a natureza humana, reforçaria nos homens, criados individualmente fracos, o desejo pela vida em sociedade, na busca de uma vida mais cômoda (IB-I, PD, n. 17)[33]. É nesse sentido que o autor afirma que a violação do direito da natureza com vistas a uma utilidade particular imediata, ou imediatista, por assim dizer, perturba a própria tranquilidade e felicidade futuras da comunidade e também daquele que o violou e, ademais, diz-se que a utilidade soma-se ao direito natural pois, ainda que nenhuma adviesse da observância do direito, ou da lei, ainda assim seria sábio, e não tolice, observá-lo, pois isto é o que determina a natureza humana (IB-I, PD, n. 19)[34].

Deve-se levar em conta ainda que é o próprio autor que declara sua frequência em chamar ao suporte de seus argumentos a autoridade dos livros escritos por homens inspirados por Deus, tomando o cuidado, entretanto, de fazer distinção entre a antiga e a nova lei, antigo e novo testamento, respectivamente, e não os tomar, seja de maneira isolada ou em conjunto, como sendo próprio direito da natureza. Com efeito, muitas das disposições do antigo testamento derivariam da vontade de Deus que, coerentemente, estariam de acordo com a verdadeira lei de natureza. Já o novo testamento teria a função de ensinar aos cristãos aquilo que não se pode aprender em outro lugar, ou seja, aquelas matérias em que não se pode errar, como diria Tomás. Além disso, o novo testamento não se identificaria com o direito natural, uma vez que a nova aliança acaba por exigir uma pureza maior do que a simples lei de natureza o exigiria. Por fim, há a distinção, assim como em Tomás, dos comandos e das recomendações, ou seja, aquilo que permite alcançar mais rapidamente a recompensa por tentar perseguir a perfeição (IB-I, PD, n. 51)[35].

Seguindo com o texto do próprio autor:

> O direito natural é a regra e o ditame da reta razão, que mostra a torpeza moral ou a necessidade moral de qualquer ato, a partir de sua concordância ou discordância com

[33] Ver IB-III, Prol, p. 1749.
[34] Ver IB-III, Prol, p. 1750.
[35] Ver IB-III, Prol, p. 1759.

> uma natureza racional e, consequentemente, que tal ato é proibido ou ordenado por Deus, o autor da natureza (IB-I, c. 1, n. 10, p. 1).

Parte importante do raciocínio é enunciada logo em seguida, quando o holandês informa que "os atos nos quais tais ditames se manifestam, são, em si mesmos, obrigatórios ou ilícitos, e devem, como consequência, ser compreendidos como ordenados ou proibidos pelo próprio Deus" (IB-I, c. 1, n. 10, p. 2), o que não é de pouca monta, devendo-se levar em consideração, ao ser comparada com a posição externada por Tomás. E é isso o que distingue o direito natural do direito voluntário divino, pois este não proíbe ou ordena as coisas em si mesmas como obrigatórias ou injustas, ao contrário, a injustiça ou a obrigatoriedade decorrem da proibição ou do mandamento divinos (IB-I, c. 1, n. 10, p. 2).

Grotius também considera que nem tudo o que comumente é atribuído à lei natural o deveria ser, apesar de o fazerem impropriamente, por redução ou acomodação. Nesses casos, ocorreria o fato de que, não sendo a coisa contrária à lei natural, e sendo considerada justa, na medida em que não contém injustiças, são tidas por pertencentes ao direito natural (IB-I, c. 1, n. 10, p. 3). Em outro local também diz que "os autores por vezes abusam do termo obrigação natural, interpretando-o como sendo aquilo que é naturalmente honesto e justo, mas não propriamente devido" (IB-II, c. 14, n. 6, p. 1).

Isto é corroborado pelo fato de que aquilo que é honesto, e justo, por consequência, o pode ser de duas maneiras: como um ponto indivisível ou possuindo maior amplitude. Da primeira, qualquer desvio, por menor que seja, se constitui em um vício, como se em algo contraditório se passasse imediatamente de um extremo a outro; da segunda, há mais propriamente uma recomendação, mas que pode não ser seguida ou, até, desrespeitada sem cometer-se um crime, como coisas opostas por algum intermédio gradativo. E é sobre essa segunda classe de coisas que as leis voluntárias humanas e divinas atuam, tornando, assim, obrigatórias aquilo que anteriormente era apenas louvável (IB-I, c. 2, n. 1, p. 3). Em outra oportunidade Grotius esclarece:

> O que diz Aristóteles é verdade, que não podemos esperar o mesmo grau de certeza na moral como nas ciências matemáticas, pois os matemáticos consideram as formas abstraídas da matéria, e as formas em si, geralmente, são tais que não admitem, de maneira alguma, entre o reto e o curvo que um meio seja encontrado. Mas na ética, a menor circunstância altera a matéria, sendo que a forma ou as qualidades tratadas nessas ciências geralmente possuem um meio entre elas, e de tal extensão que algumas vezes se encontram perto de um ou outro extremo (IB-II, c. 23, n. 1).

O holandês também aponta que algo pode ser considerado justo, honesto, ainda que outra coisa seja mais louvável (IB-III, c. 4, n. 2, p. 1), ou, então, que algo não é punido pelas

leis humanas, ainda que não se coadune com a piedade ou moralidade (IB-III, c. 4, n. 2, p. 2), e que "nem tudo que é menos útil é, por isso, injusto" (IB-II, c. 5, n. 12, p. 1).

Além do mais, algo poderia não ser prescrito diretamente pela natureza, mas poderia ser apontado pela luz de natureza, isto é, a razão, como mais decente, assim como muitas outras coisas que são a matéria de leis tanto divinas quanto humanas (IB-II, c. 5, n. 13, p. 3). Em outra oportunidade Grotius ainda alerta que seria preciso distinguir aqueles princípios gerais da natureza humana, tão manifestos que não comportariam dúvidas, de outras duas espécies: uma, de princípios bem próximos daqueles, como que inferências ou consequências facilmente discerníveis; outra, de princípios um pouco mais difíceis de ser descobertos, a exemplo do que ocorreria na matemática, em que nem todas as demonstrações baseadas nos primeiros princípios seriam evidentes para todas as pessoas (IB-II, c. 20, n. 43, p. 1).

Grotius aponta, então, cinco princípios do direito natural, e também objeto do direito propriamente dito e, por consequência, da justiça expletiva, nascidos do cuidado na manutenção da sociedade humana de uma maneira conforme a luz do entendimento humano, que Villey (2009, p. 658) nota terem sido retiradas da doutrina de Cicero. São eles (IB-I, PD, n. 8)[36]:

a. A abstenção daquilo que é de outrem;
b. A restituição daquilo que pertence aos outros mas se está na posse, ou dos lucros auferidos em função disso;
c. A obrigação de se cumprir as promessas;
d. A reparação do dano causado pela própria falta; e
e. A devida punição entre os homens.

Sobre a abstenção daquilo que é alheio, Grotius vai mais longe e informa que a vontade dos homens, portanto direito voluntário humano, pode acrescentar à lei de natureza (IB-I, c. 1, n. 10, p. 4), de maneira um tanto semelhante à doutrina manifestada por Tomás sobre a lei humana dada em correção à lei natural. Conforme o holandês, ela:

> Não se relaciona somente às coisas que existem independentemente da vontade humana, mas a muitas coisas que decorrem do exercício de tal vontade. Assim, a propriedade, por exemplo, como atualmente se concebe, foi introduzida pela vontade humana e, uma vez admitida, a lei de natureza nos informa que é uma perversidade tomar de algum homem, contra sua vontade, o que é propriamente seu (IB-I, c. 1, n. 10, p. 4).

No *De iure praedae,* Grotius (IP, c. 12, p. 317) comenta que "é evidente, entretanto, que a concepção atual de distinções sobre a propriedade foi o resultado não de uma súbita

[36] Ver IB-III, Prol, p. 1747-1748.

transição, mas de um processo gradual cujos passos iniciais foram tomados sob a orientação da própria natureza".

Ademais, tendo sido feita a divisão dos bens imóveis, foi necessário à comunidade comerciar em relação a eles, com a facilidade da posterior invenção do dinheiro (ML, c. 8, p. 50). Mais do que isso, Deus fez o oceano navegável, proveu ventos em todas as direções, fez com que a natureza oferecesse tudo o que o homem necessitava para sua vida, porém em locais espalhados pelo globo, e, com isso, reforçou a necessidade do comércio entre os homens e, no que lhe interessava provar, a liberdade de navegação (ML, c. 1, p. 10-11; ML, c. 8, p. 49)[37]. Assim, "a razão universal, portanto, de todos os contratos [...] veio da natureza, mas alguns meios particulares e o preço mesmo [...], por instituição [humana]" (ML, c. 8, p. 50).

Por isso, "desde o estabelecimento da propriedade, os homens, donos de seus próprios bens, possuem, pela lei de natureza, o poder de dispor, ou transferir, no todo ou em parte, o direito sobre eles a outras pessoas" (IB-II, c. 6, n. 1, p. 1), inclusive por meio de testamento (IB-II, c. 6, n. 14, p. 1) ou *ab intestato*, em que se presume a vontade (IB-II, c. 7, n. 3), cessando apenas pelo abandono, pois "onde não há vontade, não há propriedade" (IB-II, c. 9, n. 1). Portanto, apesar de o regramento e a configuração da propriedade ter sido introduzido e definido pelo homem, ela encontra proteção no preceito natural de se abster daquilo que pertence a outrem, pois:

> [...] apesar de a lei civil não poder ordenar nada do que é proibido pela lei de natureza, ou proibir algo que por ela é ordenado, pode, entretanto, restringir a liberdade natural e proibir aquilo que era naturalmente permitido e, consequentemente, por sua própria autoridade, impedir ou dificultar a aquisição da propriedade ou domínio que seria, de outro modo, obtido (IB-II, c. 2, n. 5).

Diz-se que o regramento da propriedade privada foi introduzido pelo homem porque, a despeito de Deus ter concedido à humanidade toda as coisas em comum (IP, c. 12, p. 317), primeiro quando da criação e segundo após o dilúvio, deixou ele de viver de maneira simples e em perfeita amizade (IB-II, c. 2, n. 2, p. 1), rompida por "vício mais nobre, que é a ambição" (IB-II, c. 2, n. 2, p. 3), não desejando mais viver dos frutos espontâneos do solo, habitar em cavernas ou andar nus, cobertos apenas com peles de animais, buscando uma vida mais cômoda (IB-II, c. 2, n. 2, p. 4). Assim, impedidos de usar os bens em comum, originou-se a propriedade, seja por um acordo expresso ou por uma ocupação tácita, conforme Grotius a considerava em seu tempo (IB-II, c. 2, n. 2, p. 5), com o objetivo de preservar a igualdade, de modo que todos

[37] "Considere o oceano, com o qual Deus cercou as diferentes terras, que é navegável de fronteira à fronteira; considere o sopro dos ventos em seus cursos regulares e em seus desvios especiais, soprando nem sempre de uma e da mesma região, mas de todas as regiões uma hora ou outra: estas coisas não são indicações suficientes de que a natureza concedeu a todas as nações acesso a todas as outras nações?" (IP, c. 12, p. 303).

pudessem gozar do que é seu, sem permitir que alguns enriquecessem às custas de outros (IB-II, c. 10, n. 2, p. 1). Além disso, ainda que a propriedade tivesse sido introduzida pelo homem, "esta lei era modelada conforme o plano da natureza" (IP, c. 12, p. 318).

Note-se, ademais, a advertência feita pelo holandês que, por um defeito da língua, é-se obrigado a usar as mesmas palavras para designar coisas diferentes, no caso, a propriedade, que não deveria ser entendida em sua época da mesma forma que o deveria ser com relação ao início da vida do homem. Com efeito, dir-se-ia que a propriedade nos tempos longínquos era comum apenas em oposição àquilo que em sua época deveria ser entendido como próprio, ou privado, pois a natureza não seria capaz de distinguir a propriedade (IP, c. 12, p. 315; ML, c. 5, p. 21).

A propriedade privada, porém, não deveria ser considerada de modo absoluto, subsistindo situações em que, apesar da partilha, aquele antigo direito de uso comum das coisas permaneceria. Isto porque dever-se-ia "considerar a intenção daqueles que, em primeiro lugar, introduziram a propriedade dos bens, [havendo] toda a razão do mundo para supor que sua intenção foi se desviar o mínimo possível das normas da equidade natural" (IB-II, c. 2, n. 6, p. 1). Assim, "em um caso de absoluta necessidade, aquele antigo direito de usar as coisas, como se ainda permanecessem em comum, deve retornar, e em plena força" (IB-II, c. 2, n. 6, p. 2):

> Por isso, tenho também o poder de invadir e tomar aquilo que pertence a outrem, sem levar em consideração se é culpado ou não, quando alguma coisa sua me ameaça com um perigo iminente. Mas não posso reclamar a propriedade da coisa, pois este não é o fim em questão, mas apenas mantê-la até que minha segurança esteja suficientemente assegurada (IB-III, c. 1, n. 2, p. 2).

Por certo uma série de fatores também deverá ser levada em consideração ao fazer o uso de coisas alheias sob essas condições, para que o "privilégio da necessidade não seja por demais estendido" (IB-II, c. 2, n. 7), tais como tentar resolver a situação por todos os outros meios possíveis (IB-II, c. 2, n. 7), verificar se o possuidor do bem não se encontra premido pela mesma necessidade (IB-II, c. 2, n. 8), restituir o possuidor do bem assim que possível (IB-II, c. 2, n. 9), não tomar mais que o necessário, como não usar, se basta a guarda, não consumir, se basta o uso e, caso consumida, seja restituído seu valor integral (IB-III, c. 17, n. 1). Além dessas hipóteses, subsistiria o direito de uso das coisas em comum nos casos em que o proprietário não sofresse nenhum dano (IB-II, c. 2, n. 11), como o uso da água corrente (IB-II, c. 2, n. 12) e a passagem inocente por terra e por água (IB-II, c. 2, n. 13, p. 1), seja de pessoas ou mercadorias (IB-II, c. 2, n. 13, p. 5), ainda que se institua um tributo para tanto, o que seria permitido pela lei natural (IB-II, c. 3, n. 14).

Sobre a restituição daquilo está em seu poder, mas pertence a outrem, Stumpf (2006, p. 45) anota que é um princípio decorrente do primeiro, de se abster daquilo que pertence a outrem. Se o acaso faz com que se esteja na posse de bens alheios, existe o dever de restituição. De fato, Grotius parece, em alguns momentos, indicar que está mais interessado em um esquema de deveres do que de direitos propriamente ditos:

> Aquele que tem em suas mãos algo que me pertence deve buscar, com tudo que estiver a seu alcance, fazer com que ela retorne a minha posse. Digo conforme o seu alcance porque ele não é obrigado a uma impossibilidade, nem a me restituir a suas expensas, mas está obrigado a demonstrar que posso recuperá-la quando quiser. [...] Pois se o poder de propriedade não alcançasse além da restituição das coisas após serem demandadas, a propriedade seria por demais insegura e sua manutenção custosa por demais (IB-II, c. 10, n. 1, p. 2).

Mesmo no caso do possuidor ter obtido a coisa, ainda que sem qualquer culpa sua, por ocasião de uma guerra injusta subsistiria a obrigação de restituir o bem, eis que não haveria qualquer razão naturalmente justa para privar o proprietário do bem, seja o consentimento, a punição ou a compensação (IB-III, c. 10, n. 6, p. 1).

De fato, o dever de restituir as coisas alheias somente faria sentido após a introdução da propriedade. Isto porque no tempo em que o uso das coisas era feito em comum, qualquer pessoa poderia se utilizar de quaisquer bens. Porém, após a sua introdução, "houve uma espécie de compromisso mútuo, tacitamente acordado entre os proprietários, que se alguém estivesse de posse dos bens de outra pessoa, estaria obrigado a restitui-la ao dono" (IB-II, c. 10, n. 1, p 2).

Além disso, o soberano poderia retirar um direito de seu súdito, em virtude de uma punição ou de seu poder eminente (IB-II, c. 14, n. 7). Mas note-se que é conforme a lei natural o dever de respeitar um direito adquirido, não sendo justo retirá-lo sem um motivo suficiente. Se o rei agisse dessa maneira, estaria obrigado a reparar o dano, pois agiria contra o verdadeiro direito do súdito (IB-II, c. 14, n. 8). Tem precedência, portanto, o dever de se respeitar o direito e repará-lo.

No que diz respeito às promessas, Grotius afirma que nada estaria mais em acordo com a fidelidade humana do que observar aquilo que se tenha mutuamente concordado (IB-II, c. 11, n. 1, p. 4). A promessa se constituiria, então, em uma intenção (IB-II, c. 11, n. 2), com uma vontade determinada para o futuro (IB-II, c. 11, n. 3), mas uma vontade declarada de perseverar na promessa e conferir um direito a outrem (IB-II, c. 11, n. 4), mesmo um inimigo (IB-III, c. 1, n. 18) ou um tirano ou um pirata (IB-III, c. 19, n. 2, p. 1), que deveria aceitá-la (IB-II, c. 11, n.14). Além disso, é necessário que o promitente esteja no uso de sua razão (IB-II, c. 11, n. 5, p. 1). Disso se segue que a promessa é um débito natural, mesmo quando feita sem qualquer

outra causa (IB-II, c. 11, n. 10), e que seu cumprimento seria um dever surgido da natureza imutável da justiça que, assim como o seria em Deus, o seria, em alguma medida, aos seres dotados de razão, sendo que o próprio Deus, que não poderia ser obrigado por uma lei imposta por outro, agiria contra a sua natureza se não cumprisse com as suas promessas (IB-II, c. 11, n. 4). Acrescente-se que, assim como uma lei fundada na presunção de um fato que não se mostra como fora presumido perde a validade, também uma promessa fundada em um fato presumido erroneamente não seria obrigatória (IB-II, c. 11, n. 6, p. 2). Por último, Grotius fala, inclusive, do dever de liberar o promitente de uma promessa feita baseada em um medo injusto (IB-II, c. 11, n. 7, p. 2), pois o contrato ou promessa feitos pela força, fraude ou medo injusto violariam os direitos de toda pessoa de não ser obrigado ou enganado a contratar, tanto em virtude da natureza dos contratos como da natural liberdade de agir (IB-II, c. 17, n. 17).

Relacionado também à questão das promessas está o juramento, que "em toda nação, e em toda época [...] sempre foi tido como de grande peso e consideração nas promessas, acordos e contratos" (IB-II, c. 13, n. 1, p. 1), e apoiava a opinião de Cicero de que um juramento seria uma afirmação religiosa (IB-II, c. 13, n. 1, p. 3). Aquele que jura deve cumprir seu juramento por ter invocado Deus por testemunha (IB-II, c. 13, n. 3, p. 1), "pois quando O convocamos por testemunha, tendo o poder e o direito de punir, ao mesmo tempo desejamos que Ele se vingue de nossa perfídia, e Ele, que sabe de todas coisas, é um vingador do crime, pela mesma razão que é testemunha" (IB-II, c. 13, n. 10). Para a validade do juramento aquele que jura deveria estar de posse da razão (IB-II, c. 13, n. 2), jurar sobre algo lícito, pois, recaindo sobre algo proibido pela lei natural, pela lei divina ou pela lei humana, não haveria força obrigatória (IB-II, c. 13, n. 6), e de modo que as palavras correspondessem à intenção e que as ações correspondessem às palavras (IB-II, c. 13, n. 13, p. 2), pois "mesmo que pouco ou nada sejam devidos a outrem, a fé que demos a Deus deve ser estritamente observada" (IB-II, c. 13, n. 16, p. 2). Com isso, o ponto principal a se considerar no juramento é que ele se reveste, antes de tudo, de um negócio com Deus (IB-II, c. 13, n. 15, p. 2), tanto que em um eventual conflito de tratados, um realizado com juramento e outro sem, o primeiro deveria prevalecer (IB-II, c. 16, n. 29, p. 2).

Note-se, ademais, o cálculo de utilidade feito por Grotius quando diz que se o juramento se desse sobre algo nem ilícito nem injusto, mas que dificultasse a obtenção de um bem moral maior do que o cumprimento do juramento, ele cessaria de ter validade. Isto porque os homens não estariam em posição apta a deixar de fazer o bem que efetivamente poderiam realizar e beneficiar o próximo, pois "estamos em tão grande débito com Deus por nossos

esforços para crescermos e aperfeiçoarmos na virtude, que não está em nosso poder nos privar da liberdade de fazer todo o bem que podemos" (IB-II, c. 13, n. 7, p. 1).

Ponto importante a também se manter em mente é o fato de que:

> Nem tudo o que é contrário à lei de natureza é, pela lei de natureza, nulo e vazio [...], mas somente aquelas coisas nas quais falta o princípio que as torna válidas ou que contém um efeito contínuo, onde sua torpeza é perpetuada. O princípio necessário para tornar um ato válido, é aqui, bem como em outros atos humanos, capaz de produzir um direito, uma faculdade moral unida à uma vontade suficiente (IB-II, c. 5, n. 10, p. 1).

De maneira semelhante à Tomás, diz Grotius que ao direito natural também não repugnaria o fato de que uma pessoa pode se entregar em completa servidão a outro, em troca de alimentação e necessidades básicas garantidas, pois a perspectiva da escravidão perpétua é recompensada pela certeza de ter provida a sua existência, certeza esta que não existiria para tantos outros que trabalham por conta própria (IB-II, c. 5, n. 27, p. 2), uma vez que "a vida é, de longe, preferível à liberdade, como sendo o fundamento no qual todos os bens temporais são construídos, [...] tanto para uma pessoa como uma comunidade" (IB-II, c. 24, n. 6, p. 2). Além do mais:

> Quando se diz que os homens estão, por natureza, em um estado de liberdade, por natureza se deve entender o direito natural, anterior a todos os atos humanos em contrário, e a liberdade deve aí ser entendida como uma isenção da escravidão, e não sua absoluta incompatibilidade com a escravidão, isto é, nenhum homem é naturalmente um escravo, mas nenhum homem tem o direito de nunca vir a sê-lo, pois, nesse sentido, ninguém é livre. [...] Portanto, é dever aparente de todo homem que tenha sido reduzido a um estado de servidão, seja civil ou pessoal, contentar-se com sua própria condição, como o apóstolo São Paulo nos ensina (IB-II, c. 22, n. 11).

No tocante à reparação dos danos Grotius diz que "entende-se que um homem tenha menos do que lhe é devido, e consequentemente sofra um dano, não apenas na coisa em si, mas em seus frutos genuínos" (IB-II, c. 17, n. 4), e que causa dano fazer o que não se devia e não fazer o que se devia (IB-II, c. 17, n. 6). Assim, a reparação dos danos seria objeto da justiça expletiva e, caso não fosse possível obter a própria coisa, dever-se-ia buscar a reparação no equivalente ao dano (IB-II, c. 7, n. 2, p. 1). Conforme Stumpf (2006, p. 45-46), o dano importaria em uma violação da posição legal dos indivíduos e a compensação teria o objetivo de restaurar o *status quo ante*.

Para Grotius, a justiça denominada expletiva seria a justiça "própria e estritamente denominada, que diz respeito à faculdade, ou direito perfeito" (IB-I, c. 1, n. 8, p. 1). Diz Stumpf (2006, p. 44) que, para o holandês, o termo mais adequado seria "justiça restaurativa" pois, nela, a matéria em questão seria o restabelecimento de um direito, independentemente de sua origem ou conteúdo. Não se perguntaria, aqui, qual o conteúdo do direito a ser restabelecido,

mas simplesmente procurar o seu restabelecimento, pois o direito já estaria pressuposto, e ela providenciaria o seu remédio. Além disso, seria ela independente do consentimento das partes envolvidas, sendo "a força cuja intenção é implementar a ordem da sociedade natural dos seres humanos racionais" (STUMPF, 2006, p. 44).

Também, aqueles princípios do direito propriamente dito, abster-se daquilo que pertence a outrem, restituir aquilo que pertence a outrem e se está na posse, a obrigação de se cumprir as promessas, a reparação dos danos causados e a devida punição (IB-I, PD, n. 8)[38], são os princípios básicos da justiça expletiva.

Apenas para ajuntar alguns exemplos, Grotius diz que "em todos esses casos", no que se refere aos danos causados por não fazer algo que se devia, ou fazer algo que não se devia (IB-II, c. 17, n. 4, 5, 6, 7 e 8), "a palavra deve diz respeito ao direito propriamente dito, e é objeto da justiça expletiva, independentemente de se originar da lei ou de uma certa qualidade da pessoa" (IB-II, c. 17, n. 9). Em outro local, diz que "a justiça expletiva, quando não pudesse obter precisamente aquilo que alguém possui o direito de demandar, busca o equivalente, o que, por um julgamento moral, é considerado a mesma coisa" (IB-II, c. 7, n. 2, p. 1). Ou ainda que a justiça expletiva permitiria que um simples tapa na face fosse vingado pela morte, apesar da disparidade de consequências, uma vez que "quem quer que atente em meu prejuízo me dá um direito ilimitado, isto é, um certo poder moral contra ele *in infinitum*" (IB-II, c. 1, n. 10, p. 1), diversamente do que ordenaria o evangelho (IB-II, c. 1, n. 10, p. 2). Também seria lícito matar, segundo a justiça expletiva, aqueles que atentassem contra os bens ou as posses de alguém, caso fosse necessário (IB-II, c. 1, n. 11). Grotius então acrescenta que uma pessoa não poderia ser morta deliberadamente senão em virtude de um crime capital ou porque a vida e a segurança dos bens não poderiam ser asseguradas de outra forma, apesar de, nesse último caso, a morte não ser contrária à justiça expletiva, ela não estaria conforme a lei da caridade (IB-III, c. 11, n. 2, p. 1). Por isso, não seria correto dizer que a punição aplicada é parte da justiça expletiva propriamente dita mas, sim, o princípio de que se deve punir, uma vez que ela não seria devida ao delinquente da mesma forma que um débito proveniente de um contrato: "Porém, quando dizemos que a punição é devida a alguém, não queremos dizer outra coisa senão que é adequado que ele seja punido" (IB-II, c. 20, n. 2, p. 2).

Já a justiça atributiva "diz respeito à aptidão, ou direito imperfeito, a companheira daquelas virtudes que são benéficas aos outros, como a liberalidade, a misericórdia e a prudente administração do governo" (IB-I, c. 1, n. 8, p. 1). Se a justiça expletiva tratava do direito

[38] IB-III, Prol, p. 1747-1748.

propriamente considerado, a justiça atributiva, por sua vez, trata daquele sentido mais amplo de direito, das coisas distribuídas segundo o mérito e segundo o que seria adequado. Isto porque o homem seria o único animal dotado da capacidade discernir o agradável do prejudicial, tanto para coisas presentes quanto futuras (IB-I, PD, n. 9)[39], e que ela, "a justiça atributiva, consiste na consideração da aptidão ou mérito, que não contém em si um direito propriamente dito, mas que dá a ocasião para tanto" (IB-II, c. 20, n. 2, p. 2).

Para Stumpf (2006, p. 48), a justiça atributiva:

> Inclui um princípio "paralegal" de equidade e virtude que adiciona ao direito estrito no sentido daquilo que é equânime em vez daquilo que é devido. É uma justiça de julgamento: enquanto a justiça expletiva basicamente tem uma perspectiva orientada-para-trás, uma vez que é concebida para retificar situações injustas que já ocorreram, a justiça atributiva direciona o julgamento para aquilo que irá acontecer. A justiça atributiva, então, pode ser denominada como "orientada-para-frente".

Resumindo, "a justiça expletiva descreve aquilo que os homens estão obrigados a fazer, enquanto a justiça atributiva explica o que os homens irão fazer, desde que permitam que seu julgamento seja guiado pela equidade" (STUMPF, 2006, p. 22).

Novamente como exemplos, pode-se mencionar o cálculo de utilidade feito por Grotius na consideração de determinadas situações. Em alguns casos a utilidade do inocente prefere a do culpado, a do público a do privado (IB-I, c. 2, n. 8, p. 3). Não fosse o bastante, até mesmo o direito de autopreservação poderia cessar em face de uma pessoa mais útil à sociedade, e isto não somente pelo direito voluntário divino, tanto do novo quanto do antigo testamento, mas, inclusive, pelo direito natural, não relacionado apenas à justiça expletiva (IB-II, c. 1, n. 9, p. 1), mas também à atributiva, pois preferir a vantagem de muitos a de si mesmo é aconselhado e, algumas vezes, ordenado (IB-II, c. 1, n. 9, p. 2). Também a omissão de algo que é devido somente pelas regras da caridade seria, de fato, uma falta, mas não suficiente para criar a obrigação de repará-la (IB-II, c. 17, n. 9), apesar de que, em algumas situações, "[...] muitos deveres, não da justiça propriamente dita, mas da caridade, que não são apenas louváveis [...] não podem ser omitidos sem que se cometa um crime" (IB-II, c. 25, n. 3, p. 3).

Em outra oportunidade, Grotius informa que, se antes dera a entender que a guerra poderia ser feita sob vários pretextos, ele deveria se retratar e dar ênfase em sua posição. Se havia dito que muitas das coisas poderiam ser feitas de maneira justa sob o pálio do direito das gentes, isso se devia ao fato de que algumas coisas poderiam ser feitas impunemente, apesar de contrárias à justiça propriamente dita – justiça expletiva, portanto –, a outras virtudes ou, até mesmo, à abstenção mais louvável e honesta que estava conforme à opinião dos bons homens

[39] IB-III, Prol, p. 1748.

(IB-III, c. 10, n. 1, p. 1). Citando uma passagem de Sêneca, o holandês aquiesce que a honra, que se constitui mais na estima pela equidade e pela justiça que pela busca da reputação, poderia lançar limites às permissões e ações praticadas impunemente (IB-III, c. 10, n. 1, p. 2).

Já se disse em outra oportunidade sobre as causas razoáveis para se fazer a guerra, a saber, a defesa, a recuperação do que é próprio e a punição (IB-II, c. 1, n. 2, p. 2). Sobre esta última, que Grotius conceitua como "o mal que sofremos pelo mal que fazemos" (IB-II, c. 20, n. 1, p. 1), diz que "dentre as coisas que a própria natureza nos informa ser lícitas e justas, esta é uma, que todo aquele que faz o mal deve sofrer o mal" (IB-II, c. 20, n. 1, p. 2) e "apesar de ser natural que todo ofensor deva ser punido, a natureza, entretanto, não determina a punição nem, por si mesma, que se tire a propriedade de alguém em virtude da ofensa" (IB-II, c. 8, n. 20).

Interessante notar que Grotius rejeita as opiniões que reportam a punição tanto à justiça expletiva quanto à atributiva (IB-II, c. 20, n. 2, p. 2). Não quer dizer porém, que a justiça expletiva não se aplique de forma alguma à matéria das punições, uma vez que para punir deve-se ter o direito de punir, que surge com o crime do delinquente (IB-II, c. 20, n. 2, p. 3). Assim, de modo semelhante à opinião Tomás, como a natureza não informaria a penalidade em específico, também não informaria a quem o direito de punir seria conferido:

> O sujeito desse direito, isto é, a pessoa a quem pertence o direito de punir, não é determinado pela lei de natureza. A razão natural nos informa que um malfeitor deve ser punido, mas não quem deva puni-lo. Ela sugere, de fato, que é adequado que seja feita por um superior, mas ainda não mostra que seja de todo absolutamente necessário, a não ser que por superior entendamos aquele que é inocente (IB-II, c. 20, n. 3, p, 1).

De onde se seguiria, também, a consequência de que ninguém deveria ser punido por alguém tão culpado quanto a si próprio (IB-II, c. 20, n. 3, p. 2) ou, em outras palavras, "pela lei de natureza [...], toda pessoa em particular, desde que não seja culpado de crime semelhante, tem o privilégio de infligir uma punição" (IB-II, c. 21, n. 3, p. 1). Observação seja feita quanto à espécie de punição a ser infligida, pois Grotius afirma que a correção verbal é possível a todas as pessoas judiciosas e prudentes, enquanto a correção física, cujo poder provém da lei natural (IB-II, c. 20, n. 40, p.4) porém não definida especificamente por ela, era limitada pelas leis humanas (IB-II, c. 20, n. 7, p. 2).

Qual seria, então, o fundamento para a punição, segundo Grotius, e que também poderá se estender para Tomás? O holandês traz uma diferença entre aquela feita pelos homens e aquela feita por Deus. Enquanto Suas ações residiriam unicamente em seu direito soberano de domínio e jurisdição sobre os homens, principalmente quando julga os méritos ou deméritos, Suas

punições não possuiriam outro fim senão a própria punição, inclusive quando elas passam imperceptíveis aos olhos dos homens (IB-II, c. 20, n. 4, p. 2). Já os homens, porquanto "tão ligados pelos laços da consanguinidade, nunca devem prejudicá-los senão em função de algum bem" (IB-II, c. 20, n. 4, p. 2), e que "nossa razão nos diz que não devemos fazer outro homem sofrer, a não ser que um bem possa daí surgir. Mas na dor ou sofrimento de nosso inimigo, consideradas em si mesmas, não pode haver bem algum que não seja falso ou imaginário" (IB-II, c. 20, n. 5, p. 1), sendo que mesmo a pena infligida justamente possuiria em si uma falta de caridade (IB-II, c. 20, n. 22, p. 2), que pode ser usada para mitigar a severidade das penas, a não ser que outro motivo mais útil não o recomende (IB-II, c. 20, n. 24). Mesmo Deus, com seu direito absoluto, forneceria inúmeros exemplos em que abrandara Sua ira e poupara vários homens maus em consideração a um pequeno número de homens bons, demonstrando sua equidade (IB-III, c. 1, n. 4, p. 3).

Além do mais, Grotius exclui da jurisdição humana os atos internos da mente[40], salvo quando podem ser levados em conta para qualificar os atos externos (IB-II, c. 20, n. 18), os atos da natureza humana que não poderiam ser evitados, uma vez que estaria acima das forças humanas se abster de todos os pecados, todo o tempo (IB-II, c. 20, n. 19, p. 1), bem como os atos que não lesem direta ou indiretamente outra pessoa ou mesmo sociedade humana, ou que sejam contrários apenas às virtudes (IB-II, c. 20, n. 20, p. 1).

A conclusão que se dá, então, é que a punição humana, para Grotius, tem um caráter antes utilitário que retributivo, pois "um homem não pode ser justamente punido por outro simplesmente pela punição" (IB-II, c. 20, n. 5, p. 4). Assim, a legitimidade da pena advém de sua utilidade, que o autor divide em três: a correção, a satisfação do ofendido e o exemplo (IB-II, c. 20, n. 6, p. 1). A primeira, da correção, consiste em uma utilidade e benefício para o próprio ofensor (IB-II, c. 20, n. 7, p. 1), para afastá-lo das condutas viciosas. A segunda, para satisfação do ofendido, consiste em impedir que sofra no futuro ofensa semelhante, seja da mesma ou de outra pessoa (IB-II, c. 20, n. 8, p. 1). Já se disse em outra oportunidade sobre a exceção que permitiria a vingança privada, considerando-se apenas a mera lei de natureza (IB-II, c. 20, n. 8, p. 2) mas, como os homens teriam a tendência de ser parciais no julgamento de suas próprias causas e dominados pelas paixões, "aquela liberdade que a natureza havia concedido para todo homem vindicar suas próprias querelas foi retirada e juízes foram estabelecidos para resolver todas as controvérsias entre as pessoas" (IB-II, c. 20, n. 8, p. 4). Entretanto, da mesma forma em que a absoluta necessidade fazia com que o primitivo direito de usar as coisas em comum

[40] "Não é conforme a natureza humana que qualquer direito ou obrigação entre os homens surja de atos meramente internos" (IB-II, c. 20, n. 18).

surgisse e afastasse a propriedade privada (IB-II, c. 2, n. 6, p. 2), também aqui, onde não fosse possível recorrer a um tribunal, ou ele não existisse, como no mar ou nos desertos, aquela liberdade natural continuaria válida (IB-II, c. 20, n. 8, p. 5). De fato, "quando a falta de recurso judicial é de duração continuada, tudo o que é permitido pela lei de natureza é permitido aos indivíduos privados" (IP, c. 12, p. 380). Já a terceira, que guarda semelhanças com as outras duas, para o exemplo, consiste no bem público e, por um lado, impedir que o ofensor volte a praticar uma ofensa, e, por outro, que outras pessoas se sintam desencorajadas a cometer uma ofensa (IB-II, c. 20, n. 9, p. 1). Mais uma vez, este é um direito que a lei natural concedeu a todos os homens (IB-II, c. 20, n. 9, p. 2), mas como o exame e julgamento de um fato requereria grande diligência, prudência e equidade, para se evitar o surgimento de conflitos adicionais, as cortes de justiça foram instituídas com o propósito de fazer tais julgamentos (IB-II, c. 20, n. 9, p. 4) que, entretanto, comportaria exceções onde não fosse possível recorrer aos tribunais ou entre pessoas não sujeitas a uma jurisdição (IB-II, c. 20, n. 9, p. 5), pois "aquilo que existia antes do estabelecimento das cortes também existirá quando as cortes tiverem sido postas de lado sob quaisquer circunstâncias, seja de lugar ou tempo" (IP, c. 8, p. 140).

Não é demais lembrar, também, que Grotius anota o fato de os reis teremm o direito de punir não somente as injúrias feitas contra si ou seus súditos, mas a injúria feita a qualquer pessoa, e isso de acordo com o direito natural. Além disso, se o direito de punição, de início, era possível a qualquer um, com o estabelecimento da sociedade civil e da instalação dos tribunais, tal direito passou a ser apenas daqueles que possuem o poder soberano, "não porque eles propriamente tenham autoridade sobre os outros, mas porque não estão sujeitos a ninguém. Os outros, por sua vez, estando sujeitos a outrem, tiveram esse direito retirado" (IB-II, c. 20, n. 40, p. 1). Por esse motivo se diria que aos reis tudo era permitido, justo, porque seriam isentos de punição humana (IB-III, c. 4, n. 2, p. 2), mas não da divina, com o que concorda Tomás.

Não basta, porém, apresentar quais são os princípios do direito natural. É preciso conseguir reconhecê-los. Conforme Grotius (IB-I, c. 1, n. 12), duas são as maneiras de se provar o direito natural: por um lado, de uma maneira mais sutil e abstrata, que são os argumentos *a priori*, extraídos da própria natureza da coisa, demonstrando-se sua adequação ou não adequação com a natureza racional e social; por outro, mais popular, com argumentos *a posteriori*, extraídos de razões exteriores, se não com absoluta certeza, pelo menos com grande probabilidade, mormente quando todas, ou quase todas as nações civilizadas estão de acordo, já que um efeito universal certamente requer uma causa universal, conforme demonstraria o senso comum. Stumpf (2006, p. 39) os chama de métodos direto e dedutivo, e indireto e empírico, respectivamente.

Grotius (IB-I, PD, n. 41)[41] afirma também que, além de tais noções pretendidas por tão seguras, também fez uso do testemunho de filósofos, historiadores, poetas e oradores a fim de corroborar seus argumentos acerca do direito natural, não por serem eles acima de qualquer suspeita, mas por acreditar que se algo é afirmado como sendo verdade por pessoas diversas em diversos tempos e lugares, estas afirmações devem, presumivelmente, se apoiar em alguma causa universal.

Outro ponto a ser explorado na comparação com Tomás é o fato de Grotius trazer à discussão, nesse contexto, e utilizando-se de Porfírio, Plutarco e Aristóteles, a diferença de julgamento sobre o que pode ser considerado como natural, levando-se em conta, de um lado, uma razão sadia e bem conformada, e de outro, aqueles entregues ao vício e à corrupção (IB-I, c. 1, n. 12). Nesse sentido vai a opinião de Stumpf (2006, p. 39-40), ponderando que, se há dúvidas quanto a idoneidade dos argumentos *a priori*, o holandês se mostraria bastante otimista quanto a ele, apesar de todas as dificuldades envolvidas nesse processo racional e da possibilidade de erros acontecerem.

Sobre os argumentos de análise histórica que ajudam a confirmar o direito natural, Grotius presta bastante reverência ao Digesto, aos Códigos de Teodósio e de Justiniano e às Novelas pois, apesar de seus deslizes, assim ele o diz, quanto à diferenciação do direito natural e do direito das gentes, e entre este e o direito civil, forneceriam bons argumentos para sustentá-los, conferindo-lhes, assim, sua autoridade (IB-I, PD, n. 54)[42]. Stumpf (2006, p. 40) resume o procedimento de Grotius da seguinte maneira:

> No *De Iure Belli ac Pacis* Grotius usa primariamente o primeiro método, e estabelece as regras do direito natural pelo raciocínio lógico. Ele, então, reexamina essas regras usando exemplos históricos ou citações de teólogos, advogados, filósofos, historiadores, poetas ou oradores, que são citados ou como evidência, se concordam com sua opinião, ou são criticados e descartados como equivocados, se discordam.

O comentador se detém, aqui, em apenas um aspecto da análise de Grotius, ou seja, que ele parte do raciocínio lógico e submete as regras ao escrutínio da história. As conclusões tiradas pelo holandês são submetidas não apenas ao escrutínio humano, mas também divino, que é bastante significativo para o autor. As regras do direito voluntário humano são submetidas à análise perante o direito natural, para confirmar sua adequação com os princípios racionais, e perante o direito voluntário divino. As regras do direito natural também sofrem tal processo, sendo analisadas perante o próprio direito voluntário humano, de modo a adequar os seus princípios naquelas matérias em que ao homem é dada a capacidade de discipliná-los. Já o

[41] Ver IB-III, Prol, p. 1756.
[42] Ver IB-III, Prol, p. 1760.

direito voluntário divino também é submetido à análise racional, porém, para reconhecê-las como mais perfeitas e adequadas.

É interessante notar, além disso, que Grotius leva em conta, além da lei antiga e da lei nova, componentes do direito voluntário divino, aquilo que ele denomina de religião natural, que constituiria os princípios básicos para todas as outras religiões, cujo principal tratamento fora dado em um livro não publicado que viera a ser descoberto apenas da década de 1980 (MEYJES, *in* Mel, p. 1). Deve ser mencionado, ainda, o fato de que os princípios expostos no *Meletius* e depois n'*A verdade da religião cristã* são muito semelhantes àqueles tratados por Tomás na *Suma contra os gentios*, portanto, em suas obras apologéticas.

Mais um fato significativo de se reconhecer é a circunstância de o autor, de maneira quase imperceptível, começar a discorrer sobre a religião natural, base comum para todas as outras, mas, aos poucos, ir tecendo relações com o cristianismo. A conclusão que se quer retirar disso é que a doutrina da lei nova pode ser tomada como um acréscimo àquela e, em virtude das confirmações divinas por meio do direito voluntário divino, portanto, mais perfeita. Suas diferenças não seriam, assim, quanto à substância mas, tão somente, quanto à quantidade de seus preceitos e diversidade de fontes (STUMPF, 2006, p. 55).

Conforme a análise feita por Meyjes (*in* Mel, p. 22 e 41-44) do conteúdo e estrutura do livro, Grotius trata dos temas na seguinte ordem: a prova de que há um Deus e, portanto, religião, bem como os Seus atributos; o propósito da religião, que é o bem supremo, ou beatitude do homem; o conteúdo teórico da religião, dividido em quatro grupos de princípios, a saber, de Deus em relação a si mesmo, de Deus em relação a Sua criação, de Deus em relação ao homem, ainda considerado Sua criação, e do homem em relação a si mesmo; e do conteúdo prático da religião, dividido em quatro grupos de deveres, quais sejam, do homem para com Deus, para com a humanidade, para com a sociedade e para consigo mesmo. Para preservar a argumentação do holandês, a exposição, nesse momento, seguirá a ordem estabelecida no próprio livro.

Voltando para o texto de Grotius, diz ele que a religião não pode subsistir, e o cristianismo possui tais características em comum com todas as outras (Mel, c. 1, §12, p. 107), sem que seja reconhecida a existência de Deus (Mel, c. 1, §6, p. 105), suficientemente provada não apenas pelo consenso de Sua existência em todas as épocas, com pouquíssimas discordâncias, mas também pela organização do mundo e sua hierarquia de causas, argumento que ele retomará em outro local. Além da existência de Deus, deve-se reconhecer que Ele recompensa aqueles desejam agradá-Lo (Mel, c. 1, §6, p. 105). Desse atributo divino decorre que Ele é um ser inteligente – *natura intelligens*, conforme Meyjes (*in* Mel, p. 32) –, distinto

da natureza criada por Ele, e possuidor de um perfeito livre-arbítrio (Mel, c. 1, §7, p. 106). E para que seja possível haver alguma recompensa, é necessário também reconhecer que o homem é um ser racional dotado de livre-arbítrio (Mel, c. 1, §9, p. 106), ainda que seja inferior a Deus (Mel, c. 1, §10, p. 106). Outra característica divina é reconhecida pelo fato de que Ele cuida de Sua criação, não apenas quanto às coisas celestiais, mas também quanto aos assuntos humanos. Assim, reconhece-se, também, que Deus é bom (Mel, c. 1, §8, p. 106) e que age como legislador pois, sendo o homem inferior a Deus, e considerando-se que o superior age sobre o livre-arbítrio do inferior, a isso se pode nomear a Sua lei ou Sua autoridade (Mel, c. 1, §10, p. 106). E, uma vez que recompensa, legisla e é bom, segue-se que também é justo e age de maneira justa (Mel, c. 1, §11, p. 106).

Se aquilo que é perfeito se dirige à perfeição, e a religião excede as outras coisas em perfeição, o seu objetivo é o bem supremo, que Grotius chama de beatitude [*beatitudo*][43], a ser comparado com Tomás, posteriormente. Assim, o objetivo da religião, e o cristianismo concorda aqui com a reta razão, o holandês ressalva, é o supremo bem do homem, que consiste em desfrutar, em fruir o supremo bem, que não é outro senão Deus (Mel, c. 2, §13, p. 107). E a única forma de a atingir e dela participar, da beatitude, é por meio da mente, que é aquilo que mais se assemelha a Deus (Mel, c. 2, §14, p. 107). Porém, "está claro que todos aqueles que buscaram o supremo bem do homem nessa frágil vida fracassaram" (Mel, c. 2, §15, p. 107). De fato, nessa vida apenas se iniciaria o deleite em Deus, que só poderia ser atingido plenamente na outra vida, que seria provada de maneira indubitável, inclusive, por vários filósofos de várias épocas distintas.

Sobre o conteúdo teórico da religião, Grotius diz que:

> A religião, uma vez que diz respeito a ações baseadas na livre escolha, enquanto todas as ações voluntárias são precedidas pelo entendimento, consiste necessariamente em duas partes: uma teórica, outra prática. Sêneca, seguindo Cicero, descreve estas noções em latim como *decreta* e *praecepta*, princípios e regras [...]. Os princípios são chamados algumas vezes de dogmas, decretos ou opiniões. Em todas as ciências práticas, os princípios deveriam ser nem irrelevantes nem abundantes, mas deveriam tanto estimular o agir ou, em algum grau, tornar claro aquilo que deve ser feito e como deve ser feito. Por esta razão, uma vez que a religião é intermediária entre o homem e Deus, os princípios da religião se relacionam tanto a Deus e às coisas divinas, quanto ao homem e as coisas humanas, não apenas como elas são em si mesmas, mas como elas são em relação umas às outras (Mel, c. 3, §19).

É interessante notar que Grotius faz ser necessário à religião, antes de tudo, que seu sujeito seja possuidor da capacidade de entendimento, ou seja, racional. Também, que a religião é uma ciência prática que incita ao correto agir e, portanto, seus princípios deveriam ser em

[43] Ver Mel, c. 2, §13, p. 78.

número tal que não se tornassem numerosos, mas apenas suficientes para informar a prática correta. Conforme Meyjes (*in* Mel. p. 35-36), Grotius usa o termo dogmático em um sentido filosófico geral e não no sentido especificamente cristão, enquanto o termo decreto não adquire o sentido que possui na teologia calvinista, mas aquele existente em Sêneca e Cicero, fundação teórica ou doutrina.

Feita a divisão, Grotius inicia a exposição do conteúdo teórico da religião. No primeiro grupo de princípios, sobre Deus em relação a Si mesmo, tem-se que Ele existe e é apenas um (Mel, c. 3, §20, p, 109); que é tudo aquilo que de melhor pode ser pensado, imutável, incorpóreo, infinito, não podendo ser limitado no espaço e no tempo (Mel, c. 3, §21, p. 110); que, na terminologia de Meyjes (*in* Mel. p. 42), é Ser, *logos* e Espírito, ou seja, o verdadeiro significado de existir, a razão divina e Sua natureza imaterial e ativa (Mel, c. 3, §22, p. 110); que em Sua manifestação tripla é apenas Um, o que a mente humana, por si só, não é capaz de descobrir mas não vê dificuldades em reconhecer (Mel, c. 3, §23, p. 110); que sua sabedoria é onisciente e seu poder é supremo (Mel, c. 3, §24, p. 110); e que, além de onisciente, é perfeitamente bom, sendo que o mal não é Sua obra, mas é por Ele regulado e curado (Mel, c. 3, §25, p. 111).

No segundo grupo de princípios, sobre Deus em relação à Sua criação, tem-se que a religião confirma que Ele é tanto o criador como o governante de tudo o que existe (Mel, c. 3, §26, p. 111), que compreende não só as coisas visíveis, mas também as invisíveis, que são os seres racionais superiores ao homem e inferiores a Deus, por vezes nominados deuses e demônios (Mel, c. 3, §27, p. 112), sendo que tudo o que existe é feito para o homem, inclusive o paraíso, mas, o homem, para Deus (Mel, c. 3, §28, p. 112). Além disso, o fato de Deus ser o governante de tudo o que existe não apenas:

> [...] não destrói mas preserva a ordem natural que Ele criou, e especialmente o livre-arbítrio que Ele deu às criaturas racionais [...] que, apesar de certamente bom em si mesmo, porque dado por Deus, pode, ao mesmo tempo, cair espontaneamente no mal, mesmo que Deus proíba e avise contra ele, sem, no entanto, preveni-lo por Seu poder, para que não se retire a liberdade que outrora fora corretamente dada e sem a qual qualquer recompensa seria impossível (Mel, c. 3, §29, p. 112).

No terceiro grupo, sobre Deus em relação ao homem, Grotius reconhece que este tem a faculdade do livre-arbítrio, é a melhor mais valorosa de todas as coisas visíveis, sendo, de fato, o senhor de todas as outras, e:

> Devemos acrescentar sem qualquer dúvida que Deus o fez bom, pois é impossível que Ele, que é o melhor, crie o mal, de fato, conforme alguns filósofos em consonância com a doutrina cristã disseram, o homem é, de certa forma, a imagem de Deus, isto é, criado à semelhança de Deus, e de fato ele tem uma aptidão para se aproximar mais e mais dessa semelhança por meio do esforço (Mel, c. 3, §30, p. 113).

Além disso, o holandês afirma que, na relação entre Deus e os homens, este último fora criado para servir o primeiro (Mel, c. 3, §32, p. 113). Não se trata, porém, de qualquer forma de servidão ou devoção:

> O que ele [o homem] poderia fazer era louvar a Deus, e para esta finalidade ele recebeu o uso da mente. Que ele deva fazê-lo não é apenas em função da perfeita natureza de Deus, mas também pelas bênçãos que Dele recebeu, a saber, que ele deve sua própria existência como ser humano a Deus [...]. Louvar a Deus implica os seguintes pontos: amá-Lo, admirá-Lo e reverenciá-Lo, o desejo de agradá-Lo, o receio de desagradá-Lo, aversão a todas as coisas contrárias à Sua lei. [...] Pois não é suficientemente justo realizar a tarefa prescrita: você deve fazê-la de todo o seu coração e com um esforço completo. Em resumo, isso é como um homem deve ser (Mel, c. 3, §33, p. 113).

No quarto grupo de princípios, sobre o homem em relação a si mesmo, Grotius afirma que "é fato estabelecido que o homem está longe de ser aquilo que ele deve ser: pois ele é ingrato a Deus e realmente mau" (Mel, c. 3, §34, p. 114), pois não ama, e na verdade acaba por odiar, seu próximo como deveria, sendo que Deus "quis que o homem estimasse seu semelhante mais do que qualquer outra coisa, uma vez que ele se relaciona a ele pelo parentesco e criado à imagem de Deus" (Mel, c. 3, §35, p. 114), e que a depravação havia se estendido por toda a espécie humana (Mel, c. 3, §36, p. 114). A partir de um certo momento e aproveitando a oportunidade, o autor dirige sua atenção para os ensinamentos do cristianismo, enfatizando o amor de Deus pelo homem e a maior perfeição da religião cristã (Mel, c. 3, §41, p. 115), pois se Deus não tivesse revelado aos homens os corretos meios para sua salvação, não poderia haver tamanha confiança em Seu perdão (Mel, c. 3, §44, p. 116). Além disso, foi o cristianismo que de melhor maneira sintetizou a necessidade de um mediador para a salvação, personificado no Cristo (Mel, c. 3, §47, p. 117), que demonstrou que todas as pessoas poderiam ser salvas (Mel, c. 3, §50, p. 118), mesmo os simples e incultos, pois seus preceitos seriam de tal modo simples e diretos que todos poderiam entendê-los, desde que dotados de razão (Mel, c. 3, §55, p. 120) e queiram ser salvos, pois "um homem não pode ser tornar bom involuntariamente, mas apenas voluntariamente" (Mel, c. 3, §57, p. 121).

No que diz respeito ao conteúdo prático da religião, o autor inicia dizendo que, e este é um argumento recorrente em toda sua obra, vários escritores não-cristãos tem um julgamento favorável sobre a ética cristã (Mel, c. 4, §59, p, 122), que é, desse modo, mais perfeita (Mel, c. 4, §60, p. 123).

No primeiro grupo de deveres, do homem para com Deus, tem-se que os deveres interiores devem ser observados na mente, cujos principais são a crença em Deus e a forma de invocá-lo (Mel, c. 4, §61, p. 123), ressalvando-se neste ponto que as orações dos cristãos para esta "vida terrena" não deveriam ir além das necessidades da natureza, pois o mais importante

a ser solicitado seria a ajuda para obter a vida futura (Mel, c. 4, §62, p. 123), enquanto os deveres exteriores dizem respeito à determinadas ações, sejam proibidas ou ordenadas (Mel, c. 4, §63, p. 123).

No segundo grupo de deveres, do homem para com a humanidade, o mais importante seria o amor ao próximo, ou caridade, uma vez que todos os homens são naturalmente aparentados e feitos à imagem de Deus, sendo que "a vida de outrem, sua liberdade, honra e riqueza devem ser estimadas como se fossem próprias" (Mel, c. 4, §68, p. 126), entendendo-se próximo como qualquer pessoa, rejeitando expressamente a distinção aristotélica entre gregos e bárbaros (Mel, c. 4, §69, p. 126), havendo ainda o dever de, exercitando a compaixão, instruir aqueles que erram em matéria moral ou religiosa (Mel, c. 4, §70, p. 127).

Já no terceiro grupo, do homem para com a sociedade, tem-se os deveres para com a família e a comunidade política, o Estado, enfatizando que pessoas boas são, ao mesmo tempo, bons cidadãos, e que a autoridade e o poder são investiduras divinas, que os cidadãos devem aquiescer, desde que não contrariem os mandamentos divinos (Mel, c. 4, §74, p. 128).

Já no quarto grupo compreendem-se os deveres do homem para consigo mesmo, tais como a rejeição do suicídio, pois o homem é obrigado a preservar sua vida, segurança e saúde o melhor que puder (Mel, c. 4, §75, p. 129), alguns comentários sobre a forma adequada de encarar a morte (Mel, c. 4, §76, p. 129), a honra, que não deve ser buscada ao preço da negligência a Deus (Mel, c. 4, §77, p. 129), a riqueza e a pobreza que, no primeiro caso, deve ser usada para aplacar o infortúnio alheio e, no segundo, suportada na certeza de que é uma maneira de corrigir as faltas e praticar a virtude (Mel, c. 4, §78, p. 130), a correta explicação dos jejuns pelo cristianismo, apenas intuída por aqueles considerados bárbaros, de modo a enfraquecer o corpo para fortalecer a mente (Mel, c. 4, §80, p. 130), entre outros.

Há também um outro grupo de deveres variados, dentre os quais parece importante destacar as situações em que algo é permitido, não sendo comandado ou proibido, dever-se-ia levar em conta o benefício ao próximo (Mel, c. 4, §82, p. 131), a importância de não se desviar da verdade, uma vez que "Deus deu a fala ao homem para que a sociedade humana ficasse mais estreitamente ligada pelas pessoas compartilhando seus próprios pensamentos" (Mel, c. 4, §83, p. 131), que faz decorrer, e este ponto é facilmente identificável em sua obra madura (IB-III, c. 1, n. 18), a necessidade de manter e observar as promessas, ainda que feitas aos inimigos, pois manter a palavra diz respeito mais a Deus que aos homens (Mel, c. 4, §84, p. 131), e o fato de que até mesmo os pensamentos estão sujeitos ao escrutínio divino (Mel, c. 4, §85, p. 131).

O final do *Meletius*, em epílogo, serve para Grotius reafirmar alguns dos argumentos levantados ao longo da argumentação, notadamente da concordância a opinião do patriarca

Meletius de que os preceitos éticos são fáceis de ser entendidos e, portanto, não há grandes desavenças sobre eles (Mel, epil, §89, p. 133), a necessidade de se limitar os dogmas, ou parte teórica da religião ao mínimo de artigos, em especial àqueles que são mais auto-evidentes, além daqueles pontos que conduzam à pia e perfeita sabedoria sem prejudicar a outrem, como demonstração da caridade (Mel, epil, §91, p. 133-134).

Além disso, os últimos comentários são feitos em forma de um apelo em favor daqueles "que erram, mas erram de boa-fé, não por ódio a Deus, mas por amor, convencidos que honram e amam o Senhor. [...] Ninguém exceto o Juiz pode saber de que forma serão punidos por essa errônea crença no dia do juízo final" (Mel, epil, §91, p. 134), procurando demonstrar, assim, a necessidade da compaixão cristã, ponto que se mantém constante em sua obra (IB-II, c. 20, n. 50).

Então, se foi dito que, para Grotius, o cristianismo era a perfeição da lei de natureza e da religião natural, é necessário tecer alguns comentários sobre do direito voluntário divino, tanto aquele que consta do antigo testamento quanto aquele que consta do evangelho do Cristo.

2.4 O Direito Voluntário Divino

O direito voluntário divino se diferencia do direito de natureza por proceder "da livre vontade de Deus, à qual nosso entendimento, infalivelmente, determina nossa sujeição" (IB-I, PD, n. 12)[44], apesar de que o direito natural também poder ser chamado de divino (IB-I, c. 1, n. 15), sendo ambos obra do autor da natureza (IB-I, PD, n. 17)[45]. Além disso, ao afirmar os preceitos contidos nessas leis, Deus como que explicitou tais preceitos, de modo que mesmo aqueles "menos capazes de um raciocínio preciso" (IB-I, PD, n. 13) poderiam facilmente segui-los e não errar naqueles assuntos em que não se é permitido errar, conforme diria Tomás. O holandês também acrescenta que "Deus, enquanto autor da natureza, pode, sempre que Lhe aprouver, agir acima da natureza, tendo também o direito de nos prescrever leis, mesmo naquelas coisas cujas naturezas são livres e indiferentes" (IB-II, c. 1, n. 10, p. 1).

O direito voluntário divino não prescreve, então, algo que é justo ou injusto em si mesmo, mas a justiça ou a injustiça decorrem precisamente do fato de Deus o querer de uma ou

[44] Ver IB-III, Prol, p. 1748. Ver também IB-I, c. 1, n. 15: "O direito voluntário divino (conforme o próprio nome sugere) é aquele que deriva apenas da vontade do próprio Deus".
[45] Ver IB-III, Prol, p. 1749.

outra maneira (IB-I, c. 1, n. 15). Tal direito, conforme Grotius, foi dado ou à humanidade como um todo ou à apenas um povo. Da primeira forma, teria sido dado em três oportunidades diferentes: a primeira, logo após a criação do homem; a segunda, na restauração da humanidade após o dilúvio; a terceira, a mais perfeita, sob o evangelho do Cristo. O holandês ainda adverte, de maneira semelhante ao italiano poder-se-ia dizer, que essas três leis obrigam toda a humanidade, assim que se tornassem conhecidas de maneira adequada (IB-I, c. 1, n. 15).

Já o direito dado a apenas um povo, Grotius informa que dentre todas as nações Deus escolheu apenas uma em particular para conceder a graça de Suas leis, qual seja, o povo judeu (IB-I, c. 1, n. 16). Antes de se falar do direito voluntário divino prescrito no evangelho do Cristo, seria mais proveitoso acompanhar alguns de seus comentários sobre o direito voluntário divino dado particularmente aos judeus, até mesmo porque, conforme ficará claro, a lei cristã será considerada, tanto pelo holandês quanto pelo italiano, mais perfeita que a judaica.

Sobre as leis dadas a um povo em particular, Grotius afirma que os judeus, dentre todas as nações, foram os únicos recebedores dessa modalidade. Inclusive esse fato levou os próprios judeus a incidir em erro ao acreditar que a salvação dos não-judeus dependeria da observância da lei mosaica (IB-I, c. 1, n. 16).

Na parte dedicada ao judaísmo na *Verdade da religião cristã*, o holandês inicia com um apelo e termina com uma prece aos judeus, para que eles não tomassem os cristãos por adversários, uma vez que a religião judaica seria "parte e início da verdade", momento em que se saiu da "espessa escuridão do paganismo", como se uma pessoa se deparasse com o crepúsculo ao sair de uma caverna muito escura (VR-V, s. 1). Além disso, o autor reconhece que os judeus são a descendência de homens santos, visitados por Deus e por profetas, sendo que o próprio Cristo e os primeiros cristãos haviam nascido dentro de sua nação, e ele esperava o dia em que "o véu, que agora cobre suas faces, sendo retirado, eles, conosco, possam claramente perceber o cumprimento da lei [...], e com igual piedade possamos adorar o Deus Único, o Deus de Abraão, Isaac e Jacó" (VR-V, s. 1).

Conta Grotius que nenhum dos preceitos que constam da antiga lei dos hebreus poderia ser considerado contrário à lei de natureza pois, "uma vez que a lei de natureza [...] é perpétua e imutável, nada poderia ser ordenado por Deus, que nunca pode ser injusto, contrário à esta lei" (IB-I, c. 1, n. 17). Além do mais, Grotius diz que a lei divina dada aos hebreus é uma regra para todas as virtudes e para a humanidade (IB-II, c. 19, n. 4, p. 1).

Diz-se que os preceitos, ou comandos, da lei hebraica não eram contrários à lei de natureza porque, no tocante às permissões, era necessário diferenciá-las em completas e sem reservas, e menos completas e com reservas. A primeira concede aos homens o direito de fazer

livremente alguma coisa e, assim como os preceitos, estão de acordo com o direito natural. Já a segunda concede uma impunidade somente em relação aos homens e, apesar de algumas vezes estas permissões estarem de acordo com direito natural, seria mais prudente recorrer aos seus princípios – do direito natural – para se descobrir qual espécie de permissão está sendo dada e se ela se conforma ou não com este direito (IB-I, c. 1, n. 17).

Assim, ao examinar, em outro local, a possibilidade de se fazer a guerra sob a ótica do direito voluntário divino antes da lei do Cristo, Grotius conclui que ela seria permitida, inclusive argumentando que não somente a lei hebraica não era contrária à lei de natureza, mas que a lei mosaica e a lei dada a Noé tinham o objetivo de explicá-la e renová-la, uma vez que ela – a lei de natureza – se encontrava obscurecida por costumes viciosos (IB-I, c. 2, n. 5). Esta última observação, de que a lei hebraica explica e renova a lei natural é corroborada também pelo comentário de que "seria absurdo pensar que, enquanto aos judeus era permitido assegurar seu bem-estar público e privado por meio da pena capital, e defender seus interesses pela guerra, todas as outras nações e poderes tivessem negados os mesmos privilégios" (IB-I, c. 2, n. 5), sendo evidente que a lei mosaica estava tão imbuída da vontade divina, pelo menos em assuntos criminais, que as outras nações fariam muito bem em tomá-la como modelo (IB-I, c. 2, n. 5). Além disso, por meio de uma citação de São Paulo, se os gentios espontaneamente fizessem aquilo que era prescrito pelo direito voluntário divino, mesmo sem possuírem uma tal lei, eles próprios se tornariam a lei, mostrando que a lei estaria inscrita em seus corações e consciências (IB-I, c. 1, n. 16), o que não se mostra muito diferente das opiniões de Tomás.

O direito voluntário divino dado particularmente aos judeus, então, não obrigava os não judeus em determinados aspectos, como os cerimoniais, por exemplo, pois "todas as obrigações além disso, nascidas do direito de natureza, são derivadas da vontade do Doador-da-lei, e não se pode tentar parecer que foi da vontade de Deus que qualquer outro povo, a não ser os israelitas, fossem obrigados por essa lei" (IB-I, c. 1, n. 16).

Grotius chega até a comentar, quando expõe o plano de sua investigação no *De iure praedae*, que um bom método para se tentar resolver os problemas surgidos na, e da, guerra, era a pesquisa dos escritos sagrados, não fosse o fato de que muitos autores frequentemente citam simples relatos históricos ou a lei civil dos hebreus no lugar da lei divina (IP, c. 1, p. 17).

Lembre-se, por fim, que Grotius se refere ao cristianismo como a perfeição do judaísmo (VR-I, s. 14), por ele também nomeado como a "verdade antiga" (VR-III, s. 16), "uma parte e início da verdade" (VR-V, s. 1). Com isso, nota-se que a lei judaica ainda não era a lei mais perfeita, e viria a ser abrogada no momento em que o evangelho, em um pacto expresso

demonstrando a bondade de Deus e separando a "muralha que nos dividia" (IB-I, c. 1, n. 16), começou a ser publicado, de modo semelhante ao que considera Tomás.

Assim, Grotius informa que a parte da lei hebraica que fora alterada pelo Cristo consistia em regras que não continham, em si mesmas, prescrições intrinsicamente virtuosas. Pelo contrário, eram regras, em si mesmas, indiferentes e, portanto, alteráveis, pois, "se houvesse alguma coisa em sua própria natureza, que compelisse à sua prática, Deus as haveria prescrito para todo o mundo, e não a apenas um povo, e desde o início..." (VR-V, s. 7).

Além disso, os preceitos do direito voluntário divino dado aos judeus eram, por um lado, temporários, para viger durante determinado tempo em específico, e, por outro, perpétuos, mas apenas no sentido de que deveriam ser observados em todo o tempo e lugar, a menos que Deus comandasse o contrário (VR-V, s. 7). Por isso, a lei mosaica deveria ser considerada sob dois aspectos: o primeiro, enquanto lei puramente humana, ou carnal, destinada a manter a ordem da sociedade civil; o segundo, e mais excelente, enquanto se relaciona com a lei divina, ou espiritual, ordenando pureza de atos e pensamentos (IB-I, c. 2, n. 6, p. 4). Assim, se a lei hebraica já recomendava e louvava certas virtudes, o evangelho do Cristo passou não só a recomendá-las mas a exigi-las, e em um grau e amplitude bem maiores (IB-I, c. 2, n. 6, p. 5), e, se alguns comportamentos eram tolerados, o Cristo passou a não permiti-los aos seus seguidores (IB-I, c. 2, n. 7, p. 5).

Diz-se, também, que a lei do Cristo veio abolir a lei mosaica naquilo que separava os judeus dos gentios, mas não os preceitos que eram tidos por honestos segundo a lei de natureza (IB-I, c. 2, n. 7, p. 11). De fato, nada do que está no evangelho seria contrário à honestidade natural, porém, isso não quer dizer que ele não exigisse um nível de obrigações mais elevadas do que aquelas que a lei natural já o exigia (IB-I, c. 2, n. 6, p. 1). Assim, o evangelho determina que se deve dar a vida uns pelos outros, o que não é obrigatório pela lei de natureza (IB-I, c. 2, n. 6, p. 2), pois não haveria problema algum em Deus exigir dos cristãos uma paciência tamanha que, frente a perigo que ameaça somente a pessoa em particular, dever-se-ia preferir morrer à matar (IB-I, c. 3, n. 3). Em outro local, diz ainda que é muito mais louvável abrandar o próprio direito do que persegui-lo rigorosamente, sendo permitido inclusive arriscar a própria vida se isso resultar na segurança de outros ou em sua salvação eterna (IB-II, c. 24, n. 1, p. 1) ou, até mesmo, que em certas ocasiões seria uma obrigação não reclamar o próprio direito (IB-II, c. 24, n. 2, p. 3). Mesmo pra com os inimigos que merecessem a morte seria um princípio de humanidade abrandar a sua pena, evitando-se a capital, superando as leis meramente humanas e aquiescendo com o verdadeiro dever e com a virtude (IB-III, c. 11, n. 7, p. 4). Como já se disse em outra oportunidade, "todas as coisas que são de acordo com o direito propriamente

dito não são sempre e absolutamente justas, pois algumas vezes nossa caridade para com o próximo não permitiria seu uso" (IB-III, c. 1, n. 4, p. 2). Lembre-se ainda que, na dúvida, o caminho mais seguro seria optar pelo que se mostrasse "mais vantajoso para o próximo que para nós mesmos" (IB-III, c. 1, n. 4, p. 2).

De fato, parece que não pode ser subestimado o papel da religião cristã dentro do sistema de Grotius. Para O'Donovan e O'Donovan (1999, p. 787), a leitura da obra do holandês seria qualquer coisa menos fácil, uma vez que ele seria o último grande autor no qual teologia, direito, filologia e história estão unidas de maneira consistente. Não é sem propósito, então, que o início do segundo livro na obra *Da verdade da religião cristã* traga um apelo ao Cristo, Rei dos Céus, para que concedesse assistência por meio do Espírito Santo e tornasse o autor digno da tarefa de demonstrar que o cristianismo seria "a religião mais correta e verdadeira" (VR-II, s. 1). Mas há mais. O evangelho, a lei do Cristo, não é somente mais perfeito que a lei hebraica, mas é mais perfeito, inclusive, que a lei de natureza (IB-I, c. 3, n. 3).

Para Grotius, então, a religião cristã é a mais perfeita, pois não pode haver nenhuma religião que lhe supere, "em nenhuma era ou nação, cujas recompensas sejam mais excelentes, ou cujos preceitos sejam mais perfeitos, ou o método pelo qual foi comandada a sua propagação mais maravilhoso" (VR-II, s. 8). A conclusão do holandês é que, ou não existiria religião alguma, hipótese veementemente descartada, ou dever-se-ia reconhecer a superioridade da doutrina do Cristo (VR-II, s. 8).

Se a religião judaica não fazia promessas além de uma boa vida na terra, tais como a terra fértil, riqueza, vitória sobre os inimigos e sobrevivência da posteridade, não havendo nada a se esperar do pós-vida, e gregos e egípcios tratavam do tema de maneira muito duvidosa, somente o Cristo descortinara o verdadeiro conhecimento sobre a finalidade do homem, encerrada na promessa de outra vida além dessa, na qual não haveriam mortes, dores ou tristezas mas, sim, a mais elevada das alegrias: "Em uma palavra, todas as coisas serão muito maiores e melhores do que aquelas que podem ser concebidas ao se comparar com as maiores e melhores daqui" (VR-II, s. 9).

Já no tocante à excelência dos preceitos, a religião cristã teria os mais puros e santos, tanto no que diz respeito à veneração a Deus quanto a outras matérias (VR-II, s. 11). Enquanto os ritos pagãos estariam imbuídos de crueldade, os dos judeus, apesar de não conter nada imoral ou desonesto, de preceitos que, pelo especial caráter do povo, não diziam respeito a coisas boas ou más propriamente ditas, e os dos maometanos inspirados em grande parte nos dos judeus, "a religião cristã nos ensina a adorar a Deus, que é o ser mais sagrado, com uma mente pura e com ações tais que sejam em sua própria natureza virtuosas, se não tiverem sido comandadas" (VR-

II, s. 11). Os preceitos mais importantes seriam, assim, aqueles que determinariam a firmeza da fé, uma sincera obediência e confiança em Deus e em suas promessas, que instilariam esperança e o verdadeiro amor não somente para com Ele, mas também para com o próximo (VR-II, s. 11), cujos preceitos também seriam mais elevados que aqueles de outras religiões (VR-II, s. 12).

Os preceitos da religião cristã seriam superiores àqueles das outras religiões não somente no que diz respeito às relações pessoais mas, também, por proibir que se valorizasse os bens materiais em maior medida que os bens eternos (VR-II, s. 14). Na verdade, a comparação de Grotius não é apenas com outras religiões, mas também com filósofos gregos e outras opiniões em geral, salientando que tudo o que é neles excelente também o é para o cristianismo, com o adicional de possuir a ratificação divina (VR-II, s. 16).

Grotius também procura provar a superioridade do cristianismo por meio da grandeza de seu mestre, o Cristo, chamado por ele de a verdadeira luz (IB-I, c. 2, n. 7, p. 3), "o Senhor de todas as coisas, o brilho da glória de seu Pai e a imagem expressa de Sua substância (VR-VI, s. 11), e que demonstrou a verdade de seus preceitos e seu poder por si mesmo, praticando seus próprios mandamentos (VR-II, s. 18).

Além disso, ao contrário do islamismo e das religiões pagãs, que teriam se espalhado apenas pela força impositiva da lei ou das armas, o cristianismo teria se disseminado de maneira rápida e por meio de pessoas simples sem qualquer poder e autoridade, demonstrando-se, com isso, que o poder divino lhes assistiu na tarefa (VR-II, s. 18), principalmente para suportar tamanhas privações e perseguições contra os primeiros cristãos, sendo que o próprio fato de a religião ter se propagado com tamanha amplitude e sobrevivido por tanto tempo era, em si mesmo, um milagre (VR-II, s. 19).

Grotius sumariza, em certo ponto de sua obra, a perfeição do novo testamento:

> Que há um Deus, e apenas um, o ser mais perfeito, todo-poderoso, amoroso, sábio e bom; que todas as coisas que existem foram feitas por Ele; que Ele cuida de toda a sua obra, em particular do homem; que Ele pode recompensar aqueles que O obedecem, após esta vida; que devemos refrear os apetites sensuais; que há uma relação natural entre os homens, e por isso eles devem amar-se uns aos outros (VR-III, s. 12).

E, além disso, o holandês afirma que nenhuma parte do conteúdo do cristianismo seria contrário à razão, mormente quando uma grande quantidade de homens cultos e educados deferiram à sua autoridade (VR-III, s. 12). Assim, a religião cristã se lhe apresenta como a mais perfeita e excelente e, sem qualquer sombra de dúvida, de acordo com a razão.

2.5 O Direito Voluntário Humano

Tendo visto o direito voluntário divino, deve-se agora discorrer sobre o direito voluntário humano.

Interessante é o fato de Grotius fazer derivar o direito civil do direito natural, como se este fosse a bisavó daquele (IB-I, PD, n. 17)[46]. Se, com efeito, pertence ao direito natural o preceito de que se deve ser fiel a seus compromissos, nenhum modo seria mais conforme a própria natureza que a criação de regras, seja em uma associação de indivíduos ou na submissão a outrem, tácita ou expressamente aceitas, que disciplinassem a própria manutenção dos compromissos. Ademais, a utilidade, que se ajuntara ao direito natural, ocasionalmente se agregou ao direito civil pois, apesar de não originá-lo diretamente e a despeito da natural inclinação social, por certo a associação humana e o cumprimento de seus compromissos trouxeram inúmeros benefícios aos homens (IB-I, PD, n. 16)[47], acrescentando ainda que "pela natureza, é de interesse de todos os homens considerar a vantagem dos outros" (IB-III, c. 19, n. 9).

Stumpf (2006, p. 101) nota que, em sua opinião, o direito natural e o direito voluntário divino forneceriam uma espécie de moldura para toda a vida social dos homens tanto em nível internacional quanto nacional, com obrigações que responsabilizariam diretamente o indivíduo. Com isso, Grotius adotaria uma posição que, enquanto ambos formariam a moldura para as legislações humanas, o direito voluntário humano teria liberdade para estabelecer a organização interna do Estado e de sua autoridade (STUMPF, 2006, p. 103), pois as outras categorias do direito ainda teriam muito espaço para desenvolvimento (STUMPF, 2006, p. 104), sendo este mais um motivo de comparação com Tomás, da lei humana agindo em complementação ao direito natural, como já se disse. Entretanto, "qualquer instituição humana é sempre dependente da vontade de Deus. Por isso, nenhum Estado pode ser tão soberano a ponto de se considerar independente da interferência divina" (STUMPF, 2006, p. 113). Além do mais, o direito humano e o governo humano estariam sujeitos ao direito divino – direito natural e direito voluntário divino –, sendo considerados legítimos se não estivessem em oposição à vontade divina, acrescentando que, nesse ponto, Grotius não se diferenciaria muito da tradição jurídica cristã ao ligar a lei humana a uma moldura divina (STUMPF, 2006, p. 123).

---

[46] Ver IB-III, Prol, p. 1749.
[47] Ver IB-III, Prol, p. 1749.

Grotius faz a divisão do direito voluntário humano em civil, mais restrito que o civil e mais amplo que o civil (IB-I, c. 1, n. 14).

O direito civil é aquele que governa o Estado, que é, por sua vez, o corpo que resulta da união de pessoas livres para gozar de seus direitos e em mútuo benefício, chamada de "perfeita sociedade entre os homens" (IB-I, c. 3, n. 7)[48]. Já o poder supremo seria aquele:

> Cujos atos não estão sujeitos a nenhum outro poder, de modo que não possam ser tornados nulos por nenhuma outra vontade humana. Quando digo por nenhuma outra, excluo o próprio soberano, que pode mudar sua vontade, como também seu sucessor, que goza do mesmo direito e, consequentemente, tem o mesmo poder e não outro (IB-I, c. 3, n. 7).

Além disso, aquele que exerce o poder soberano o pode exercer em mais de um Estado ao mesmo tempo (IB-I, c. 3, n. 7). Assim, da mesma forma que o corpo seria o objeto comum da visão, e o olho o objeto próprio, o objeto comum da soberania seria o Estado, enquanto o objeto próprio seria a pessoa, ou pessoas, que exercem o primeiro poder do Estado, de acordo com as leis e os costumes de cada nação (IB-I, c. 3, n. 7). A soberania, este "laço que mantém o Estado unido, o sopro da vida, que tantos milhares respiram" (IB-II, c. 9, n. 3, p. 1), residiria, portanto, no corpo do Estado, como em um sujeito que o preencheria por inteiro e sem qualquer divisão, como uma alma preencheria os corpos perfeitos (IB-II, c. 6, n. 6). A jurisdição, a seu turno, seria exercida sobre dois objetos, um primário, as pessoas, e outro secundário, o território (IB-II, c. 3, n. 4, p. 1).

Outro aspecto interessante da obra do holandês é o fato de que, para ele, não seria imperativo que o poder supremo dos Estados residisse, sem exceção, no povo, que poderia restringir o poder dos reis e até mesmo puni-los quando cometessem algum abuso (IB-I, c. 3, n. 8, p. 1). Isto porque, sendo possível a qualquer pessoa entregar-se como escravo a outrem, também segundo sua óptica e baseada nas leis hebraicas e romanas, também seria legítimo que todo um povo se sujeitasse, o que seria uma forma de sujeição pública voluntária (IB-II, c. 5, n. 31), a uma ou mais pessoas, transferindo também o direito de lhes governar e a jurisdição sobre si, sem resguardar quaisquer direitos, eis que a liberdade da pessoa privada não seria exatamente igual à liberdade civil de um povo como um todo (IB-I, c. 3, n. 12), que não poderia subsistir sem a soberania (IB-I, c. 3, n. 21)[49]. Se nenhuma forma de governo é isenta de inconvenientes, e havendo inúmeras formas de se viver, a cada um caberia escolher aquela que melhor lhe conviesse. Por isso, o poder do soberano não deveria ser medido pela própria forma

---

[48] Ver também IB-II, c. 5, n. 23.

[49] Sobre a dissolução de um povo, consultar IB-II, c. 9, n. 3, p. 3; IB-II, c. 9, n. 4; IB-II, c. 9, n. 5 e IB-II, c. 9, n. 6.

escolhida mas, sim, pela extensão da vontade daqueles que conferiram tal direito, não se olvidando da possibilidade de aquisição do domínio civil por meio da guerra justa (IB-I, c. 3, n. 8, p. 1)[50] ou, ainda, da sujeição involuntária de todo um povo em função de um crime público (IB-II, c. 5, n. 32).

Porém, o modo de aquisição do poder não deveria ser confundido com o modo de possui-lo, da mesma forma que o direito em si seria distinto de seu exercício[51] (IB-I, c. 3, n. 24). Com isso, alguns reis, a maioria segundo Grotius, possuiriam o poder soberano por um direito de usufruto, enquanto outros o possuiriam por um completo direito de propriedade (IB-I, c. 3, n. 11), existindo, ainda, em algumas circunstâncias, a capacidade de alienação do poder e do povo, entendidas não as pessoas em si mesmas, mas o direito perpétuo de governá-las (IB-I, c. 3, n. 12), apesar de tal circunstância não poder ser simplesmente presumida (IB-I, c. 3, n. 13) nem ser a forma mais comum pela qual os Estados são governados (IB-I, c. 3, n. 14). Além do mais, nem todo governo seria ordenado para o bem dos governados. Alguns governos o seriam apenas para o do governante, e o benefício dos governados apenas acidental (IB-I, c. 3, n. 8, p. 2). Em oposição ao governo civil, tal seria a marca de um governo despótico, em que o governante tivesse em vista principalmente os seus interesses e não o de seus súditos, que não formariam propriamente um Estado, mas "uma multidão de escravos" (IB-III, c. 8, n. 2, p. 1). Ademais, se um povo tivesse a intenção de compartilhar o governo com o rei, deveria fixar os limites e os poderes de cada um, para que as respectivas jurisdições fossem facilmente discernidas (IB-I, c. 3, n. 9), podendo conservar certos atos de soberania para si (IB-I, c. 3, n. 17), inclusive a faculdade de revogar o poder precário do soberano, depondo-o (IB-I, c. 3, n. 11).

Já no que toca ao papel exercido pela lei humana, Grotius enfrenta a questão de saber se a lei civil, ao permitir matar alguém em legítima defesa confere um direito ou apenas uma impunidade, uma vez que "a lei tem um poder igual ou maior sobre as pessoas e os bens daqueles sujeitos a ela do que qualquer pessoa privada tem sobre si mesmo e o que lhe pertence" (IB-II, c. 17, n. 2). De fato o autor faz a diferenciação entre aquilo que é ordenado, proibido, permitido e apenas garantida a impunidade perante a lei humana. Aqui, conforme Grotius, o caso seria apenas de uma impunidade perante a lei humana, e não um direito conferido, primeiro porque a lei não teria poder sobre a vida de qualquer pessoa em virtude de qualquer ofensa, mas

[50] Ver também IB-I, c. 3, n. 17.

[51] Mesmo os direitos exercidos eventualmente, ou segundo a conveniência, não são perdidos senão quando seu exercício for proibido ou acordado sobre seu abandono, tanto em função da lei civil como da razão natural (IB-II, c. 4, n. 15).

apenas nos crimes em que, por sua natureza odiosa, merecem a morte e, segundo, porque a lei não pode, e nem deve, dar o poder a qualquer pessoa para matar, de maneira privada, aqueles que merecem a morte, a não ser nos crimes de natureza mais flagrante pois, caso contrário, a instituição das cortes de justiça seria inútil (IB-II, c. 1, n. 14). Além do mais, já se disse em outra oportunidade que Grotius entende o homem enquanto ser imperfeito e, assim:

> As leis humanas [...] não possuem força obrigatória senão quando são proporcionais à fraqueza humana, mas não quando impõem um fardo muito pesado, o que é inteiramente repugnante à razão e à natureza. Portanto, aquelas leis e ordens particulares, que manifestamente impõem tais coisas, não devem ser tratadas como leis (IB-III, c. 23, n. 5, p. 3).

Por sua vez, direito mais restrito que o civil, cujo conceito também pode ser encontrado em Tomás, não deriva propriamente do poder civil, apesar de a ele estar subordinado, podendo se manifestar de diferentes formas, como as ordens paternas aos filhos ou senhoris aos servos. Basta aqui apenas alguns exemplos que acabam por tocar no assunto principal do trabalho, sem pretender esgotá-lo.

O direito, derivado do consentimento, sobre as pessoas poderia ser adquirido pela associação ou pela sujeição (IB-II, c. 5, n. 8, p. 1).

Na primeira forma, a mais natural seria o casamento (IB-II, c. 5, n. 8, p. 1). Já a autoridade paterna seria pessoal e anexa à relação de parentesco, não podendo ser tomada e transferida para outrem. Entretanto, onde não houvesse restrição da lei civil, seria conforme o direito natural que o pai desse os filhos em penhor ou os vendesse, frente uma grave necessidade e não houvesse outro meio de mantê-lo (IB-II, c. 5, n. 5). Além disso, também seria possível aos pais entregar os filhos à escravidão (IB-II, c. 5, n. 29, p. 1) se, e somente se, não possuíssem outra alternativa (IB-II, c. 5, n. 29, p. 2) para mantê-los adequadamente, direito esse concedido inclusive por Deus aos hebreus (IB-III, c. 14, n. 8, n. 1). O direito dos pais sobre os filhos seria adquirido pela geração (IB-II, c. 5, n. 1), estando naturalmente incumbidos de sua educação (IB-II, c. 5, n. 2, p. 1), não havendo meios para se desincumbir dos deveres da paternidade, ainda que os entregue para que outra pessoa os crie (IB-II, c. 5, n. 26). Compreendido dentro desse dever de educação estaria o direito de punição, ou corrigenda, enquanto nas duas primeiras etapas de seu desenvolvimento (IB-II, c. 5, n. 4), inclusive com o uso da força física (IB-II, c. 20, n. 7, p. 2). Assim, todos os outros direitos que os pais possam ter sobre os filhos derivariam de algum direito voluntário, seja humano ou divino (IB-II, c. 5, n. 7). Além disso, a única distinção reconhecida pela natureza, quanto aos filhos, seria a superioridade do sexo masculino, enquanto diferenças entre pais e mães, filhos emancipados e não emancipados,

legítimos ou ilegítimos, seriam concebidas pelas leis civis (IB-II, c. 5, n. 2, p. 2). Note-se aqui, novamente, o direito voluntário humano acrescentando ao direito natural.

Das formas de aquisição de direito sobre as pessoas por sujeição privada, a mais nobre seria aquela pela qual uma pessoa se entrega a outra para tornar-se membro de sua família, como um filho (IB-II, c. 5, n. 26), enquanto a mais desprezível, aquela pela qual um homem se entrega em prefeita e completa escravidão (IB-II, c. 5, n. 27, p. 1), obrigando-se na servidão por toda a vida em troca de alimentação e das necessidades comuns (IB-II, c. 5, n. 27, p. 2), havendo também algumas formas condicionadas de servidão, chamadas de imperfeitas, pois sob determinado termo ou condição (IB-II, c. 5, n. 30). Não se deve esquecer, também, a possibilidade da sujeição involuntária em razão de um crime (IB-II, c. 5, n. 32).

Apesar de o mestre não ter o direito de matar seu escravo, novamente Grotius faz aquela distinção entre um direito conferido e uma impunidade perante o direito voluntário humano, pois o senhor que assim procede poderia passar impune de tal conduta (IB-II, c. 5, n. 28). Isto porque "há uma grande diferença entre o que pode ser feito a um escravo em virtude do direito das gentes e em virtude do direito natural" (IB-III, c. 14, n. 2, p. 3) e o "poder de vida e morte conferido ao mestre sobre seu escravo dá ao primeiro uma espécie de jurisdição doméstica, mas cujo poder deve ser administrado com a mesma moderação dos magistrados públicos" (IB-III, c. 14, n. 3).

Já o direito mais amplo que o civil, que é, em último caso, o objeto principal do estudo do holandês, é o chamado direito das gentes, o *ius gentium*, que retira sua autoridade da vontade se não de todas, pelo menos de muitas nações (IB-I, c. 1, n. 14). Sobre ele, que não se confunde com o direito natural, conquanto as leis civis de cada Estado sejam úteis dentro de seu âmbito, por certo algumas leis poderiam ter surgido para serem úteis no relacionamento entre eles, em virtude de seu consenso (IB-I, PD, n. 18)[52]. Para o reconhecimento das regras pertencentes ao *ius gentium* seria necessária uma certa prudência para não incorrer no erro dos antigos romanos que, segundo Grotius, algumas vezes confundiam o direito das gentes e o direito natural, especialmente no tocantes a algumas formas de aquisição da propriedade:

> Um examinador diligente irá reconhecer que todas elas, à exceção daquela adquirida pelo direito da guerra, não pertence ao direito das gentes [...]. Ao contrário, devem ser relacionadas à lei de natureza, não aquela que decorre pura e simplesmente da natureza, mas aquela que decorre como consequência do estabelecimento da propriedade, e é anterior à própria lei civil (IB-II, c. 8, n. 1, p. 1).

[52] Ver IB-III, Prol, p. 1749-1750.

Continuando sua explicação, Grotius também diz que quando alguém se deparasse com a expressão direito das gentes, não deveria simplesmente:

> Entender que fosse um direito como que inalterável, mas que se possa distinguir as leis puramente naturais daquelas que são naturais apenas em algumas circunstâncias ou que são comuns a várias nações separadamente, daquelas que obrigam e são a ligação de toda sociedade humana (IB-II, c. 8, n. 36).

Em outra oportunidade, Grotius ainda complementa o raciocínio, que poderá ser comparado com Tomás, de que o direito das gentes confirma, ou complementa, o direito natural:

> Pois apesar de todas essas [regras estabelecidas pelo direito das gentes], surgirem em alguma medida da lei natural, ainda assim elas recebem uma confirmação das leis humanas, seja contra a incerteza das conjecturas, seja contra algumas exceções, as quais a razão natural talvez possa sugerir (IB-II, c. 19, n. 6).

Grotius se mostra convencido de que existiria um direito comum a todos os povos, aplicável tanto na preparação da guerra quanto durante o curso da guerra (IB-I, PD, n. 28)[53], e que a diferença entre o direito natural e o direito das gentes não estaria, então, na própria terminologia usada para os expressar mas, sim, na qualidade de sua matéria, pois, se algo não pudesse ser deduzido de princípios determinados por suas próprias consequências, mas parece ser observado em vários lugares, deveriam certamente ter se originado de alguma vontade livre e arbitrária (IB-I, PD, n. 41)[54]. Enquanto o direito natural poderia ser provado por outros argumentos que não a história, o direito das gentes somente o poderia ser desse modo (IB-I, PD, n. 47)[55], que é o mesmo modo para a prova do direito civil não escrito, qual seja, pelo uso contínuo e pelo testemunho dos peritos em leis (IB-I, c. 1, n. 14, p. 2).

Quando Grotius passa ao exame de alguns assuntos em particular, diz ele que um dos acréscimos mais significativos do direito das gentes ao direito natural seria naquilo que diz respeito à escravidão. Se, conforme já se notou em outro local, nenhum homem é livre ou escravo no estado de natureza, podendo vir a sê-lo em virtude de um acordo ou por punição de um crime (IB-III, c. 7, n. 1, p. 1), o *ius gentium* alargaria as formas de servidão, informando que não somente estes poderiam se tornar escravos, mas todas as pessoas capturadas em uma guerra solene (IB-III, c. 7, n. 1, p. 2), bem como seus descendentes (IB-III, c. 7, n. 2), levando o holandês a afirmar que foi o direito das gentes que fez prevalecer o instituto da escravidão (IB-III, c. 14, n. 6, p. 4).

---

[53] Ver IB-III, Prol, p. 1753.
[54] Ver IB-III, Prol, p. 1756.
[55] Ver IB-III, Prol, p. 1758.

Também seria do direito das gentes que nasceria o direito à embaixada (IB-II, c. 18, n. 1), "não de princípios certos e infalíveis, como os do direito natural, mas [...] da vontade e do humor das nações" (IB-II, c. 18, n. 4, p. 2).

Já se disse em outra oportunidade que algumas vezes Grotius adverte sobre como algumas regras observadas por várias nações eram erroneamente tidas por derivadas do direito de natureza (IB-II, c. 8, n. 36). Dentre essas regras, encontrar-se-ia o direito de sepultar os mortos (IB-II, c. 19, n. 1, p. 1), costume esse nascido provavelmente, segundo o autor, do fato de que o homem, sendo a mais nobre das criaturas viventes, considerou que não era adequado permitir que seu corpo fosse rasgado em pedaços e devorado por animais selvagens (IB-II, c. 19, n. 2, p. 4). O holandês diz ainda que os antigos, para tornar mais sagradas algumas regras comuns a vários povos, costumavam atribui-las aos deuses (IB-II, c. 19, n. 1, p. 2), e usa inclusive, como exemplo, *A Antígona* (SÓFOCLES, 2010).

Em outro local, Grotius informa que, se antes dera a entender que a guerra poderia ser feita sob vários pretextos, ele deveria se retratar e dar ênfase em sua posição. Se havia dito que muitas das coisas poderiam ser feitas de maneira justa sob o pálio do direito das gentes, isso se devia ao fato de que algumas coisas poderiam ser feitas impunemente, apesar de contrárias à justiça propriamente dita – justiça expletiva, portanto –, a outras virtudes ou, até mesmo, à abstenção mais louvável e honesta que estava conforme à opinião dos bons homens (IB-III, c. 10, n. 1, p. 1). Citando uma passagem de Sêneca, o holandês aquiesce que a honra, que se constituiria mais na estima pela equidade e pela justiça que pela busca da reputação, poderia lançar limites às permissões e ações praticadas impunemente (IB-III, c. 10, n. 1, p. 2). Além disso, mesmo em uma guerra justa alguns atos seriam injustos em si mesmos (IB-III, c. 11, n. 1), devendo-se agir com moderação, seja na punição ou em sua medida (IB-III, c. 11, n. 1, p. 1), seja no ato de tirar a vida de outrem, levando-se em conta a caridade (IB-III, c. 11, n. 2, p. 1), seja no que diz respeito aos que pleiteiam asilo (IB-III, c. 11, n. 3, p. 1).

A questão, assim, é determinar onde se insere o direito humano na moldura formada pelo direito natural e pelo direito voluntário divino, quais os assuntos de sua competência, por assim dizer, verificando se ele especifica as regras dos outros dois, se pode disciplinar aqueles assuntos não tratados por eles, se pode disciplinar sobre todos os temas ou se pode criar regras contrárias aos outros, por exemplo. Assim, tendo sido repassada, em si, uma parte da argumentação de Grotius, em seguida serão feitas, efetivamente, algumas aproximações entre os autores.

3 AQUINO E GROTIUS

Em virtude da extensão e da complexidade da obra dos autores, a exposição necessitará se guiar por alguns temas determinados, lembrando-se que a advertência de Davies (1992, p. viii-ix) sobre Tomás vale também para Grotius: "Aquilo que ele diz em um tópico quase sempre necessita de clarificação nos termos daquilo que ele diz sobre outra coisa. Expô-lo em um assunto pode rapidamente dar a sensação de que é necessário expô-lo em quase todos os assuntos que ele escreve".

Assim, a ordem de exposição que se achou mais adequada foi, justamente, começar pelo fim, entendido enquanto a finalidade e a destinação do homem, ou seja, a beatitude. O próximo passo será tratar da Criação, mostrando Deus enquanto criador de todas as coisas, inclusive da natureza humana e das qualidades e faculdades que a torna especial. Em seguida, qual a participação humana dentro da criação, o papel da Revelação e o processo de crescente explicitação da lei divina.

Uma leitura que se gostaria de sugerir sobre Grotius, e que tem sido referida ao longo do texto, apesar de ele nunca dizer nesses termos, é a que leva em conta a moldura divina da lei[56], conceito que seria essencial para entender o papel exercido por Deus e pela criação divina em seu sistema, além de necessário para adequadamente situar o homem e as instituições criadas por ele dentro desse plano da Criação.

Isso seria particularmente importante para sugerir uma leve, porém significativa, mudança na forma como Grotius enxerga os princípios do direito natural, em especial da maneira como foram formulados pelos estoicos e pelo direito romano. Isto porque Villey (2009, p. 649) aponta que a principal virtude de Grotius seria a escolha feita em favor das fontes estoicas, elegendo aqueles cinco princípios do direito natural[57].

A sugestão seria a de que o holandês, com efeito, não estaria a adotar fontes estoicas propriamente ditas para o direito natural, mas, antes, que os estoicos foram capazes de reconhecer e formular os princípios derivados da religião natural. Com efeito, não seriam as formulações do direito romano o próprio direito natural, mas que os romanos foram capazes de

[56] Conferir, por exemplo, páginas 14, 89 e 158.

[57] A abstenção daquilo que é de outrem, a restituição daquilo que pertence aos outros mas se está na posse, ou dos lucros auferidos em função disso, a obrigação de se cumprir as promessas, a reparação do dano causado pela própria falta e a devida punição entre os homens. Conferir, também, páginas 66 e 135.

manifestar a verdade ao apreender o direito natural conforme a natureza humana, fruto da criação divina.

Disso se poderia inferir dois pontos: o primeiro, reforçando a existência de uma moldura divina da lei, pois se tudo o que existe é obra de Deus, inclusive a razão e a natureza humana, todo conhecimento produzido pelo homem necessariamente parte de uma matriz, ou moldura, divina; o segundo, de que esse fato não diminuiria a liberdade e as instituições humanas, ao contrário, as elevaria, pois o homem, sendo criação divina e compartilhando com Ele os atributos da razão e da vontade criadora, possui seu âmbito próprio de atuação dentro do plano da Criação, e seria justamente isso que possibilitaria a existência do direito voluntário humano.

3.1 A finalidade do homem não é deste mundo

A pertinência de se iniciar expondo o fim ao qual o homem se destina está relacionado com o fato de que, uma vez estabelecido, todos os antecedentes devem ser vistos como meios de atingi-lo, ainda que tais meios tenham extrema importância e valor. É o próprio Grotius quem pondera que o ato de deliberar leva em conta não apenas o fim a que se destina mas, também, os meios, sendo que "os meios não são buscados por si mesmos, mas apenas enquanto conduzem para o fim, de um modo ou de outro" (IB-II, c. 24, n. 5, p. 1), enquanto Tomás, no mesmo sentido, que "se [...] falamos da vontade enquanto potência, [ela] se estende tanto ao fim como àquilo que é para o fim. Uma potência se estende a tudo aquilo em que de algum modo se pode encontrar a razão de seu objeto" (ST I-II, q. 8, a. 2, rep), que "a primeira de todas as causas é a causa final" (ST I-II, q. 1, a. 2, rep) e "o bem tem razão de fim, e o primeiro bem é o último fim" (ST I-II, q. 1, a. 4, ad. 1).

Além do mais, em Tomás, falar da questão da salvação e da destinação última do homem não causa tanta estranheza, pois se está habituado a vê-lo como um pensador cristão, algumas vezes apenas como um teólogo cristão e, mesmo, nem tanto como filósofo[58]. Por este motivo, as referências ao holandês, quando se trata de enfatizar e integrar ao resto de sua obra suas considerações teológicas, por assim dizer, devem ser mais numerosas, pela mesmo motivo da advertência feita pouco acima. Poder-se-ia argumentar, ademais, que, sendo ambos cristãos,

[58] Apenas como exemplo, conferir Davies (1992, p. 10-16), que discorre sobre Tomás ser um filósofo cristão ou um cristão filósofo.

a sua argumentação quanto à destinação final do homem não poderia ser muito divergente. A isto se concede, porém não sem um detalhe. De fato, o fim a que ambos aludem é o mesmo, mas o ponto central é que um e outro parecem argumentar de maneira semelhante sobre o caminho para lá se chegar, incluindo a visão que têm da sociedade, da guerra e de outros pontos a que já se aludiu. Que apenas este ponto seja reconhecido é algo interessante pois, de regra, Grotius não costuma ser lido como um autor teológico-político, por assim dizer, e Aquino pode ser visto apenas como teólogo, ou primordialmente como um teólogo, com alguns textos puramente filosóficos.

Voltando a questão da salvação, Grotius nota que "os homens foram criados, por natureza, para a amizade e para a sociedade" (VR-II, s. 12), e que "o homem nasceu para a sociedade" (IB-II, c. 7, n. 4, p. 1). Também diz Tomás que "a paz do Estado é boa em si mesma" (ST II-II, q. 123, a. 5, ad. 3). Mesmo "a finalidade da guerra é remover aquelas coisas que perturbam a paz" (IB-III, c. 15, n. 2, p. 2). No *De iure praedae*, Grotius faz uma citação textual a Tomás sobre este ponto: "De maneira semelhante, Tomás de Aquino diz: 'Certamente, a guerra é movida em função da paz, mas em função da boa paz, não daquela que é má. Pois há também uma espécie de paz que o Cristo declara que Ele não veio mandá-la sobre a terra'" (IP, c. 9, p. 184). O texto de Aquino é o seguinte: "[...] deve-se dizer que os que fazem guerras justas procuram a paz. Consequentemente não se opõem à paz, a não ser à paz má que o Senhor 'não veio trazer à terra', segundo o evangelho de Mateus" (ST II-II, q. 40, a. 1, ad. 3).

Entretanto, o holandês não afirma que a paz na vida em sociedade é o fim último do homem, pois a paz social não basta em si mesma. Pelo contrário, diz ele que "está claro que todos aqueles que buscaram o supremo bem do homem nessa frágil vida fracassaram" (Mel, c. 2, §15, p. 107). Disso não decorre, também, que a paz social seja irrelevante, pois "a vida é, de longe, preferível à liberdade, como sendo o fundamento no qual todos os bens temporais são construídos, e a ocasião para aqueles que são eternos, tanto para uma pessoa como uma comunidade" (IB-II, c. 24, n. 6, p. 2). A opinião de Tomás é semelhante, uma vez que "o corpo existe para a alma, como a matéria para a forma, como o instrumento para o motor, para que por ela exerça suas ações. Consequentemente, todos os bens do corpo se ordenam para os da alma, como para um fim" (ST I-II, q. 2, a. 5, rep). Esta vida, assim, deveria ser extremamente valorizada e se mostraria como oportunidade privilegiada em que se iniciaria o deleite em Deus, somente atingido plenamente na outra vida:

> Todos os filósofos, portanto, estão em erro, até mesmo aqueles que defenderam muito persuasivamente que o supremo bem dessa vida deve ser buscado na virtude. Não é, portanto, de se surpreender que eles obtiveram sucesso em tornar alguns homens bons, mas nenhum verdadeiramente... (Mel, c. 2, §15, p. 108).

Assim como Grotius, Tomás diz que o fim último do homem não pode ser atingido nesta vida senão imperfeitamente (ST I-II, q. 3, a. 2, ad. 4).

Se a religião judaica não fazia promessas além de uma boa vida na terra, tais como a terra fértil, riqueza, vitória sobre os inimigos e sobrevivência de sua posteridade, não havendo nada a se esperar do pós-vida, e gregos e egípcios tratavam do tema de maneira muito duvidosa, somente o Cristo teria descortinado o verdadeiro conhecimento sobre a finalidade do homem, encerrada na promessa de outra vida além dessa, na qual não haveriam mortes, dores ou tristezas mas, sim, a mais elevada das alegrias. Tal alegria não se confundiria, entretanto, com as recompensas ou banquetes esperados por judeus ou muçulmanos, mas um perpétuo vigor do corpo, cujo brilho excederia as estrelas, um conhecimento completo de Deus e da divina providência, além de uma vontade calma, empregada para o louvor e adoração de Deus (VR-II, s. 9). Tomás também comenta explicitamente que a bem-aventurança não consiste na riqueza, na honra, na fama, na glória humana, no poder, em quaisquer bens ou prazeres do corpo, na alma ou em quaisquer bens criados (ST I-II, q. 2), mas, sim, no bem perfeito, universal, que aquieta totalmente o desejo humano, que não é outro senão Deus (ST I-II, q. 2, a. 8, rep).

Esse tema, da salvação e destinação do homem para além desta vida, é recorrente na obra de Grotius, aparecendo em comentários ao longo dos mais diversos assuntos. Por exemplo, reforçando tal fato está a ponderação de que mesmo que o vício não fosse punido, ou que os bons fossem oprimidos pelos maus, os fracos pelos fortes, ou que mortes infames se sucedessem, ainda assim tais acontecimentos não seriam destituídos de propósito (VR-I, s. 20), que seria provar a sobrevivência da alma ao corpo na expectativa do julgamento após esta vida (VR-I, s. 21). No *Meletius*, Grotius comenta que o objetivo da religião, e o cristianismo concorda aqui com a reta razão, é o supremo bem do homem, que consiste em desfrutar, fruir o supremo bem, que é Deus (Mel, c. 2, §13, p. 107). E a única forma de a atingir e dela participar, da beatitude, é por meio da mente, que é aquilo que mais se assemelha a Deus (Mel, c. 2, §14, p. 107). Diz ainda que "a visão sustentada pela religião cristã, que concorda não somente com as antigas crenças de praticamente todos os povos mas também com aquela mesma razão que nos ensina que nossas faculdades intelectuais residem na alma, a imagem de Deus, livre de sofrimento" (Mel, c. 2, §18, p. 109). A finalidade do homem é, portanto, a felicidade após esta vida, o propósito mais digno de Deus (VR-I, s. 25), circunstância esta também notada por Stumpf (2006, p. 54), para quem o destino do homem, de acordo com a religião natural, deve ser encontrado na felicidade esperada na próxima vida.

Para Tomás, a beatitude, também chamada de bem-aventurança, é o fim último do homem e consiste no conhecimento e visão da essência divina (ST I-II, q. 1, a. 8, rep.), ou seja, o conhecimento perfeito do fim último, a compreensão enquanto implica a presença do fim e a fruição enquanto o repouso no fim (ST I-II, q. 4, a. 4, rep), conforme já se teve a oportunidade de mencionar. Mais do que isso, é próprio das criaturas racionais tender para a beatitude agindo por si mesmas, por meio do livre arbítrio (ST I-II, q. 1, a. 2, rep), sendo que todos os atos humanos estão direcionados em vista do último fim (ST I-II, q. 1, a. 6, rep), ainda que não se pense nele a todo instante (ST I-II, q. 1, a. 6, ad. 3).

Corrobora também o fato de que a destinação do homem não deve ser buscada neste mundo o fato de Grotius, ao discorrer sobre os deveres do homem para com Deus no *Meletius*, dizer que as orações relativas à vida terrena não deveriam ir além das necessidades da natureza, que se contentaria com pouco, quando o principal deveria ser o suporte para a obtenção da vida futura, com o perdão dos pecados e a proteção contra eles (Mel, c. 4, §62, p. 123). Essa também é a opinião de Tomás, para quem é lícito orar pelos bens materiais, não pelos bens em si mesmos, mas porque eles auxiliam na aquisição da beatitude e servem como instrumentos para a prática de atos virtuosos (ST II-II, q. 83, a. 6, rep). Mais do que isso, não é ilícito orar por bens temporais senão pelos supérfluos (ST II-II, q. 83, a. 6, ad. 2), sendo que não se perde em qualidade e a alma não se rebaixa quando a oração por bens temporais tem em vista um objetivo que irá auxiliar na aquisição da beatitude; ao contrário, ela ganha em qualidade e se eleva (ST II-II, q. 83, a. 6, ad. 3), pois os bens ficam como que subordinados ao fim maior da salvação (ST II-II, q. 83, a. 2, ad. 4). O argumento em sentido contrário nesse artigo em específico, do livro dos Provérbios, é no mesmo sentido da afirmação de Grotius, de que as orações relativas à vida terrena não deveriam ir além das necessidades de natureza: "Dai-me somente o necessário para o meu sustento" (ST II-II, q. 83, a. 6, s.c). Em outro local, ao comentar sobre os vícios opostos por semelhança à prudência, Tomás afirma que "nossa solicitude principal deve ser pelos benefícios espirituais, na esperança de que mesmo os bens temporais serão fornecidos de acordo com nossas necessidades, se fizermos o que devemos" (ST II-II, q. 55, a. 6, rep).

Para Grotius, a salvação do homem não seria dependente apenas da graça divina mas, também, da vontade humana, pois "um homem não pode ser tornar bom involuntariamente, mas apenas voluntariamente" (Mel, c. 3, §57, p. 121), uma vez que a obediência aos comandos divinos não deveria ser servil, derivando apenas do medo do castigo mas, sim, porque ao agradar a Deus, que é pai e remunerador, Ele compartilharia Sua bondade, sendo que as súplicas a Ele não deveriam ser para a obtenção de riquezas ou honras terrenas, mas àquelas que se

destinam à eternidade (VR-II, s. 11), “pois Deus, a quem todas as pessoas possuem em comum e que é o mesmo para todos, criou, sem qualquer dúvida, os meios de ir a Ele de tal modo que são igualmente acessíveis e fáceis para todos” (Mel, c. 3, §55, p. 120). Tomás também comenta, conforme já se teve a oportunidade de discorrer, que a aquisição da bem-aventurança imperfeita, pelo menos, está acessível tanto aos bons quanto aos maus (ST I, q. 12, a. 12, ad. 3).

Se Grotius diz que a salvação do homem não dependeria apenas da graça divina, isso quer certamente dizer que, na maior parte, a salvação é dela dependente. Para Tomás, está claro que o homem pode atingir a beatitude, porém a beatitude perfeita estaria acima da natureza humana isoladamente considerada (ST I-II, q. 5, a. 5, rep), tornando-se-lhe possível apenas pela ação de Deus (ST I-II, q. 5, a. 6, rep). O argumento de ambos é semelhante, apesar de o holandês dizer que a salvação não depende apenas da graça divina, enquanto o italiano diz que a natureza humana sozinha não é capaz de atingi-la sem a graça divina.

Não obstante, Tomás comenta que, a princípio, não seria necessária nenhuma ação humana precedendo a aquisição da beatitude, pois Deus, onipotente, poderia concedê-la. Porém, a ordem da sabedoria divina exigiria o concurso dos homens, ou seja, que os homens a atingissem por meio dos méritos de suas ações virtuosas (ST I-II, q. 5, a. 7, rep). Assim, a retidão da vontade é necessária para a bem-aventurança, enquanto ordena os atos para atingi-la, de modo a realizar atos virtuosos, impedindo o desvio que faz com que os homens busquem o fim último em coisas que, em verdade, mais o afastam do que o aproximam da beatitude, como a riqueza e o prazer (ST I-II, q. 1, a. 7, ad. 1).

Relembre-se aqui a questão da participação imperfeita do homem na bem-aventurança, passível de ser atingida nessa vida (ST I-II, q. 5, a. 3, ad. 2), em que as virtudes, naturais no homem em forma de aptidão, aperfeiçoam-no para o bem (ST I-II, q. 63, a. 2, rep) e, ao lado das virtudes morais e intelectuais, ele necessitaria de um auxílio divino, uma vez que a sua finalidade excederia a sua natureza isoladamente considerada (ST I-II, q. 62, a. 1, rep). Tal auxílio consistiria nas infusas virtudes teologais, fé, esperança e caridade (ST I-II, q. 62, a. 3), sendo que esta última atuaria como ponto de ligação não apenas entre as virtudes morais e intelectuais e as teologais, mas também entre todas as virtudes e obras virtuosas destinadas à aquisição da beatitude, conformando a perfeição humana isoladamente considerada com o seu fim sobrenatural (ST I-II, q. 65, a. 3).

Em nenhum momento, portanto, o italiano, assim como o holandês, dispensa o concurso humano na aquisição da beatitude, não pela falta de poder divino, mas pela própria ordem por Ele estabelecida (ST I-II, q. 56, a. 4, ad. 2).

Ao discorrer sobre a religião maometana, Grotius recrimina uma série de suas práticas a fim de provar a excelência da religião cristã. Mesmo assim, diz ele que:

> [...] a divina bondade não nos permitirá acreditar que o caminho para a salvação eterna não pode se fazer conhecido por aqueles, que buscam-na sem nenhuma consideração pelo lucro ou honra, submetendo-se a si mesmos, e tudo o que lhes pertence, a Deus, e rogando a Sua assistência. E desde que Deus plantou na mente dos homens um poder de julgar, em nenhuma parte da verdade é mais digno de ser empregado que aquilo que não se pode ignorar sem que se coloque em risco de perder a salvação eterna (VR-VI, s. 2).

Assim, ainda que se adote uma religião diferente, a salvação está disponível a qualquer pessoa e pode ser alcançada pela luz da razão natural, apesar de que a revelação cristã facilita por demais essa aquisição.

Afora isso, que o caminho para a salvação está disponível para todos, veja-se também como Tomás fala das matérias em que não se pode errar a fim de obter a salvação, da mesma maneira que Grotius comenta que o poder de julgar é tão mais digno quanto mais se aplique nesses assuntos. Ao discutir a questão da diversidade das leis, Tomás (ST I-II, q. 91, a. 4, rep) nota que além da lei natural e da lei humana foi necessária para a direção da vida humana a existência de uma lei divina, por quatro motivos. O primeiro, justamente porque a destinação do homem não se encontra nesta vida, mas na bem-aventurança eterna, finalidade esta que excederia a sua potência natural; o segundo, porque a incerteza do juízo humano poderia levá-lo a errar em assuntos de suma importância e que não admitiriam erro; o terceiro, porque a legislação humana somente poderia abarcar os assuntos nos quais os homens pudessem efetivamente julgar, sendo que a perfeição da virtude exigiria levar em conta todos os seus movimentos interiores, tal competência seria divina; o quarto, porque se a lei humana desejasse proibir todas as ações que são mal praticadas, acabaria por proibir também uma série de bens necessários e úteis para a sociedade humana. Assim, para que o homem conhecesse o caminho correto a se seguir para a obtenção da salvação, e que nenhum pecado passasse impune, foi necessária a lei divina. Além do mais, ao discutir sobre a predestinação, que Tomás considera como sendo a ordenação de uma coisa para o seu fim, especialmente para o fim que ultrapassa a medida e a capacidade da natureza criada, ou seja, a ordenação da razão existente na mente do autor – Deus – para conduzir a criatura racional ao seu fim último, a vida eterna (ST I, q. 23, a. 1, rep), o italiano comenta que alguns homens são reprovados por Deus, e portanto não podem desfrutar da vida eterna, não porque Ele já os reprovou como que por antecipação, uma vez que "Deus quer a salvação de todos os homens" (ST I, q. 23, a. 4, ad. 3), mas, sim, por uma conduta humana que faz com que a pessoa se afaste Dele, porque "as escolhas são sempre nossas,

sempre supondo o auxílio de Deus" (ST I, q. 82, a. 1, ad. 4) e "a culpa provém do livre arbítrio daquele que é reprovado e que se separa da graça" (ST I, q. 23, a. 3, ad. 2)[59].

Na busca pela salvação, o homem não se encontra desamparado, pois tem o modelo perfeito do cristianismo, o Cristo, chamado por Grotius de a verdadeira luz (IB-I, c. 2, n. 7, p. 3), "o Senhor de todas as coisas, o brilho da glória de seu Pai e a imagem expressa de Sua substância (VR-VI, s. 11), para seguir o exemplo. Veja-se o comentário de que seria permitido inclusive arriscar a própria vida, contrariando o dever de autopreservar-se, se isso resultasse na segurança de outros ou em sua salvação eterna, sendo que para os cristãos tal dever seria ainda mais requerido, dada a necessidade de seguir o modelo do Cristo (IB-II, c. 24, n. 1, p. 1). Algumas vezes, em última instância, alguns deveres de caridade obrigariam preferir a vida de inúmeros inocentes antes da própria (IB-II, c. 25, n. 3, p. 3).

Já Tomás nota que "quando a caridade faz amar ao próximo, por amor a Deus, quanto maior for o amor a Deus tanto mais testemunhará o amor ao próximo", e que "a parte ama mais naturalmente o bem comum do todo que o bem particular próprio" (ST II-II, q. 25, a. 8, rep). De uma forma, o bem coletivo passa, necessariamente, pelo bem individual, e, sob esse aspecto, se deve amar mais a si mesmo que ao próximo, eis que não se deveria cair em pecado e pôr a perder a própria salvação para preservar a do próximo (ST II-II, q. 26, a. 4, rep). Entretanto, sob outro sentido, "o bem comum é mais amável que seu próprio bem. É dessa maneira que, para a parte, o bem do todo é mais amável que o seu bem parcial" (ST II-II, q. 26, a. 4, ad. 3) e, ainda que se tenha a obrigação de cuidar do próprio corpo, a sua incolumidade é menos importante que a salvação da alma do próximo, sendo que o fato de se expor a perigo espontaneamente é a perfeição da caridade (ST II-II, q. 26, a. 5, ad. 3). Lembre-se ainda nesse ponto que, no *De iure praedae*, ao comentar sobre a manutenção da sociedade e o bem comum, ao notar que o bem comum deve ter uma certa precedência, sem deixar, de qualquer modo, de incluir o bem individual (IP, c. 2, p. 38), Grotius faz uma remissão à Tomás. E a citação é justamente do que se acabou de dizer, que a caridade prefere o bem comum (ST II-II, q. 26, a. 4, ad. 3), que passa, por consequência, pelo bem individual.

Ao pesquisar se a guerra era lícita aos cristãos, Grotius também comenta que para ser cristão não basta a denominação, mas principalmente a imitação da vida do cristo (IP, c. 3, p. 55), que vai ao encontro da referência feita por ele à Tomás, para quem a lei do evangelho é a lei do amor. Pertencem ao evangelho apenas e de verdade os que fazem o bem por amor. Caso

[59] Sobre o livre-arbítrio, conferir Tomás (ST I, q. 83).

contrário, se o fazem por temor de castigos, pertencem à Igreja apenas numericamente, mas não quanto ao mérito (ST II-II, q. 108, a. 1, ad. 3).

No entanto, para Grotius, não basta que o cristão encontre a verdade apenas para si, mas que é seu dever assistir os outros, que vagueiam em caminhos errôneos, de modo que todos possam participar da mesma felicidade (VR-IV, s. 1). Também Tomás, em sua obra apologética *Suma contra os gentios*, diz que "confiando na piedade divina para prosseguir neste ofício de sábio, embora isto exceda nossas forças, temos por firme propósito manifestar, na medida do possível, a verdade que a fé católica professa, eliminando os erros contrários a ela" (SCG I, c. 2, p. 2).

Outro ponto de seu pensamento onde há referências à salvação ou ao julgamento pós-vida é no da limitação do direito de resistência, que será tratado posteriormente. Mesmo aqui há um componente que visa a finalidade além deste mundo do homem pois, ao sofrer pacientemente alguma injustiça, certamente esta paciência não deixaria de ser recompensada, ainda mais se se levar em conta que o desvio do soberano do reto caminho que conduz à tranquilidade pública, seja pelo medo, raiva ou outra paixão, é uma situação atípica (IB-I, c. 4, n. 4). Ao comentar sobre a sedição, Tomás nota que, como o regime tirânico ordena-se ao bem privado antes do bem comum, poder-se-ia derrubá-lo sem que isso se constituísse em sedição, a não ser que a derrubada se desse de tal maneira desordenada que o dano superveniente fosse ainda maior (ST II-II, q. 42, a. 2, ad. 3). Comentando sobre a providência divina, Aquino também diz que se Deus impedisse todos os males de ocorrer, muitos bens correriam o risco de faltar, eis que "sem a morte de animais, a vida do leão seria impossível, e a paciência dos mártires não existiria sem a perseguição dos tiranos" (ST I, q. 22, a. 2, ad. 2). Essa situação deve, portanto, ser conjugada com os seus comentários sobre as virtudes da fortaleza, da paciência e da perseverança. Isto porque a virtude da fortaleza faz com que o homem supere os obstáculos que se lhe apresentem para impedir a retidão da razão, fazendo-o comportar-se firmemente em conformidade com a razão (ST II-II, q. 123, a. 1, rep). Mais do que isso, ela pode ser tomada em dois sentidos: o primeiro, enquanto implica a firmeza da alma; o segundo, enquanto implica firmeza da alma para suportar e afastar as maiores dificuldades e graves perigos (ST II-II, q. 123, a. 2, rep), como grave é a submissão a um regime tirânico que não se destina ao bem do povo. Além do mais, cabe a fortaleza proteger a vontade do homem contra o medo de um mal físico (ST II-II, q. 123, a. 4, rep). Diz ele ainda que "o ato principal da fortaleza é resistir, ou seja, se firmar imóvel diante dos perigos" (ST II-II, q. 123, a. 6, rep). Já a paciência e a perseverança estão para a fortaleza como virtudes anexas ou secundárias. Citando Agostinho, Tomás diz que a paciência faz suportar os males com igualdade de ânimo (ST II-II,

q. 136, a. 1, rep), e que "cabe à fortaleza suportar não quaisquer males, mas aqueles que são os mais duros, ou seja, os perigos mortais. Ao passo que a paciência pode aturar males de qualquer espécie" (ST II-II, q. 136, a. 4, ad. 1), sendo que "resistir firmemente à dificuldade que provém da longa duração da obra boa, faz o mérito da perseverança" (ST II-II, q. 137, a. 2, rep). Lembre-se, contudo, que, conforme já se disse anteriormente, toda virtude faz o homem ordenar-se para a beatitude, e com a fortaleza não é diferente: "O forte quer, como fim próximo, exprimir em ato uma semelhança de seu hábito, porque ele quer agir em harmonia com ele. Mas seu fim remoto é a bem-aventurança, ou Deus" (ST II-II, q. 123, a. 7, rep).

Também corrobora a importância de se levar em conta a finalidade do homem além deste mundo um comentário feito sobre as guerras injustas. Já se disse em outra oportunidade que a guerra pública feita solenemente concede a impunidade, no tocante às leis humanas, aos combatentes. Entretanto:

> [...] se a causa da guerra é injusta, apesar de empreendida de uma maneira solene, [...] todos os atos de hostilidade nela feitos são injustos em si mesmos. Assim, todos aqueles que conscientemente praticam tais atos, ou cooperam com eles, devem ser incluídos no número daqueles que, sem arrependimento, não podem adentrar no reino dos céus (IB-III, c. 10, n. 3).

Tomás também tem a oportunidade de comentar que o uso indevido da guerra pode impedir a aquisição do fim último. Ao discorrer sobre a guerra, respondendo a uma objeção (ST II-II, q. 40, a. 1, obj. 1) de que ela seria sempre ilícita, logo após enumerar os requisitos para uma guerra justa – autoridade do príncipe, causa justa e reta intenção – diz que "contudo, aqueles que se servem pecaminosamente da espada nem sempre caem sob a espada, mas sempre perecem pela própria espada, pois são eternamente punidos por terem pecado pela espada, exceto se arrependerem".

Reforça ainda o argumento de que a finalidade do homem não se encontra apenas na comunidade terrena, um comentário que Grotius faz sobre a propriedade. Já se discutiu o fato do regramento da propriedade em outro local[60], mas não sobre a sua finalidade e o contexto de sua utilização. O homem, dizia ele, não conseguiria, ao mesmo tempo, valorizar adequadamente os bens terrenos e os bens eternos, sendo que frequentemente a escolha de um deles caminhava em direção oposta ao outro. A escolha de perseguir os primeiros trazia consigo, muitas vezes, uma escravidão e mal estar que ultrapassavam o próprio prazer de se ter grandes posses. Isto porque:

> A natureza se satisfaz com pouquíssimas coisas, e que podem ser obtidas facilmente, sem grandes esforços ou responsabilidades. E, se Deus nos concedeu algo além disso,

[60] Conferir, por exemplo, página 66 e seguintes.

> não estamos obrigados a jogá-los ao mar, [...] nem deixá-los sem uso ou usá-los prodigamente. Mas, deles, suprir as necessidades dos outros homens, seja dando ou emprestando-os [...], como fazem aqueles que acreditam ser não proprietários de tais coisas, mas apenas administradores e procuradores do Maior Deus seu Pai, pois a bondade bem dada é um tesouro cheio de esperança, contra a qual nem a maldade de ladrões, nem a variedade de acidentes, podem prevalecer (VR-II, s. 14).

Note-se como Grotius enxerga a propriedade dentro de um contexto mais amplo que a mera posse e ajuntamento dos bens. No contexto jurídico da atualidade poder-se-ia dizer que ele já nota uma certa função social da propriedade privada, e se poderia adicionar uma função, se se pode assim nomear, salvacional, mesmo que seu regramento seja determinado pela lei humana e o direito natural a receba. Isto porque a propriedade poderia ser bem ou mal utilizada. Do primeiro modo, usada para servir toda a sociedade, suprindo a necessidade dos que dela precisam, aplacando o infortúnio alheio (Mel, c. 4, §78, p. 130), o homem estaria obedecendo ao mandamento de auxiliar o próximo, garantindo a beatitude. Do segundo modo, estaria cedendo ao vício, deixando de auxiliar o próximo, afastando-se da beatitude. Além disso, a propriedade não seria de modo absoluto do homem, pois Deus "tem a propriedade absoluta e ilimitada tanto sobre nossas vidas como sobre nossa propriedade, como se fossem coisas que Ele nos emprestou e, por isso, as poderia tirar a qualquer tempo e sem nos dar qualquer explicação" (IB-II, c. 21, n. 14, p.1).

Também Tomás fala do uso da propriedade enquanto se destina ao bem comum e, até mesmo, enquanto se destina a aquisição da bem-aventurança. Pode-se falar que para ele a propriedade possui uma função social e uma função salvacional. Em primeiro lugar, ele conclui que é natural que o homem tenha o domínio sobre as coisas exteriores, devendo usá-las para sua utilidade (ST II-II, q. 66, a. 1, rep), ainda que Deus tenha o domínio principal sobre todas as coisas, pois foi Ele próprio que, em sua providência, ordenou algumas delas para o sustento do homem (ST II-II, q. 66, a. 1, ad. 1). E é interessante notar que Tomás distingue a posse das coisas como próprias em dois aspectos: um, quanto a atribuição de gerir e dispor, pela qual é lícito que eles sejam tidos como próprios de cada um, de modo a facilitar a gestão e o cuidado; outro, quanto de usá-los, pelo qual as coisas não devem ser tidas como próprias, "mas como comuns, neste sentido que, de bom grado, cada um as partilhe com os necessitados" (ST II-II, q. 66, a. 2, rep).

Assim, em princípio, "por si mesmas, as riquezas têm razão de bem útil" (ST II-II, q. 118, a. 2, rep). Porém, como é possível usar bem ou mal não somente as faculdades ou as paixões da alma, mas também aquilo que é exterior ao homem, Tomás diz que a liberalidade se encontra entre um meio termo entre a avareza e a prodigalidade, pois se o avarento se excede no amor à riqueza, o pródigo dela se ocupa menos do que deveria (ST II-II, q. 119, a. 1, rep).

Ele conceitua a liberalidade como o bom uso dos bens exteriores, como aqueles concedidos para o sustento da vida, o que a torna uma virtude (ST II-II, q. 117, a. 1, rep). Diz também que o primordial do homem deve ser o abastecimento de bens espirituais, sempre possível de ser aumentados (ST II-II, q. 117, a. 1, ad. 1), e, quanto aos bens temporais, "que o fato de distribuir o que é seu com liberalidade, enquanto ato de virtude, se ordena à bem-aventurança eterna" (ST II-II, 117, a. 1, ad. 2), pois "gastar consigo mesmo vem de uma inclinação natural. Mas despender sua fortuna com os outros é próprio da virtude" (ST II-II, q. 117, a. 4, ad. 3). Portanto, "é natural ao homem desejar os bens exteriores como meios para um fim. Assim, não haverá vício nenhum enquanto o desejo se mantiver dentro da regra estabelecida pela razão de fim" (ST II-II, q. 118, a. 1, ad. 1).

Já o pecado da avareza, que é oposto à virtude da liberalidade (ST II-II, q. 118, a. 3, rep), diz que "no que concerne a estes instrumentos, consiste numa certa medida, a saber, que ele procure possuir estas riquezas exteriores na medida em que elas são necessárias para lhe garantir a vida na condição que lhe é própria. Por isso, o pecado consiste num excesso desta medida, ou seja, quando alguém procura adquiri-las ou guardá-las além do modo devido" (ST II-II, q. 118, a. 1, rep). Sob determinado aspecto, "a avareza é um pecado que atinge diretamente o próximo, porque, no que concerne aos bens exteriores, quando um possui em excesso é porque para outro está faltando algo" (ST II-II, q. 118, a. 1, ad. 2). Sob outro aspecto, o apego interior do homem quanto aos bens exteriores pode ser imoderado e, com isso, a avareza se torna um pecado também contra Deus, "enquanto leva o homem a desprezar o bem eterno por causa de um bem temporal" (ST II-II, q. 118, a. 1, ad. 3), pois "entenebrece a alma quando exclui a luz da caridade, levando-a a preferir o amor das riquezas ao amor divino" (ST II-II, q. 118, a. 4, ad. 3).

No *Direito da guerra e da paz*, Grotius (IB-II, c. 2, n. 6, p. 4), faz uma citação direta a Aquino, ao comentar sobre a possiblidade de se usar a propriedade de outrem em caso de necessidade. Afirma o holandês que aquele que toma de outra pessoa aquilo que é absolutamente necessário para a preservação de sua vida não pode ser acusado de roubo, uma vez que a propriedade fora estabelecida com essa exceção – que em tais casos, poder-se-ia utilizar dos direitos daquela primitiva comunidade de bens. E esta seria também a opinião de autores religiosos, como Tomás (ST II-II, q. 66, a. 7). Essa questão, que trata do furto e da rapina, já foi referida em outros locais[61]. Diz o italiano que o direito humano não pode derrogar o direito natural ou o direito divino. A propriedade, assim, não pode servir de impedimento para

[61] Ver IP, c. 5, p. 89; IP, c. 8, p. 166-167; IP, c. 9, p. 188; e IP, c. 12, p. 311.

a satisfação das necessidades humanas, sendo que a superabundância de bens deve, em razão do direito natural, servir ao sustento dos pobres, cabendo a cada um escolher a melhor maneira de dispensar os seus bens para atingir esse objetivo. No entanto, frente a uma necessidade urgente e não podendo salvar-se a si de outro modo, seria lícito tomar o bem de outrem, ainda que de maneira oculta. Além disso, Tomás ainda entende ser possível utilizar o bem alheio para aplacar, inclusive, a necessidade do próximo (ST II-II, q. 66, a. 7, ad. 3). Grotius cita apenas o artigo 7 da questão, mas também seria possível lembrar o artigo 2, que vai ao encontro de sua opinião, onde Tomás diz que "a comunidade de bens se atribui ao direito natural, não que este prescreva que tudo seja possuído em comum e nada seja tido como próprio, mas sim que a divisão das posses não vem do direito natural, porém de convenção humana" (ST II-II, q. 66, a. 2, ad. 1).

Já no tocante ao tema da punição, se já era grave a tarefa do rei ao punir seus súditos, e desaconselhável para os verdadeiros cristãos buscar empregos públicos que cuidassem de sentenciar à morte, arrogando-se no direito de vida e morte sobre seus concidadãos, como se fora o mais excelente dentre os homens (IB-II, c. 20, n. 16), fato era que a sociedade não poderia simplesmente desmantelar suas cortes de justiça e mudar radicalmente sua forma de funcionamento. Portanto, o Estado continuaria a funcionar e os cristãos continuariam a ocupar tais cargos, porém, já sabedores da advertência e da punição para a falta com os deveres do evangelho, mostrando-se a vontade de "perdoar as ofensas cometidas contra nós, como Deus nos perdoa em Cristo" (IB-II, c. 24, n. 3, p. 1), inclusive tendo ouvido a advertência do Cristo de que assim como se julga o próximo, Deus se lhe julgaria.

Afora o que já se comentou do fato de que aqueles que se servissem pecaminosamente da espada pereceriam pela própria espada, no sentido da punição eterna (ST II-II, q. 40, a. 1, obj. 1) Tomás também comenta que o julgamento é um ato do juiz como tal, o dizer o direito, e, portanto, parte do direito e objeto da justiça (ST II-II, q. 60, a. 1, rep). Por isso, acrescenta que a prática da injustiça é um pecado mortal, pois todo dano causado a outrem opõe-se à caridade (ST II-II, q. 59, a. 4, rep), e "tudo o que é contra a lei de Deus é pecado mortal" (ST II-II, q. 59, a. 4, s.c). O pecado mortal consiste, assim, em um ato cuja gravidade obsta a aquisição da beatitude (ST I-II, q. 88, a. 1, rep) e, como o homem se ordena para o último fim segundo a caridade, o pecado mortal consiste na vontade contrária "a algo que por si se opõe à caridade, pela qual o homem se ordena ao último fim" (ST I-II, q. 88, a. 2, rep). E, se matar um malfeitor só é permitido quando se tenha em vista o bem da sociedade, e por quem tenha o encargo de zelar pela comunidade, que é príncipe, o detentor da autoridade pública (ST II-II, q.

64, a. 3, rep), mais cuidado ainda dever-se-ia ter, para que não se incorresse na injustiça de matar um inocente, portanto, pecado mortal.

E aqui é interessante notar dois exemplos que Grotius reproduz exatamente como os encontrara na obra de Aquino, justamente na questão do homicídio, cujos temas são o ato de julgar e de executar uma sentença de morte. O contexto em que os exemplos são citados, no *De iure praedae* (IP, c. 7, p. 123), diz respeito a relação de concordância ou discordância entre vontade e a razão[62]. Entretanto, Grotius também suscita a questão de saber sobre quem recairia a culpa e o pecado da injustiça. E a citação de ambos é bem proveitosa. Primeiro a do holandês, no local referido:

> Pois o juiz que sentencia um prisioneiro inocente quando este foi condenado por provas legais, também 'está agindo como uma pessoa correta', uma vez que ele está fazendo aquilo que seria um pecado não fazer; entretanto o mal feito à pessoa inocente não é diminuído por essas circunstâncias. Uma afirmação similar poderia ser feita quanto a uma pessoa executando uma sentença de morte, conquanto ele deve executar aquela sentença a não ser que esteja convencido de que o comando é injusto.

Já o texto de Tomás (ST II-II, q. 64, a. 6, ad. 3) tem o seguinte teor:

> Deve-se dizer que se o juiz sabe que o inocente é acabrunhado por falsas testemunhas, deve examiná-las com maior diligência para livrar o inocente, como fez Daniel. Se não consegui-lo, deve deferir a causa a um tribunal superior. Mas, se nem por isso for possível, não peca dando a sentença, fundado nas alegações. Nesse caso, não é ele quem mata o inocente, mas os que afirmaram sua culpabilidade. – Quanto ao algoz, não deve executar a sentença do juiz se contiver um erro intolerável; do contrário, seriam escusados os carrascos que mataram os mártires. Se, ao contrário, não encerrar nenhuma injustiça manifesta, não peca executando a ordem, pois não lhe cabe discutir a sentença do superior; nem ele então mata o inocente, mas sim o juiz, a cujo serviço está ligado.

Pode-se notar, portanto, a gravidade e a responsabilidade no tocante às punições que, se não desenvolvidas a contento, podem levar o homem a cometer uma injustiça[63], pecado mortal capaz de obstar a aquisição da bem-aventurança.

---

[62] Ao comentar sobre as causas da guerra, Grotius afirma que sua observação, de a guerra não ser justa para os súditos se isso repugna suas razões, é semelhante à dos escolásticos, para quem a vontade, o ato de querer, é considerada má quando não está de acordo com a razão, ainda que a razão se encontre em erro (IP, c. 7, p. 116-117). Quando diz escolásticos, a referência é feita à Tomás (ST I-II, q. 19, a. 4). Essa questão trata da bondade e da malícia do ato interior da vontade. O artigo 4 conclui que a bondade da vontade humana depende da lei eterna, pois a razão humana ser a medida da vontade humana é uma regra que procede da lei eterna, que é a razão divina. Apesar de Grotius se referir diretamente ao artigo 4, certamente o artigo 5 não escapou de sua atenção, pois, nele, Tomás (ST I-II, q. 19, a. 5, rep) afirma que toda vontade que discordar da razão, reta ou errônea, é má. Em outro local, ao tratar da obediência à autoridade, Grotius (IP, c. 7, p. 122-123) nota que se um cidadão desobedecesse a ordem de um magistrado para a guerra, sem sabê-la injusta, estaria pecando contra sua capacidade cívica e também contra sua consciência. A referência à Tomás (ST I-II, q. 96, a. 4) vem reforçar esse ponto, na questão em que inquire se a lei humana impõe ao homem a necessidade no foro da consciência. Se são justas, em razão do fim, do autor e da forma, a lei tem força para obrigar o homem no foro da consciência por derivar da lei eterna.

[63] Em determinado momento, Grotius comenta sobre as espécies de mal, em oposição ao correto, que seriam de três espécies: mal em um sentido genérico, de injustiça; mal em um sentido de fazer o mal intencionalmente; e a característica de habitualmente se fazer o mal. Respectivamente, o resultado, a ação e o hábito. O holandês fala

Se foi dito no início que a destinação final do homem é a obtenção da vida futura, é importante notar que Deus também é ponto de partida de tudo o que existe. Diz Grotius que:

> Nós somos ensinados de que Deus criou todas as coisas para seu próprio bem, pois, como dissemos agora há pouco, não apenas a causa eficiente mas também a causa final da criação deve ser uma e a mesma [...]. Podemos então concluir que é pelo bem do homem que a terra e o mar foram criados, assim como o ar, o fogo, os animais selvagens e o fruto da terra, e finalmente o próprio paraíso e as estrelas (Mel, c. 3, §28, p. 112).

Quanto a Tomás, o próprio plano metodológico, por assim dizer, de sua obra demonstra isso. Diz ele na *Suma contra os gentios* que:

> Por conseguinte, sendo nosso intento buscar por via da razão as verdades referentes a Deus que a razão pode investigar, apresenta-se-nos em primeiro lugar a consideração das verdades que convêm a Deus em si mesmo [...]; em seguida, a processão das criaturas enquanto vindas de Deus [...]; em terceiro lugar, a ordenação das criaturas para Deus, enquanto nele têm o seu fim... (SCG, I, c. 9, p. 5).

Também a *Suma Teológica* é organizada da mesma forma[64], tratando a primeira parte de Deus e a segunda, do homem, feito à Sua imagem, e como ele se ordena para o seu fim último, seja no geral, seja no particular:

> Afirma Damasceno que o homem é criado à imagem de Deus, enquanto o termo imagem significa o *que é dotado de intelecto, de livre-arbítrio e revestido por si de poder*. Após ter discorrido sobre o exemplar, a saber, Deus, e sobre as coisas que procederam do poder voluntário de Deus, deve-se considerar agora a sua imagem, a saber, o homem, enquanto ele é o princípio de suas ações, possuindo livre-arbítrio e domínio sobre suas ações (ST I-II, prólogo).

Já a terceira parte trata do efetivo retorno a Deus, por meio do Cristo:

> Nosso Salvador, o Senhor Jesus Cristo, para *salvar o seu povo de seus pecados*, segundo o testemunho do anjo, mostrou-nos em si mesmo o caminho da verdade, através do qual possamos chegar pela ressurreição à bem-aventurança da vida imortal. Por sessa razão, para levar a termo o trabalho teológico, depois de considerar o fim último da vida humana, as virtudes e os vícios, é necessário que nossa consideração prossiga tratando do Salvador de todos e dos benefícios por ele concedidos a todo o gênero humano (ST III, prólogo).

Portanto, é necessário voltar ao início, ou seja, a Deus enquanto criador de tudo o que existe, o que inclui a natureza humana, o que merece um pouco mais de atenção.

---

que o mal em um sentido genérico às vezes é referido pelos escolásticos como injustiça material, em oposição à injustiça formal (IP, c. 7, p. 109-110), citando Tomás (ST II-II, q. 59, a. 2), para quem a injustiça consiste em atribuir a alguém mais ou menos do que lhe convém, enquanto objeto da justiça e em se tratado de coisas exteriores, ou seja, um vício especial. A injustiça material pode ocorrer quando alguém, ao buscar um determinado fim, por acidente ou ignorância, acaba fazendo algo injusto sem sabê-lo que o faz e sem desejá-lo. Já a injustiça formal é o hábito e disposição para cometê-la, por intenção e livre escolha, comprazendo-se nela. Consulte-se ainda Tomás (ST I-II, q. 78, a. 3, ad. 1), sobre o pecado da malícia.

[64] Conferir, também, Dauphinais e Levering (c2002, p. 32).

3.2 Deus como a fonte e governo da Criação, ou a Lei Eterna

No prólogo à *Liberdade dos mares*, Grotius comenta que em todas as idades houve homens sábios e religiosos que reconheciam Deus como o criador e governante do mundo e, em especial, da natureza do homem que, diferentemente dos outros animais, não estava dividido em várias espécies mas em apenas uma, possuindo a mesma composição corpórea e, inclusive, a fala, de modo que eram facilmente reconhecíveis a sociedade e o parentesco natural entre si. Além do mais, as leis criadas por Deus para governar os homens, escritas não em tábuas mas nas suas mentes, obrigavam a todos, pois:

> Não é mais legítimo aos reis transgredi-las que para as pessoas comuns impugnar os decretos dos senadores, senadores resistirem aos éditos dos presidentes, e vice-reis as leis e estatutos de seus reis, pois essas mesmas leis dos povos e de todas as cidades emanam daquela fonte e, dela, receberam sua santidade e majestade (ML, prol, p. 5-6).

Nessa passagem já é possível vislumbrar alguns aspectos que, em conjunto com outras passagens, podem permitir algumas inferências melhor explicadas em seguida. A primeira delas, Deus enquanto o criador e governante do universo e tudo o que nele existe. A segunda, Deus enquanto criador da natureza humana. A terceira, a forma de respeito às leis divinas.

Do primeiro, pode-se discutir a providência divina e o que Tomás dá o nome de lei eterna. Do segundo, não apenas o parentesco entre os homens entre si, em uma comunidade humana, mas se há alguma semelhança entre os homens e os outros animais, bem como encontrar o que realmente é característico da natureza humana e porquê se diz que o homem é feito à imagem e semelhança de Deus. Além disso, ficando caracterizado esse ponto, Deus enquanto criador da natureza humana, deve-se indagar posteriormente quais os seus reflexos para a lei e o direito natural. Do terceiro, o papel da lei humana frente à lei natural e a lei divina.

O primeiro ponto não é tão complicado de se afirmar, pois a própria passagem anterior já demonstra que, para Grotius, Deus é o criador de todo o universo e tudo o que há nele:

> Nós somos ensinados de que Deus criou todas as coisas para seu próprio bem, pois, como dissemos agora há pouco, não apenas a causa eficiente mas também a causa final da criação deve ser uma e a mesma [...]. Podemos então concluir que é pelo bem do homem que a terra e o mar foram criados, assim como o ar, o fogo, os animais selvagens e o fruto da terra, e finalmente o próprio paraíso e as estrelas (Mel, c. 3, §28, p. 112).

Na *Verdade da religião cristã* ele também repete que "[...] portanto, todos os outros todos os outros seres foram por Ele produzidos. E, assim, sendo, segue-se que Ele tem um direito absoluto sobre todas as criaturas como sua própria obra, de modo que nada pode ser feito por nenhuma delas, Se ele desejar impedir" (VR-IV, s. 3).

Tomás também afirma que tudo o que de qualquer modo exista é criado por Deus:

> Se algo se encontra em outro por participação, é necessário que seja causado nele por aquele ao qual convém essencialmente. [...] Ora, já se demonstrou anteriormente, quando se tratou da simplicidade divina, que Deus é o próprio ser subsistente por si. [...] Resulta, portanto, que tudo o que é distinto de Deus não é seu ser, mas participa do ser. É necessário, por isso, que todas as coisas que se diversificam conforme participam diversamente do ser, sendo mais ou menos perfeitas, sejam causadas por um ente primeiro, absolutamente perfeito (ST I, q. 44, a. 1, rep).

Além do mais, mesmo em uma das citações mais famosas do holandês, lembrada por aqueles que buscam enxergar a sua obra por uma óptica laicizada, ele faz referência à criação divina. Vale a pena citá-la novamente:

> O que acabamos de dizer teria lugar ainda que admitíssemos, o que não poderia ser admitido sem a maior das perversidades, que Deus não existe, ou que Ele não se interessa pelos assuntos humanos. Isto é contrário ao que se nos mostra em parte nossa razão, em parte uma tradição perpétua, em que muitas provas e milagres, atestados em todas as épocas, confirmam sem restrição; disso se segue que Deus, sendo nosso criador, a quem devemos nosso ser e tudo o que possuímos, deve ser obedecido em todas as coisas, sem exceção, especialmente quando ele já mostrou de diversas maneiras sua infinita bondade e onipotência... (IB-I, PD, n. 11)[65]

Lembre-se ainda que "a lei da natureza é tão imutável que o próprio Deus não pode alterá-la" (IB-I, c. 1, n. 10, p. 5), que na *Liberdade dos mares* é dito que "[...] a lei de natureza proveniente da providência divina, ela é imutável" (ML, c. 7, p. 43) e no *De iure praedae* que "a lei de natureza – isto é, a lei insculpida por Deus no coração das coisas criadas, desde o primeiro momento de sua criação, para sua própria conservação – é lei para todos os tempos e lugares, uma vez que a vontade divina é imutável e eterna" (IP, c. 3, p. 53-54).

Que Deus seja o criador de tudo o que é criado não parece haver tantos problemas em afirmá-lo, tanto para Grotius quanto para Tomás. Mais interessante é atentar para o papel de Deus enquanto governante do mundo.

Note-se que Grotius fala sobre a lei insculpida no coração das coisas para a sua própria conservação e da imutabilidade da lei de natureza proveniente da providência divina. Admitindo-se nesse ponto uma diferença significativa entre o homem e o resto da criação, que será explorada mais à frente, apesar de já se ter feito referência ao fato de que todas as coisas foram criadas para o bem do homem, assim como ao fato de sua natureza ser especial, por certo

[65] Ver IB-III, Prol, p. 1748.

ambas são regidas em sua conservação de maneiras diferentes. Ele reconhece que algumas ações dos animais selvagens seriam tão bem ordenadas e dirigidas que quase seria possível conceder que possuíssem uma fagulha de razão. Quase, porque essa capacidade não se encontraria nos próprios animais, porém, "devem necessariamente proceder da eficiência de uma razão impressa sobre eles, cuja razão não é outra senão aquilo que chamamos de Deus" (VR-I, s. 7). Com o homem seria diferente, pois ele próprio poderia conhecer e agir de acordo suas próprias deliberações (IB-I, PD, n. 7)[66].

Saliente-se que Grotius, em nenhum momento, tem o mesmo interesse de Tomás em fazer uma distinção entre uma lei específica que governa o universo como um todo e uma lei essencialmente aplicável aos homens. De fato, o holandês se limita a usar os termos providência divina, direito natural e lei natural. É comum Grotius se referir à providência divina nos assuntos humanos, sendo inclusive um dos princípios básicos de qualquer religião (Mel, c. 1, §8, p. 106). No entanto, o cuidado com os assuntos humanos é apenas uma parte da providência divina, pois ela se estende a tudo, tanto ao universo quanto aos homens, que possuem o entendimento, e animais selvagens ou domesticados, que possuem apenas o instinto, cuja perfeição da providência seria inclusive uma amostra da sabedoria e onipotência divinas, pois Ele poderia conhecer tudo o que é feito e será feito, governando e dirigindo-os com facilidade (VR-I, s. 10). Da providência divina, que não se limita apenas às coisas celestiais, mas a toda a Sua criação, inclusive aos assuntos humanos, conclui-se pela bondade divina (Mel, c. 1, §8, p. 106). A própria preservação dos Estados seria reconhecida pelos historiadores e filósofos como uma prova da providência divina nos assuntos humanos, pois seria muito difícil imaginar a subsistência, ainda mais os de longa duração, de qualquer governo sem um particular cuidado da divindade (VR-I, s. 12).

Em um paralelo com Aquino, pode-se afirmar que Grotius, apesar de não investigá-lo profundamente, reconhece a existência de um plano divino à parte do homem, ou que engloba também o homem, pois, pela providência divina, Ele cuidaria não apenas das coisas celestiais, mas também dos assuntos humanos (Mel, c. 1, §8, p. 106), o que Grotius reputa inclusive um princípio da religião natural, que poderia corresponder ao que Tomás denomina lei eterna. Diz o italiano que, sendo a lei algo pertencente à razão (ST I-II, q. 90, a. 1), a lei eterna é a razão divina que governa todo o universo, também referida como providência divina (ST I-II, q. 91, a. 1, rep).

---

[66] Ver IB-III, Prol, p. 1747.

Se Grotius notara que os animais selvagens agiam por um instinto que demonstrava a perfeição da providência divina, e os homens, pelo entendimento, Tomás afirma que "as criaturas irracionais se sujeitam à lei eterna, enquanto são movidas pela providência divina, e não pelo entendimento do preceito divino, como as criaturas racionais" (ST I-II, q. 93, a. 5, rep).

De fato, Grotius não tem interesse em fazer uma distinção ou uma análise sobre um direito comum aos homens e aos animais, ao contrário de Tomás, que dedica determinadas questões a identificar o que uns e outros tem em comum. O holandês se mostra satisfeito em notar que essa distinção, entre um direito comum a homens e outros animais e um aplicável apenas ao primeiro, seria de pouco ou nenhum uso, eis que apenas aqueles seriam capazes de direitos e obrigações, uma vez que podem formular princípios gerais (IB-I, c. 1, n. 11, p. 1) e que não é essencial para a natureza do direito se algo regulado pela lei natural é comum a uns e outros (IB-I, c. 1, n. 11, p. 2). Talvez seja o caso de considerar que o autor se refira mais ao direito enquanto faculdade do que ao direito enquanto lei[67] natural, ou lei eterna, conforme Tomás, ou providência divina.

Isto porque algumas vezes, por uma sombra e semelhança da razão, poderia ser atribuída alguma forma de justiça aos animais, o comportamento dos homens que ainda não atingiram o uso da razão seria semelhante ao dos animais, na busca apenas de seus próprios interesses mais imediatos, eis que a atitude mental de aversão e desejo são atitudes implantadas pela natureza não apenas no homem, mas em todas as criaturas viventes (IP, c. 2, p. 22), e até mesmo a aquisição do butim parece ser comum a homens e animais: "Nós já demonstramos que as instituições do butim nascem da lei de natureza. Essa origem é claramente aparente [não apenas entre os seres humanos, mas] também no caso de outras criaturas animadas, incluindo até mesmo aquelas que se alimentam em bando e aquelas que voam" (IP, c. 4, p. 76)[68].

Todos esses fatos podem contribuir para se reconhecer que Grotius acaba por resvalar no tema de uma natureza comum aos homens e aos outros animais, apesar de não desenvolvê-la. Tomás, por sua vez, mostra interesse no assunto. Diz ele que na constituição do homem, o corpo se comporta como matéria e a alma, como forma. Quanto ao corpo, tem o homem algo em comum com os outros animais e, do mesmo modo, quanto às potências comuns ao corpo e à alma. Somente as potências próprias da alma, a saber, as potências racionais, são exclusivas do homem (ST I-II, q. 55, a. 2, rep), pois embora tenha em comum com os outros animais o

---

[67] Conferir páginas 59-60.

[68] Os colchetes dessa citação foram inseridos pela tradutora do texto de modo a dar o sentido que entendera mais adequado às concisas frases em latim do autor, conforme a nota explicativa de p. xxiii-xxvii.

gênero, se distingue pela espécie, que é sua forma (ST I, q. 75, q. 3, ad. 1). Além disso, a alma humana está "na fronteira das criaturas espirituais e corporais, por isso, nela se reúnem as potências tanto de umas e outras criaturas" (ST I, q. 77, a. 2, rep).

Já as principais características próprias dos homens, que os fazem exceder todos os outros animais, são, pode-se dizer, para Grotius, a linguagem, a liberdade do agir, a razão e a capacidade criadora da vontade. Sobre estas últimas duas, incluída a linguagem como faculdade racional, dir-se-á que são elas os atributos que tornam o homem à imagem e semelhança de Deus. Paralelamente, e isso necessita ser enfatizado, existe o fato de que se a natureza humana é da maneira que é, com todas as suas características, isto se deve à criação divina, pois foi o próprio Deus que determinou que assim o fosse.

Diz ele que o homem possui um "instrumento peculiar recebido da natureza, dentre todos os animais, que é o uso da linguagem, [bem como] a faculdade de conhecer e agir de acordo com princípios gerais" (IB-I, PD, n. 7)[69], sendo que essa capacidade de agir e conhecer é "a capacidade de discernir coisas benéficas ou danosas, não apenas presentes mas também futuras, assim como aquelas que podem assim ser consideradas por suas consequências" (IB-I, PD, n. 9)[70]. Sobre a linguagem em particular, diz que:

> [...] é peculiar à natureza do homem, sobre todas as outras criaturas, poder descobrir as concepções da mente dos outros, e para tal fim as palavras foram inventadas. [...] Mas deve ainda ser acrescentado que tal descoberta não é feita somente pelas palavras, mas também pelos gestos, [...] tenham eles algo em comum com a própria coisa significada ou tenham um significado instituído pelo homem" (IB-III, c. 1, n. 8, p. 1).

Lauand e Sproviero (*in* AQUINO, 2011, p. 52) diz que, para Tomás, *sonus* e *vox* são diferentes, e *vox* não seria qualquer som, mas o som animado, pois apenas os entes com alma possuiriam a voz. A palavra, então, seria a realização do signo, aquilo pelo qual alguém chega a conhecer algo de outro (ST III, q. 60, a. 4, rep). Tomás ainda observa que comumente se diz verbo o que é proferido pela voz. E a palavra significa o conceito do intelecto, do interior da mente (ST I, q. 34, a. 1, rep). Falar, portanto, é operação da inteligência, e a linguagem é obra própria da razão (ST I, q. 91, a. 3, ad. 3).

A fala, por isso, aproxima o homem de Deus, pois ambos têm a sua linguagem. Diz Tomás, na obra *Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana*, que "sendo três as naturezas intelectuais – a humana, a angélica e a divina –, três são as palavras. Há, assim, uma palavra humana, [...] há palavra de anjo, [...] e há palavra divina" (*in* AQUINO, 2011, n. III, p. 289 e 291). Com isso, o anjo, sendo também criatura racional, possui linguagem, porém não da

[69] Ver IB-III, Prol, p. 1747.
[70] Ver IB-III, Prol, p. 1748.

mesma forma que o homem, pois aquele, não estando limitado pela opacidade corporal que este tem, pode manifestar seu pensamento imediatamente (ST I, q. 107, a. 1, ad. 1), sem a necessidade da voz enquanto linguagem exterior (ST I, q. 107, a. 1, ad. 2). Completam Lauand e Sproviero (*in* AQUINO, 2011, p. 52) que, "para Tomás, o falar de Deus guarda semelhanças com o falar humano (ou vice-versa) e vale-se do mesmo instrumental teórico para tratar do falar humano e do divino". O verbo[71], nesse sentido, não é apenas a imagem do pai, mas o próprio ato de criação. E é por meio, então, da razão e da vontade, Verbo e Espírito Santo, que o homem se assemelha a Deus e tem a capacidade de criar, incluindo-se, até mesmo e por isso, o direito humano. Mas a isto se voltará em seguida.

Além disso, Grotius diz que "Deus criou os homens, e outras inteligências superiores ao homem, com a liberdade de agir, que não é, em si mesma, má, mas pode ser a causa de algo que é mau" (VR-I, s. 8) e é somente pelo fato de que Deus deu às criaturas racionais a capacidade de julgar e o livre-arbítrio que o mal existe no mundo (Mel, c. 3, §29, p. 112).

Note-se primeiro o que diz o holandês sobre outras inteligências superiores aos homens, o que vai ao encontro da opinião de Tomás logo acima, de que os anjos também são criaturas racionais e, portanto, também têm a palavra. Sobre o princípio de movimento próprio das criaturas racionais, diz o italiano que:

> É próprio da natureza racional tender para o fim agindo por si mesma e se conduzindo para o fim; da natureza irracional, porém, atuada ou conduzida por outro, quer para o fim apreendido, como os animais, quer para o fim não apreendido, como acontece com as coisas que totalmente carecem de conhecimento (ST I-II, q. 1, a. 2, rep).

Também se pode dizer que para Tomás é a liberdade de escolha, decorrente do livre-arbítrio, que causa o mal, que é propriamente uma privação do bem que naturalmente se deve ter (ST I, q. 49, a. 1, rep). Isto porque o homem, pelo fato mesmo de ser racional, é dotado de livre-arbítrio (ST I, q. 83, a. 1, rep), que é potência de escolha enquanto eleição dos meios para determinados fins (ST I, q. 83, a. 4, rep), potência que lhe dá a capacidade de agir com julgamento livre, decidindo se deve fugir de alguma coisa ou procurá-la (ST I, q. 83, a. 1, rep). O homem, entretanto, pode escolher os objetos que não são conforme à razão (ST I-II, q. 18, a. 5, rep) e seu último fim (ST I-II, q. 18, a. 6, rep), segundo o que já se comentou quando se discorreu sobre a bem-aventurança, privando-se, portanto, de um bem que naturalmente se

[71] Para as particularidades sobre a tradução da palavra latina *verbum*, utilizada por Tomás, conferir Lauand e Sproviero (*in* AQUINO, 2011, p. 72-80). Dizem os autores que Tomás utiliza, comumente, quatro sentidos: a palavra exterior vocalmente proferida; o verbo interior, o conceito; o Filho, segunda Pessoa da Trindade; e gramaticalmente uma ação.

deveria ter, pois "a culpa provém do livre-arbítrio daquele que é reprovado e que se separa da graça" (ST I, q. 23, a. 3, ad. 2).

Ademais, diz Grotius, o fato de Deus ser o governante de tudo o que existe não apenas "não destrói mas preserva a ordem natural que Ele criou, e especialmente o livre-arbítrio que Ele deu às criaturas racionais" (Mel, c. 3, §29, p. 112). Já é bem conhecida a afirmação feita por Tomás de que "a graça não suprime a natureza mas a aperfeiçoa" (ST I, q. 1, a. 8, ad. 2). O fato de haver a providência, ou prudência, divina, de forma alguma muda a natureza das escolhas humanas. De fato, todas as coisas estão sujeitas à providência divina, não só em geral, mas também no particular (ST I, q. 22, a. 2, rep). Porém, se se diz que o homem é predestinado por Deus, é no sentido de que sua finalidade é atingir a vida eterna (ST I, q. 23, a. 1, rep), e "se é necessário que o predestinado seja salvo, é por necessidade condicionada, que não tolhe o livre-arbítrio" (ST I, q. 22, a. 3, ad. 3). Aquino entende a providência divina enquanto a primeira causa das coisas criadas:

> Como Deus é causas das coisas por seu intelecto, a razão de seus efeitos tem de preexistir nele [...]. Ora, a razão do que tem de ser ordenado a um fim é precisamente a providência. [...] É, por conseguinte, a razão segundo a qual as coisas são ordenadas a seu fim que se denomina em Deus providência (ST I, q. 22, a. 1, rep).

Ao comentar especificamente sobre o livre-arbítrio, Tomás ainda diz que:

> Pelo livre-arbítrio, com efeito, o homem se move a si mesmo para a ação. Não é, entretanto, necessário à liberdade que o que é livre seja a causa primeira de si mesmo; nem, tampouco, é requerido para ser a causa de alguma, ser sua causa primeira. É Deus que é a causa primeira, movendo as causas naturais e as causas voluntárias. Assim como, ao mover as causas naturais, ele não impede que seus atos sejam naturais, ao mover as causas voluntárias não impede que seus atos sejam voluntários. Pelo contrário, é isso que ele faz neles, pois Deus opera em cada um segundo a natureza que lhe é própria (ST I, q. 83, a. 1, ad. 3).

Além do mais, se se diz que o homem foi entregue a si próprio por Deus, não conclui, por isso, que o homem estivesse excluído da providência divina, mas apenas que a ele não havia sido prefixada uma capacidade de ação, uma forma determinada e única de agir. "No entanto, como o próprio ato do livre-arbítrio se reduz a Deus como a sua causa, é necessário que as obras do livre-arbítrio estejam sujeitas à providência divina" (ST I, q. 22, a. 2, ad. 4).

Pode-se dizer que para Grotius, então, a *ratio* humana, a sua racionalidade, não pode estar circunscrita somente à faculdade de cálculo sobre o benéfico e o danoso e à possibilidade de escolha, mas deve incluir a própria existência da fala, do discurso, e ele demonstra consciência desse ponto ao enfatizar a importância de não se desviar da verdade, uma vez que "Deus deu a fala ao homem para que a sociedade humana ficasse mais estreitamente pelas

pessoas compartilhando seus próprios pensamentos" (Mel, c. 4, §83, p. 131), sendo que até mesmo eles, os pensamentos, estão sujeitos ao escrutínio divino (Mel, c. 4, §85, p. 131).

No *De iure praedae*, Grotius ainda nota que a indicação expressa da vontade se utiliza do discurso, da fala, um meio que Deus deu apenas ao homem para este propósito, qual seja, indicar sua vontade (IP, c. 2, p. 34). Nesse local, ele faz uma referência a Tomás (ST II-II, q. 109, a. 3), ao que parece, no sentido de indicar que a verdade faz parte da justiça. De fato, um homem deveria ao outro, pela sua própria natureza de animal racional [*animal sociale*], aquilo que é indispensável à sociedade humana, sendo que não poderiam viver se não acreditassem uns nos outros. Esse trecho tem uma peculiaridade interessante, pois tanto o holandês quanto o italiano se reportam à Cicero. Aquele, ao lembrar que a boa-fé é o alicerce da justiça, n'*Os deveres*, e, este, que a verdade está entre as partes da justiça, na *Rhetorica*, *De Inventione Oratoria*[72].

Ainda de maneira semelhante a Grotius, Tomás diz que "aquele que diz a verdade emprega certos sinais que são conformes à realidade das coisas, sinais que podem ser palavras, gestos ou outras coisas exteriores" (ST II-II, q. 109, a. 1, ad. 3).

Tendo feito alguns comentários sobre as qualidades humanas enumeradas no início, já será possível verificar a importância de a natureza humana ter sido não apenas criada por Deus mas, inclusive, ter sido feita à Sua imagem e semelhança.

Afirmar que os homens foram criados à imagem e semelhança divina quer dizer que possuem a capacidade criadora da vontade e a razão. Esta é a dignidade humana concedida por Deus. Um argumento que pode a isso corroborar é o fato de que se a Sua natureza una permite entender o que realmente significa o existir, a razão divina e o poder (Mel, c. 3, §22, p. 110), ou, conforme a terminologia de Meyjes (*in* Mel. p. 42), Deus é Ser, *logos* e Espírito – verdadeiro existir, razão divina e natureza imaterial e ativa –, o homem pode reconhecer em sua mente a própria natureza dela, o intelecto e a vontade (Mel, c. 3, §23, p. 110), havendo, portanto, um espelhamento de atributos, motivo pelo qual o homem é criatura especial de Deus, possui a razão – linguagem, *logos* – que é semelhante à divina e uma vontade que, justamente por isso, é capaz de criar:

> Enquanto uma certa forma de amizade [querer o bem de outrem] é discernível mesmo em objetos inanimados, e mais claramente nos animais inferiores, essa manifestação do amor queima mais brilhante no homem, como naquele a quem é peculiarmente dado não apenas os sentimentos partilhados em comum com as outras criaturas, mas também com o atributo soberano da razão, isto é, como sendo um ser derivado de Deus em si mesmo, que imprimiu no homem a imagem de Sua própria mente (IP, c 2, p. 24).

[72] Referência conforme o próprio modo de citação da edição consultada da *Suma Teológica*.

Lembre-se, além do mais, que, quando da criação do homem, Deus concedeu a Adão a capacidade de nomear todos os animais e submetê-los ao seu domínio, designando a sua natureza (ST I, q. 96, a. 2, ad. 3) demonstrando o tamanho da dignidade humana.

Para Tomás, a criação divina deve ser entendida enquanto obra da Trindade, e "[...] há no homem imagem de Deus, não apenas quanto à natureza divina mas também quanto à Trindade das Pessoas" (ST I, q. 93, a. 5, rep). Quando ele fala sobre a concepção de imagem, referindo-se à criação à imagem e semelhança, diz ele que a criatura tem impressa em si algo do Criador, por ser Sua obra. Como a obra da criação é fruto da Trindade (ST I, q. 45, a. 6), as marcas podem ser consideradas segundo a processão das pessoas divinas, segundo os atos do intelecto e da vontade:

> O Filho procede como Palavra do intelecto e o Espírito Santo como Amor da vontade. Portanto, nas criaturas dotadas de razão, que têm intelecto e vontade, encontra-se uma representação da Trindade, à maneira de imagem, na medida em que se encontra nelas uma palavra que é concebida e um amor que procede (ST I, q. 45, a. 7, rep).

Tomás nota que o Pai pode ser entendido enquanto o intelecto divino, e aquilo que procede de seu intelecto por emanação chama-se Filho, e esta processão adquire o nome de geração (ST I, q. 34, a. 2, rep). Mais do que isso, aquilo que procede do intelecto é o verbo, verbo em sentido próprio, o conceito do intelecto (ST I, q. 34, a. 1, rep), motivo pelo qual o Filho, princípio através do qual toda a Criação ocorre, é chamado de Verbo divino:

> A processão do verbo em Deus se chama geração. [...] O verbo, com efeito, procede pelo modo de atividade inteligível, que é uma operação de vida; e de um princípio conjunto, nós o vimos. E por razão de semelhança, porque a concepção do intelecto é a semelhança da coisa conhecida; e ele subsiste na mesma natureza, pois, em Deus conhecer e ser é o mesmo [...]. Eis por que a processão do verbo, em Deus, chama-se geração, e o verbo que procede se chama Filho (ST I, q. 27, a. 2, rep).

Já a terceira processão, o Espírito Santo, é a processão das obras por meio do amor, "o sopro e o vento. Ora, é próprio do amor mover e impelir a vontade do amante para o amado" (ST I, q. 36, a. 1, rep), como se fora uma energia motora (ST I, q. 36, a. 1, ad. 3). Assim, a conclusão de Tomás é que apenas na "criatura dotada de razão a semelhança de Deus se encontra a modo de imagem" (ST I, q. 93, a. 6, rep), e:

> [...] no que concerne à semelhança da Trindade incriada, dado que ela se distingue pela processão do Verbo da parte de quem o profere e pela processão do Amor de um e de outro, como acima foi tratado, se considerarmos a criatura dotada de razão, na qual se encontra a processão do verbo na inteligência, e a processão do amor na vontade, pode-se falar de uma imagem da Trindade incriada em virtude de uma imagem específica (ST I, q. 93, a. 6, rep).

O próprio Grotius chega a fazer o que se pode considerar como uma analogia entre a Trindade e a mente humana, apesar de ter como intuito reforçar o argumento de que a razão humana sozinha não é capaz de apreender totalmente a divindade:

> Mesmo que a razão humana por si mesma não tenha sido capaz de descobrir que Deus é dessa forma, ainda assim quando se lhe diz que é dessa maneira, ela concorda facilmente. Pois ela percebe que tudo isso é consistente com a majestade divina, e não deveria se deter em concordar pelo fato de que não poderia de forma alguma compreender como essas coisas são três e, ao mesmo tempo, uma, sendo que nós distinguimos no caso de nossa própria mente – que é muito mais inferior – a própria natureza da mente, o intelecto e a vontade, e mesmo assim insistimos enfaticamente que a mente é una e indivisível (Mel, c. 3, §23, p. 110).

Por isso, as faculdades humanas não poderiam existir independentes da criação e da sustentação divina e, portanto, qualquer direito natural, por mais centrado na natureza humana que fosse, não poderia, nunca, perder de vista e levar em conta participação divina: "[...] a visão sustentada pela religião cristã, que concorda não somente com as antigas crenças de praticamente todos os povos mas também com aquela mesma razão que nos ensina que nossas faculdades intelectuais residem na alma, a imagem de Deus, livre de sofrimento" (Mel, c. 2, §18, p. 109). Além disso, Grotius nota que:

> Quando Deus criou o homem como um agente livre, e com a liberdade de fazer bem ou mal, (reservando a si próprio a necessária e imutável bondade), não era adequado que Ele pusesse qualquer restrição a más ações, pois seriam inconsistentes com tal liberdade. Mas quaisquer meios de impedi-las não repugnavam à tal liberdade, como o estabelecimento e promulgação de uma lei, avisos internos e externos, juntamente com ameaças e promessas. E nada disso foi negligenciado por Deus. Nem Ele permitiria que os efeitos da maldade se espalhassem totalmente e, assim, o governo nunca foi completamente subvertido, nem o conhecimento das leis divinas inteiramente extinto (VR-I, s. 19).

Assim, o objetivo da religião, e o cristianismo concorda aqui com a reta razão, é o supremo bem do homem, que consiste em desfrutar, fruir o supremo bem, que é Deus, atingindo-o por meio da mente:

> Assim como a sempre mutável natureza nos ensina que há apenas uma causa efetiva de progresso infinito, a mesma natureza nos lembra de que tudo existe por causa do Um e para o Um. Mas nós podemos nos deleitar em Deus pelos meios que são mais à semelhança de Deus, a saber, nossa mente. E como a felicidade diz respeito ao homem como um todo e não apenas às suas partes, segue-se que é submetendo da melhor forma possível as outras partes de nossa alma e mesmo o próprio corpo à nossa mente que podemos esperar participar nessa felicidade (Mel, c. 2, §14, p. 107).

Reforça ainda a semelhança entre a mente humana e a divina o fato de que "o poder de entendimento e de ação [nos homens] não é limitado como em outras criaturas, mas incansável e estende-se infinitamente e, dessa maneira, é semelhante a Deus" (VR-I, s. 24, nota *a*), sendo que esse poder de julgamento plantado por Ele na mente humana seria mais

dignamente empregado naquilo que não se poderia ignorar sem que se colocasse em risco a salvação eterna (VR-VI, s. 2). Além disso, Grotius nota que a arrogância poderia ser refreada pelo fato de que o homem é "[...] confrontado por sua vulnerabilidade e, uma vez que reconhece não possuir nenhuma virtude proveniente de si mesmo – sem o que ele, por si próprio, não é nada – mas as recebeu como se foram um presente de Deus" (Mel, c. 3, §57, p. 121-122).

Indo mais longe, ele afirma que, na relação entre Deus e os homens, este último fora criado para servir o primeiro (Mel, c. 3, §32, p. 113). Não se trata, porém, de uma forma qualquer de servidão ou devoção:

> O que ele [o homem] poderia fazer era louvar a Deus, e para esta finalidade ele recebeu o uso da mente. Que ele deva fazê-lo não é apenas em função da perfeita natureza de Deus, mas também pelas bênçãos que Dele recebeu, a saber, que ele deve sua própria existência como ser humano a Deus [...]. Louvar a Deus implica os seguintes pontos: amá-Lo, admirá-Lo e reverenciá-Lo, o desejo de agradá-Lo, o receio de desagradá-Lo, aversão a todas as coisas contrárias à Sua lei. [...] Pois não é suficientemente justo realizar a tarefa prescrita: você deve fazê-la de todo o seu coração e com um esforço completo. Em resumo, isso é como um homem deve ser (Mel, c. 3, §33, p. 113).

Pode-se lembrar aqui mais uma vez o que se disse quando se tratou da beatitude, que não basta pertencer à Igreja numericamente (ST II-II, q. 108, a. 1, ad. 3).

Sendo a natureza humana, portanto, imagem de Deus e criação divina, todas as considerações e desenvolvimentos de suas faculdades e inclinações naturais devem ter em mente esse fato, e o que ele representa, pois, para Grotius, a noção de divindade é tão inata a ponto de afirmar firmemente não haver qualquer nação que não tivesse uma tal concepção:

> Mas qualquer acusação que se pode trazer é superada pela abominável perversidade atribuída àqueles homens que não reconhecem nenhum e nenhuma religião; pois tal atitude é tão repugnante à natureza humana que é possível verdadeiramente negar a existência de qualquer nação que não cultive alguma concepção inata sobre divindade e pratique alguma forma de culto divino (IP, c. 12, p. 368-369).

Nesse ponto é possível afirmar, então, que Grotius entende a providência divina em dois aspectos, um que governa a Criação como um todo, que, por exemplo, move os animais irracionais para o seu devido fim, e outro enquanto se ocupa dos afazeres humanos, de maneira bem semelhante ao que Tomás entende por lei eterna e lei natural. O resumo de todo o desenvolvimento acima pode ser encontrado já na primeira afirmação dos prolegômenos do *De iure praedae*:

> Por onde deveríamos começar, senão pelo próprio começo? Portando, permita-nos dar o primeiro lugar e a autoridade mais preeminente a seguinte regra: *Aquilo que Deus tenha demonstrado ser Sua Vontade, isso é a lei*. Este axioma aponta diretamente para a causa da lei, e é corretamente posto como um primeiro princípio (IP, c. 2, p. 19).

E é interessante e notável que já na primeira frase dos prolegômenos de seu "primeiro importante trabalho sobre a lei natural e a teoria do direito natural" (ITTERSUM, *in* IP, p. xiv), haja uma referência a Tomás (ST I-II, q. 93, a. 1), justamente na questão em que se diz que a lei eterna dirige e governa todas as coisas ao seu devido fim, "e, segundo isso, a lei eterna nada é senão a razão da divina sabedoria, segundo é diretiva de todos os atos e movimentos" (ST I-II, q. 93, a. 1, rep).

Ambos os autores também estão de acordo em afirmar que, a princípio, nada impediria que Deus agisse fora dessa ordem criada: "Pois Deus, enquanto autor da natureza, pode, sempre que Lhe aprouver, agir acima da natureza, tendo também o direito de nos prescrever leis, mesmo naquelas coisas cujas naturezas são livres e indiferentes" (IB-II, c. 1, n. 10, p. 1). Em outro local, se pergunta: "pois sendo Deus onisciente e todo-poderoso, por que deveríamos pensar que Ele não seria capaz de externar Seu conhecimento ou resolução por um ato, fora do curso normal da natureza, que é por Ele determinado e sujeito a Sua direção e governo?" (VR-I, s. 13). Isso não se deve à falta de poder beatificante (ST I-II, q. 56, a. 4, ad. 2), como já se disse, mas precisamente para demonstrar a racionalidade da criação divina. E, havendo racionalidade na criação, na forma como Deus governa o mundo – lei eterna –, a forma de participação do homem, o modo como as leis criadas por Deus a ele se aplicam, criatura racional que é, tem uma forma especial. Essa forma de participação é chamada, por ambos, de lei/direito natural. Se costumeiramente Grotius é visto como um autor que trata o tema do direito natural enquanto dependente da natureza humana, será possível reconhecer que também para Tomás a lei natural só é adequada às criaturas racionais. E esse ponto merece um pouco mais de investigação.

3.3 A participação do homem na obra divina, ou a Lei Natural

Terminada a discussão sobre a lei eterna na esteira da primeira afirmação do *De iure praedae*, é com ela que se deve prosseguir, mas agora no que se refere ao direito natural e a lei natural. O objetivo é, portanto, demonstrar que tanto para Grotius quanto para Tomás os termos direito natural e lei natural só têm significado próprio enquanto aplicados ao homem, criatura racional, salientando a importância e as implicações da lei natural e da natureza humana terem sido obra da Criação divina.

Se Grotius afirma que a lei é aquilo que Deus tenha demonstrado ser sua vontade (IP, c. 2, p. 19), essa demonstração pode se dar de duas maneiras. Uma, por meio da lei natural, e outra, da lei divina, conforme Tomás, e do direito voluntário divino, conforme Grotius.

Se a lei é aquilo que Deus tenha demonstrado ser sua vontade, o holandês enfatiza que a principal forma de se conhecer a vontade divina não é necessariamente por meio de oráculos ou fatos sobrenaturais "mas, sobretudo, no próprio projeto do Criador; pois é desta última fonte que a lei da natureza deriva" (IP, c. 2, p. 20). Tomás também não discorda: "Não há um só modo de se manifestar toda a verdade. [...] Algumas são verdades referentes a Deus e que excedem toda a capacidade da razão humana [...]. Outras são aquelas as quais a razão pode admitir" (SCG I, c. 3, p. 1-2). Mais do que isso, Deus não somente forjou toda a criação e quis a sua existência, mas concedeu a cada parte individual certas propriedades naturais para a autopreservação, de modo que cada parte fosse guiada para seu próprio bem, sendo o amor, que na medida correta não se confunde com o excesso de interesse próprio, o primeiro princípio da ordem natural (IP, c. 2, p. 21-22). Grotius, inclusive, faz, aqui, uma citação a Tomás (ST I-II, q. 77, a. 4, rep), oferecendo um contraponto ao amor de si que se traduz no cuidado próprio, pois o italiano trata, especificamente, do desordenado amor de si mesmo, que se transforma no princípio de todo o pecado.

O holandês afirma que os seres humanos, fruto da criação divina, são obrigados a obedecer os mandamentos impostos por Ele através da natureza (IP, c. 3, p. 56). Já se teve a oportunidade de perceber que no *De iure praedae* há algumas das mais importantes referências de Grotius a Tomás. Uma delas, que trata do conceito do direito natural, parece ter especial significado. Ao fazer a conceituação, ele se reporta, além do italiano, à Aristóteles e Cícero: "Pois a lei de natureza – isto é, a lei insculpida por Deus no coração das coisas criadas, desde o primeiro momento de sua criação, para sua própria conservação – é lei para todos os tempos e lugares, uma vez que a vontade divina é imutável e eterna" (IP, c. 3, p. 53-54). A questão e artigo citados em Tomás (ST I-II, q. 94, a. 5), inquire sobre a mutabilidade da lei natural. De fato, para este, ela é imutável, pois seus princípios primeiros não podem ser subtraídos[73], apesar de poderem ser acrescidos.

É n'*O direito da guerra e da paz* que se encontra a mais famosa conceituação do direito natural em Grotius:

[73] Tomás comenta que os princípios segundos da lei de natureza, que são como conclusões, podem mudar em algo particular, em poucos casos e em razão de circunstâncias especiais, sendo que essa ressalva não invalida de forma alguma a imutabilidade da lei (ST I-II, q. 94, a. 5, rep).

> O direito natural é a regra e o ditame da reta razão, que mostra a torpeza moral ou a necessidade moral de qualquer ato, a partir de sua concordância ou discordância com uma natureza racional e, consequentemente, que tal ato é proibido ou ordenado por Deus, o autor da natureza (IB-I, c. 1, n. 10, p. 1).

Ressalte-se ainda que a primeira referência de Grotius a Tomás n'*O direito da guerra e da paz* é justamente aqui, na sua definição de direito natural, dizendo em nota que o comentário de Aquino era digno de não passar desapercebido. A questão de Tomás (ST II-II, q. 1, a. 7), em geral, trata do objeto da fé, enquanto o artigo, em particular, se os artigos da fé aumentaram no decorrer do tempo. A conclusão é a seguinte:

> Os artigos da fé têm na doutrina da fé o mesmo papel que os princípios evidentes na doutrina que se constrói a partir da razão natural. Nesses princípios observa-se certa ordem pela qual uns estão implicitamente contidos nos outros, enquanto todos se reduzem a este como ao primeiro [...]. Semelhantemente, todos os artigos estão implicitamente contidos em algumas das primeiras verdades da fé, a saber: Deus existe e a sua providência vela pela salvação dos homens.

Se todos os artigos de fé estão incluídos nos primeiros, a sua explicação, entretanto, cresceu, pois que explicitamente conhecidos. Além disso, pode-se dizer que houve progresso no conhecimento porque o homem, à maneira de um aluno, foi aumentando o seu conhecimento ao longo do tempo (ST II-II, q. 1, a. 7, ad. 2), mesmo no que toca aos princípios evidentes conhecidos a partir da razão natural.

Logo à frente Grotius emenda que "os atos nos quais tais ditames se manifestam, são, em si mesmos, obrigatórios ou ilícitos, e devem, como consequência, ser compreendidos como ordenados ou proibidos pelo próprio Deus" (IB-I, c. 1, n. 10, p. 2).

Uma das questões a ser ressaltada com esses trechos é o fato de que uma certa tradição de leitura procurou ver em Grotius um laicizador do direito natural, pois seria baseado apenas na natureza humana. Sobre isso, já se fez referência a uma passagem de Stumpf (2006, p. 31), e é possível lembrar de outra:

> A frase *etiamsi daremus Deum non esse* se tornou a fórmula mágica de gerações de estudiosos que consideraram Grotius como o primeiro advogado que "secularizou" a lei natural e a libertou de suas correntes teológicas [...]. De fato, a presunção de que Grotius secularizou a lei natural é mais o resultado de uma leitura incompleta dessa única sentença e dos trabalhos de Grotius do que uma cuidadosa análise acadêmica. Aqueles que adotam essa presunção confidentemente ignoram as fundações teológicas dos tratados de Grotius, permitindo que o desejo de encontrar um ponto inicial para a secularização da lei natural prevaleça sobre o conteúdo dos argumentos do próprio Grotius (STUMPF, 2006, p. 51).

Essa constatação também é feita por O'Donovan e O'Donovan (1999, p. 788), para quem a hipótese impiíssima é objeto de um persistente mal-entendido:

> Cinco palavras em latim isoladas dos prolegômenos do *Direito da guerra e da paz* ainda são encontradas – como o foram encontradas por gerações – citadas em todo artigo de enciclopédia: *etiamsi daremus Deum non esse*, "ainda que admitíssemos que Deus não existisse"; e, com base nessas cinco palavras, Grotius é considerado um pioneiro da teoria do direito natural "secular". Apenas uma pequena proporção daqueles que o citam leram a sentença na qual elas ocorrem, menos ainda o contexto da discussão ou qualquer outra coisa que o autor escreveu. [...] Mas isto não era o propósito de Grotius, [...] [e] para entender Grotius como um teórico do direito e da política implica entendê-lo também com um teólogo leigo.

Stumpf (2004, p. 163-164, nota 2) caracteriza esse procedimento como *quote mining*, ou seja, a citação fora de seu contexto original, e que apesar de o próprio holandês ter recorrido em boa medida ao procedimento de se utilizar de citações descontextualizadas, o *Direito da guerra e da paz* não se prestaria a ser interpretado da forma como foi.

Em um primeiro momento, poderia parecer que houve uma mudança de pensamento por parte de Grotius, pois no *De iure praedae* ele afirma categoricamente que a lei de natureza é aquela insculpida por Deus no coração das criaturas, desde o primeiro momento de sua criação e para sua própria conservação (IP, c. 3, p. 53-54), enquanto n'*O direito da guerra e da paz* ele fala sobre os ditames da reta razão em concordância com a natureza racional (IB-I, c. 1, n. 10). Entretanto, é possível concluir que, em verdade, não há uma mudança substancial em seu conceito mas, apenas, uma mudança de ênfase.

Primeiro, porque o próprio conceito faz referência a Deus enquanto criador da natureza, sendo que os ditames da reta razão e da natureza racional, conforme já se demonstrou, são um espelhamento da própria razão e mente divinas, o que não pode ser desprezado. No próprio *Direito da guerra e da paz* Grotius comenta que "toda obrigação [...] derivada da lei de natureza é derivada da vontade do Doador-da-lei" (IB-I, c. 1, n. 16), e que:

> A própria lei de natureza, seja aquela que consiste na manutenção da sociedade, ou aquela em um sentido mais amplo, ainda que decorra de princípios inerentes ao ser humano, pode, no entanto, ser atribuída, de maneira justa, a Deus, pois foi de Sua vontade que tais princípios existissem em nós (IB-I, PD, n. 12)[74].

A opinião de Stumpf (2006, p. 53) vai ao encontro do que se disse, pois, para ele, haveria apenas uma mudança de ênfase, e não de visão, sendo que a própria anterioridade do *Meletius* e da *Verdade da religião cristã* não deixariam dúvidas sobre o papel desempenhado por Deus na criação do direito natural. Ainda acrescentam O'Donovan e O'Donovan (1999, p. 788) que "não apenas sua mente, mas também sua biografia, fora decisivamente moldada pela teologia".

---

[74] Ver IB-III, Prol, p. 1748-1749.

Assim, tendo a natureza humana sido obra da criação divina, os princípios derivados da natureza humana deveriam se reportar, também, a Deus, conforme o próprio Grotius (IB-I, c. 1, n. 10, p. 2) afirma.

É possível se afirmar, também, que Grotius trata a providência divina sob dois aspectos, ainda que não nomeados expressamente. De um modo, enquanto toda a Criação é governada; de outro, enquanto Ele atende aos negócios humanos. Assim, quando Grotius afirma que a lei natural é aquela insculpida no coração das coisas, deve-se fazer uma diferenciação quanto à sua aplicação, pois apenas a lei natural insculpida no coração dos homens – natureza humana, racional –, deveria ser tomada em sentido próprio, enquanto a lei natural que governa todo o restante da Criação se diria natural apenas por extensão, no sentido de não ser domínio exclusivo da criatura racional, uma vez que o holandês não fez uma quarta divisão como o italiano, em que há o acréscimo da lei eterna.

Para Tomás, como se disse, há a diferenciação entre a participação na lei eterna enquanto regula todas coisas, e enquanto regula a da criatura racional. De fato, tudo o que é regulado e medido participa daquilo que regra e mede (ST I-II, q. 91, a. 2, rep) e, assim, todas as coisas se sujeitam à providência divina, Sua racionalidade, a lei eterna.

O homem, porém, criatura racional, tem uma participação privilegiada, mais excelente na lei eterna. Por ter sido feito à imagem e semelhança divina, participa intelectual e racionalmente (ST I-II, q. 91, a. 2, ad. 3). A essa participação racional, Tomás dá o nome de lei natural (ST I-II, q. 91, a. 2, rep), promulgada "pelo fato mesmo que Deus a inseriu nas mentes dos homens para ser conhecida naturalmente" (ST I-II, q. 90, a. 4, ad. 1), por meio da luz da razão natural, que nada mais é que a "impressão da luz divina em nós. Daí se evidencia que a lei natural nada mais é que a participação da lei eterna na criatura racional" (ST I-II, q. 91, a. 2, rep)".

Para ambos, portanto, a lei natural e o direito natural são manifestações da criação de Deus. Não é possível afirmar a natureza humana sem afirmar a Criação ou o espelhamento da mente divina. E se a natureza humana, a lei natural e o direito natural são frutos da Criação, não se pode esquecer que possuem uma dignidade ímpar, pois são domínio exclusivo da criatura racional. E este é o segundo motivo para entender o porquê de não haver uma mudança substancial no pensamento de Grotius. Meyjes (*in* Mel, p. 29) ainda diz que:

> Resumindo suas afirmações esparsas sobre este assunto, podemos dizer que a forma pela qual ele define a razão e a forma pela qual os racionalistas posteriores e deístas o fazem difere tão grandemente porque, para ele, a razão não é uma entidade autônoma. Qualquer discrepância entre razão e revelação está fora de questão. Ela aperfeiçoa a racionalidade dos Antigos e, em último caso, determina o que é racional naqueles

> casos em que os Antigos ou não se pronunciaram, ou o fizeram de maneira vaga e contraditória. Grotius, portanto, não vê obrigação da revelação se justificar perante a razão. A razão, ao contrário, deveria se reportar à revelação.

Lembre-se novamente o que diz Grotius n'*O direito da guerra e da paz*, sobre o direito natural ser a regra e ditame da reta razão que denota moralidade de um ato a partir da concordância ou discordância com a natureza racional (IB-I, c. 1, n. 10, p. 1) e se compare com Tomás:

> Nos atos humanos, o bem e o mal se dizem por comparação com a razão, porque, como diz Dionísio, "o bem do homem é estar come à razão, e mal o que está além da razão". [...] Logo, fica claro que a diferença do bem e do mal considerada acerca do objeto, compara-se por si à razão, isto é, segundo o objeto lhe é ou não conveniente. Alguns atos dizem-se humanos ou morais, enquanto procedem da razão (ST I-II, q. 18, a. 5, rep).

Para Tomás, a bondade da ação depende da natureza da própria coisa, pois cada uma age como é (ST I-II, q. 18, a. 1, rep), na plenitude ou na deficiência de seu ser (ST I-II, q. 18, a. 2, rep):

> Como a razão no homem domina e impera sobre as outas potências, assim é necessário que todas as inclinações naturais pertencentes às outras potências sejam ordenadas segundo a razão. Por isso em todos é comumente reto que todas as inclinações dos homens sejam dirigidas segundo a razão (ST I-II, q. 94, a. 4, ad. 3).

Além do mais, diz Aquino que "de dois modos algo é infuso no homem. De um modo, pertinente à natureza humana; e assim a lei natural é lei infusa no homem" (ST I-II, q. 106, a. 2, ad. 2). Portanto, a moralidade humana é dependente da natureza humana, que é, por sua vez, natureza racional, criada por Deus e reflexo de Sua própria razão.

No *De iure praedae*, Grotius usa duas referências à Tomás para fortalecer a sua afirmação de que a lei natural é válida em todos os tempos e todos os lugares, válida após o advento do Cristo e abarca inclusive os cristãos (IP, c. 3, p. 54-55). A primeira trata de ressaltar que todas as coisas, inclusive as humanas, se sujeitam à lei eterna, dela participando, seja por meio de seu conhecimento, seja por meio da ação e da paixão, como que "participada por modo de princípio movente" (ST I-II, q. 93, a. 6). A segunda, para reforçar que a natureza humana, sendo uma criatura racional, o inclina a agir segundo a razão (ST I-II, q. 94, a. 3). Stumpf (2006, p. 40-41) ainda comenta que:

> A opinião de Grotius sobre o reconhecimento do direito natural nos permite ver que as regras do direito natural não são apenas obrigatórias, mas são também acessíveis a todos. Portanto, a humanidade é obrigada a observá-las. [...] Apesar de Grotius não o dizer expressamente, qualquer ser humano, em qualquer parte do mundo, é capaz de usar a razão. O direito natural obriga os cidadãos cristãos europeus tanto quanto os selvagens ou infiéis em qualquer outra parte do mundo. Entretanto, deve ser notado que para Grotius razão não é simplesmente um meio de identificar itens singulares do

> conhecimento [...]. Ao contrário, é uma epistemologia progressiva que governa o uso da razão, iniciando com itens claros e óbvios mas, finalmente, conduzindo ao mistério.

Por isso, o fato de as regras do direito natural poderem ser conhecidas apenas pela razão humana, sem necessidade de qualquer revelação específica ou "ajuda externa, por exemplo, do Espírito Santo" (STUMPF, 2006, p. 41), obrigando toda a humanidade, também não implica a independência entre o direito natural e a divindade. De fato, se a fé não é necessária para o seu reconhecimento, a razão certamente o é, e a razão, como já se disse, é o instrumento particular dado por Deus aos homens. Portanto, não só Deus insculpiu no coração dos homens as regras do direito natural, como também deu o instrumento necessário para o reconhecimento de Sua obra.

Vale ainda mencionar rapidamente um argumento adicional para reforçar o fato de que não há uma mudança substancial no pensamento de Grotius. Não seria razoável supor que o holandês houvesse mantido ou acrescentado todas as referências a Deus em suas obras mais maduras apenas para aumentar o público leitor, tornando-as mais palatáveis, uma vez que grande parte de sua vida e obra foram dedicadas e moldadas pelas questões religiosas. Stumpf (2006, p. 5) ainda adiciona que seria estranho conceber um escritor bastante devotado em suas intenções de retornar aos fundamentos dogmáticos dos Pais da Igreja, utilizando-se de elaborados tratados teológicos em um dia, apenas para se libertar de quaisquer influências teológicas e se mostrar como o mais destacado defensor de uma jurisprudência secular, no dia seguinte. Por isso, não há motivos suficientes para supor que ele agira de tal maneira, ou, pelo menos, para lhe conceder o benefício da dúvida.

O'Donovan e O'Donovan (1999, p. 789-790) sintetizam o desenvolvimento da seguinte forma:

> A lei é metafísica e a metafísica, lei. "Aquilo que Deus mostrou ser sua vontade, isto é a lei" foi a sentença inicial de seu primeiro trabalho jurídico, *De iure praedae* (1604). O grande "Prolegômenos" de seu maior trabalho, duas décadas depois, foi escrito para desenvolvê-la. Longe de substituir a lei divina por uma política racional autônoma, esse ensaio, sumarizando toda a abordagem do massivo *Direito da guerra e da paz*, busca demonstrar a compreensiva demanda que a lei divina (na forma do direito natural) sobre todas as variedades de relações humanas, inclusive aquelas que permanecem *fora* do escopo das constituições legais humanas [...]. Grotius era famoso como um apologista da religião natural. A evidência universal da lei natural era, para ele, a prova de que Deus era ativo, não de que Deus era dispensável.

E, se a natureza humana é ser racional, e se ela espelha a racionalidade divina, é possível se fazer o caminho inverso, conhecendo um pouco da causa por seu efeito, depreendendo-se que a própria Criação é dotada de racionalidade.

No *De iure praedae* Grotius concorda com Vázquez, para quem a lei de natureza, sendo fruto da Providência Divina, é imutável (IP, c. 12, p. 346), que é repetida na *Liberdade dos mares* (ML, c. 7, p. 43), culminando em sua afirmação categórica, no *Direito da guerra e da paz*, de que "a lei da natureza é tão imutável que o próprio Deus não pode alterá-la" (IB-I, c. 1, n. 10, p. 5). Tomás, em um ponto já citado pelo holandês, diz que se pode entender a mutabilidade da lei natural de dois modos, pelo acréscimo ou pela subtração. Pelo acréscimo, de fato, nada obstaria a sua ocorrência, tendo inclusive as leis divinas e humanas contribuído para isso. Pela subtração, entende-se que os primeiros princípios da lei de natureza não podem ser alterados de maneira alguma (ST I-II, q. 94, a. 5, rep).

Nesse ponto, deve-se dizer que Grotius trata da imutabilidade da lei natural também pelo prisma da subtração, pois, em outros locais, ele concede que os direitos voluntários divino e humano podem acrescentar à lei natural, conforme se verá mais à frente.

Se a lei natural é tão imutável que o próprio Deus não pode alterá-la, isso não se dá por falta de poder, conforme já se viu, tanto em Grotius (IB-II, c. 1, n. 10, p. 1; VR-I, s. 13) quanto em Tomás (ST I-II, q. 56, a. 4, ad. 2), mas do Seu próprio compromisso com o agir segundo a reta razão, que, ao contrário de Deus, nos homens, esse agir pode estar obnubilado pelos vícios. Isso também pode ser corroborado com a justificação que Grotius dá para o cumprimento das promessas, que surgiria da natureza imutável da justiça. Se Deus, que não poderia ser obrigado por uma lei imposta por outro, agiria contra a Sua própria natureza se não cumprisse com as Suas promessas (IB-II, c. 11, n. 4), os seres dotados de razão também estariam obrigados a cumpri-las.

Portanto, a melhor interpretação parece ser a de que Grotius, de fato, não busca laicizar o direito natural, mas, sim, demonstrar a racionalidade do próprio Deus e Sua lei, uma vez que a simples hipótese de se rejeitar adorá-Lo era impensável para ele (VR-II, s. 8), notadamente quando se tem em mente as circunstâncias de que é necessário à religião, antes de tudo, que seu sujeito seja possuidor da capacidade de entendimento, portanto, racional (Mel, c. 3, §19); que o fato de Deus ser o governante de tudo o que existe não apenas não destrói a ordem natural por Ele criada mas, ao contrário, a preserva, especialmente quanto à faculdade do livre-arbítrio, dada às criaturas racionais, sem a qual não haveria a possibilidade de recompensa futura (Mel, c. 3, §29, p. 112); e, principalmente, que os homens, criados à imagem e semelhança de Deus e melhor obra da Criação, possuem como que um espelhamento dos atributos divinos, imperfeitos por óbvio, mas que lhes permite, por meio da razão – *logos* –, fazer com que sua vontade possa também ser criadora, por exemplo, de leis, conforme o direito voluntário humano (Mel, c. 3, §23, p. 110). Não é por outro motivo que Tomás também afirma que "o primeiro autor e motor

do universo é o intelecto" (SCG I, c. 1, p. 3), e que "toda lei procede da razão e da vontade do legislador: a lei divina e natural, da vontade racional de Deus. A lei humana, da vontade do homem regulada pela razão" (ST I-II, q. 97, a. 3, rep). Ademais, a vontade racional de Deus não é senão a própria lei eterna, aquela classe de coisas que Tomás diz não se sujeitarem à lei eterna e ao governo divino, pois pertencem à própria essência divina, ou seja, a natureza divina, Sua vontade racional, são a própria lei eterna (ST I-II, q. 93, a. 4, rep), e isso não é incompatível com as afirmações de Grotius de que a lei eterna não pode ser alterada por Deus, pois a Sua vontade é uma vontade racional.

Inclusive, um dos motivos declarados para o empreendimento d'*O direito da guerra e da paz* foi justamente a sua própria consideração a respeito do fracasso das tentativas anteriores de sistematicamente discorrer sobre a jurisprudência, uma vez que deveriam, em primeiro lugar, ser separadas convenientemente as regras do direito civil daquelas do direito natural, já que as disposições deste, sendo sempre as mesmas, com princípios "manifestos e auto-evidentes, quase da mesma maneira com que as coisas são percebidas por nossos sentidos externos, que não nos falham, se seus órgãos estiverem funcionando adequadamente" (IB-I, PD, n. 40)[75], poderiam ser agregadas facilmente, e demonstradas tão seguramente que não se lhas poderia negar, a não ser que se "cometesse uma violência contra sua própria capacidade de julgamento" (IB-I, PD, n. 40)[76], enquanto as daquele, variando conforme o tempo e o lugar não poderiam ser estudadas conforme tal maneira sistemática (IB-I, PD, n. 31)[77]. Já no *De iure praedae*, obra de sua juventude, vê-se a confirmação de que seu propósito se manteve o mesmo:

> Deve ser observado, ademais, que nós não empreendemos essa tarefa porque desaprovamos o trabalho feito em relação a lei da guerra por outros investigadores, cuja autoridade, em verdade, se mostrará de muita ajuda para nós. Somos motivados, ao contrário, pela crença de que, com a ajuda do material adicional até aqui reunido por nós, poderemos fazer alguma contribuição para a precisão, ou pelo menos para a organização clara e ordenada, das doutrinas postas por aqueles primeiros investigadores (IP, c. 5, p. 91).

Ele ainda declara que seria um desperdício de tempo e esforço discutir o tema de seu livro, surgido da controvérsia sobre a tomada do navio português, com base apenas em leis escritas, lembrando de um ditado popular que dizia que aquele busca uma lei escrita onde a razão natural é suficiente não é muito inteligente (IP, c. 1, p. 15-16). Além disso, ainda acrescenta que a resposta para tais problemas não deveria ser buscada nas leis romanas, mas na

[75] Ver IB-III, Prol, p. 1756.
[76] Ver IB-III, Prol, p. 1756.
[77] Ver IB-III, Prol, p. 1754.

própria fonte da natureza (IP, c. 1, p. 15-16), e assim o faz, iniciando a obra com um estudo da lei natural. A intenção também é a mesma na *Liberdade dos mares*:

> Aquilo que estamos propondo aqui não possui nada em comum com estes; não necessita de pesquisa curiosa do homem; não depende de exposição da Bíblia [...], nem nos decretos de um povo, em que os demais podem justamente ignorá-los. Aquela lei por cujos preceitos iremos julgar não é difícil de ser encontrada, sendo a mesma em tudo e fácil de ser entendida pois, sendo criada com todos, está incrustada na mente de todos. Mas o direito que desejamos é tal que os próprios reis não poderiam negá-los aos seus súditos, nem um cristão aos infiéis, pois ele se origina da natureza, que é mãe indiferente e igual para todos, generosa com todos, cuja autoridade real se estende sobre aqueles que governam as nações... (ML, prol, p. 8)

Há pouco foi dito que a lei natural não poderia ser alterada pelo próprio Deus, mas que isso não decorria da falta de Seu poder, mas de Seu compromisso de agir sempre segundo a reta razão. O homem, entretanto, imperfeito que é, pode ter a sua razão ofuscada pelos vícios, e isto os torna semelhantes aos animais, pois deixam de utilizar a dignidade que lhes é própria.

O ponto principal, aqui, é a afirmação de Tomás de que os bons agem conforme a lei, e os maus, que se assemelham aos animais, deixam de agir por movimento próprio e são movidos coercitivamente pela lei (ST I-II, q. 93, a. 6, rep).

Grotius, ao discutir as espécies de tratado, diz que uns exigiriam o cumprimento apenas daquilo que já era exigido pela lei de natureza, sendo que estes seriam, geralmente, celebrados entre inimigos. Isto porque:

> Como aquele princípio de direito natural, que dispõe haver um certo parentesco natural entre a humanidade, e que por consequência é crime odioso que um homem prejudique outro, fora apagado e destruído, de maneira semelhante a antes do dilúvio, novamente após algum tempo em função de uma corrupção geral dos costumes, de tal modo que era considerado justo roubar e pilhar estranhos, mesmo que nenhuma guerra fosse proclamada (IB-II, c. 15, n. 5, p. 1).

Mais do que isso, não haveria qualquer proibição de celebrar tratados com aqueles não pertencentes à verdadeira religião, pois o direito de celebrá-los é comum, em razão da lei natural, a todos os homens e não admitiria qualquer restrição baseada unicamente na religião da outra parte (IB-II, c. 15, n. 8). Também o "pleno consentimento de todas as nações que possuem qualquer traço de razão, qualquer senso de boas maneiras, e não estão totalmente degeneradas na bestialidade" (VR-I, s. 2) é um argumento a se considerar. Note-se que o embrutecimento obscurece o uso da razão retirando a particular qualidade humana, impedindo que até mesmo a existência da divindade seja reconhecida. O autor ainda continua: "[...] uma vez que a história e outros escritos nos informam que quanto mais virtuoso alguém é, mais cuidadosamente essa noção da divindade é preservada por ele" (VR-I, s. 2).

A lei de natureza, portanto, pode se mostrar obscurecida por costumes viciosos (IB-I, c. 2, n. 5), e foi o vício, a falta de amor e equidade, que impediu que os homens primitivos gozassem dos bens comumente (IB-II, c. 2, n. 2, p. 4). Por isso, todas as leis humanas são, e não o poderiam ser de outra maneira, feitas levando-se em consideração a fraqueza humana (IB-I, c. 4, n. 7).

Tomás, por sua, vez considera que "pecando, o homem se afasta da ordem racional. Decai, assim, da dignidade humana, que consiste em ser naturalmente livre e existir para si mesmo. Ele cai, de certo modo, na escravidão dos animais, de sorte que se deva dispor dele como convém à utilidade dos outros" (ST II-II, q. 64, a. 2, ad. 3). Isto porque, conforme já se teve a oportunidade de dizer, é próprio das criaturas racionais mover-se a si mesmas e agir tendo em vista o fim, enquanto as irracionais tendem para o fim por uma inclinação natural, movidas e conduzidas por outrem (ST I-II, q. 1, a. 2, rep), notadamente a providência divina, enquanto aquelas têm o entendimento do preceito divino (ST I-II, q. 93, a. 5, rep).

Havendo, então, duas formas de participar da lei eterna, seja pelo conhecimento e movimento próprio, seja pela ação e paixão que recebe de outrem o seu movimento, a natureza racional, diz Tomás, participa das duas maneiras, pois tem algo que lhe é comum com os animais e algo que lhe é próprio, sendo que:

> Cada uma dessas maneiras é certamente imperfeita e de algum modo corrompida nos maus, nos quais tanto a inclinação natural para a virtude é depravada pelo hábito vicioso, quanto também o mesmo conhecimento natural é neles obscurecido pelas paixões e hábitos de pecados. Nos bons, contudo, cada uma das maneiras acha-se mais perfeita, pois além do conhecimento natural do bem, acrescenta-se neles o conhecimento da fé e da sabedoria; e acima da inclinação natural para o bem, acrescenta-se neles internamente a noção da graça e da virtude. Assim, pois, os bons se sujeitam perfeitamente à lei eterna, enquanto agem sempre segundo ela. Os maus sujeitam-se certamente à lei eterna, mas imperfeitamente [...] [e] quanto mais faltam em praticar o que convém à lei eterna, tanto mais padecem o que a lei eterna determina sobre eles (ST I-II, q. 93, a. 6, rep).

Grotius, por sua vez, diz que se os animais fazem algo por uma impressão natural, movidos pela própria lei, o homem deve aquiescer a essa lei para segui-la. Não é por outro motivo que "os antigos civilistas relacionam a educação das crianças à lei de natureza, uma vez que os próprios animais têm algum instinto derivado de uma impressão natural, mas que nos é prescrita pela razão" (IB-II, c. 7, n. 4, p. 2).

O fato de que o vício poderia obscurecer a faculdade da razão, despindo-o de sua característica peculiar, e tornar o homem semelhante aos animais é um dos motivos que leva tanto o holandês quanto o italiano a justificar algumas punições.

Não é por outro motivo que Grotius, ao tratar do direito de punir os crimes, diz que apesar de a lei natural indicar que os malfeitores deveriam ser punidos, e a razão natural a adequação de que a punição fosse feita por um superior, dever-se-ia entender, com isso, que a palavra superior se referia àquele que era inocente, e que o culpado, tendo cometido um crime, teria se colocado abaixo dos homens, junto aos animais sujeitos à dominação humana (IB-II, c. 20, n. 3, p. 1), de maneira bem semelhante ao comentário de Tomás, de que o pecado subtrai a dignidade humana, colocando-os na servidão dos animais (ST II-II, q. 64, a. 2, ad. 3).

Grotius ainda acrescenta que a vingança, em que a dor de um ofensor é um remédio para o ofendido, "está de acordo com aquela parte de nossa natureza que temos em comum com os animais selvagens" (IB-II, c. 20, n. 5, p. 1), pois a ira seria, tanto nos homens quanto nos animais, uma agitação violenta criada pelo desejo de vingança, que não pertenceria à alma racional e à lei natural. Considerando que do mero sofrimento dos inimigos nenhum bem ou utilidade poderiam advir (IB-II, c. 20, n. 5, p. 1), é, pois, "contrário à natureza que um homem se regozije e se satisfaça com a dor ou distúrbio que ele causa em outro, simplesmente pela dor ou distúrbio. Portanto, quanto mais fraca for a razão de alguém, mais inclinado ele será para a vingança" (IB-II, c. 20, n. 5, p. 3). É possível notar aqui o fato de Grotius ressaltar mais uma vez que é próprio do homem agir segundo a razão, segundo aquilo que lhe é peculiar e que o assemelha a Deus, para não se correr o risco de que o homem, destinado aos propósitos mais nobres, seja degradado para a categoria das criaturas brutas (VR-II, s. 9), assim como diz Tomás, citando Aristóteles, que "em cada criatura racional existe uma inclinação natural àquilo que é consoante à lei eterna: 'somos', com efeito, 'nascidos para ter as virtudes'" (ST I-II, q. 93, a. 6, rep).

Grotius ainda comenta que aqueles que se engajam na guerra sem causas justas, ávidos pelo perigo em si, têm um vício que ultrapassa os limites da humanidade, podendo ser nomeados, de acordo com uma série de autores, brutos, ferozes, selvagens, bárbaros, perfeitos loucos etc. (IB-II, c. 22, n. 2), que "a violência é bruta em si mesma, e é mais eminente na guerra, donde ela deve ser mais prudentemente temperada com a clemência e a humanidade, para que, imitando demais as feras, não esqueçamos o homem em absoluto" (IB-III, c. 25, n. 2), e que "se qualquer costume for contrário ao antigo direito das gentes, são não humanos [...], mas bruta corrupção e abuso, não leis e costumes" (ML, c. 7, p. 43). Ele ainda cita Cicero e Sêneca ao dizer que é detestável a quebra da fé, que é o laço da vida humana, e que ela – a fé – é o bem mais sagrado da alma racional, motivo pelo qual "os príncipes soberanos deveriam mantê-la tanto mais solenemente quanto podem causar ofensas mais impunemente que outros"

e, assim, “retirada a fé, eles serão como feras, cuja ira faz todos os homens temer” (IB-III, c. 25, n. 1, p. 2).

No *De iure praedae*, Grotius busca fazer uma analogia, baseando-se na opinião de alguns teólogos, citando, inclusive, Tomás, partindo do argumento de que apesar dos animais selvagens terem sido criados por Deus, foram eles postos à disposição e serviço dos homens, que podem tomá-los como propriedade e utilizá-los ou matá-los quando oferecessem perigo. Já alguns homens, em função de sua deplorável maldade, são como que despidos de toda semelhança a Deus ou à humanidade, como que se transformando em coisas, razão essa que originaria a escravidão conforme a ordem natural, além de dar a permissão para que eles fossem destruídos, caso oferecessem algum perigo ou devessem servir de exemplo (IP, c. 8, p. 135). A referência à Tomás (ST II-II, q. 64, a. 1) se dá na questão que trata do homicídio, cujo primeiro artigo se pergunta se é possível matar quaisquer seres vivo, sendo a conclusão no sentido de que, na hierarquia dos seres, o menos perfeito é destinado a servir ao mais perfeito, e que ninguém peca ao utilizar uma coisa para o fim a que é destinada.

Enquanto a referência de Grotius é específica ao primeiro artigo, é razoável especular que o segundo provavelmente não passou desapercebido em sua investigação, no qual Tomás confirma que se um membro da sociedade se torna perigoso, é lícito matá-lo para a preservação do bem comum, pois, conforme já se disse, o pecado afasta o homem da ordem racional e o entrega à escravidão dos animais: “Portanto, se é mal em si mesmo matar um homem, que se conserva em sua dignidade, pode, contudo, ser um bem matar um pecador, como se abate um animal. Pois, o homem mau é pior que o animal e ainda mais nocivo, como diz o Filósofo” (ST II-II, q. 64, a. 2, ad. 3).

Já se teve a oportunidade de verificar que Grotius, ao afirmar que a lei insculpida por Deus no coração das coisas criadas as dirige para sua própria conservação é imutável e eterna (IP, c. 3, p. 53-54), faz uma citação a Tomás para reforçar a sua imutabilidade (ST I-II, q. 94, a. 5). Dentro desse mesmo contexto, em um outro artigo da mesma questão, e que certamente não deve ter escapado à pesquisa do holandês, está a afirmação de que o primeiro princípio da lei natural é que o bem deve ser feito e procurado e o mal, evitado, e que é inerente ao homem a inclinação para buscar a sua própria conservação, ou seja, as coisas pelas quais sua vida é preservada, evitando aquelas que a prejudiquem (ST I-II, q. 94, a. 2, rep).

Mesmo no que diz respeito aos princípios do direito natural é possível enxergar uma semelhança entre os dois autores. Como já se disse, Grotius entende haver duas espécies de princípios naturais: as primeiras impressões da natureza, que fazem com que todos os animais busquem sua própria preservação, evitando aquilo que lhes ameace, sendo “o primeiro dever

de todos é preservar a si mesmo em seu estado natural, buscando as coisas que são conforme sua natureza e evitando aquelas que lhe são repugnantes" (IB-I, c. 2, n. 1, p. 1); já a segunda espécie deveria ser a regra das ações humanas e considerados superiores à primeira espécie, pois seriam indicados pela razão (IB-I, c. 2, n. 1, p. 2).

Tomás fala que em todas as coisas para as quais o homem tem uma inclinação natural a razão as apreende como bens, devendo ser buscadas, e o seu contrário, evitado. Assim, conforme a ordem das inclinações naturais, dá-se a ordem dos preceitos da lei natural. Em primeiro lugar, "a inclinação para o bem segundo a natureza que tem em comum com todas as substâncias, isto é, conforme cada substância deseja a conservação de seu ser de acordo com sua natureza" (ST I-II, q. 94, a. 2, rep); depois, aquilo que possui em comum com os outros animais e, após, e mais importante:

> A inclinação ao bem segundo a natureza da razão, que lhe é própria, como ter o homem a inclinação natural para que conheça a verdade a respeito de Deus e para que viva em sociedade [...], como o que o homem evite a ignorância, que não ofenda aqueles com os quais deve conviver e outras coisas semelhantes que a isso se referem (ST I-II, q. 94, a. 2, rep).

Além disso, "se, pois, falamos dos atos das virtudes enquanto são virtuosos, assim todos os atos virtuosos pertencem à lei da natureza", e "como a alma racional é a própria forma do homem, é inerente a qualquer homem a inclinação natural a que aja segundo a razão. E isso é agir segundo a virtude" (ST I-II, q. 94, a. 3, rep). Assim, é próprio ao homem agir, levando em maior consideração como também o diz Grotius, segundo a razão, buscando, como bem, aquelas coisas que se referem, dentre aquilo que lhe é próprio, à vida em sociedade. E este ponto é desenvolvido por Tomás quando ele trata do direito e da justiça.

Grotius aponta cinco princípios do direito natural, também objeto do direito propriamente dito e, por consequência, da justiça expletiva, nascidos do cuidado na manutenção da sociedade humana de uma maneira conforme a luz do entendimento humano, que Villey (2009, p. 658) nota terem sido retiradas da doutrina de Cicero. São eles[78] a abstenção daquilo que é de outrem, a restituição daquilo que pertence aos outros mas se está na posse, ou dos lucros auferidos em função disso, a obrigação de se cumprir as promessas, a reparação do dano causado pela própria falta, e a devida punição entre os homens (IB-I, PD, n. 8)[79].

Stumpf (2006, p. 43) nota que, para Grotius, o cuidado com a sociedade, derivada da racionalidade humana, é a fonte de sua concepção de direito propriamente dita, a qualidade

[78] Conferir página 66.
[79] Ver IB-III, Prol, p. 1747-1748.

moral anexa à pessoa para ter ou agir de maneira justa, sendo três as áreas do direito natural: a justiça expletiva, a justiça atributiva e a religião natural.

Já se teve a oportunidade de discorrer sobre o fato de que a justiça expletiva, segundo o próprio comentador, é uma justiça orientada-para-trás (STUMPF, 2006, p. 48), em que seu objetivo é restaurar uma posição legal anterior, independentemente de qual seja a fonte dessa posição legal (STUMPF, 2006, p. 44), enquanto a justiça atributiva é uma justiça orientada-para-frente, abarcando mais do que apenas conceitos do direito propriamente ditos, mas também a capacidade do homem de julgar e se orientar para o futuro e, até mesmo, princípios "para-legais" e de outras virtudes não relacionadas com o direito propriamente dito, como a generosidade e a piedade (STUMPF, 2006, p. 46-48). Assim, se os comentários de Grotius sobre justiça expletiva mais ou menos seguem a abordagem tradicional do conceito aristotélico de justiça comutativa, exceto pela taxonomia aplicada, o conceito de justiça atributiva representa mais do que uma mudança terminológica do conceito aristotélico de justiça distributiva: "Os princípios da justiça expletiva listados por Grotius são endossados por quase todos os conceitos de justiça restaurativa, pelo entendimento cristão medieval da justiça, assim como pelas ideias liberais de justiça, ou pelas teorias islâmicas de justiça" (STUMPF, 2006, p. 46).

Tomás indica que faz parte da lei natural aquilo que é necessário para a sociedade (ST I-II, q. 94, a. 2, rep), e as desenvolve quando trata do direito, da justiça, da injustiça e de alguns atos em particulares, enquanto Grotius se utiliza do direito natural para criticar as práticas de sua época (STUMPF, 2006, p. 42) e empreender seus esforços justamente para desenvolver toda essa problemática do que é necessário para a sociedade florescer, propósito este que não figura entre os objetivos destacados de Aquino, mas é por ele indicado. Lembre-se que Tomás afirma que "servir a Deus implica em dar a cada um o que lhe é devido" (ST II-II, q. 58, a. 1, ad. 6).

Dar a cada um o que lhe é devido é o que Tomás denomina por justiça (ST II-II, q. 58, a. 1, rep), cujo objeto é o direito, o agir com certa igualdade em relação aos outros – o justo (ST II-II, q. 57, a. 1, rep). Conforme já se teve a oportunidade de verificar, ele situa o direito e a justiça no contexto da virtude cardeal da prudência (ST I-II, q. 61, a. 2, rep), na disposição dos meios adequados para se atingir o fim da alma humana, que é estar conforme à razão (ST II-II, q. 47, a. 6, rep). Além disso, a virtude da justiça, considerada em geral, é a ordenação do homem para o bem comum (ST II-II, q. 58, a. 5, rep), enquanto a justiça particular é a ordenação do homem no que toca em suas relações com outras pessoas, sobre bens particulares (ST II-II, q. 58, a. 8, rep), dividindo-a em distributivas e comutativa, onde a primeira regula as relações entre as partes do todo, ou seja, entre pessoas privadas, enquanto a segunda regula a relação do todo às partes, de uma maneira proporcional (ST II-II, q. 61, a. 1).

Lembre-se, apenas a título de menção, que Grotius (IP, c. 10, p. 208), ao discutir quem poderia adquirir o butim ou a presa, se volta para a questão da distribuição dos bens capturados em uma guerra pública, pretendendo formular uma nova opinião, resgata a argumentação de Tomás, justamente nessa questão (ST II-II, q. 61). Não seria tão proveitoso discutir, aqui, se o seu conceito era realmente novo ou se essa conceituação fora abandonada em obras posteriores. O fato é que o holandês se referiu ao italiano justamente em uma questão sobre a justiça e a levou em consideração ao formular a sua própria, seja concordando ou discordando.

Do direito natural, Tomás diz que ele trata da igualdade em virtude da própria natureza da coisa (ST II-II, q. 57, a. 2, rep), e, como diz Finnis (1998, p. 136-137):

> O fundamento normativo [...] final do(s) direito(s) natural(is) é o princípio do amar ao próximo-como-a-si-mesmo, e os primeiros princípios da razão prática sobre as quais aquele supremo princípio moral se assenta. Mas o fundamento ontológico [...] final dos direitos naturais é a radical igualdade dos seres humanos, como todos os membros de uma espécie de seres de uma natureza racional e, portanto, pessoas. [...] Pois, conforme ele continua, aquilo que é devido a todos indistintamente, na grande "república sob Deus" na qual todo ser humano é membro, inclui pelo menos: não ser morto intencionalmente por outra pessoa privada, ou em qualquer outro meio fisicamente [...] ferido, ou traído, ou sujeito a uma perda ou dano na propriedade, ou falsamente acusado ou de qualquer outra forma difamado. [...] As discussões de Aquino sobre injúrias [...] são implicitamente discussões sobre direitos.

Se Grotius traz os princípios estoicos para dentro da justiça expletiva, conforme identificou Villey (2009, p. 658), e acrescenta ser Grotius antes um daqueles que deturpou o direito natural (VILLEY, 2009, p. 646), retirando a justiça das coisas, como discorria Aristóteles, e o trouxe para dentro da moralidade do homem, para dentro da razão humana, é talvez porque ele enxergue um plano maior para a existência da moralidade e da lei dentro de uma moldura divina formada pela lei natural e pelo direito voluntário divino, conforme se mencionou no início do capítulo, situando todos os homens em uma grande república sob Deus, como diz Finnis sobre Tomás. De fato, pode-se afirmar que para Grotius haveria apenas uma comunidade, uma família humana, ainda que ela estivesse dividida em Estados particulares, seitas diferentes, e até mesmo em religiões menos perfeitas. Poder-se-ia divagar então que antes da instituição do Estado havia sim uma sociedade, pois os homens eram frutos e criaturas de um mesmo Deus, que os fez todos em uma mesma família, e não espécimes individuais espalhados sem qualquer ligação e que, por acidente, constituíram um Estado. Portanto, o holandês pode colocar a moral no centro dos princípios jurídicos porque tais princípios interiores são justamente aqueles que Deus insculpiu nos corações dos homens, objeto inclusive do escrutínio e julgamento divinos. Além do mais, ele se usa expressões como "membros do grande Estado que compreende toda a humanidade" (IB-III, c. 11, n. 16, p. 4), "grande

sociedade humana em geral" e "sociedade universal da humanidade" (IB-II, c. 20, n. 44, p. 6), e afirma que "a última e mais ampla razão para assistir os outros é aquela relação que toda a humanidade possui entre si, e ela, sozinha, é suficiente" (IB-II, c. 25, n. 6). Note-se que desde o *De iure praedae* Grotius já fala do laço comum da humanidade e, inclusive, cita Tomás para reforçar o seu argumento, pois, ao tratar das causas eficientes da guerra, ou seja, os justos motivos para empreendê-la, seja pública ou privada, ele afirma que é natural ao ser humano fazer bem aos outros e se ajudar mutuamente, e mesmo que nenhum outro laço se faça presente, há uma comunidade universal da humanidade estabelecida pela natureza, que faz com que os danos infligidos sobre os outros afetem a todos, ensejando a defesa de quem a sofreu, com o que concordam "teólogos e juristas de uma autoridade nem um pouco insignificante" (IP, c. 6, p. 92-94). Dentre estas autoridades encontra-se Tomás (ST I-II, q. 47, a. 1) que, mais precisamente na solução da objeção dois, fala que a ira, o apetite de fazer o mal a outrem em razão de uma justa vingança, pode surgir quando o dano atinge diretamente a pessoa ou alguém que lhe pertença, tenha afinidade ou amizade ou, até mesmo, em função da "comunidade de natureza".

Grotius ainda reforça o argumento em outros locais, ao dizer, por exemplo, que "a ligação universal entre os homens [é] uma ligação que não pode ser repudiada sem que se seja considerado ímpio para com Deus, o seu autor" (IP, c. 13, p. 433), e que Deus não quis que a natureza suprisse todas as regiões com todas as necessidades da vida para que a amizade humana, reconhecendo que o homem não é autossuficiente, devesse ser cultivada pela ajuda mútua na aquisição e troca de recursos, em que cada nação contribuísse com a preeminência em alguma arte, pois " [...] já é fato, de acordo com os desígnios da justiça divina, que uma nação supra as necessidades de outra, de modo que desta feita (como Plínio observa) o que quer que seja produzido em uma região é considerado como um produto nativo de todas as regiões" (IP, c. 12, p. 302-303). Mas ele ainda vai além e buscar permitir que a palavra "próximo" se estenda a todas as pessoas indistintamente, pois todas as pessoas seriam recebidas em graça e nenhum um povo seria condenado por Deus à destruição total (IB-I, c. 2, n. 8, p. 3), sequer importando a aceitação da religião cristã: "[...] o termo '*próximo*' obviamente inclui *todo ser humano*. Ademais, a famosa parábola do bom samaritano contida nos evangelhos, nos ensina que as obrigações de conduta humana não são dispensadas com base na religião" (IP, c. 13, p. 434). Por fim:

> [...] não temos nenhum laço religioso com aquelas pessoas distantes [em cantos longínquos do mundo], nem mesmo um laço baseado em pactos; mas estamos ligados a eles pelo natural e inescapável laço que une todos os seres humanos [...]. Além do mais, qualquer esperança que se tenha que tais pessoas eventualmente verão a luz da

> razão e aceitarão a doutrina do cristianismo, deve certamente ser baseada não sobre a destruição de cidades ou sobre a tortura de seus habitantes mas, ao contrário, sobre a conduta que irá dar um exemplo de boa fé, benevolência e clemência (IP, c. 14, p. 453-454).

Mais do que isso, deve-se levar em conta, e parece ser bastante significativo, que a noção de natureza trabalhada pelo estagirita é diferente daquela do holandês. Para o primeiro, inserido naquilo que se denominou jusnaturalismo cosmológico, haveria uma ordem objetiva que englobava inclusive as divindades, enquanto para o segundo não poderia haver ordem objetiva englobando o Deus cristão, pois esse mesmo Deus era o criador de tudo o que existia. Portanto, é justificável que houvessem diferenças no tratamento. A divindade cristã é diferente da divindade grega, e a própria ideia de *kósmos* também o é. Os deuses de Marco Aurélio (VILLEY, 2009, p. 648) também não são os mesmos de Grotius, e o direito natural não pode, para o holandês, ser um direito laico ou profano que prescinda da Criação.

Por isso, Grotius precisa levar em conta as características do Deus cristão, que é o criador de tudo, onipotente, providente e bom e, indo mais além, ele usa tais características para fundamentar a sua própria doutrina, especialmente a natureza e a razão humanas. E, uma vez que o homem seria a obra mais perfeita da Criação, espelhada em imagem e semelhança no próprio Deus, dotado de razão porque Deus assim o criou, sua razão espelha a de Deus. Além do mais, o homem é a única criatura capaz de ser, em menor grau, aquilo que Deus é, ser justo. Com isso, as regras morais não poderiam advir de uma razão humana completamente autônoma, sem uma ligação mais substancial com Deus. Antes, elas derivam é do próprio Deus. De fato, não é a moral estoica que Grotius adota como princípio de seu direito natural, mas princípios da natureza humana, que é reflexo da divina, como se por Ele ordenados, que foram bem apreendidos e comunicados pelos romanos. Lembre-se ainda que é ele próprio quem diz ter a intenção de contribuir para a precisão, organização e desenvolvimento das doutrinas postas pelos primeiros investigadores (IP, c. 5, p. 91). Inclusive, Meyjes (*in* Mel, p. 26-27) comenta que Grotius acreditava que a sabedoria e o conhecimento das grandes figuras da antiguidade deveriam ser consideradas uma forma de preparação e antecipação da verdade completa que o Cristo havia de trazer, como se fora um progressivo aumento no conhecimento humano, não apenas na quantidade mas, sobretudo, na sua certeza, indo dos poetas antigos, Homero em especial, passando pelo judaísmo e culminando no cristianismo.

Essa operação feita por Grotius, de dar tão grande ênfase no direito natural enquanto dependente da razão e da natureza humanas, mesmo em Tomás já pode ser vislumbrada em princípio, em estado latente, pois a lei natural é a participação da criatura racional na lei eterna (ST I-II, q. 91, a. 2), sendo que todo o direito humano retira sua força da lei natural, portanto

lei eterna (ST I-II, q. 95, a. 2), e a inclinação natural do homem é agir segundo a virtude, que abarca a vida em sociedade, a convivência com o seu semelhante (ST I-II, q. 94, a. 2, rep). No *De iure praedae* (IP, c. 2, p. 25), Grotius, ao comentar que a razão, apesar de poder ser encoberta pelos vícios, se manifestaria na concórdia entre as nações, e que a concórdia universal só poderia existir em relação àquilo que é bom e verdadeiro, cita uma questão e artigo de Tomás (ST I-II, q. 93, a. 3) exatamente para reforçar que toda lei deriva da lei eterna, e que há razão de lei quando a lei está de acordo com a razão reta, razão eterna.

Em outro ponto, tendo comentado sobre o primeiro preceito da lei de natureza, tanto no sentido de preservação quanto no sentido de agir segundo a razão, é interessante atentar para o fato de quem ambos alertam para uma distinção entre princípios primeiros e princípios segundos da natureza.

Grotius diz que seria preciso distinguir aqueles princípios gerais da natureza humana, tão manifestos que não comportariam dúvidas, de outras duas espécies: uma, de princípios bem próximos daqueles, como que inferências ou consequências facilmente discerníveis; outra, de princípios um pouco mais difíceis de ser descobertos, a exemplo do que ocorreria na matemática, em que nem todas as demonstrações baseadas nos primeiros princípios seriam evidentes para todas as pessoas (IB-II, c. 20, n. 43, p. 1).

Assim também é a opinião de Tomás, para quem as coisas conhecidas em si mesmas, na qual o predicado é da razão do sujeito, algumas proposições, e alguns princípios, são comuns a todos, enquanto outras o seriam apenas dos sábios (ST I-II, q. 94, q. 2, rep).

Grotius ainda diz que apesar de algumas vezes se vislumbrar uma mudança na lei natural, o que ocorreria, em verdade, seria não a mudança da lei mas a da própria coisa sobre a qual recai o direito natural, em função de certas circunstâncias particulares (IB-I, c. 1, n. 10, p. 6), de maneira semelhante ao que Tomás comenta sobre a destruição dos preceitos segundos da lei de natureza do coração dos homens, ou seja, aquelas conclusões próximas dos primeiros princípios, que tratam de coisas contingentes e que podem ser alteradas em razão das circunstâncias particulares, impedindo a sua observância (ST I-II, q. 94, a. 4). De fato, os princípios primeiros, princípios comuníssimos, não poderiam ser alterados, subtraídos, enquanto os preceitos segundos, conclusões próximas dos primeiros princípios, o poderiam em alguns casos particulares e em razão de algumas causas especiais (ST I-II, q. 94, q. 5, rep) e, até mesmo, destruídos dos corações dos homens, em função das más persuasões, costumes depravados ou hábitos corruptos, ou seja, do vício e do pecado (ST I-II, q. 94, q. 6, rep).

Porém, não é apenas quanto à subtração dos princípios da lei natural que o holandês e o italiano comentam. De fato, para ambos, é possível haver o acréscimo da lei de natureza.

Referindo-se a um dos princípios do direito natural, a abstenção daquilo que é alheio, Grotius comenta que a vontade dos homens, portanto direito voluntário humano, acrescenta à lei de natureza (IB-I, c. 1, n. 10, p. 4). Diz ele que a lei de natureza:

> Não se relaciona somente às coisas que existem independentemente da vontade humana, mas a muitas coisas que decorrem do exercício de tal vontade. Assim, a propriedade, por exemplo, como atualmente se concebe, foi introduzida pela vontade humana e, uma vez admitida, a lei de natureza nos informa que é uma perversidade tomar de algum homem, contra sua vontade, o que é propriamente seu (IB-I, c. 1, n. 10, p. 4).

Já Tomás diz que a lei humana pode ser dada em correção da lei de natureza:

> Deve-se dizer, portanto, que a lei escrita diz-se ser dada para a correção da lei de natureza, ou porque pela lei escrita é suprido o que faltava à lei de natureza, ou porque a lei de natureza em alguns corações, quanto a algumas coisas, se corrompera na medida em que avaliavam ser boas coisas que naturalmente eram más, e tal corrupção precisava de correção (ST I-II, q. 94, a. 5, ad. 1).

É possível interpretar, aqui, a confirmação e o desenvolvimento da afirmação de que o homem participa de maneira especial da Criação, pois sua capacidade criadora da vontade é capaz de espelhar um dos atributos divinos: a criação das leis, expressa no direito voluntário humano, conforme diz Grotius (IB-I, c. 1, n. 14), e na lei humana, conforme diz Tomás (ST I-II, q. 95).

Porém, antes de se analisar o papel da lei humana, é preciso concluir a moldura divina em que ela se movimenta, ou seja, o direito voluntário divino (IB-I, PD, n. 12[80]; IB-I, c. 1, n. 15), ou lei divina (ST I-II, q. 91, a. 4).

Isto porque a existência da lei divina se liga ao fato de que a inteligência humana será sempre limitada em relação à inteligência divina, e, por isso, não pode compreender plenamente a Sua natureza, pelo menos não em vida: "[...] as coisas divinas em muito ultrapassam a compreensão humana, pois a mente, ofuscada pelos pecados e encarcerada pelas coisas materiais, não pode elevar-se ao ponto de vê-las como elas são realmente" (Mel, c. 3, §51, p. 119). Grotius se refere, em determinado local, que, contra as divisões existentes no cristianismo, poderiam ser aplicadas algumas das exortações de São Paulo, e que fossem "temperadas em nossa sabedoria, de acordo com a medida de conhecimento que Deus nos concedeu [...] [e] chegará o tempo em que todas as coisas seriam conhecidas com certeza. Mas isto é requerido de todos, que não mantenham sem proveito seu talento concedido por Deus" (VR-VI, s. 11).

Assim, só é possível ao homem compreender, de Deus, aquilo que sua capacidade lhe permite, que é exatamente o conceito de Tomás sobre a participação: "pela lei natural é

[80] Ver IB-III, Prol, p. 1748.

participada a lei eterna, segundo a proporção da capacidade da natureza humana" (ST I-II, q. 91, a. 4, ad. 1), conhecendo-a por seus efeitos, ainda que não de maneira absoluta, a ponto de se conhecer a lei eterna em si mesma – à exceção dos bem-aventurados ao ver a essência de Deus. Conforme Lauand e Sproviero (*in* AQUINO, 2011, p. 60), participar é receber algo de outrem, recebimento parcial, sem ultrapassar a sua própria capacidade, sua própria medida.

Por isso, talvez fosse possível dizer que o direito voluntário divino viria em auxílio do direito natural, sem o anular, mas aperfeiçoando-o nos pontos em que os homens não podem errar, pois a graça e a revelação não apenas não destruiriam a natureza (Mel, c. 3, §29, p. 112), ao contrário, a elevariam. Mais do que isso, "a verdade racional concorda com a fé da religião cristã" (SCG I, c. 2, p. 4), sendo que "os princípios que a razão tem postos em si pela natureza não podem ser contrários àquela verdade [da fé cristã]" (SCG I, c. 6, p. 1), e Grotius afirma que nenhuma parte do conteúdo do cristianismo seria contrário à razão, mormente quando uma grande quantidade de homens cultos e educados deferiram à sua autoridade (VR-III, s. 12), sendo que o intelecto humano infalivelmente assentiria aos seus preceitos (IB-I, PD, n. 12)[81]:

> O cristianismo era assim apresentado no *De Veritate* como uma religião eminentemente racional, apesar de o ser de uma maneira diferente de seus sucessores deístas: o cristianismo era razoável, na visão de Grotius, não porque não haveria espaço para verdades sobrenaturais como a da Trindade, a divindade do Cristo e os milagres (de fato, os milagres tem um papel importante em sua argumentação), mas porque ele concordaria com aquilo que a razão natural poderia descobrir sobre Deus, não conteria nada irracional ou contraditório, era baseado em textos cuja autenticidade e confiabilidade poderiam ser provadas e (finalmente e mais importante) ele apresentava e advogava um modelo moral superior (ANTOGNAZZA, *in* VR, p. xviii).

Por exemplo, ao comentar sobre a Trindade, ele afirma que "apesar da razão humana por si mesma não ter sido capaz de concluir que Deus é desta maneira, quando lhe é dito que é assim, ela facilmente concorda" (Mel, c. 3, §23, p. 110). De fato, para o holandês "a sabedoria humana e a revelação divina têm uma relação eminentemente harmoniosa. Elas se fundem suave e organicamente, uma vez que, na visão de Grotius, a racionalidade é a sua característica comum" (MEYJES, *in* Mel, p. 28). Assim, sendo racional a revelação divina, é preciso, portanto, ressaltar a similitude entre os autores no que toca à lei promulgada por Ele não pela natureza, mas por um ato posterior.

3.4 O processo de explicitação da lei eterna, ou a Lei Divina

[81] Ver IB-III, Prol, p. 1748.

Aquilo que Deus tenha demonstrado ser Sua vontade é a lei (IP, c. 2, p. 19). Se no item anterior se discorreu sobre a demonstração da lei por meio da natureza, do projeto do Criador (IP, c. 2, p. 20), deve-se agora tratar da revelação divina comunicada aos homens, que o holandês denomina direito voluntário divino (IB-I, PD, n. 12)[82] e o italiano, lei divina (ST I-II, q. 91, a. 4), completando aquilo que se denominou de moldura divina.

Assim, serão investigados os temas da própria função e necessidade da revelação, alguns comentários sobre o que Grotius denomina como religião natural, e a revelação propriamente dita, enquanto início da verdade no antigo testamento e sua perfeição no novo testamento, concluindo, assim, o campo no qual a lei humana deverá se inserir.

O direito voluntário divino integra, juntamente com o direito natural, o que poder-se-ia chamar de direito divino em sentido amplo (IB-I, c. 1, n. 15), uma vez que ambos são obra do autor da natureza (IB-I, PD, n. 17)[83]. Para diferenciá-los, o holandês diz que o direito voluntário procede da livre vontade de Deus, cuja revelação tem a finalidade de explicitar a Sua lei (IB-I, PD, n. 13), primeiro, para confirmar os seus preceitos, e, segundo, para que os homens não errassem naqueles assuntos em que não se podia errar, de modo que colocassem em risco a sua salvação, notadamente quando já se falou sobre a capacidade do vício em obscurecer a razão. Assim, se Deus não tivesse revelado aos homens os corretos meios para sua salvação, não poderia haver tamanha confiança em Seu perdão (Mel, c. 3, §44, p. 116).

Tomás também considera que para além da lei natural e da lei humana, foi necessário que Deus desse uma outra espécie de lei, para a melhor direção e regramento da vida dos homens, facilitando a aquisição da beatitude. Se tanto a lei natural quanto a lei divina são leis provenientes de Deus, a diferenciação se dá pelo fato de que somente esta é dotada de uma certa positividade, conforme o diz Aubert (*in* ST I-II, q. 91, a. 4, nota d). Os motivos declarados pelo italiano são os mesmos do holandês, uma vez que o destino sobrenatural do homem deve por ele ser entendido e conhecido para que possa ordenar suas ações em vista do fim, e para que possa pesquisar, até mesmo, as verdades acessíveis pela razão humana com mais facilidade e maior garantia. E isto já é declarado na primeira questão da *Suma teológica*:

> Era necessário existir para a salvação do homem, além das disciplinas filosóficas, que são pesquisadas pela razão humana, uma doutrina fundada na revelação divina. [...] até mesmo com relação ao que a razão humana pode pesquisar a respeito de Deus, era preciso que o homem fosse também instruído por revelação divina. Com efeito, a verdade sobre Deus pesquisada pela razão humana chegaria apenas a um pequeno número, depois de muito tempo e cheia de erros (ST I, q. 1, a. 1, rep).

---

[82] Ver IB-III, Prol, p. 1748-1749.
[83] Ver IB-III, Prol, p. 1749.

Em outro local, Tomás fornece um pouco mais de detalhes sobre os motivos que conduzem à necessidade da revelação, a saber, a imperfeição do homem e o seu destino sobrenatural da bem-aventurança, traduzido na incapacidade de atingi-lo por meio de suas capacidades isoladas, a falibilidade dos juízos humanos, que poderia resultar em alguma ação que impedisse a aquisição da beatitude, a incapacidade humana para julgar os atos interiores, cuja retidão também é necessária para a beatitude, e a incapacidade da lei humana em proibir todos os males (ST I-II, q. 91, a. 4, rep).

Recorde-se ainda uma admoestação feita por Grotius:

> Aquele que abandona esses princípios [essenciais à religião] pode-se dizer ter abandonado a religião, a coisa mais importante no mundo. Pois o que é mais importante e valoroso que o fato de que o homem deveria não apenas constantemente agir mas também pensar honesta e corretamente? Leis positivas não podem isto atingir, uma vez que não apenas nossos pensamentos mas também a maioria de nossos feitos a escapam. A religião, entretanto, e a religião apenas, pode atingi-lo (Mel, c. 1, §12, p. 107).

Tanto Grotius quanto Tomás reconhecem a diferença entre as prescrições da lei natural a lei divina. Aquele diz que o direito voluntário divino não prescreve algo que é justo ou injusto em si mesmo, mas a justiça ou a injustiça decorrem precisamente do fato de Deus o querer de uma ou outra maneira (IB-I, c. 1, n. 15). Este, por sua vez, diz que "há na lei divina, coisas prescritas, porque são boas, e proibidas, porque são más. Outras, ao contrário, são boas, porque prescritas, e más, porque proibidas" (ST II-II, q. 57, a. 2, ad. 3).

Antes de se passar ao exame da revelação propriamente dita, seria proveitoso acompanhar os comentários de Grotius sobre a religião natural, que ocupa uma posição interessante em seu sistema. Por um lado, ela faz parte dos preceitos da lei natural, conforme a situa Stumpf (2006, p. 43); por outro, e talvez justamente por isso, o holandês a utiliza para discorrer sobre a excelência da religião cristã. Isto porque a todo momento, ao falar sobre os preceitos da religião natural, o cristianismo é apontado não apenas como de acordo com ela mas, principalmente, desenvolvendo-a e aperfeiçoando-a. Diz Meyjes (*in* Mel, p. 25) que "segue-se naturalmente dessa intenção que ele também poderia chamar seu *Meletius* de 'Introdução à religião cristã'". Não é de se espantar, então, que o *Meletius*, apesar de anterior, não tenha sido publicado após o advento da *Verdade da religião cristã*. Meyjes especula que talvez o estado de tensões religiosas na Holanda, dentre outras circunstâncias, tenha acabado por levar Grotius a adiar a publicação de um texto que apelava por tolerância e consenso, ou, então, "pode-se assumir que, uma vez produzido o *De veritate*, ele considerou o *Meletius* superado e nunca o publicara por essa razão" (MEYJES, *in* Mel, p. 59-60).

Tal especulação pode confirmar a suposição de que a religião cristã em nada contraria a razão, e se ela é o desenvolvimento supremo da verdade, o início da verdade já estava contido naqueles princípios acessíveis pela razão humana isolada, que depois passou por uma revelação incompleta no judaísmo e culminou no evangelho cristão. É o *Meletius*, religião natural portanto, que permite a Grotius reconhecer a racionalidade de Deus e da religião cristã. Além disso, todos estariam obrigados a reconhecer aquele conjunto básico de preceitos religiosos acessíveis pela luz natural, o denominador comum na grande relação de parentesco da humanidade.

A verdade da religião cristã, por sua vez, é uma obra essencialmente apologética, e o paralelo com a *Suma contra os gentios* não é de se estranhar:

> A minha intenção foi empreender algo que pudesse ser útil aos meus concidadãos, especialmente os marinheiros, que eles pudessem ter a oportunidade de empregar o tempo que, em longas viagens, se encontra a sua disposição e geralmente é jogado fora. Por isso, iniciei com o elogio de nossa nação, que em muito excede a outras na arte da navegação e que, assim, eu possa encorajá-los a fazer o uso dessa arte, um favor dos céus, não apenas em seu próprio benefício, mas também na propagação da religião cristã (VR-I, s. 1).

Recobrando o que dissera Stumpf (2006, p. 53) sobre haver apenas uma mudança de ênfase entre as obras de Grotius, parece que o *Meletius* e o *De veritate* também tratam essencialmente do mesmo assunto, expostos apenas de maneira diversa em função das circunstâncias e objetivos. Antognazza (*in* VR, p. xvii) diz, sobre a recepção do livro apologético, que os doutores da Sorbonne que o examinaram antes da publicação provavelmente o consideraram em consonância com os ensinamentos de Aquino, "que argumentava que a razão natural fornecia a *preambula fidei* mas era incapaz de alcançar verdades sobrenaturais, para as quais a revelação era necessária". A comentadora ainda acrescenta que:

> Um trabalho que visava tanto fortalecer a fé cristã daqueles que eram cada vez mais confrontados com sistemas de crenças alternativos e às vezes competitivos, e angariar conversões ao cristianismo por meios pacíficos de persuasão, era muitíssimo atual não apenas por razões genuinamente religiosas mas também pela estabilidade política, social e econômica das Províncias Unidas. Que Grotius tenha sido encorajado a preparar uma versão em latim é um indício de que um grupo internacional de leitores, mais educado que o marinheiro comum, também apreciou o seu ágil compêndio de argumentos em defesa da religião cristã (ANTOGNAZZA, *in* VR, p. xiii).

Se Grotius buscou um denominador comum em meio às querelas religiosas e questões suscitadas pelas grandes navegações na religião natural (*Meletius*), reconhecível pela razão, Tomás enxergou na verdade acessível à razão os argumentos necessários para se debater com aqueles de outra denominação religiosa (SCG I, c. 2, p. 3-4). No *De veritate*, Grotius também

busca um objetivo semelhante, ao confrontar outras religiões com base naquilo em que concordavam (VR-V, s. 13).

Mas não é apenas isso. O conteúdo da religião natural exposto por Grotius contempla os mesmos assuntos e grupos de princípios expostos por Tomás nos três primeiros livros da *Suma contra os gentios*, uma vez que, para ele "há duas ordens de verdades referentes às realidades divinas inteligíveis: uma, a das verdades possíveis de serem investigadas pela razão humana; outra a daquelas que estão acima de toda capacidade desta razão" (SCG I, c. 4, p. 1), e que:

> Por conseguinte, sendo nosso intento buscar por via da razão as verdades referentes a Deus que a razão pode investigar, apresenta-se-nos em primeiro lugar a consideração das verdades convêm a Deus em si mesmo [...]; em seguida, a processa das criaturas enquanto vindas de Deus [...]; em terceiro lugar, a ordenação das criaturas para Deus, enquanto nele têm seu fim (SCG I, c. 9, p. 4).

Conforme já se disse, Meyjes (*in* Mel, p. 22 e 41-44) anota que Grotius trata dos temas da religião natural na seguinte ordem: a prova de que há um Deus e Seus atributos; o propósito da religião, que é o bem supremo, ou beatitude do homem; o conteúdo teórico da religião, dividido em quatro grupos de princípios, a saber, de Deus em relação a si mesmo, de Deus em relação a Sua criação, de Deus em relação ao homem, ainda considerado Sua criação, e do homem em relação a si mesmo; e do conteúdo prático da religião, dividido em quatro grupos de deveres, quais sejam, do homem para com Deus, para com a humanidade, para com a sociedade e para consigo mesmo.

Diz o próprio Grotius que Deus existe (Mel, c. 1, §6, p. 105), e recompensa aqueles desejam agradá-Lo (Mel, c. 1, §6, p. 105), é inteligente, distinto da natureza criada por Ele, e possuidor de um perfeito livre-arbítrio (Mel, c. 1, §7, p. 106). Para que seja possível haver alguma recompensa, é necessário também reconhecer que o homem é um ser racional dotado de livre-arbítrio (Mel, c. 1, §9, p. 106). Além disso, pela providência divina Ele cuida de Sua criação, não apenas quanto às coisas celestiais, mas também quanto aos assuntos humanos, reconhecendo-se, por isso, a Sua bondade (Mel, c. 1, §8, p. 106). Segue-se, também, que Deus é legislador (Mel, c. 1, §10, p. 106) e, mais do que isso, justo (Mel, c. 1, §11, p. 106), sendo que o supremo bem do homem consiste em desfrutar, em fruir o supremo bem, que não é outro senão Deus (Mel, c. 2, §13, p. 107), e que a única forma de participar da beatitude é por meio da mente, que é aquilo que mais se assemelha a Deus (Mel, c. 2, §14, p. 107).

Já os três primeiros livros, do total de quatro, da *Suma contra os gentios* tratam das coisas que podem ser conhecidas pela razão humana, sendo apenas o último a tratar da verdade revelada. No livro um, os assuntos são Deus em Si mesmo, Sua essência e Suas perfeições; o

livro dois, da processão das criaturas vindas de Deus; no livro três, da ordenação das criaturas para Deus, o governo de Deus sobre todas as coisas e o governo dos seres inteligentes; e é apenas no livro quatro que os temas da trindade, encarnação, sacramentos e vida futura são investigados.

Quanto ao conteúdo teórico da religião, Grotius afirma, no primeiro grupo de princípios, que Deus existe e é apenas um (Mel, c. 3, §20, p, 109), é tudo aquilo que de melhor pode ser pensado, imutável, incorpóreo, infinito, não podendo ser limitado no espaço e no tempo (Mel, c. 3, §21, p. 110), é o verdadeiro significado de existir, a razão divina e Sua natureza imaterial e ativa (Mel, c. 3, §22, p. 110), em Sua sabedoria é onisciente e seu poder é supremo (Mel, c. 3, §24, p. 110) e perfeitamente bom (Mel, c. 3, §25, p. 111). O holandês atenta ainda para o detalhe de se Deus se apresenta como apenas Um, na verdade tal é Sua manifestação tripla, ressalvando que a isso a mente humana, sozinha, não é capaz de descobrir mas, uma vez comunicado, não vê qualquer dificuldade em assentir (Mel, c. 3, §23, p. 110). Também na *Verdade da religião cristã* Grotius manifesta que "para mostrar que a religião não é uma coisa vã e vazia, será a tarefa deste primeiro livro lançar as fundações sobre a existência da divindade" (VR-I, s. 2). Para provar então, que há Deus, o autor lança mão do argumento já usado por Tomás, de que as coisas criadas deveriam proceder de uma coisa não criada, de uma "causa que nunca teve um início, mas existe (como dizemos) necessariamente e não por acidente. E este ser, o que quer que seja [...] é aquilo que chamamos de divindade, ou Deus" (VR-I, s. 2). E, provada a existência de Deus, Grotius analisa seus atributos. Primeiro, a sua unidade, havendo apenas um Deus, uma vez que o ser auto existente, ou que existe necessariamente, não pode ser senão um (VR-I, s. 3). Depois, que toda perfeição está em Deus (VR-I, s. 4), e em grau infinito (VR-I, s. 5), que é eterno, onipotente, onisciente e completamente bom (VR-I, s. 6).

Tomás, ao analisar Deus em Si mesmo, afirma que Deus existe, que Ele é, seja considerando-o primeiro movente imóvel (SCG I, c. 13, p. 2), causa eficiente (SCG I, c. 13, p. 25), possuidor dos maiores graus de perfeição (SCG I, c. 13, p. 26) ou causa final (SCG I, c. 13, p. 27). Por ser imutável, é eterno, carece de princípio e fim (SCG I, c. 15, p. 1) e não pode ser medido pelo tempo (SCG I, c. 15, p. 2). Nele, não há matéria, pois matéria é potência (SCG I, c. 17, p. 1) e Deus é ato puro, logo não é corpo (SCG I, c. 20, p. 2) e é infinito (SCG I, c. 43). Além disso, é bom (SCG I, c. 37, p. 1), é uno (SCG I, c. 42, p. 1) e inteligente (SCG I, c. 44).

No segundo grupo de princípios teóricos da religião, tem-se que a religião confirma que Ele é tanto o criador como o governante de tudo o que existe (Mel, c. 3, §26, p. 111), que compreende não só as coisas visíveis, mas também as invisíveis, que são os seres racionais

superiores ao homem e inferiores a Deus (Mel, c. 3, §27, p. 112). Na *Verdade da religião cristã* ele também afirma que "tudo o que existe deriva sua existência de Deus" (VR-I, s. 7). Além disso, o fato de Deus ser o governante de tudo o que existe não apenas não destrói a ordem natural, mas a preserva, inclusive quanto ao livre-arbítrio (Mel, c. 3, §29, p. 112). Tais noções são repetidas inclusive n'*O direito da guerra e da paz*:

> Devemos observar que a verdadeira religião, comum a todas as Idades, é construída sobre quatro princípios fundamentais: dos quais o *primeiro* é que *há* um Deus, *e apenas um Deus apenas*. O *segundo*, que Deus *não é nada das coisas que vemos, mas algo mais sublime que elas*. O *terceiro*, que Deus *atende aos negócios humanos, e os julga com a mais estrita equidade*. O *quarto*, que *o mesmo Deus é o criador de todas as coisas exceto a Si mesmo* (IB-II, c. 20, n. 45, p. 1).

Ele ainda continua dizendo que, do primeiro argumento se infere "a unidade de Deus"; do segundo, "Sua natureza invisível"; do terceiro, "o conhecimento e cuidado dos assuntos, e mesmo dos pensamentos dos homens"; e, do quarto, "a origem de todo o mundo, de Deus, seu autor, em cuja memória o *sabbath* fora instituído" (IB-II, c. 20, n. 45, p. 2).

Por sua vez, Tomás diz que Deus é o princípio primeiro e a causa da existência de todas as coisas (SCG II, c. 6, p. 1), criando-as a partir do nada (SCG II, c. 16, p. 1), ordenando-as para o seu fim (SCG III, c. 2, p. 1), que é o bem (SCG III, c. 16, p. 1), sendo que o fim último não é outro senão o próprio Deus (SCG III, c. 17, p. 1). Além disso, ele também as governa e as rege, por sua providência (SCG III, c. 64, p. 1).

No terceiro grupo de princípios teóricos da religião, Grotius reconhece que o homem tem a faculdade do livre-arbítrio, é a melhor e mais valorosa de todas as coisas visíveis, tendo sido feito à Sua imagem e semelhança (Mel, c. 3, §30, p. 113) e fora criado para servir e louvar a Deus, finalidade para qual recebeu o uso da mente (Mel, c. 3, §32, p. 113).

No quarto grupo, Grotius afirma que o homem, ao invés de amar o próximo como seu semelhante, todos feitos à imagem e semelhança divina, havia se desviado de tal caminho (Mel, c. 3, §35, p. 114), aproveitando para enfatizar os ensinamentos do cristianismo e os meios adequados para a salvação (Mel, c. 3, §44, p. 116).

Tomás também trata de maneira específica do homem, dizendo primeiro que o fim de toda substância intelectual é conhecer a Deus por meio da inteligência (SCG III, c. 25, p. 1), sendo a felicidade última do homem a contemplação da verdade, de Deus (SCG III, c. 37, p. 1), que não pode ser atingida nesta vida (SCG III, c. 48, p. 1). Além disso, se Ele governa todas as coisas, governa também os homens, criaturas racionais (SCG III, c. 111), de maneira especial, pois ele não exclui o livre-arbítrio (SCG III, c. 73). Do fato de haver a providência divina e o livre-arbítrio humano, segue-se que as ações dos homens são punidas ou premiadas por Deus

(SCG III, c. 140). Assim como Grotius, também Tomás introduz o tema da necessidade da lei divina no contexto da providência e do fim último do homem, de modo a ordená-lo para Deus (SCG III, c. 115), sobretudo por meio do amor (SCG III, c. 116).

É interessante verificar ainda que, apesar de se propor a tratar da religião natural, o denominador comum que poderia ser tomado como base para todas as outras religiões, sejam falsas ou menos perfeitas, e apesar de o *Meletius* não ser, a princípio, uma obra apologética, a todo momento o holandês introduz um comentário de como a religião cristã é, em verdade, superior a todas as outras justamente por não apenas estar de acordo com a religião natural mas, sobretudo, por elevá-la à perfeição. Stumpf (2006, p. 55) nota que:

> A independência da Religião Natural do Cristianismo é simplesmente uma matéria de quantidade dos preceitos religiosos e da qualidade de suas fontes. Isso não quer dizer que a Religião Natural primária é totalmente diferente do Cristianismo em substância. A Religião Natural primária existe devido ao Direito Natural, enquanto o Cristianismo é uma combinação do conteúdo religioso do Direito Natural e da revelação do Direito Voluntário Divino.

Além disso, "Grotius acredita que o Cristianismo teve sua doutrina construída nos fundamentos da Religião Natural, adicionando determinados preceitos cristãos a ela" (STUMPF, 2006, p. 56). Inclusive, Meyjes (*in* Mel, p. 26-27) afirma que Grotius acreditava que a sabedoria e o conhecimento das grandes figuras da antiguidade deveriam ser consideradas uma forma de preparação e antecipação da verdade completa que o Cristo havia de trazer, como se fora um progressivo aumento no conhecimento humano, não apenas na quantidade mas, sobretudo, na sua certeza, indo dos poetas antigos, Homero em especial, passando pelo judaísmo e culminando no cristianismo. Apesar de sempre criticar as opiniões mais variadas em sua investigação, Grotius quase sempre consegue encontrar um ou outro poeta ou pensador da antiguidade que, mesmo de maneira ainda incipiente, tenha se mostrado de acordo com os preceitos do cristianismo: "Isso mostra a sua convicção de que a sabedoria humana e a revelação divina têm uma relação eminentemente harmoniosa. Elas se fundem suave e organicamente, uma vez que, na visão de Grotius, a racionalidade é a sua característica comum" (MEYJES, *in* Mel, p. 28). E esse é mais um motivo para se reforçar o que se disse anteriormente sobre as fontes estoicas do holandês, pois se ele, ao discutir a religião natural, o tempo todo se refere ao cristianismo, analisando argumentos de diferentes religiões, filósofos e escolas filosóficas, seja para sancioná-los, refutá-los ou corrigi-los, de diferentes religiões, fica subentendido um quadro maior, em que há um progressivo aperfeiçoamento das leis que regem os homens, começando pelos preceitos da religião natural, reconhecíveis pela faculdade da razão, passando para o tartamudear obscuro do paganismo, (VR-IV, s. 12), o início da revelação na religião hebraica e,

finalmente, a completude da lei no evangelho do cristo. Basta lembrar a afirmação de que ainda que os platonistas intuíssem corretamente alguns atributos de Deus, o cristianismo os explicaria de maneira mais clara (Mel, c. 3, §22, p. 110). Não é sem razão, também, que Tomás considerava que entre a lei de natureza e o evangelho do Cristo, foi necessário que houvesse sido dada a lei antiga (ST I-II, q. 98, a. 6, rep), acrescentando também que não foi conveniente que a nova lei já tivesse sido dada desde o início dos tempos, pois a perfeição não poderia ser alcançada de imediato, mas somente após uma certa ordem temporal (ST I-II, q. 106, a. 3, rep).

Stumpf (2006, p. 57-58) comenta que Grotius apresenta o judaísmo como estando de acordo com a religião natural, mas sendo menos perfeito que o cristianismo. Apesar de suas diferenças e preceitos específicos aos judeus, o holandês considera que o núcleo doutrinário de ambos é o mesmo: a existência e unidade de Deus, Seu ser invisível e sublime, a criação e Sua providência, bem como Sua equidade de julgamento. Para o comentador, Grotius apresentaria grande parte da lei judaica como uma reafirmação e uma lembrança daquilo que já havia sido prescrito pelo direito natural. O próprio holandês diz que:

> Estes são os princípios [que Deus existe, recompensa os que O amam, é um ser inteligente, portador de um perfeito livre arbítrio, cuida dos assuntos humanos, a quem foi dada a razão e o livre-arbítrio, é bom, age como legislador e é justo] que o cristianismo possui em comum com todas as outras religiões, sejam as falsas ou com as verdadeiras porém menos perfeitas, como, em primeiro lugar, a religião natural, e, depois, a religião mosaica (Mel, c. 1, §12, p. 107).

Isto porque a lei antiga é vista por Grotius como o direito voluntário divino dado a apenas um povo em particular (IB-I, c. 1, n. 16), o que Tomás julgava conveniente (ST I-II, q. 98, a. 4, rep), enquanto após a criação do homem, a restauração da humanidade após o dilúvio e o evangelho do Cristo teriam sido dados à humanidade como um todo (IB-I, c. 1, n. 15). O judaísmo seria, assim, parte e início da verdade, momento em que se começou a dissipar a espessa escuridão do paganismo (VR-V, s. 1), ou, ainda, verdade antiga (VR-III, s. 16), sendo que até o próprio Cristo havia ensinado a reverenciar os escritos de Moisés e dos profetas que o seguiram (VR-V, s. 5), e ele próprio os havia observado quando esteve na Terra (VR-V, s. 7). Tomás, por sua vez, também entende a lei divina sob um duplo aspecto, a antiga e a nova (ST I-II, q. 91, a. 5), uma imperfeita e outra perfeita (ST I-II, q. 91, a. 5, rep), e que, mesmo boa, a lei antiga não se prestaria a conduzir o homem à beatitude (ST I-II, q. 98, a. 1, rep), apesar de já predispô-lo à salvação perfeita (ST I-II, q. 98, a. 3, rep). Ademais, Tomás também nota que o Cristo viveu inteiramente segundo os preceitos da lei antiga para aprová-la, dar sua consumação e término, não escandalizar os judeus e libertar os homens da servidão da lei judaica (ST III, q. 40, a. 4, rep), realizando-a por obra e doutrina (ST I-II, q. 107, a. 2, rep).

Além disso, os preceitos constantes da lei hebraica não poderiam ser contrários à lei de natureza, justamente por terem sido preceituados por Deus (IB-I, c. 1, n. 17). Ele também comenta que a lei hebraica tinha justamente o objetivo de explicar e renovar a lei de natureza, obscurecida pelos costumes viciosos da humanidade (IB-I, c. 2, n. 5). Lembre-se da diferença feita por Grotius sobre a parte da lei judaica em que efetivamente há o comando de Deus, portanto em acordo com a lei de natureza, portanto aplicável a todos, e os preceitos aplicáveis exclusivamente aos judeus, tais como os cerimoniais (IB-I, c. 1, n. 16), e as permissões que apenas concederiam a impunidade perante os homens (IB-I, c. 1, n. 17).

Esta também é a conclusão de Tomás, para quem a lei antiga possuía dupla função: primeiro, reforçar a lei de natureza e, segundo, fortalecer a intenção dos bons, uma vez que os vícios obscureciam a razão dos homens (ST I-II, q. 98, a. 6, rep). Assim, a lei antiga manifestava os preceitos da lei de natureza, preceitos morais, eis que de acordo com a razão (ST I-II, q. 100, a. 1, rep), além de acrescentar alguns outros, sendo que, quanto àqueles preceitos, todos estavam obrigados a observá-los, não por constarem da lei antiga, mas por serem preceitos da lei de natureza, enquanto no tocante aos outros, somente aos judeus competia a sua observância (ST I-II, q. 98, a. 5, rep).

Sendo um direito revelado por Deus, e de acordo com a lei de natureza, o holandês lembra uma passagem de São Paulo para dizer que os gentios que praticavam espontaneamente os preceitos do direito voluntário divino se tornavam a própria lei (IB-I, c. 1, n. 16), o que não se mostra muito diferente das opiniões de Tomás quando diz que os bons se tornam se tornam a lei (ST I-II, q. 93, a. 6, rep), e que "existiram [...] alguns no estado do Antigo Testamento, que tiveram a caridade e a graça do Espírito Santo, os quais principalmente esperavam as promessas espirituais e eternas. E segundo isso pertenciam à lei nova" (ST I-II, q. 107, a. 2, ad. 2).

Grotius afirma que mesmo que a lei mosaica fosse considerada boa, não se poderia inferir que outra melhor não pudesse ser dada (VR-V, s. 6), o que, de fato, ocorreu, pois a lei judaica não era a mais perfeita, e viria a ser abrogada pelo evangelho do Cristo, que seria a perfeição do judaísmo (VR-I, s. 14), no momento em que começou a ser publicado. Deve-se notar, ademais, que a lei mosaica não fora abolida senão quanto às partes "que não continham em si, por sua própria natureza, nada de virtuoso" (VR-V, s. 7), o que vai ao encontro da opinião de Tomás, para quem os preceitos morais da lei antiga não foram abolidos, mas apenas os cerimoniais e o judiciais (ST I-II, q. 103, a. 3, ad. 1).

Se, "em tempos passados, de fato, Deus falou em muitas e várias maneiras aos homens piedosos que então haviam; mas, ao final, Lhe aprouve nos chamar por intermédio de seu Filho, o Senhor de todas as coisas, o brilho da glória de seu Pai e imagem expressa de sua substância"

(VR-VI, s. 11), o evangelho, a lei do Cristo, será retratado, então, como sendo não somente mais perfeito que a lei hebraica mas, inclusive, que a lei de natureza (IB-I, c. 3, n. 3). Em última instância, apenas os livros do novo testamento seriam suficientes para ensinar a verdadeira religião (VR-III, s. 15). Tomás vai ainda mais longe ao dizer que "a palavra que o Senhor pronunciou na Montanha, contém toda a informação da vida cristã" (ST I-II, q. 108, a. 3, rep).

Com isso, a lei antiga passou a perder a validade no momento em que a nova lei passou a ser publicada, e "assim que a doutrina do Cristo se fez conhecer, todo o poder dos demônios se quebrou" (VR-V, s. 3), sendo que "nem qualquer razão pode ser dada para qualquer outra religião ser publicada após a religião cristã que é, de longe, a melhor" (VR-VI, s. 8), também semelhante ao que diz Tomás, para quem, após o evangelho do Cristo, lei mais perfeita não poderia ser dada (ST I-II, q. 106, a. 4, rep).

Deve-se ressaltar, ainda, a claridade e a simplicidade da doutrina cristã, a única que pode afirmar que todos os seus preceitos foram recebidos do próprio Deus, "cuja palavra fora revelada pelos santos profetas e, em última análise, pela palavra do próprio Deus e, para que não houvesse espaço para dúvidas, também fora inscrita nas escrituras sagradas" (Mel, c. 3, §51, p. 119). Para Grotius, assim, a religião cristã é a mais perfeita, seja em virtude da santidade dos preceitos de Jesus, seja quanto a excelência de sua recompensa ou da claridade e simplicidade com a qual sua doutrina foi revelada (VR-V, s. 18). Foi também o cristianismo que de melhor maneira sintetizou a necessidade de um mediador para a salvação, personificado no Cristo (Mel, c. 3, §47, p. 117), que demonstrou que todas as pessoas poderiam ser salvas (Mel, c. 3, §50, p. 118), mesmo os simples e incultos, pois seus preceitos seriam de tal modo simples e diretos que todos poderiam entendê-los, desde que dotados de razão (Mel, c. 3, §55, p. 120) e queiram ser salvos (Mel, c. 3, §57, p. 121), com o que concorda Tomás, para quem a reconciliação perfeita entre os homens e Deus somente poderia ocorrer pelo intermédio do Cristo (ST III, q. 26, a. 1, rep).

Se foi dito agora há pouco que a diferença entre a religião natural e o cristianismo não era de substância, mas de quantidade e qualidade das fontes, o mesmo pode ser dito com relação ao judaísmo e às outras religiões: "É, eu digo, evidente que Cristo pregou o mesmo Deus que Moisés e os hebreus veneraram" (VR-III, s. 10), enquanto Tomás afirma que "um só Deus deu a lei nova e a antiga, mas de modo diferente. Deu, com efeito, a lei antiga escrita nas tábuas de pedra. Já a lei nova deu escrita 'nas tábuas carnais do coração', como diz o Apóstolo" (ST I-II, q. 106, a. 2, ad. 3).

Além do mais, a perfeição do mestre era maior no cristianismo, pois é "[...] aquele que não pode ser acusado de qualquer crisme; cuja vida, ao contrário da vida de Maomé ou do

esperado Messias dos judeus, é repleta não de violência [...], mas de misericórdia, caridade, gentileza e paciência" (Mel, c. 3, §56, p. 121), sendo que "Ele [o Cristo] não proibiu nenhuma daquelas coisas que eram justas segundo a lei de natureza, entre as quais (como já observamos) a guerra estava inclusa" (IP, c. 3, p 61). Para Tomás, em Cristo não houve pecado (ST III, q. 15, a. 1, rep), inclinação ao pecado (ST III, q. 15, a. 2, rep) ou ignorância (ST III, q. 15, a. 3, rep), possuía toda a ciência possível ao intelecto humano (ST III, q. 9, a. 1 e 4) e a ciência da bem-aventurança (ST III, q. 9, a. 2, rep).

Grotius afirma que em diferentes épocas, vários povos consideraram diferentes coisas como bens supremos. Entretanto, o cristianismo contém em sua definição de bem supremo todos aqueles outros individualmente considerados, como a ausência de sofrimento, os prazeres da alma e a virtude (Mel, c. 2, §17, p. 108). Grotius faz com que, dessa forma, o cristianismo absorva para dentro de si as práticas, filosofias e ideais considerados bons, podendo-se extrair, disso, um argumento que corrobora a visão de que o cristianismo se mostra não só como a religião, prática e filosofia mais perfeita, mas que ele se apresenta como um quadro que perpassa toda a história, sendo progressivamente atingido em sua perfeição, com a revelação dos ensinamentos do Cristo. Mesmo que alguns pagãos já houvessem, isoladamente e de maneira incompleta, se referido aos principais preceitos do cristianismo, somente nele foram "colocados todos juntos" (VR-IV, s. 12). De fato, nenhuma religião tornaria as pessoas tão responsáveis por seus atos ou estimularia de tal maneira a modéstia como a cristã (Mel, c. 3, §41, p. 115).

Ademais, a religião cristã ensina que todas as pessoas podem ser salvas, contrariamente ao que ensinavam os judeus, que reservavam para si a salvação, em detrimento de todos os outros (Mel, c. 3, §50, p. 118). Isto porque, segundo o cristianismo, o dever mais importante dos homens para com a humanidade seria o amor ao próximo, não se podendo excluir qualquer pessoa do conceito de próximo, seja na distinção de Aristóteles entre gregos e bárbaros (Mel, c. 4, §69, p. 126), seja na diferença entre a fé religiosa, devendo haver compaixão dos cristãos para instruir aqueles que erram em matéria moral ou religiosa (Mel, c. 4, §70, p. 127), pois todos os homens seriam naturalmente aparentados e feitos à imagem e semelhança de Deus, (Mel, c. 4, §68, p. 126), conforme já se teve a oportunidade de verificar a percepção de Grotius de ser a humanidade é um grande Estado (IB-III, c. 11, n. 16, p. 4), uma sociedade universal (IB-II, c. 20, n. 44, p. 6). A opinião de Tomás também vai ao encontra daquela de Grotius, pois a lei nova subtraiu a diferença entre gentios e judeus, pois, "depois de Cristo, porém, foi necessário mudar-se o estado daquele povo, de modo que já em Cristo não houvesse a distinção de gentio e judeu, como havia antes" (ST I-II, q. 104, a. 3, ad. 3), e o preceito de

amar o próximo como a si mesmo pode ser dito como o fundamento de toda a lei (ST I-II, q. 99, a. 1, ad. 2).

Se a religião cristã é mais perfeita, não seria de se estranhar que ela exigisse um grau de virtude maior do que as outras religiões e mesmo o direito natural, uma vez que "os seguidores do Cristo estão sujeitos a uma especial e solene obrigação de amor e concórdia, ultrapassando o laço comum que une toda a humanidade" (IP, c. 3, p. 62), e que "não é suficiente que não façamos nada contra as regras da justiça estrita propriamente dita. Nós também devemos ter o cuidado de não ofender a caridade, especialmente a caridade cristã" (IB-III, c. 18, n. 4). Grotius ainda completa que:

> De fato, não é de se estranhar, como dissemos em outro lugar, que muitas coisas que são permitidas pela lei natural, e pela lei civil, sejam proibidas pela lei divina, que é a lei mais perfeita de todas e propõe uma recompensa além da natureza humana. E para obter tal recompensa, não é de se estranhar que sejam requeridas virtudes que excedam os meros ditados da natureza (IB-II, c. 20, n. 10, p. 1).

De fato, também Tomás reconhece a maior exigência da lei nova, adicionando uma sutil distinção quanto à exigência e rigor nos atos exteriores e interiores:

> Acerca das obras da virtude, a respeito das quais se dão os preceitos da lei, pode-se considerar uma dupla dificuldade. Uma da parte das obras exteriores [...]. E quanto a isso, a lei antiga é muito mais rigorosa que a nova: porque a muitos atos exteriores a lei antiga obrigava em múltiplas cerimônias, do que a lei nova, que, além dos preceitos da lei da natureza, pouquíssimos acrescentou na doutrina de Cristo [...]. Outra dificuldade é acerca das obras das virtudes nos atos interiores. Por exemplo, que alguém pratique uma obra de virtude pronta e prazerosamente. E acerca disso é difícil a virtude: ao que não tem a virtude isso é muito difícil, mas torna-se fácil por meio dela. E quanto a isso, os preceitos da lei nova são mais onerosos que os preceitos da lei antiga, porque na lei nova são proibidos os movimentos interiores do espírito, os quais expressamente não eram proibidos na lei antiga em todos os casos (ST I-II, q. 107, a. 4, rep).

Esta questão e artigo (ST I-II, q. 107, a. 4), inclusive, são expressamente citadas por Grotius no *De iure praedae* (IP, c. 3, p. 61), quando ele comenta sobre a possibilidade dos cristãos empreenderem a guerra, concluindo pela possibilidade, pois tudo aquilo que era permitido anteriormente ao estabelecimento da lei do Cristo, e que não fora expressamente proibido por ele, é permitido aos cristãos, remetendo ao último artigo da questão 107.

Vários são os exemplos fornecidos por Grotius sobre esse maior grau de exigência da lei cristã. Por exemplo, se a justiça expletiva permitia que um simples tapa na face fosse vingado pela morte, apesar da disparidade de consequências (IB-II, c. 1, n. 10, p. 1), o evangelho expressamente proibiria tal situação, uma vez que o próprio Cristo havia ordenado aos apóstolos receber o golpe a ferir o adversário pois, assim agindo, a pessoa demonstraria uma particular excelência de temperamento, aumentando sua honra (IB-II, c. 1, n. 10, p. 2).

Em outro ponto, apesar de adicionar uma sutileza e especificidade ao raciocínio, Grotius (IB-II, c. 1, n. 4, p. 2) se pergunta se seria lícito matar uma pessoa inocente que, de qualquer modo, obstasse a defesa ou a fuga absolutamente necessárias para a preservação da própria vida. Após considerar que a mera lei de natureza daria preferência à própria preservação, e a caridade evangélica, ao contrário, ele se refere à Tomás, que teria feito uma boa observação ao notar que é possível, ao defender-se, acabar por matar a outrem, porém, desde que não fosse feito deliberadamente e este não fosse o objetivo principal da ação, mas um efeito secundário da tentativa de preservar-se, ou, ainda, quando todos os outros meios para tanto se mostrassem ineficazes, a morte poderia ser deliberada, pois seria a única forma de se preservar, sem se constituir, também, na intenção principal da ação. O texto de Tomás (ST II-II, q. 64, a. 1) é a já citada questão cujo tema é o homicídio, tratada em outros locais[84], ainda que reportando-se a artigos diversos. A referência textual do holandês é ao artigo 1, que afirma que na hierarquia dos seres, o menos perfeito é destinado a servir ao mais perfeito. Apesar disso, parece ser mais adequado ao assunto, inclusive pelo teor da passagem de seu próprio texto, o artigo 7, que discorre sobre a licitude de matar para se defender, ao qual Grotius já se referira especificamente em outra oportunidade (IP, c. 8, p. 130). O teor do artigo é no sentido de que um ato pode ter dois efeitos, um na intenção e outro fora dela, a busca por defender-se e a morte do agressor, respectivamente. Sendo natural a cada ser conservar a própria existência, desde que agindo com a moderação e não empregando uma violência além do necessário, sua atitude será lícita. Além disso, ainda que a moderação da violência permitisse prever a morte de outrem, não se estaria obrigado à omissão apenas para salvaguardar a vida alheia[85].

Também seria lícito matar, segundo a justiça expletiva, aqueles que atentassem contra os bens ou as posses de alguém, caso fosse necessário (IB-II, c. 1, n. 11). Entretanto, a lei mosaica já disporia diferentemente, dividindo a matéria quanto aos ladrões noturnos e diurnos (IB-II, c. 1, n. 12, p. 3), no intuito de "mostrar que a vida de nenhum homem deveria ser tirada simplesmente em virtude dos bens de alguém" (IB-II, c. 1, n. 12, p. 1), enquanto a lei cristã "assim como em outras coisas mais perfeita que a lei mosaica" (IB-II, c. 1, 13, p. 1), requer dos

[84] Conferir, por exemplo, IP, c. 8, p. 130 e IP, c. 8, p. 135.

[85] Sobre o tema dos efeitos previstos ou não previstos, em outra oportunidade Grotius acaba se referindo a Tomás. Veja-se, por exemplo, que, ao tratar da reparação do dano causado por uma injúria, Grotius (IB-II, c. 17, n. 12) anota que aquele que deve uma reparação em razão do fato praticado, também está obrigado a reparar os danos causados por suas consequências, como se foram danos diretos e indiretos, lembrando-se de Tomás (ST I-II, q. 20, a. 5). A questão mencionada indaga se os acontecimentos subsequentes acrescentam bondade ou malícia aos atos exteriores dos homens. Aquino distingue dois tipos de consequências, as previstas e não previstas. As primeiras, aumentariam ou diminuiriam a bondade ou a maldade do ato praticado. As segundas, se ocorrem ordinariamente ao ato praticado, também acrescentam ou diminuem; se ocorrem acidentalmente e em poucos casos, não. Sobre a bondade e a malícia dos atos interiores da vontade (ST I-II, q. 19), o holandês se refere a ela em duas oportunidades (IP, c. 7, p. 116-117; IP, c. 7, p. 123).

cristãos, indubitavelmente, algo a mais, a exemplo do comando de Cristo para abandonar o manto, e de São Paulo para sofrer uma injustiça antes de tentar recuperar o bem judicialmente. Isto não significa, porém, abandonar os próprios bens em todas as situações, sendo lícito tentar recuperá-los nos casos em que não houvesse o perigo de cometer um assassinato ou, ainda, se fossem necessários à própria vida da pessoa ou de sua família, sem perspectiva de recuperação pelos métodos judiciais (IB-II, c. 1, n. 13, p. 1).

Além do mais, o holandês pondera que o cristianismo não determina a circuncisão da carne, mas dos desejos; a abstenção de quaisquer trabalhos, mas apenas dos desonestos; não fazer oferendas com o sangue ou a carne de animais mas, advinda a oportunidade, sacrificar o próprio sangue em benefício da verdade e que os bens dados aos pobres eram como dados ao próprio Deus; a proibição de alimentos ou bebidas, mas o uso com moderação. Porém, tais preceitos ainda não são os mais importantes, mas aqueles que determinam a firmeza da fé, uma sincera obediência e confiança em Deus e em suas promessas, que instilariam esperança e o verdadeiro amor não somente para com Ele, mas também para com o próximo (VR-II, s. 11). De fato, e isso já foi exposto em outra oportunidade, Grotius entende que o verdadeiro cristão não se afere pela denominação, mas pela imitação da vida do Cristo (IP, c. 3, p. 55), assim como Tomás (ST II-II, q. 108, a. 1, ad. 3), citado pelo holandês, entende que o importante é pertencer à Igreja quanto ao mérito, e não apenas numericamente, sendo necessária para a virtude a observância dos mandamentos, e não apenas a confissão da fé, a prática de milagres ou ouvir o evangelho (ST I-II, q. 108, a. 3, rep). Além disso, Aquino faz uma divisão entre diversos graus de bens, que vai do imperfeito ao perfeito. Este, é o da lei divina, que é tornar o homem completamente virtuoso e apto para atingir a perfeição da felicidade eterna, coibindo não somente os atos exteriores, mas também os interiores (ST I-II, q. 98, a. 1, rep). Mais do que isso, o pecado adquiria gravidade ainda maior se fosse cometido após o conhecimento do evangelho:

> A graça do novo testamento, embora ajude o homem para não pecar, não o confirma de tal modo no bem que o homem não possa pecar [...] E assim, se alguém pecar, depois de recebida a graça do novo testamento, é digno de pena maior, como ingrato por benefícios maiores, e não usando do auxílio a ele dado (ST I-II, q. 106, a. 2, ad. 2).

Se os judeus possuíam preceitos melhores que os dos pagãos, muitas coisas eram negligenciadas, como o talião, que permitia ao familiar de alguém assassinado fazer o mesmo, de maneira privada, com o assassino. Mas não somente a religião cristã proibiria a retaliação, como comandaria fazer o bem inclusive àqueles que fazem o mal (VR-II, s. 12). Se a lei hebraica tolerava, em certos casos a vingança, Grotius reconhece que eram tempos de maior

imperfeição (IB-II, c. 20, n. 10, p. 2). Já Tomás assinala que os judeus acreditavam que era lícito cultivar o ódio, em razão dos preceitos que disciplinavam a morte dos inimigos, "o que a lei estatuiu por causa da justiça a ser cumprida [...], não para que os ódios fossem saciados. E assim o Senhor ensina que tenhamos amor aos inimigos e estejamos preparados, se for preciso, também a fazer-lhes o bem" (ST I-II, q. 108, a. 3, ad. 2).

É interessante notar ainda que Grotius, ao comentar sobre a religião maometana, não inicia a argumentação com um prefácio, uma prece ou uma admoestação aos seus seguidores, como o fizera em relação aos judeus, mas, sim, com uma análise do próprio cristianismo, relacionando-o ao julgamento de Deus contra os cristãos (VR-VI, s. 1). De fato, diz ele, houve uma espécie de degeneração do cristianismo: diminuíram-se as práticas piedosas de seus praticantes; os príncipes cristãos, mesmo podendo desfrutar da paz, lançaram-se em guerras desmesuradamente; bispos mergulharam em disputas pelos mais altos cargos; a religião foi transformada em arte, criando confusão e insegurança quanto seus preceitos, o que ocasionou o afastamento das pessoas comuns; a religião, que deveria almejar a pureza da mente, foi transformada em rituais. O resultado de todas essas circunstâncias foi haver muitos cristãos apenas no nome, mas poucos na realidade (VR-VI, s. 1). Por isso, afirma ele que o islamismo fora criado com a permissão de Deus (VR-VI, s. 1) e previsto pelo próprio Cristo (VR-VI, s. 11). E é notável que Grotius, em outro local, e que será analisado mais à frente, comente sobre o fato de que todo poder seria exercido conforme a vontade de Deus, mesmo que estivesse representado por um muçulmano, fazendo a diferenciação entre a função, o modo e pessoa que o exerce (IB-I, c. 2, n. 7, p. 2), como o faz Tomás, ao dizer que:

> Nesse caso [o domínio ou a autoridade já existente], deve-se considerar que o domínio e a autoridade são introduzidos pelo direito humano; ao passo que a distinção de fiéis e infiéis é de direito divino. O direito divino, fundado na graça, não destrói o direito humano que vem da razão natural. Por isso, a distinção de fiéis e infiéis, considerada em si, não elimina o domínio e o governo dos infiéis sobre os fiéis (ST II-II, q. 10, a. 10, rep).

Por fim, Grotius distingue, assim como Aquino, os comandos e as recomendações, ou seja, aquilo que permite alcançar mais rapidamente a recompensa por tentar perseguir a perfeição (IB-I, PD, n. 51)[86]. Para Tomás, "o preceito implica necessidade; o conselho, porém, é posto na opção daquele a quem é dado [...], a respeito daquelas coisas pelas quais melhor e mais expeditamente pode o homem conseguir o fim mencionado" (ST I-II, q. 108, a. 4, rep).

Isto porque aquilo que é honesto, e justo, por consequência, o pode ser de duas maneiras: como um ponto indivisível ou possuindo maior amplitude. Da primeira, qualquer

[86] Ver IB-III, Prol, p. 1759.

desvio, por menor que seja, se constitui em um vício, como se em algo contraditório se passasse imediatamente de um extremo a outro; da segunda, há mais propriamente uma recomendação, mas que pode não ser seguida ou, até, desrespeitada sem cometer-se um crime, como coisas opostas por algum intermédio gradativo. E é sobre essa segunda classe de coisas que as leis voluntárias humanas e divinas atuam, tornando, assim, obrigatório aquilo que anteriormente era apenas louvável (IB-I, c. 2, n. 1, p. 3).

Já Tomás faz uma divisão entre diversos graus de bens, que vai do imperfeito ao perfeito. Este se mostra naquilo que se ordena e é suficiente para alcançar o seu fim. Aquele, ao contrário, apesar de também tender ao seu fim, o faz de maneira incompleta, pois não é suficiente para atingi-lo, mesmo que para isso contribua. Este mostra a finalidade da lei divina, que é tornar o homem completamente virtuoso e apto para atingir a perfeição da felicidade eterna, coibindo não somente os atos exteriores, mas também os interiores. Aquele, a da lei humana, que é coibir os atos exteriores que possam colocar em perigo a tranquilidade da comunidade (ST I-II, q. 98, a. 1, rep). Os preceitos da lei da natureza são comuns e precisam de determinação, tanto pela lei humana quanto pela lei divina (ST I-II, q. 99, a. 3, ad. 2) e, se a justiça certamente deve ser observada perpetuamente, a determinação, porém, daquelas coisas que são justas segundo a instituição humana ou divina, é necessário que varie, segundo o diverso estado dos homens (ST I-II, q. 104, a. 3, ad. 1).

Assim, pode-se concluir aquilo que se denominou de moldura divina da lei, ou seja, aquilo que Grotius denomina direito divino em sentido amplo (IB-I, c. 1, n. 15), formado pela conjunção do direito natural e do direito voluntário divino, ambos criados pelo autor da natureza (IB-I, PD, n. 17)[87], e que serviria exatamente para isso, situar o homem dentro do plano da Criação. Isto porque se tudo o que existe é obra divina, não se poderia esquecer que a natureza humana, natureza racional, seria também obra divina, como também o seriam os princípios do direito natural e o próprio direito natural, cujos atos proibidos ou ordenados pela discordância ou concordância com a reta razão, natureza racional, deveriam ser compreendidos como proibidos ou ordenados pelo próprio Deus (IB-I, c. 1, n. 10, p. 2), assim como a própria lei de natureza que inclinaria o homem a viver e a buscar a manutenção da sociedade (IB-I, PD, n. 12)[88]. Indo mais longe, o fato de o homem se inserir dentro dessa moldura divina não traria qualquer prejuízo ao seu livre-arbítrio, ao contrário, apenas o reforçaria, pois o direito voluntário humano não seria senão o reflexo da potência divina de criar, vontade criadora e racional, o que explicaria porque a vontade humana seria capaz de acrescentar ao direito natural.

[87] Ver IB-III, Prol, p. 1749.
[88] Ver IB-III, Prol, p. 1748-1749.

E é justamente esse ponto que se deve pesquisar em seguida, de modo a compreender o papel exercido pela lei humana, como diz Tomás (ST I-II, q. 91, a. 3), ou pelo direito voluntário humano, como diz Grotius (IB-I, c. 1, n. 14).

3.5 Todo poder vem de Deus, ou a Lei Humana

Concluída a moldura divina da lei, dois são os pontos principais a serem ressaltados no que diz respeito à lei humana e ao direito voluntário humano. O primeiro, o fato de que a lei humana deriva da lei eterna, conforme o diz Tomás (ST I-II, q. 95, a. 2), e que o direito natural é como a bisavó do direito civil, conforme diz Grotius (IB-I, PD, n. 17)[89]. O segundo, de que todo o poder e a autorização para exercê-lo vêm de Deus e, como desdobramento, a peculiaridade de que Ele é o juiz de todo soberano, a quem se deverá prestar contas pelo mal uso do poder. Assim, alguns temas de interesse serão o processo de determinação (*determinatio*) da lei natural, a derivação divina do poder, a guerra, a punição, a justiça ou a injustiça das leis que não estivessem de acordo com a razão e a resistência ao soberano e, por fim, ainda que os soberanos não possuam algum julgador terreno, nem por isso deixariam de ser julgados.

Conforme se disse agora há pouco, para Grotius cumpre ao direito voluntário divino e humano disciplinar os pontos que o justo se pode dizer por maior amplitude (IB-I, c. 2, n. 1, p. 3), enquanto para Tomás a lei divina e humana oferecem a necessária determinação para os preceitos da lei de natureza, que são comuns (ST I-II, q. 99, a. 3, ad. 2).

Já se teve a oportunidade de observar que, para Grotius, o direito civil deriva do direito natural (IB-I, PD, n. 17)[90]. Se consta dentre os preceitos do direito natural aquele que determina ser fiel aos seus compromissos, de fato, a criação de regras estaria não apenas plenamente de acordo com a própria natureza mas, inclusive, seria a própria aplicação e determinação do conteúdo mesmo dos compromissos. É por esse motivo que Grotius pode dizer, no *De iure praedae*, que "*o que quer que a comunidade política tenha indicado ser sua vontade, isso é a lei em relação a todo o corpo dos seus cidadãos*" (IP, c. 2, p. 40) e que "*o que quer que a comunidade política tenha indicado ser sua vontade, isso é a lei para cada cidadão particular em suas relações mútuas*" (IP, c. 2, p. 42). Inclusive, ao comentar que o livre arbítrio compreende a acomodação da vontade própria com a vontade alheia, onde a vontade de todos,

[89] Ver IB-III, Prol, p. 1749.
[90] Ver IB-III, Prol, p. 1749.

aplicada a todos, é chamada de lei (IP, c. 2, p. 39-40), o holandês faz uma referência à Tomás (ST I-II, q. 95, a. 1), em que o italiano trata da utilidade da existência das leis humanas, destinadas à paz e à virtude, pois a lei tem a capacidade coibir o mal e fazer com que, pelo hábito, as pessoas possam se tornar virtuosas. É quase uma complementação do raciocínio, pois se a vontade geral acomoda a vontade própria e se torna lei, tal procedimento é por demais benéfico aos homens.

Também já se disse que o fato de o homem, criatura mais perfeita da Criação, ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, espelhando as faculdades divinas da razão e da vontade criadora, é o que lhe permite regrar a si mesmo por meio de suas próprias leis. Portanto, as leis humanas serão consideradas como derivadas da lei de natureza ou do direito natural. Tomás designa esse procedimento como *determinatio* (ST I-II, q. 95, a. 2), que Finnis (2007, p. 96-97) comentou ser uma concretização, uma particularização do real entre as possibilidades existentes.

De fato, diz Grotius, as leis humanas retiram a sua santidade e majestade da lei natural, inscrita nas mentes de cada um (ML, prol, p. 5-6), uma vez que o poder de fazer leis está em Deus (VR-V, s. 6). Em outra oportunidade, Grotius cita, e avaliza, uma afirmação de Cicero, para quem "todas as leis dos mortais se baseiam em uma lei divina" (IP, c. 2, p. 25). Essa postura do holandês se mantém, inclusive, no *Direito da guerra e da paz*: "[...] aquilo que todo homem possui, em virtude das leis humanas, não é menos seu do que se o próprio Deus (imediatamente) as tivesse dado a ele; e esse direito não é retirado pelo evangelho" (IB-I, c. 2, n. 7, p. 12).

No *De iure praedae*, ao comentar que a guerra é compatível com a lei divina, que ele aqui, nessa obra, inclui a lei de natureza e das nações, acrescentando que os preceitos de ambas não podem ser invalidados pela lei civil, pois os cidadãos de um Estado em particular, sendo homens, também deveriam desejar aquilo que toda a humanidade deseja e, sendo artefatos de Deus, obedecer os ditames impostos por Ele por meio da natureza (IP, c. 3, p. 56), faz uma remissão à Tomás (ST I-II, q. 95, a. 2), cuja questão trata de reforçar o fato de que, se nas coisas humanas algo é justo por ser segundo a reta razão, e a primeira regra da razão é a lei da natureza, toda lei humana deriva da lei natural, seja na forma de uma conclusão, seja na forma de uma determinação. Do primeiro modo, como conclusões dos princípios, como se a proibição de matar decorresse do fato de que não se deve fazer mal a ninguém. Do segundo, como determinações particulares, como a determinação de uma pena frente à prescrição da natureza

de que os pecados devem ser punidos[91]. Se, porém, discordar da lei natural, não será mais lei, mas corrupção de lei. Interessante ressaltar que o próprio Tomás, no argumento em contrário (ST I-II, q. 95, a. 2, s.c) usa a autoridade de Cicero para demonstrar a sua posição, lembrando que "o temor das leis e a religião sancionaram as coisas que procederam da natureza e foram aprovadas pelo costume"[92].

Tem razão, ademais, Finnis (2007, p. 74), ao ponderar que mesmo uma comunidade formada por santos teria a necessidade de uma lei, mesmo que ela não atuasse de maneira coercitiva, mas apenas diretiva. Isto porque, conforme diz Tomás (ST I-II, q. 95, a. 2, ad. 3), "[...] os princípios comuns da lei de natureza não podem aplicar-se do mesmo modo a todos, em razão da muita variedade das coisas humanas. E daí provém a diversidade da lei positiva nos diversos povos". Além disso, Tomás ainda comenta que "[...] a lei humana [...] é algo ordenado a um fim e é uma regra ou medida regulada ou mensurada por uma medida superior; e essa é dupla, a saber, a lei divina e a lei de natureza" (ST I-II, q. 95, a. 3, rep). Pode-se especular que, nesse mesmo local, Tomás, reportando-se à Isidoro de Sevilha, aprova algo semelhante à moldura divina da lei que já se atribuiu à Grotius, dizendo que ela deve ser congruente com a religião, que convenha à disciplina e adiante à salvação pois, respectivamente, deve estar de acordo com a lei divina, de acordo com a lei natural e seja útil ao homem (ST I-II, q. 95, a. 3, rep).

O'Donovan e O'Donovan (1999, p. 790) sintetizam o posicionamento de Grotius:

> O direito natural, então, serve como a base em que todas as leis humanas, incluindo as leis internacionais, se desenvolvem. Mas a lei humana responde perante a lei divina não penas na forma do direito natural, mas também na forma da revelação, tanto no Velho quanto no Novo Testamento. A "lei evangélica'" assim, constitui o ponto mais alto do conhecimento legal, e as práticas legais da civilização cristã que formam, em si mesmas, uma camada mais elevada da lei internacional costumeira, refletem os avanços na lei humana tornados possíveis pelo evangelho.

Grotius esclarece que na ética não é possível encontrar o mesmo grau de certeza moral que seria possível encontrar de modo semelhante nas ciências matemáticas, uma vez que as menores circunstâncias podem alterar completamente a matéria (IB-II, c. 23, n. 1). Também afirma o holandês que o direito é baseado em fatos, e que a razão humana cria para si certas regras de probabilidade baseadas nos fatos ocorridos anteriormente pois, assim, de acordo com o que comumente já ocorre, poder-se-ia concluir que ocorreriam novamente, citando Aquino

---

[91] Esse é, precisamente, um dos exemplos utilizados por Grotius: "Apesar de ser natural que todo ofensor deva ser punido, a natureza, entretanto, não determina a punição nem, por si mesma, que se tire a propriedade de alguém em virtude da ofensa" (IB-II, c. 8, n. 20).

[92] *Rhetorica, De Inventione Oratoria*. Referência conforme o próprio modo de citação da edição consultada da *Suma Teológica*.

duas vezes (IP, c. 7, p. 118-119). A primeira (ST I-II, q. 105, a. 2, ad. 8) trata da razão dos preceitos judiciais na lei antiga, ou seja, o velho testamento, especificamente se os preceitos quanto ao convívio social haviam sido transmitidos convenientemente. A solução da objeção 8, em particular, estabelece que nos negócios humanos não pode haver provas demonstrativas e infalíveis, bastando uma prova conjectural[93]. A segunda (ST II-II, q. 70, a. 2) trata das injustiças cometidas pela testemunha, especificamente se bastam o depoimento de duas ou três. Tomás conclui que, no que toca às ações humanas, basta uma certeza provável, que se aproxima o mais das vezes da verdade, embora possa dela se afastar menos vezes.

Não apenas isso, mas Tomás afirma que "[...] a justiça certamente deve ser observada perpetuamente. A determinação, porém, daquelas coisas que são justas segundo a instituição humana ou divina, é necessário que varie, segundo o diverso estado dos homens (ST I-II, q. 104, a. 3, ad. 1), e que "[...] os preceitos judiciais instituídos pelos homens têm obrigação perpétua, ao permanecer aquele estado de regime. Mas se a cidade ou o povo passa a outro regime, é necessário que as leis mudem. As mesmas leis, com efeito, não convêm na democracia [...] e na oligarquia (ST I-II, q. 104, a. 3, ad. 2).

O direito voluntário humano, conforme já se viu, é dividido por Grotius em civil, mais restrito que o civil e mais amplo que o civil. O direito civil é aquele que governa o Estado, o corpo que resulta da união de pessoas livres para gozar de seus direitos e em mútuo benefício, chamada de "perfeita sociedade entre os homens" (IB-I, c. 3, n. 7). O direito mais restrito que o civil seria aquele derivado da associação ou da sujeição (IB-II, c. 5, n. 8, p. 1), englobando, quanto à primeira, o casamento (IB-II, c. 5, n. 8, p. 1) e a relação entre pais e filhos (IB-II, c. 5, n. 1), cuja relação natural determinaria apenas a educação (IB-II, c. 5, n. 2, p. 1) e a corrigenda (IB-II, c. 20, n. 7, p. 2), enquanto outras características derivariam de algum direito voluntário, seja humano ou divino (IB-II, c. 5, n. 7). Quanto ao segundo, a relação entre mestre e servo, voluntária (IB-II, c. 5, n. 26 e IB-II, c. 5, n. 27, p. 2) ou involuntária (IB-II, c. 5, n. 32). Já o direito mais amplo que o civil, o *ius gentium*, não se confunde com o direito natural (IB-I, PD, n. 18)[94], e retira a autoridade da vontade, se não de todas, pelo menos de muitas nações (IB-I, c. 1, n. 14).

Tomás também comenta que a lei humana ordena ao bem comum da cidade (ST I-II, q. 95, a. 4, rep), derivando da lei natural enquanto determinações particulares (ST I-II, q. 95, a. 2, rep), pois a grande variedade das coisas humanas (ST I-II, q. 95, a. 2, ad. 3) implica a própria necessidade de leis e determinações particulares (ST I-II, q. 91, a. 3, ad. 1). Ele distingue,

[93] Note-se que Tomás cita Agostinho que, por sua vez, se reporta a Cicero.
[94] Ver IB-III, Prol, p. 1749-1750.

ademais, um direito especial, entendido em sentido relativo, conquanto disciplina as relações entre pais e filhos, senhores e escravos e marido e mulher (ST II-II, q. 57, a. 4, rep). Já o direito das gentes abarcaria as conclusões dos princípios da lei de natureza, sem as quais os homens não poderiam viver uns sem os outros (ST I, II, q. 95, a. 4, rep).

De fato, para Grotius, "[...] o homem nasceu para a sociedade" (IB-II, c. 7, n. 4, p. 1), tendo sido "[...] criados, por natureza, para a amizade e para a sociedade" (VR-II, s. 12). Foi Deus, portanto, que deu aos homens um "desejo por sociedade, isto é, uma certa inclinação para viver com aqueles de sua própria espécie, não de qualquer modo, mas de maneira pacífica, em uma comunidade regulada de acordo com o que de melhor há em seu entendimento" (IB-I, PD, n. 6)[95], reforçado pelo fato de que Ele também determinou que os indivíduos devessem cuidar dos interesses de seus semelhantes, "de tal forma que todos possam estar ligados em mútua harmonia como que por um pacto permanente" (IP, c. 2, p. 24), e que a sociedade humana seria "uma forma de se viver que, pelo projeto do Criador, o homem foi impelido mais fortemente que qualquer outra criatura vivente" (IP, c. 2, p. 28).

Desejo de sociedade e inclinação sim; comando específico, não: "Devemos observar que os homens não se uniram em uma sociedade civil, a princípio, por algum comando especial de Deus, mas por seu próprio livre-arbítrio, baseados em um sentimento de incapacidade das famílias, isoladamente, repelir a violência" (IB-I, c. 4, n. 7). Entretanto, esse mesmo desejo e inclinação fazem com que o homem se inspire no governo divino para instituir o governo humano, pois "esse sistema de organização tem sua origem em Deus, o Rei, que governa todo o universo e para quem, de fato (assim os filósofos o declaram) nada atingido na terra é mais aceitável que aquelas associações e assembleias de homens que são conhecidas por Estados" (IP, c. 2, p. 36). Além disso, por toda a deferência dada ao Estado, bem como a santidade com que todas as pessoas consideram a função de magistrado[96], seria fácil notar que o autor de tal arranjo não poderia ser outro que não Deus (IP, c. 2, p. 44). Se, algumas vezes, se diz que ao poder civil pode-se referir como uma ordem divina, é pelo fato de que Deus aprovou tal instituição humana, porém, aprovando a lei humana, lha concedeu apenas isto, considerá-la humana, de um ponto de vista humano (IB-I, c. 4, n. 7).

Apesar, então, de a lei humana ter um grande escopo de atuação, no sentido de se adaptar às circunstâncias humanas, e ser extremamente necessária para os assuntos humanos, estabelecendo a organização interna do Estado e de sua autoridade (STUMPF, 2006, p. 103), não teria ela a incumbência de reprimir todos os vícios, pois as leis positivas não poderiam,

---

[95] Ver IB-III, Prol, p. 1747.
[96] Ora Grotius se refere ao príncipe, ora àqueles que tem a autoridade para mover a guerra (IP, c. 6, p. 97).

sozinhas, determinar o homem corretamente para seu fim, uma vez que grande parte dos atos humanos, e principalmente seus atos interiores, lhe escapariam (Mel, c. 1, §12, p. 107). A opinião de Tomás também é nesse sentido, pois, como a lei humana se destina a pessoas das mais diversas condições, e aquilo que é tolerado no vicioso não o seria no justo, a ela caberia apenas proibir os vícios mais graves, sem cuja proibição a sociedade humana não poderia sobreviver (ST I-II, q. 96, a. 2, rep), além do fato de que não se poderia legislar sobre aquilo que não se pode julgar, e, com efeito, o juízo dos homens não alcançaria os atos interiores (ST I-II, q. 91, a. 4, rep).

Lembre-se, ademais, que é justamente da insuficiência da lei humana em coibir todos os vícios, os atos interiores e ordenar corretamente o homem para o seu fim, que surge a necessidade da lei divina e do direito voluntário divino. Por isso, há também a diferenciação feita por Grotius entre os comandos e as permissões, sendo que, dentro das permissões, se encontra a mera impunidade perante os homens (IB-I, c. 1, n. 17), como matar em legítima defesa (IB-II, c. 1, n. 14), assim como Tomás comenta que a lei humana parece permitir e aprovar algumas condutas que podem ser consideradas contrárias à lei natural, quando, em verdade, existe apenas a impossibilidade da lei humana as dirigir (ST I-II, q. 93, a. 3, ad. 3).

É possível afirmar, também, como já se mencionou, que a lei humana não apenas regra os assuntos em que a natureza não forneceu uma determinação específica mas, inclusive, que a lei humana tem a capacidade de acrescentar e, de certo modo, corrigir a lei de natureza. Grotius comenta que:

> Mas quando a lei civil regula as coisas diferentemente, a própria lei de natureza nos ordena observá-la. Pois apesar de a lei civil não poder ordenar nada do que é proibido pela lei de natureza, ou proibir algo que por ela é ordenado, pode, entretanto, restringir a liberdade natural e proibir aquilo que era naturalmente permitido e, consequentemente, por sua própria autoridade, impedir ou dificultar a aquisição da propriedade ou domínio que seriam, de outro modo, obtidos (IB-II, c. 2, n. 5).

Não havia necessidade de se instituir a propriedade privada. Porém, assim procedendo, a lei humana poderia regular suas relações, desde que não contrariasse os comandos e proibições da lei de natureza, sendo que esta, inclusive, pela força de seu princípio de que se deve cumprir as promessas, reforça a obediência às disposições que complementam suas permissões. Por isso, "não importa à essência da propriedade que ela proceda do direito das gentes ou da lei civil, pois ela é sempre acompanhada de seus efeitos naturais" (IB-II, c. 10, n. 1, p. 5). O autor ainda reafirma essa situação em outro local, ao dizer que "quanto ao direito de propriedade, qualquer que seja o título, tem sempre seus efeitos próprios segundo o direito natural, de tal modo que não possa ser tomada a não ser pelas causas naturalmente ligadas à

propriedade ou que provenham de algum fato do proprietário" (IB-III, c. 20, n. 9). Veja-se, ademais, como exemplo, a possibilidade ou não de aquisição da propriedade de coisas móveis por ocupação em um local que já estivesse sob a jurisdição de alguém, cuja permissão da lei natural pode ser tolhida pela lei civil (IB-II, c. 3, n. 5). Mesmo no que diz respeito ao cumprimento das promessas, onde a lei civil também disciplina a matéria, tais regras deveriam ser observadas em função do dever natural de se obedecer as leis (IB-II, c. 11, n. 5, p. 2), inclusive anulando algumas promessas que, em função apenas da lei natural, deveriam ser cumpridas (IB-II, c. 11, n. 8, p. 3).

Tomás também nota que "[...] a vontade humana, por uma convenção comum, pode tornar justa uma coisa entre aquelas que em nada se oponham à justiça natural. Tal é o lugar do direito positivo" (ST II-II, q. 57, a. 2, ad. 2) e que "[...] só há lugar para o direito positivo, quando, segundo o direito natural, é indiferente que se proceda de uma maneira ou de outra" (ST II-II, q. 60, a. 5, ad. 1). Ademais, ao comentar sobre a regra de que aquilo que a comunidade indicou ser sua vontade é a lei, conhecida às vezes como direito positivo, particular ou municipal, sendo lei não em um sentido absoluto, mas relativo, Grotius (IP, c. 2, p. 40) refere-se a Tomás (ST II-II, q. 57, a. 2, rep) nesse último ponto, pois este divide o direito em natural e positivo, comentando que o justo pode se dar em virtude tanto da natureza mesma da coisa ou de uma convenção ou comum acordo, seja particular, como quando alguém se dá por satisfeito de receber algo, ou pública, se todo o povo manifesta seu consentimento ou por ordenação do príncipe, que o governa e o representa. Assim, com relação à propriedade, a divisão dos bens exteriores não seria fruto do direito natural, mas da lei humana:

> [...] deve-se dizer que a comunidade de bens se atribui ao direito natural, não que este prescreva que tudo seja possuído em comum e nada seja tido como próprio, mas sim que a divisão das posses não vem do direito natural, porém de convenção humana, dependendo, portanto, do direito positivo [...]. Assim, a propriedade não é contra o direito natural, mas a ele se ajunta, por um trabalho da razão humana (ST II-II, q. 66, a. 2, ad. 1).

Também o direito das gentes acresce à lei natural, pois se "há muitas coisas permitidas pela lei de natureza que o direito das gentes, em virtude de um consentimento comum, pode proibir ou restringir" (IB-II, c. 3, n. 10, p. 3), pode também adicionar:

> Pois apesar de todas essas [regras estabelecidas pelo direito das gentes] surgirem em alguma medida da lei natural, ainda assim elas recebem uma confirmação das leis humanas, seja contra a incerteza das conjecturas, seja contra algumas exceções, as quais a razão natural talvez possa sugerir (IB-II, c. 19, n. 6).

Também é possível ver a posição de Tomás no mesmo sentido, pois o direito positivo pode ser dividido em:

> [...] direito das gentes e direito civil [...]. Com efeito, pertencem ao direito das gentes aquelas coisas que derivam da lei da natureza como as conclusões dos princípios, como as compras justas, as vendas, e outras coisas semelhantes, sem as quais os homens não podem conviver uns com os outros (ST I, II, q. 95, a. 4, rep).

Para permanecer em apenas um exemplo[97], se, para Grotius, nenhum homem é livre ou escravo no estado de natureza, podendo vir a sê-lo em virtude de um acordo ou por punição de um crime (IB-III, c. 7, n. 1, p. 1), o *ius gentium* alarga as formas de servidão, informando que não somente aqueles poderão se tornar escravos, mas todas as pessoas capturadas em uma guerra solene (IB-III, c. 7, n. 1, p. 2), bem como seus descendentes (IB-III, c. 7, n. 2), para Tomás, "de maneira absoluta, não há razão natural para que este homem seja escravo, mais do que um outro, mas só por uma utilidade consequente [...]. Por isso, a escravidão, pertencente ao direito das gentes, é natural no segundo sentido, não no primeiro" (ST II-II, q. 57, a. 3, ad. 2).

O segundo sentido é justamente a utilidade do direito voluntário humano. Se por um lado a própria natureza humana inclina o homem para a vida em sociedade e, por outro, há o preceito natural de que se deve ser fiel aos compromissos, e é natural ao homem criar regramentos para disciplinar a própria aplicação e conteúdo dos compromissos, Grotius pode demonstrar a utilidade do regramento humano, assim como ele já afirmara a própria utilidade do direito natural (IB-III, c. 19, n. 9). De fato, a inclinação natural do homem para a sociedade, aliada ao preceito de se manter os compromissos, foi um grande benefício (IB-I, PD, n. 16)[98], indo ao encontro da opinião de Tomás, para quem "o fim da lei humana é a utilidade dos homens" (ST I-II, q. 95, a. 3, rep).

Para Tomás, além da utilidade da lei humana relacionada à ordenação do homem para a salvação (ST I-II, q. 95, a. 3, rep), há uma outra, que diz respeito ao que se disse logo acima, de que, algumas vezes, a lei humana pode ser considerada inclusive como correção da lei natural. Isto porque novamente entra em cena a consideração da fraqueza humana, em que o vício obscurece a razão, e, assim, a lei humana corrige a lei de natureza que se corrompera nos corações de alguns homens, que tomavam coisas más por boas (ST I-II, q. 94, a.5, ad. 1). De fato, para Grotius:

> As leis humanas [...] não possuem força obrigatória senão quando são proporcionais à fraqueza humana, mas não quando impõem um fardo muito pesado, o que é inteiramente repugnante à razão e à natureza. Portanto, aquelas leis e ordens particulares, que manifestamente impõem tais coisas, não devem ser tratadas como leis (IB-III, c. 23, n. 5, p. 3).

---

[97] Outros podem ser encontrados sobre a propriedade pertencente a crianças e loucos (IB-II, c. 3, n. 6), a propriedade adquirida durante a guerra (IB-II, c. 8, n. 1, p. 1), a proibição do envenenamento (IB-III, c. 4, n. 15, p. 1) e as embaixadas (IB-II, c. 18, n. 4, p. 2).

[98] Ver IB-III, Prol, p. 1749.

É célebre a formulação de Tomás de que "[...] toda lei humanamente imposta tem tanto de razão de lei quanto deriva da lei da natureza. Se, contudo, em algo discorda da lei natural, já não será lei, mas corrupção de lei" (ST I-II, q. 95, a. 2, rep). Em outro local, acrescenta que:

> [...] deve-se dizer que como a lei escrita não dá força ao direito natural, assim também não pode diminuir-lhe nem suprimir-lhe a força; pois a vontade humana não pode mudar a natureza; portanto, se a lei escrita contém algo contra o direito natural, é injusta e não tem força para obrigar (ST II-II, q. 60, a. 5, ad. 1).

Nesse ponto, Grotius parece concordar com Aquino, que diz que a justiça das coisas humanas é estar conforme à regra da razão (ST I-II, q. 94, a. 4), e estar de acordo com a regra da razão é estar de acordo com a lei natural, participação da lei eterna (ST I-II, q. 91, a. 2, rep). Ademais, Tomás ainda complementa que a lei humana deve derivar da lei de natureza, ordenar ao bem comum da cidade, ser instituída pelo governante da comunidade e dirigir os atos humanos (ST I-II, q. 95, a. 4, rep).

O próprio holandês nota que o dever para com o soberano não obrigaria a fazer algo manifestamente injusto (IB-I, c. 3, n. 9), nem obedecer as ordens para fazer algo contrário à lei natural ou aos mandamentos de Deus (IB-I, c. 4, n. 1). Tomás completa que a injustiça da lei humana pode corresponder a um defeito no fim, no autor ou na forma, ou seja, quando não se ordenar ao bem comum, não for promulgada nos limites da autoridade do legislador ou distribuir as obrigações em desigualdade de proporção. Nesses casos, tem-se apenas a violência que atinge os bens humanos. Pode ser, também, que a injustiça atinja os bens divinos, ao determinar algo contrário à lei divina (ST I-II, q. 96, a. 4).

Não bastaria, entretanto, apenas a afirmação de que as leis injustas em hipótese alguma devem ser seguidas. Isto porque a questão adquire contornos um pouco mais complexos, tanto para o holandês quanto para o italiano. Tomás nota que as leis injustas não obrigam "[...] a não ser talvez para evitar o escândalo ou a perturbação" (ST I-II, q. 96, a. 4, rep) ainda maiores do que o próprio cumprimento da lei injusta, de modo semelhante a Grotius, que diz ser possível presumir que a intenção daqueles que primeiro concederam o poder ao soberano não fosse que os súditos devesse suportar toda sorte de injúrias, a não ser que o descumprimento e a resistência levasse a um grande distúrbio social ou à morte de inúmeros inocentes (IB-I, c. 4, n. 7).

Também não é suficiente imaginar que, ao fim e ao cabo, as determinações do poder soberano sejam superiores à lei natural e à lei divina, e que o cidadão deve obediência antes àquele dos que a estas. Isto porque, se Grotius parece, em alguns momentos, efetivamente dizer que se deve preferir a lei humana à lei natural, de fato não haveria uma sobreposição e conflito de leis, mas a regulamentação de um ponto em a lei natural permitia que ela fosse feita, o que

acarretaria a extensão de sua autoridade de poder divino à legislação humana. Além do mais, é crucial, e isto não se pode esquecer, para ele o fato de que todo poder vem de Deus (IB-I, c. 4, n. 4).

De fato, o poder supremo seria aquele não sujeito a nenhuma outra vontade humana (IB-I, c. 3, n. 7). E Grotius faz questão de frisar a não sujeição a nenhuma outra vontade humana, excetuada a do próprio soberano ou seu sucessor. Se o holandês não tivesse em mente a sujeição do soberano a Deus, a afirmação poderia ter sido simplesmente a de que o poder supremo não se sujeitaria a nenhuma outra vontade, excetuada a do próprio soberano ou seu sucessor. Stumpf (2006, p. 113) reconhece que, para Grotius, "qualquer instituição humana é sempre dependente da vontade de Deus. Por isso, nenhum Estado pode ser tão soberano a ponto de se considerar independente da interferência divina" (STUMPF, 2006, p. 113).

O holandês não se furta a lembrar a passagem de São Paulo de que aquele que resiste ao poder resiste, em verdade, a Deus, sendo que os poderes públicos e suas ordenações deveriam ser estimados como se comandados pelo próprio Deus (IB-I, c. 4, p. 4). Tomás cita exatamente a mesma passagem de São Paulo para dizer que, "[...] como afirma o Apóstolo, 'todo poder humano vem de Deus, e assim quem resiste ao poder' naquelas coisas que pertencem à ordem do poder, 'resiste à ordenação de Deus'" (ST I-II, q. 96, a. 4, ad. 1), eis que "o governo humano deriva do governo divino e o deve imitar" (ST II-II, q. 10, a. 11, rep); que "[...] nas coisas humanas, é necessário que as superiores movam por sua vontade as inferiores por força da autoridade concedida por Deus" (ST II-II, q. 104, a. 1, rep); e que "pela fé do Cristo não se suprime a ordem fundada sobre a justiça, mas se firma ainda mais" (ST II-II q. 104, a. 6, rep).

Nem todo governo, entretanto, diz o holandês, é ordenado para o bem dos governados, sendo apenas para o do governante, e o benefício dos governados apenas acidental (IB-I, c. 3, n. 8, p. 2). Tal seria, de fato, um governo despótico, em que o governante busca principalmente seus interesses (IB-III, c. 8, n. 2, p. 1). A conceituação de Tomás é semelhante, pois "deve-se dizer que o regime tirânico não é justo porque não se ordena ao bem comum, mas ao bem privado de quem detém o poder [...]. Isto é tirânico: que algo seja ordenado ao bem próprio de quem preside com detrimento da multidão" (ST II-II, q. 42, a. 2, ad. 3).

Se Grotius já notava que o dever para com o soberano não obrigava a fazer algo manifestamente injusto, contrário à lei natural ou à lei divina (IB-I, c. 3, n. 9), e que era princípio da razão gravado na mente dos homens que, conforme os apóstolos o teriam dito, se deve obedecer a Deus antes dos homens (IB-I, c. 4, n. 1), isso já está pode ser visto no *Meletius*, quando ele afirma que a autoridade e o poder são investiduras divinas, a que os cidadãos devem aquiescer desde que não contrariem os mandamentos divinos (Mel, c. 4, §74, p. 128), Tomás

nota que "[...] o homem fica sujeito a Deus em tudo, de maneira absoluta, interiormente e exteriormente" (ST II-II, q. 104, a. 5, ad. 2). Entretanto, se, por um lado, o direito de natureza permitiria a todos os homens se proteger dos males causados por terceiros, por outro lado, a sociedade civil, e o Estado, poderia restringir o direito de resistência, de modo a atingir mais facilmente a paz e a ordem pública (IB-I, c. 4, n. 2). A lei hebraica já conteria algumas disposições contrárias ao direito de resistência, em que antes dever-se-ia orar a Deus por ajuda, se dos homens não fosse possível obtê-la (IB-I, c. 4, n. 3), assim como a lei cristã que, em sua maior exigência dos homens, demandaria suportar o mal infligido pelo soberano com paciência, primeiro porque se evitaria um mal maior e, segundo, porque Deus aprovou essa estrutura de comando e obediência, devendo os poderes públicos ser estimados como ordenados por Ele próprio. Por último, dentre as vantagens em não se resistir ao soberano, Grotius diz que, certamente, suportar essa espécie de mal "também é vantajosa para nós, porque tal paciência não ficará sem recompensa" (IB-I, c. 4, n. 4). Isto porque, do ponto de vista do cristianismo, "cujo senhor e mestre, o Cristo, com frequência nos ordena carregar nossa cruz" (IB-I, c. 4, n. 7), a conclusão é que, ao enfrentar uma ameaça contra a vida, em função da própria religião cristã, Ele permite a fuga e nada mais, acrescentando que São Pedro exortava os cristãos a se regozijar em Deus pela perseguição, pois fora assim, pelo sofrimento constante, que tal religião se estabelecera. Ademais, sempre que o Cristo recomendasse paciência em determinada situação, bastaria imitar o Seu exemplo, sem esquecer que por Ele também foi dito que aquele que houvesse perdido sua vida de tal maneira, em verdade a havia encontrado (IB-I, c. 4, n. 7). Lembre-se, de Tomás, e que já se disse em outra oportunidade, que a paciência dos mártires não seria possível sem a perseguição dos tiranos (ST I, q. 22, a. 2, ad. 2), e que as virtudes da fortaleza, da paciência e da perseverança garantem a firmeza da alma para suportar e afastar os maiores perigos (ST II-II, q. 123, a. 2, rep), suportando as adversidades com ânimo (ST II-II, q. 136, a. 1, rep) e durante um longo período (ST II-II, q. 137, a. 2, rep), tendo em vista, sempre, a bem-aventurança (ST II-II, q. 123, a. 7, rep).

Grotius diz, porém, que "questão mais difícil é saber se a lei de não resistência nos obriga nos casos de mais extremos e inevitáveis perigos" (IB-I, c. 4, n. 7). O raciocínio do holandês vai no sentido de que se até mesmo algumas leis divinas pareciam admitir exceções tácitas em casos de extrema necessidade, não porque Deus não tivesse o completo direito de obrigar fazer ou deixar de fazer algo, mesmo que disso decorresse a morte, mas porque tais leis não pareciam ter sido dadas de maneira inflexível, com muito mais razão o permitiriam as humanas, que levam em consideração a própria fraqueza do homem (IB-I, c. 4, n. 7). Portanto, "em todos os assuntos que digam respeito a instituições humanas, os casos de necessidade

extrema, nos quais todas as coisas retornam a um mero estado de natureza, parecem estar excetuados" (IB-II, c. 6, n. 5).

Nesse ponto, conforme já se disse, Grotius pretende levar em consideração a própria intenção daquelas pessoas que em primeiro lugar concederam o poder ao soberano, quando da criação da sociedade civil, e que, apesar de não poder afirmar com a certeza necessária, presumia que não se coadunaria com sua vontade que os cidadãos suportassem todos os males, impondo a dura necessidade de perecer, sobretudo se este último recurso mantivesse em vista o bem público e evitasse o mal desnecessário, a não ser que à resistência armada aos superiores inevitavelmente sucedesse uma grande convulsão na sociedade ou o perecimento de incontáveis inocentes (IB-I, c. 4, n. 7). Até mesmo a obediência a um usurpador, em alguns casos, poderia ser preferível à resistência, não porque ele possuiria algum direito mas, sim, para evitar a anarquia (IB-I, c. 4, n. 15). Não fosse o bastante, até mesmo o direito de autopreservação poderia cessar em face de uma pessoa mais útil à sociedade, e isto não somente pelo direito voluntário divino, tanto do novo quanto do antigo testamento, mas, inclusive, pelo direito natural, não relacionado apenas à justiça expletiva (IB-II, c. 1, n. 9, p. 1), mas também à atributiva, pois preferir a vantagem de muitos à de si mesmo é aconselhado e, algumas vezes, ordenado (IB-II, c. 1, n. 9, p. 2). Mesmo o usurpador, em face de uma conquista ilegítima, poderia ser respeitado quando a alternativa de resistência que se apresentasse ao verdadeiro possuidor da soberania mergulhasse o Estado em lutas de tal modo sangrentas que fizesse perecer inúmeros cidadãos. Nessa hipótese, o soberano de direito seria levado a preferir deixar em paz o usurpador (IB-I, c. 4, n. 19, p. 1). Em um dos trechos em que cita Tomás, à respeito desse assunto, Grotius (IB-I, c. 4, n. 19, p. 3) o faz textualmente: "Tomás de Aquino disse que, algumas vezes, alguém pode se tornar culpado de sedição por tentar destruir até mesmo um governo tirânico". De fato, Tomás (ST II-II, q. 42, a. 2) nota que a sedição é um pecado especial e se "opõe à unidade da multidão, isto é, do povo, da cidade ou do reino [...], à justiça e ao bem comum", e:

> A derrubada de tal regime não tem a razão de sedição; a não ser que o regime tirânico seja derrubado de maneira tão desordenada que o povo a ele subjugado experimentasse um dano maior com a derrubada subsequente do que com o regime tirânico. No entanto, é muito mais sedicioso o tirano que nutre no povo as discórdias e as sedições para poder dominá-lo com mais segurança" (ST II-II, q. 42, a. 2, ad. 3).

Em outro local, Tomás complementa que:

> […] o homem só é obrigado a obedecer aos príncipes seculares na medida requerida pela justiça. Assim, quando os chefes não possuírem um mandato justo, mas usurpado, ou quando os preceitos deles forem injustos, os súditos não têm nenhuma obrigação

> de lhes obedecer, a não ser talvez por acidente, para evitar um escândalo ou um perigo (ST II-II, q. 104, a. 6, ad. 3).

Há uma oportunidade em que Grotius aprova a afirmação de Tomás de que sedicioso, antes, é o tirano que governa para o seu próprio bem (IP, c. 13, p. 413), fazendo o seguinte comentário:

> Ou há mais verdade nas palavras do Santo Tomás de Aquino? De acordo com o Doutor Angélico, o governo de um tirano é injusto, pois é direcionado para a vantagem privada ao invés do bem público e, portanto, aquelas pessoas que promovem a dissensão contra seu regime são falsamente acusadas de sedição; seria mais correto dizer que o tirano é o sedicioso, uma vez que ele promove em seus súditos a discórdia e a desordem civil para que ele próprio possa governar com maior segurança.

A despeito, e acrescentando, de tudo isso, haveria, de fato, algumas situações em que a guerra poderia ser movida contra o soberano, conforme o diz Grotius[99].

Entretanto, apesar de tais detalhes, depois de Deus, diz o holandês, é a majestade do imperador que deve ser estimada e reverenciada por toda a humanidade (IB-II, c. 13, n. 11, p. 2). O fato é que, para ele, a importância da questão não reside na pessoa que exerce o poder, mas na própria função do exercício do poder, pouco importando que essa pessoa seja cristã (IB-I, c. 2, n. 7, p. 2). De fato, conforme já se mencionou, mesmo o islamismo fora criado com a permissão de Deus (VR-VI, s. 1) e previsto pelo próprio Cristo (VR-VI, s. 11).

Inclusive, um dos argumentos usados por Grotius para negar a Portugal o direito exclusivo sobre o comércio nas índias é justamente o fato de que as nações com as quais os holandeses pretendiam comerciar possuíam, desde sempre, seus próprios reis, comunidades, leis e liberdades (IP, c. 12, p. 306; ML, c. 2, p. 13) e, ainda que idólatras, pecadores ou maometanos, mantinham sua autoridade, não podendo ser privados de seus bens senão em virtude um justo motivo (IP, c. 12, p. 308; ML, c. 2, p. 14). Deus, portanto, sanciona tal autoridade. Citando Francisco de Vitória, Grotius concorda que os cristãos não poderiam suprimir a soberania dos infiéis somente com base na fé (IP, c. 12, p. 308; ML, c. 2, p. 14-15). Nesse ponto, o holandês faz uma citação textual de Tomás, reportando-se, conforme sua própria referência, à (ST II-II, q. 10, a. 12), conforme segue:

---

[99] Por exemplo, nos casos em que seu poder derivasse do povo (IB-I, c. 4, n. 8); se houvesse abdicado ou manifestamente abandonado seu governo (IB-I, c. 4, n. 9); se pretendesse alienar seu reino, não o possuindo de pleno direito de propriedade (IB-I, c. 4, n. 10); se pretendesse destruir seu próprio povo como um todo, como se fora um inimigo (IB-I, c. 4, n. 11); se houvesse infringido as condições com as quais assumiu o poder (IB-I, c. 4, n. 12); se, não possuindo toda a soberania, tentasse invadir a parte que não lhe pertence (IB-I, c. 4, n. 13); se o direito de resistência fosse expressamente estipulado, em determinadas circunstâncias (IB-I, c. 4, n. 14); contra um usurpador que tomasse o governo em uma guerra injusta, enquanto durasse a guerra (IB-I, c. 4, n. 16), ou se uma lei anterior permitisse a resistência (IB-I, c. 4, n. 17) ou por uma ordem do legítimo possuidor da soberania (IB-I, c. 4, n. 18).

> "Pois a fé", conforme bem disse Tomás, "não tira o domínio que procede da lei natural ou humana; ao contrário, é uma heresia acreditar que os infiéis não são senhores de seus próprios bens, e tomar os bens que possuem por essa mesma causa não é menos crime e roubo que se o mesmo fosse cometido contra cristãos".

Provavelmente Grotius se referia ao artigo 10, e não ao 12, como consta de seu texto, já que o teor a que ele próprio se refere se encontra no artigo 10.

O artigo 12, citado por ele, trata de saber se os filhos dos judeus e demais infiéis deveriam ser batizados contra a vontade dos pais. A resposta de Tomás é negativa, primeiro porque, como as crianças ainda não haviam chegado à idade de usar adequadamente a razão, poderiam ser induzidas pelos pais a abandonar o que receberam, revertendo-se em detrimento da fé e, segundo, porque isso repugnaria ao direito natural, pois os filhos, considerados algo dos pais, permaneceriam sob seus cuidados e, até que adquirissem o uso da razão, se assemelhariam ao animal irracional (ST II-II, q. 10, a. 12, rep).

O artigo 10, ao contrário, trata de saber se os infiéis podem ter autoridade ou domínio sobre os fiéis. A resposta de Tomás é no sentido de que o domínio e a autoridade provêm do direito humano, enquanto a distinção entre fiéis e infiéis provém do direito divino que, por sua vez, não destrói o direito humano fundado na razão natural, motivo pelo qual a distinção entre fiéis e infiéis, isoladamente, não invalida o governo destes sobre aqueles (ST II-II, q. 10, a. 10, rep).

Grotius ainda reforça um pouco depois (IP, c. 12, p. 311; ML, c. 3, p. 17), ao negar o argumento que sustentava terem os portugueses recebido do papa a propriedade dos territórios disputados com os holandeses, citando novamente Tomás (ST II-II, q. 12, a. 2), cuja questão trata da apostasia e o artigo, em particular, do domínio dos príncipes sobre os súditos:

> Como foi dito acima, a infidelidade em si mesma não exclui o domínio, pois este foi introduzido pelo direito dos povos, que é um direito humano. A distinção entre fiéis e infiéis é fundada no direito divino, que não suprime o direito humano. Ora, quem peca por infidelidade pode, em virtude de uma sentença, perder o direito de governar, assim como pode também perdê-lo por causa de outras culpas. Mas não cabe à Igreja punir a infidelidade dos que nunca receberam a fé...

Inclusive, um dos motivos que Grotius expressamente declara injusto para se fazer a guerra é a recusa de um povo em abraçar a religião cristã. Para ele, de fato, a religião cristã é a religião verdadeira, mas não poderia ser provada apenas por argumentos naturais, dependendo de toda a história do Cristo, dos milagres, dos testemunhos e confirmações através dos tempos, sendo que dificilmente aquele ouvinte que a conhecesse pela primeira vez a adotaria sem a assistência da Graça divina. E, por ser matéria inescrutável pelo conhecimento humano, sua adesão ou recusa não pertenceriam ao julgamento humano e, menos ainda, sua punição (IB-II,

c. 20, n. 48, p. 1). Além disso, o próprio Cristo, o autor do cristianismo, não quis que sua lei fosse professada pelo castigo temporal ou por seu temor, tendo sido dado aos homens o livre-arbítrio não para punição neste mundo, mas para prestar contas no outro (IB-II, c. 20, n. 48, p. 2), estando as penas mais claramente informadas no evangelho do que em qualquer outro lugar (IB-II, c. 21, n. 14, p. 3). Ele chega a censurar a guerra movida pelos espanhóis contra os nativos americanos sob o pretexto de que estes não reconheciam a verdadeira religião (IP, c. 12, p. 314; ML, c. 4, p. 18) e criticar a propagação da religião islâmica pela força das armas, comentando que o pretexto utilizado para a guerra era a própria religião, "o que é a coisa mais profana que pode existir, pois não há qualquer adoração a Deus senão aquela que procede de uma mente disposta. E a disposição somente se inclina pela instrução e persuasão, não por ameaças e força" (VR-VI, s. 7). De igual modo, também seria ilegítimo mover a guerra contra aqueles que professam uma interpretação errônea do cristianismo (IB-II, c. 20, n. 50, p. 1), mesmo que grosseira (IB-II, c. 20, n. 50, p. 2).

O holandês, entretanto, faz uma ressalva (IB-II, c. 20, n. 49, p. 2) para concordar com Tomás (ST II-II, q. 103), e dizer que, ao contrário a guerra seria justa contra aqueles que perseguem e punem os cristãos com base em sua religião, pois tal conduta seria contrária aos ditados da razão (IB-II, c. 20, n. 49, p. 1). Também seria possível a punição daqueles que são irreverentes e irreligiosos com os próprios deuses, independentemente de quais sejam, pois aqui se configurariam violações àqueles princípios da religião natural, já elencados em outra oportunidade (IB-II, c. 20, n. 51, p. 1), pois o verdadeiro Deus puniria tais violações (IB-II, c. 20, n. 51, p. 2). Stumpf (2006, p. 56) nota que a posição de Grotius contra a impiedade é coerente com sua doutrina, pois, se não há qualquer obrigação de se tornar cristão, existe, entretanto, uma obrigação geral de piedade, aderindo e respeitando os princípios básicos de todas as religiões.

A referência de Grotius a Tomás (ST II-II, q. 103), nesse caso, parece estar realmente equivocada, mais por descuido do que por desconhecimento, uma vez que a questão 103 da segunda parte da segunda parte trata, em verdade, da dulia, das formas de se manifestar respeito e honra. A referência correta a Tomás deveria ser ao artigo 8 da questão 10, também da segunda parte da segunda parte (ST II-II, q. 10, a. 8) que, de fato, já foi citada textual e nominalmente por Grotius no *De iure praedae* (IP, c. 12, p. 312) e na *Liberdade dos mares* (ML, c. 4, p. 18). Nesses locais, o holandês trata da problemática dos infiéis, dizendo que por mais que o cristianismo tenha sido pregado aos bárbaros, e ainda que estes tenham se recusado a aceitá-lo, não seria lícito mover a guerra ou pretender privá-los de seus bens com base apenas nesse fato. Ainda seguindo o mesmo entendimento de Tomás, o holandês faz a ressalva dos apóstatas e

daqueles que outrora estavam sujeitos aos príncipes cristãos. De fato, diz Tomás (ST II-II, q. 10, a. 8, rep) que a fé é um ato de vontade, e aqueles que nunca receberam a fé não poderiam ser compelidos a aceitá-la. Se os cristãos por vezes moviam guerras em função da fé, não era para forçá-la mas, sim, para retirar os impedimentos à livre escolha do cristianismo. A mesma ressalva também é feita quanto aos hereges e aos apóstatas, eis que, uma vez professada a fé, cumpri-la seria uma necessidade que poderia ensejar, até mesmo, o cumprimento forçado fisicamente.

E uma das grandes preocupações de Grotius era, justamente, discutir a problemática da guerra justa. E, nesse tema em particular, em muito ele se refere à Tomás[100].

Diz ele que algumas guerras são justas para os cristãos, contra os cristãos, do ponto de vista de toda a lei, isto é, do ponto de vista da lei divina e da lei humana (IP, c. 3, p. 67). A citação feita à Tomás (ST II-II, q. 40, a. 1) corrobora sua afirmação, pois ele considera haver guerras que são justas, cujos requisitos são a autoridade, a causa justa e a reta intenção de empreendê-la. Ademais, Grotius conclui que se uma guerra é travada de maneira justa contra aqueles que cometem uma injustiça, mesmo os cristãos estão sujeitos à punição e terem movida contra si uma guerra, não estando isentos de respeitar os poderes seculares (IP, c. 3, p. 62). A remissão a Tomás (ST II-II, q. 104, a. 6) reforça este último ponto, pois afirma que os fiéis, pela fé de Cristo, não ficam dispensados de obedecer aos príncipes seculares.

Além do mais, "[...] mesmo que outros laços não estejam presentes, a associação universal da humanidade e a comunidade estabelecida pela natureza, ainda assim seremos nós mesmos afetados pelos males infligidos sobre outrem" (IP, c. 6, p. 93). Nesse caso, da defesa daquele que sofreu uma injúria, como se o dano fosse infligido na própria pessoa, Grotius faz referência à Tomás (ST I-II, q. 47, a. 1). Mais uma vez, tem-se uma citação bastante específica, pois a questão investiga se o motivo da ira é sempre alguma coisa feita contra quem fica irado, cuja resposta à objeção 2 nota que "[...] temos ira contra os que fazem dano aos outros e ansiamos por vingança, na medida em que aqueles que são ofendidos de algum modo nos pertencem: ou por alguma afinidade ou pela amizade, ou pelo menos por comunidade de natureza" (ST I-II, q. 47, a. 1, ad. 2). Não é por outro motivo que o holandês afirma, no *Direito da guerra e da paz*, que[101]:

> De acordo com a lei natural, todo homem está autorizado a defender não somente o seu próprio direito, mas também aquele de outra pessoa. Assim, as razões que podem

[100] Além das referências textuais, conferir também, em conjunto, IP, c. 5, p. 90 e ST II-II, q. 40; IB-III, c. 2, n. 2, p. 2 e ST II-II, q. 40, a. 1; IP, c. 8, p. 171 e ST II-II, q. 40, a. 1.
[101] Ver, também, IB-II, c. 21, n. 3, p. 2.

> justificar que um homem recorra à guerra para si mesmo, também podem justificar aqueles que esposam a causa de outros (IB-II, c. 25, n. 1, p. 1).

Diz ele ainda que "é muito mais honroso vingar a injúria de outras pessoas ao invés da sua própria" (IB-II, c. 20, n. 40, p. 1).

Já sobre as causas injustas para se fazer a guerra, além daquela que foi mencionada agora há pouco, Grotius, tanto no *De iure praedae* (IP, c. 9, p. 188)[102] quanto no *Direito da guerra e da paz* (IB-II, c. 22, n. 17, p. 2) procura diferenciar entre uma que seja totalmente injusta e outra que tenha algum defeito em algum aspecto. Isto porque, apesar de haver uma causa justa para a guerra, pode ocorrer um vício na disposição do agente que a empreende, como o desejo de glória, de alguma vantagem pública ou privada ou de satisfação de alguma paixão. Essa falta, entretanto, não seria suficiente para macular totalmente a guerra a ponto de torná-la injusta, inexistindo a obrigação de restituir danos porventura ocasionados. Dentre os autores que o holandês chama em seu suporte está Tomás (ST II-II, q. 66, a. 8), cuja questão trata do furto e da rapina. Ele parece se reportar em especial à solução da objeção 1, que diz o seguinte:

> Se aqueles que os despojam [os inimigos], fazem uma guerra justa, o que nela adquirem por violência lhes pertence. Não se trata de rapina e, portanto, não há dever de restituir. Embora possam, ao tomar as presas, mesmo numa guerra justa, pecar por cobiça, deixando-se levar por uma intenção má... (ST II-II, q. 66, a. 8, ad. 1).

Grotius trata ainda das causas duvidosas para se fazer a guerra (IB-II, c. 23, n. 9). Em determinadas controvérsias, o argumento de ambos os lados poderia se mostrar razoável e não se poderia criticar os que aderissem a um ou outro. Na guerra, assunto de enorme importância, a preferência deveria ser pela paz. Ele lista três meios de procurar resolver desentendimentos entre príncipes sem a necessidade de se recorrer às armas: a conferência, a arbitragem e, por último, a sorte, momento em que há a referência à Tomás (ST II-II, q. 95, a. 8). Apesar de Aquino se mostrar contrário a decidir questões por meio da sorte, o procedimento poderia ser utilizado: "Não obstante, em grave necessidade, é lícito implorar o juízo de Deus mediante o sorteio, mas feito com a devida reverência".

O início do terceiro livro do *Direito da guerra e da paz* traz algumas considerações sobre o que é permitido na guerra, primeiro a partir da lei de natureza e, depois, da lei das nações. Grotius (IB-III, c. 1, n. 4, p. 1) vai dizer que são justas as coisas necessárias para atingir um determinado fim, que durante a guerra podem surgir novas situações que fornecem ocasião para novas deliberações e, inclusive, alguns atos poderiam se fazer necessários em seu curso

[102] Na passagem, Grotius afirma que a má intenção da pessoa que toma alguma coisa nunca, por si mesma, cria a obrigação de restitui-la.

sem que fossem previstos e desejados, quando de seu início. Mais do que isso, tais atos sequer poderiam ser praticados sem a ocorrência de alguma nova circunstância. É nesse último ponto, dos atos não previstos, que o holandês faz a referência à Tomás (ST I-II, q. 73, a. 8). De fato, ao fazer uma comparação dos pecados entre si, Aquino analisa a extensão do dano e a gravidade do pecado, e isso de três modos: o dano previsto e querido, o dano previsto mas não querido, e o dano nem previsto nem querido, como que ocorrendo por acidente e sem configurar-se como uma consequência do pecado.

Em outro local, Grotius (IB-III, c. 1, n. 7) pondera sobre o uso da fraude, em especial aquela que ele chama de fraude em um sentido negativo, uma vez que não se estaria obrigado a revelar a todos tudo o que se sabe, podendo-se ocultar, portanto, a verdade, sem que isso seja considerado um mal. Dentre outros, Grotius faz a referência a Tomás (ST II-II, q. 71, a. 3, res. 3). Essa citação em especial é feita de maneira bem específica, pois a questão trata, em verdade, das injustiças cometidas pelos advogados, e o artigo 3 perquire se o advogado pode defender uma causa injusta. A terceira objeção concede, a princípio, que o causídico poderia, ao defender uma causa justa, recorrer a meios injustos, como apresentar testemunhas falsas ou alegar leis inexistentes, assim como ao soldado seria permitido empreender emboscadas. Ao enfrentar esse ponto, Tomás informa que ao soldado é lícito usar da astúcia, dissimulando prudentemente seus planos, mas sem recorrer à falsidade fraudulenta, referindo-se a uma passagem *Dos deveres*, de Cicero. Em verdade, Aquino faz a analogia do advogado e do soldado lembrando que já tratou do assunto em outra oportunidade (ST II-II, q. 40, a. 3), cuja questão tem por tema a guerra e, em especial nesse artigo, o uso de estratagemas. A conclusão é a mesma, ou seja, não se pode agir com falsidade nem quebrar as promessas, mas não revelar todo o objetivo ou pensamento, ocultando os planos dos inimigos, não é de forma alguma ilícita.

Depois, e de certa forma desenvolvendo a questão da falsidade e da fraude, Grotius (IB-III, c. 1, n. 10) faz alguns comentários sobre a mentira, de modo a considerá-la como a "falsidade sabidamente dita, em um sentido contrário tanto àquilo que pensamos ou queremos. [...] Portanto, não mente aquele que diz uma coisa falsa, supondo-a verdadeira; mas aquele que diz a verdade, ao mesmo tempo em que pensa ser falsa, sem dúvida mente". E faz referência à Tomás (ST II-II, q. 110, a. 1), que considera o tema sob três aspectos: se o que está sendo dito é falso, se existe a vontade de exprimir a falsidade e se existe a intenção de enganar, ou seja, falsidade material, falsidade formal e falsidade efetiva, respectivamente. O ponto central da divisão, que se liga diretamente à razão da mentira, é a falsidade formal, aquilo que se diz contra a mente. Na falsidade material, dizer algo falso acreditando ser verdadeiro, a mentira está fora da intenção de quem fala. Já a falsidade efetiva seria como que uma perfeição da própria

mentira, pois não pertenceria à mentira propriamente dita. Por isso, é na falsidade formal que se encontra a vontade firme de dizer aquilo que se sabe, ou se acredita saber, falso.

Ao adentrar no tópico do butim, Grotius afirma que toda a aquisição do butim e da presa é justa quando deriva de uma guerra justa (IP, c. 5, p. 89)[103], com o que concorda Tomás (ST II-II, q. 66, a. 8, ad. 1), ao discorrer, na questão sobre a rapina, ou a tomada de bens pela violência, que a autoridade pública, a única que autorizada a usar da violência, pode tomar a presa aos inimigos pela coação em uma guerra justa, e assim adquirir a propriedade também de maneira justa, sem que isso seja propriamente considerado rapina em seu sentido estrito.

Além disso, Grotius (IP, c. 8, p. 130) afirma que é possível fazer o necessário para se defender, pois não se pode culpar a autodefesa, citando a questão na qual Tomás investiga sobre o homicídio. De fato, para Tomás (ST II-II, q. 64, a. 7) é natural a cada ser buscar a sua conservação, portanto, não é ilícito matar o agressor, se não se agiu imoderadamente, pois se deve velar mais pela própria vida que pela do outro. O holandês ainda adiciona um comentário alhures, no sentido de que se a guerra era até mesmo recomendada pela natureza isoladamente, baseada no princípio da autopreservação, não obstante, perecer, antes de matar, seria muito mais louvável (IB-II, c. 1, n. 8).

Finalizando os prolegômenos do *De iure praedae*, o holandês resume algumas de suas conclusões, tais como o que é a guerra, quando ela é justa ou injusta, pública ou privada, civil ou contra estrangeiros e a tomada das presas e butins, o móvel da obra. Grotius demonstra aqui um conhecimento específico das nuances da obra de Tomás, pois cita-o, e sua outra referência nesse ponto é Sêneca, para dizer que algumas pessoas preferem descrever as guerras privadas não como guerra, mas como querelas (IP, c. 2, p. 50). De fato, Tomás (ST II-II, q. 40, a. 1) elege como condições da guerra justa a autoridade do príncipe, uma causa justa e a reta intenção naqueles que a fazem. Diz ele que:

> Não compete a uma pessoa privada declarar a guerra, pois pode fazer valer seu direito no tribunal de seu superior; também porque, convocar a multidão necessária para a guerra não compete a uma pessoa privada. Já que o cuidado dos negócios público foi confiado aos príncipes, a eles compete velar pelo bem público da cidade, do reino ou da província submetidos à sua autoridade. Assim como o defendem licitamente pela espada contra os perturbadores internos quando punem os malfeitores, [...] assim também compete-lhes defender o bem público pela espada da guerra contra os inimigos do exterior.

Ao comentar que a natureza, ou a lei das nações, não faz distinções entre as pessoas, consideradas de maneira privada ou em sociedade, mas apenas o consentimento dos cidadãos o

[103] Ver, também, outra passagem do *De iure praedae* (IP, c. 8, p. 166-167), em que Grotius novamente cita essa questão de Tomás (ST II-II, q. 66, a. 8, ad. 1).

faz, no intuito de defender que companhias privadas e Estado se situavam na mesma categoria frente a natureza e *ius gentium*, Grotius (IP, c. 8, p. 158) afirma que, assim como o Estado é constituído por indivíduos, os magistrados são constituídos pelo Estado, e cita Aquino em suporte. Ele parece se referir a duas possíveis afirmações de Tomás (ST II-II, q. 40). A primeira, no corpo da resposta do artigo 1 (ST II-II, q. 40, a. 1, rep), de que a guerra pode ser movida apenas segundo a autoridade do príncipe, ou seja, a autoridade do magistrado decorre de sua posição no Estado. A segunda, presente na solução da objeção 1 no mesmo artigo (ST II-II, q. 40, a. 1, ad. 1): "Aquele, porém, que pela autoridade do príncipe ou do juiz, se for uma pessoa privada, ou por zelo da justiça, como pela autoridade de Deus, se for uma pessoa pública, empunha uma espada, não toma da espada por si mesmo, mas empunha a espada que um outro lhe confiou", no tocante ao fato da autoridade ser sempre derivada, do Estado, e de Deus. Lembre-se, ainda, do fato de que Grotius discorda de Aquino nesse ponto, pelo menos na terminologia, conforme já se disse, pois aquele chama de guerra privada o que este denomina querela. Assim, mesmo após a instituição das cortes de justiça, o primeiro dever da natureza não seria totalmente abolido, mas apenas restringido, subsistindo nos casos em que a justiça legal não pudesse atuar a tempo (IB-I, c. 3, n. 2; IB-II, c. 7, n. 2, p. 2), pois "onde os métodos da justiça cessam, começa a guerra" (IB-II, c. 1, n. 2, p. 1). Não obstante, o direito de fazer a guerra privada seria como que momentâneo, cessando assim que se tornasse possível recorrer a um juiz (IB-II, c. 1, n. 16).

Após ter resumido algumas de suas conclusões sobre a guerra, e ter argumentado sobre a possibilidade de se fazer a guerra privada, Grotius investiga a respeito das formas de se mover a guerra de maneira justa contra os próprios súditos de um Estado, apresentando um corolário e fazendo uma referência a Tomás:

> *A pena corporal é infligida de maneira justa sobre os súditos na medida em que a merecem em virtude de um mal cometido, ou do impedimento (mesmo que em ignorância) da execução [da justiça]; mas o butim ou presa é justamente tomada de todos os súditos, em qualquer tempo, até a quantia total do débito* (IP, c. 8, p. 171)[104].

Em Tomás (ST II-II, q. 40, a. 1), nesse ponto, Grotius parece interessado em exaltar a segunda condição elencada por aquele, que por sua vez se reporta à Agostinho, para uma guerra justa, qual seja, a justiça da causa, que se manifesta no ataque ao inimigo em função de alguma culpa, como punir um povo ou cidade negligentes na punição de alguém que tenha cometido um mal ou restituir aquilo que lhes fora tirado mediante violência.

---

[104] Os colchetes dessa citação foram inseridos pela tradutora do texto de modo a dar o sentido que entendera mais adequado às concisas frases em latim do autor, conforme a nota explicativa de p. xxiii-xxvii. Além disso, manteve-se a fonte em itálico usada pelo próprio Grotius para destacar o seu texto.

Para além do direito de mover a guerra, e Grotius afirma que ela "[...] acaba com a comunidade política, mas não com a comunidade humana" (IP, c. 9, p. 193), o fato é que, mesmo já tendo justificado o uso da força pelos Estados, inclusive pelos cristãos, "um bom homem entra em uma guerra reticentemente e também não se dispõe a levá-la às últimas consequências" (IB-III, c. 25, n. 3). Mas não apenas isso, pois o holandês parece preferir um outro tipo de arma[105]:

> [...] mais próprias ao espírito, talhadas para destruir as fortalezas erigidas contra o conhecimento de Deus: o escudo da fé, para repelir os dardos flamejantes do demônio; o peitoral da retidão, ou santidade da vida; como elmo que protege a parte mais fraca, a esperança da salvação eterna; e como espada, a palavra dada pelo Espírito, que pode penetrar nas partes mais íntimas da mente (VR-VI, s. 11).

Apesar disso, Grotius afirma que estaria de acordo com o ensinamento de São Paulo que, dentre as atribuições do soberano, estaria incluído o poder da espada, para executar a vingança divina (IB-II, c. 20, n. 12, p. 2). Ademais, dever-se-ia orar para que de fato os reis se tornassem cristãos e exercessem a contento a tarefa de proteger os inocentes, tarefa esta que não seria de todo possível, pelo menos segundo a leitura que fazia de sua época, tendo-se em vista a corrupção e depravação humanas, mesmo após ter-se conhecido o evangelho do Cristo. O uso da espada não estaria restrito, assim, à guerra, abrangendo também a punição. Além do mais, se para os reis a punição já seria uma tarefa judiciosa, que exigiria bastante cuidado, para o cristão, enquanto pessoa privada, os riscos eram muito maiores, podendo prejudicar não só o bem público, mas a si próprio (IB-II, c. 20, n. 14).

Note-se, ademais, que aquilo que Grotius denomina a justa punição é denominada por Tomás (ST II-II, q. 108, q. 1, rep) de vingança. Tendo isso em mente, ambos concordam em vários pontos.

Preliminarmente, Grotius faz uma distinção entre a punição divina e a humana. A divina possuiria outro fim que não a própria punição (IB-II, c. 20, n. 4, p. 2). Já a punição humana deve ter em vista sempre um bem, um objetivo de utilidade (IB-II, c. 20, n. 4, p. 2). Respectivamente, as primeiras têm um caráter retributivo, e, as segundas, utilitário (IB-II, c. 20, n. 5, p. 4)[106]. A opinião de Tomás é semelhante, pois ele nota que o castigo pode ser considerado "como um remédio destinado não somente a curar o pecado passado, mas também a prevenir o pecado futuro e promover algum bem" (ST II-II, q. 108, a. 4, rep). Além disso, para ele, existem "[...] duas formas de correção do faltoso. A primeira remedeia o pecado enquanto ele é um mal

---

[105] Diga-se, de passagem, que está entre os deveres dos reis cristãos tentar recorrer a arbitragem para prevenir a guerra e o derramamento de sangue (IB-II, c. 23, n. 8, p. 3).
[106] Conferir também IB-II, c. 20, n. 4, 5 e 6.

para o pecador, e esta é precisamente a correção fraterna, cuja finalidade é a emenda do faltoso" (ST II-II, q. 33, a. 1, rep). "Esta correção pertence a todos que têm caridade, seja superior ou súdito" (ST II-II, q. 33, a. 3, rep). Grotius também comenta sobre a correção verbal, possível a todas as pessoas judiciosas e prudentes (IB-II, c. 20, n. 40, p.4). Já "a segunda forma de correção remedeia o pecado do faltoso enquanto causa prejuízo aos outros, e sobretudo ao bem comum. Tal correção é um ato da justiça, cujo objeto é manter a retidão da justiça entre as pessoas" (ST II-II, q. 33, a. 1, rep), sendo que "[...] na vida presente as penas são, de preferência, medicinais" (ST II-II, q. 108, a. 3, ad. 2).

Portanto, a legitimidade da pena imposta pelos homens advém da utilidade. Grotius (IB-II, c. 20, n. 6, p. 1) a divide em três: a correção, a satisfação do ofendido e o exemplo. A primeira visa um benefício e utilidade para o próprio ofensor, de modo a afastá-lo das condutas viciosas (IB-II, c. 20, n. 7, p. 1). A segunda visa desestimular que a mesma, ou outras, pessoa cometam o mesmo tipo de dano contra o ofendido (IB-II, c. 20, n. 8, p. 1). A terceira consiste no bem público, impedindo que o próprio ofensor volte a causar algum dano, e que outras pessoas se sintam desestimuladas a cometer uma ofensa (IB-II, c. 20, n. 9, p. 1).

Nesse tema, inclusive, o holandês faz algumas referências à Tomás. No *Direito da guerra e da paz,* ao dizer que "quando um homem pune a outro, igual a si em natureza, deve propor algum fim. E isto é o que querem dizer os estudiosos, quando dizem que a intenção do vingador, ao punir, não deve acabar no sofrimento do criminoso" (IB-II, c. 20, n. 4, p. 3). Tomás (ST II-II, q. 108), por sua vez, afirma que "a vingança se consuma quando se inflige ao pecador um mal de pena" (ST II-II, q. 108, a. 1, rep), e que ela é lícita, desde que não se busque comprazer no mal infligido mas, ao contrário, a correção do pecador, sua repressão, que dará tranquilidade aos outros, a preservação da justiça e da honra de Deus. Depois, ao fazer a própria divisão da utilidade da pena (IB-II, c. 20, n. 7, p. 2), remete à questão em que Tomás (ST II-II, q. 33, a. 3) divide a punição em fraterna e em ato da justiça, já comentados acima. No *De iure praedae*, há outras referências. Uma delas (IP, c. 2, p. 32) é a mesma indicação da primeira menção que se fez acima, de que os objetivos da punição são a correção e o exemplo para a sociedade, não sendo do espírito do vingador se comprazer na má fortuna de alguém, pois a sua finalidade não é apenas infligir o mal, remetendo-se à Tomás (ST II-II, q. 108), para quem, na vingança, deve-se levar em conta o ânimo do vingador, pois se a intenção principal recair sobre o próprio mal que se está infligindo a outrem, nisso se comprazendo, ela é ilícita. Em outra, ao comentar sobre a guerra privada, Grotius se utiliza de Cicero para inferir que a vingança é uma manifestação da lei natural, fazendo mais referências (IP, c. 8, p. 133-134). A primeira é novamente àquela feita no *Direito da guerra e da paz*, de que a vingança é uma parte da justiça

(ST II-II, q. 108, a. 2). Na segunda, Tomás (ST II-II, q. 158, art. 1, ad. 3) discorre sobre a ira, uma paixão do apetite sensitivo, que acaba por complementar o assunto da intenção de quem exerce a vingança, pois as paixões da alma podem ser más em si mesmas, como a inveja, ou em decorrência de sua quantidade – o excesso e a deficiência. Este é o caso da ira que, se exercida dentro do razoável exigido pela reta razão, nem mais, nem menos, é digna de elogios. Assim, é louvável o desejo de vingança que busca corrigir os vícios e preservar o bem da justiça e, quando a punição é praticada num julgamento correto, ela vem de Deus, cujo instrumento é o poder punitivo.

Acrescente-se ainda que, para Tomás:

> [...] aquele que, de acordo com sua posição, exercer a vingança contra os maus, não está usurpando para si o que é de Deus, mas está simplesmente usando de um poder que lhe foi conferido pelo próprio Deus [...]. Mas quem exerce a vingança fora da ordem estabelecida por Deus, usurpa para si o que é de Deus, e, por conseguinte, peca (ST II-II, q. 108, a. 1, ad. 1)

Para Tomás, portanto, "a virtude da vingança consiste em que, levando-se em conta todas as circunstâncias, se guarda a justa medida ao exercer a vingança" (ST II-II, q. 108, a. 2, ad. 3), e o argumento de autoridade usado por ele é justamente o de Cicero, para quem a vingança é uma parte da justiça e, por conseguinte, uma virtude (ST II-II, q. 108, a. 2, s.c). Na própria conceituação de vingança feita por Tomás (ST II-II, q. 108, a. 1, rep), há a consideração de que se deve levar em conta o ânimo de quem a exerce, uma vez que:

> [...] se a intenção dele recai principalmente sobre o mal daquele de quem se está vingando, e nisto se compraz, então isto é absolutamente ilícito, porque o fato de se comprazer com o mal de outrem é da ordem do ódio, que repugna à caridade, pela qual devemos amar todos os homens. [...]. Mas, se a intenção de quem se vinga visa principalmente um bem que o castigo do pecador poderá produzir, como por exemplo, sua correção, ou pelo menos a sua repressão, a tranquilidade dos outros, a preservação da justiça e a honra de Deus, neste caso a vingança pode ser lícita, observadas as outras circunstâncias devidas (ST II-II, q. 108, a. 1, rep).

Grotius também comenta que na "[...] dor ou sofrimento de nosso inimigo, consideradas em si mesmas, não pode haver bem algum que não seja falso ou imaginário" (IB-II, c. 20, n. 5, p. 1), sendo que mesmo a pena infligida justamente possuiria em si uma falta de caridade (IB-II, c. 20, n. 22, p. 2), que pode ser usada para mitigar a severidade das penas, a não ser que outro motivo mais útil não a recomende (IB-II, c. 20, n. 24)[107]. Mesmo Deus, com seu direito absoluto, forneceria inúmeros exemplos em que abrandara sua ira e poupara vários

[107] Em uma oportunidade, Grotius lança mão de Plutarco e Aquino para comentar que ela busca o bem de toda a humanidade e, por isso, dever-se ia buscá-la mesmo contra as próprias faltas que viessem a "prejudicar a Igreja, ou seja, em prejuízo a todos os homens bons (IP, c. 8, p. 139). A referência à Tomás (ST II-II, q. 108) é feita de maneira genérica, na questão que trata da vingança, conforme já se teve a oportunidade de detalhar.

homens maus em consideração a um pequeno número de homens bons, demonstrando sua equidade (IB-III, c. 1, n. 4, p. 3), ao passo que, para Tomás (ST I, q. 21, a. 3, ad. 2), Deus age com misericórdia não no sentido de que faça algo contrário a Sua justiça, mas algo que ultrapassa a justiça, sendo que em todas as Suas obras Ele age com misericórdia, por uma superabundante bondade (ST I, q. 21, a. 4, rep).

Toda essa matéria dispersa já pode ser vislumbrada em uma citação feito por Grotius no *De iure praedae*, ao comentar que se aos cristãos as punições poderiam ser infligidas, o inverso também seria possível, ou seja, aos cristãos não seria proibido punir os transgressores, pois "nossos teólogos colocam a punição na categoria das virtudes, servente da justiça" (IP, c. 3, p. 63). Aqui, quando Grotius diz "nossos teólogos", ele faz não menos que três referências à Tomás. A primeira (ST II-II, q. 72, a. 3) diz que, apesar de o evangelho prescrever a paciência, repelir as injúrias também pode se mostrar necessário, sendo mesmo um dever de caridade, principalmente por fazer o bem a quem as comete, para que não adquira confiança e faça mais injúrias, como também o bem de muitos outros que poderiam se espelhar nessa conduta. Isto porque Grotius acabara de comentar, no contexto das referências, que os cristãos estão unidos por um vínculo especial em Cristo, devendo buscar o amor e a concórdia com mais afinco e paciência, mas nem por isso estariam impedidos de rechaçar um mal cometido. A segunda (ST II-II, q. 108), que trata da vingança, e a terceira (ST II-II, q. 158 [a. 1, ad. 3])[108], que trata da ira, já foram comentadas logo acima.

Além do mais, ao discorrer sobre a possibilidade de se penalizar os súditos em função das penas infligidas ao Estado, Grotius cita Tomás nominalmente e no corpo do texto:

> São Tomás declara que aquelas pessoas que são essencialmente possessões e partes, por assim dizer, de outra entidade – uma descrição que deve abarcar os súditos e não apenas crianças e escravos – podem ser penalizadas no lugar daquela oura entidade pelas perdas sofridas. Ademais, os súditos frequentemente estão livres de culpa, como já observamos. Isto é, de fato, verdade, mas os próprios escolásticos acima citados nos ensinam que a punição, enquanto nunca é imposta senão quando haja culpa, frequentemente é imposta onde não há culpa da parte da pessoa punida, apesar de nunca sem uma causa (IP, c. 8, p. 159).

A referência à Tomás (ST II-II, q. 108, a. 4) se dá na questão que trata da vingança, no artigo que pesquisa se é possível punir aqueles que pecaram involuntariamente. Aquino diz que a pena deveria ser considerada de duas maneiras, segundo sua razão ou segundo um remédio destinado não somente a curar o pecado passado mas, também, prevenir o pecado futuro e promover algum bem. Do primeiro modo, a pena é infligida somente em função da ação

[108] Nesse ponto, a própria tradutora e o editor que checou as referências feitas por Grotius inseriram o complemento mais específico entre colchetes, conforme a nota explicativa de p. xxiii-xxvii.

voluntária, como as penas espirituais aplicadas por Deus. Do segundo modo, conquanto os bens de maior valor não poderiam ser sacrificados para promover bens de menor valor, estes, frequentemente, são sacrificados para promover aqueles. Por isso, os bens temporais poderiam ser sacrificados em vista dos bens espirituais, o que incluiria os filhos e os escravos, por serem propriedade de outrem; os filhos que copiam os pecados dos pais, os escravos, dos senhores; os súditos pecadores que merecem um chefe pecador; para colocar em evidência a unidade da sociedade humana, onde cada um deveria ajudar o outro a não cair em pecado; ou para tornar o pecado ainda mais detestável fazendo recair o pecado de um sobre muitos, como se constituíssem apenas um corpo. Assim, em virtude da razão da pena, ninguém poderia ser punido sem culpa, enquanto em virtude da prevenção do pecado e da promoção do bem, poder-se-ia ser punido sem culpa, mas não sem causa.

Lembre-se ainda que Grotius exclui da jurisdição humana os atos interiores da mente, a não ser quando possam ser considerados para qualificar os atos externos (IB-II, c. 20, n. 18), os atos da natureza humana que não poderiam ser evitados, uma vez que estaria acima das forças humanas se abster de todos os pecados, todo o tempo (IB-II, c. 20, n. 19, p. 1), bem como os atos que não lesem direta ou indiretamente outra pessoa ou mesmo a sociedade humana, ou que sejam contrários apenas às virtudes (IB-II, c. 20, n. 20, p. 1). De Tomás, basta lembra dos comentários que foram feitos quando se discorreu sobre a necessidade de haver a lei divina, eis que constava, dentre eles, a impossibilidade do juízo do homem alcançar os atos interiores, mas apenas os exteriores (ST I-II, q. 91, a. 4, rep).

Além disso, Grotius também ressalta que os soberanos possuem o direito de punir não somente os danos contra si ou seus súditos, mas aqueles causados a qualquer pessoa. Se, de acordo com o direito natural, esse direito de punição pertencia a qualquer pessoa, o estabelecimento da sociedade civil e da criação das cortes de justiça o restringiu somente aos soberanos, "não porque eles propriamente tenham autoridade sobre os outros, mas porque não estão sujeitos a ninguém. Os outros, por sua vez, estando sujeitos a outrem, tiveram esse direito retirado" (IB-II, c. 20, n. 40, p. 1). Por esse motivo seria possível dizer que aos soberanos tudo era permitido porque seriam isentos de punição humana (IB-III, c. 4, n. 2, p. 2).

E todo o desenvolvimento da problemática ligada ao direito voluntário humano, o poder, o seu exercício, a resistência a ele, a guerra e a punição, converge para uma circunstância que não pode ser deixada de lado, que é o papel exercido por Deus como o juiz dos soberanos. N'Ele se começou a argumentação, como fonte da Criação, e por Ele se deve ser julgado antes de se atingir o fim do homem, a beatitude.

Quando se tratou do direito civil, foi possível comentar a conceituação de Grotius que o poder supremo seria aquele não sujeito a nenhuma outra vontade humana (IB-I, c. 3, n. 7). De fato, nenhuma outra vontade humana pode sujeitar o poder supremo. Entretanto, o mesmo não se dá com o poder divino. Tanto em seu primeiro trabalho quanto em sua obra mais importante a sua opinião se mantém a mesma. No *Meletius*, o holandês afirma:

> No que diz respeito ao Estado, as leis cristãs são tais que, especialmente do exemplo que dão, deveria estar claro que pessoas boas são, ao mesmo tempo, bons cidadãos. Pois não apenas os tribunos do povo mas qualquer pessoa investida com autoridade é sacrossanta para os cristãos, uma vez que seu poder lhes foi dado por Deus. Sob as leis cristãs, não há dúvida sobre a população ser incitada ao ódio pelos reis e governantes pelos discursos inflamatórios dos estoicos, não há pregação de sedições, mas todos são instados a se contentarem com a política que receberam, demandar devotamente com oferendas para receber o melhor governante possível e tolerá-los da maneira como forem, voluntariamente carregando os fardos impostos e aceitando seus comandos, por mais difíceis que sejam de aceitar, desde que não sejam contrários aos comandos divinos – um preceito extremamente útil na manutenção do *status quo* do corpo político, especialmente porque os governantes também são assiduamente admoestados a nunca esquecer que a mais alta autoridade, que é a mais próxima de Deus, é constantemente escrutinada por Deus (Mel, c. 4, §74, p. 128-129).

Também já se disse que no epílogo do *Meletius*, Grotius faz um apelo àqueles que erram de boa-fé, e que "ninguém exceto o Juiz pode saber de que forma serão punidos por essa errônea crença no dia do juízo final" (Mel, epil, §91, p. 134). Na exortação final do *Direito da guerra e da paz*, Grotius faz uma rogação a Ele:

> Que o Todo Poderoso possa (somente Ele o pode) gravar essas máximas nos corações dos daqueles que detêm os poderes na cristandade e ilumine as suas mentes com o conhecimento de todo direito, divino e humano, e os inspire com um constante e obediente sentimento de que são ministros dos céus, investidos para governar os homens que, de todas as Suas criaturas, Deus tem a maior consideração e afeição (IB-III, c. 25, n. 8).

Para Tomás, a questão também não se coloca de forma diferente, pois "[...] a Deus compete julgar por seu poder próprio. Seu julgamento é informado pela verdade que ele mesmo conhece e não pelo que aprende dos outros. O mesmo se dá com Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem" (ST II-II, q. 67, a. 2, ad. 2), sendo que "[...] Deus tem o supremo poder de julgar, e a ele compete julgar todo pecado cometido contra qualquer que seja" (ST II-II, q. 67, a. 4, ad. 2), e ao Cristo, a sabedoria gerada do Pai, que o representa perfeitamente (ST III, q. 59, a. 1, rep), é também, e por meio dele, atribuído o poder de julgar todas as coisas humanas (ST III, q. 59, q. 3, rep), inclusive conhecer e julgar todos os segredos do coração (ST III, q. 59, a. 2, ad. 3).

Grotius também comenta sobre a necessidade de se fixar uma última instância de decisão nos governos civis, "[...] em uma pessoa ou em uma assembleia, cujas faltas, por não

terem nenhum juiz superior, Deus declara tomar conhecimento delas, punindo-as, caso haja necessidade, ou tolerando-as, por castigo ou provação de um povo" (IB-I, c. 3, n. 8, p. 2). E, citando Marco Aurélio, diz que os magistrados julgam as pessoas privadas, os príncipes os magistrados, e Deus os príncipes. (IB-I, c. 3, n. 8, p. 2). No prólogo da *Liberdade dos mares*, também afirma que:

> [...] assim como como os magistrados subordinados julgam o povo, você [os reis cristãos] os magistrados, também o rei de todo o mundo ordenou que você tomasse conhecimento e punisse todas as outras faltas dos homens. Apenas a sua ele excepcionou para Si mesmo e, apesar de ter reservado para Si o maior grau de punição, lenta, secreta e inevitável, ainda assim designou dois juízes de Si mesmo para estar sempre presente nos assuntos humanos, dos quais mesmo o mais feliz ofensor não pode escapar, a saber, a própria consciência do homem e a sua fama (ML, prol, p. 7).

Tomás também nota que "[...] em seu julgamento, Deus se serve da consciência do pecador como acusador" (ST II-II, q. 67, a. 3, ad. 1). Além disso, a opinião do italiano quanto à isenção de julgamento humano sobre o soberano é semelhante à do holandês:

> [...] o príncipe se diz isento da lei quanto à força coativa da lei; com efeito, ninguém é propriamente coagido por si mesmo; a lei não tem força coativa a não ser em virtude do poder do príncipe. Assim, pois, o príncipe se diz isento da lei, porque ninguém pode contra ele pronunciar um juízo de condenação, se age contra a lei. [...] No que diz respeito, porém, à força diretiva da lei, o príncipe se sujeita de própria vontade [...]. São também reprovados pelo Senhor aqueles "que dizem e não fazem" e aqueles que "impõem aos outros pesados fardos, e eles mesmos não querem movê-los nem com o dedo" [...]. Portanto, quanto ao juízo de Deus, o príncipe não é isento da lei quanto à sua força diretiva, mas deve de livre vontade, não coagido, cumprir a lei (ST II-II, q. 96, a. 5, ad. 3).

No *De iure praedae*, Grotius (IP, c. 9, p. 188), discorrendo sobre a retidão dos propósitos pessoais ao se mover a guerra, comenta que esse "reino onde os mais íntimos pensamentos da pessoa são examinados" recai sobre o julgamento de Deus ou do próprio indivíduo. Lembre-se, ademais, que, dentre os quatro princípios fundamentais da verdadeira religião, aquela comum a todas as idades, consta a providência divina, que Deus cuida dos assuntos humanos e os julga com a mais estrita equidade (IB-II, c. 20, n. 54, p. 1), incluindo-se até seus pensamentos, fundamento dos juramentos, nos quais se pede Seu testemunho para o que se passa no coração, ficando submetidos a Sua vingança (IB-II, c. 20, n. 45, p. 2), sendo que até mesmo os reis se obrigariam perante Deus quando fizessem um juramento (IB-II, c. 14, n. 3). E o julgamento dos atos internos é justamente, como já se repetiu mais de uma vez, uma das motivações para a existência da lei divina (Mel, c. 1, §12, p. 107). Também é o que diz Tomás, sendo a lei divina necessária:

> [...] porque o homem pode legislar sobre aquelas coisas das quais pode julgar. O juízo do homem, com efeito, não pode ser sobre movimentos interiores, que estão ocultos,

> mas apenas sobre os atos exteriores, que aparecem. E, contudo, para a perfeição da virtude requer-se que em uns e outros atos o homem viva retamente. E assim a lei humana não pôde coibir e ordenar suficientemente os atos interiores, mas foi necessário que para isso sobreviesse a lei divina. [...] a lei humana não pode punir ou proibir todas as coisas que se praticam mal, pois, se quisesse retirar todos os males, seguir-se-ia que também se suprimiriam muitos bens, e se impediria a utilidade do bem comum, que é necessário para a convivência humana. Para que, então, nenhum mal permaneça não proibido ou não punido, foi necessário que sobreviesse a lei divina, pela qual todos os pecados são proibidos (ST I-II, q. 91, a. 4, rep).

Já se disse em outra oportunidade que aqueles atos que não lesam direta ou indiretamente outras pessoas ou a sociedade humana não poderiam ser punidos pelos homens, pois daí não adviria nenhuma utilidade. Entretanto, "nenhuma razão poderia ser levantada do porquê tais pecados não deveriam ser punidos senão por Deus, que é o mais sábio para entendê-los, o mais justo para pesá-los e o mais poderoso para vingá-los" (IB-II, c. 20, n. 20, p. 1), sendo que "sua onisciência faz que com que fiquemos temerosos de Sua presença em todos os nossos atos mais secretos e mesmo pensamentos" (Mel, c. 3, §25, p. 111). E Ele está presente em todos os atos e pensamentos (Mel, c. 4, §85, p. 131) com o fim de julgar não só os soberanos, mas a todas as pessoas.

Grotius lembra que, se por um lado, os cidadãos devem respeitar o governante e aquiescer com seu governo, por outro, o governante não pode estabelecer regras nem proceder de maneira contrária aos comandos divinos e, se os governantes são a mais alta autoridade terrena, isso não quer dizer que estejam livres de qualquer responsabilidade, pois "[...] os governantes também são assiduamente admoestados a nunca esquecer que a mais alta autoridade, que é a mais próxima de Deus, é constantemente escrutinada por Deus" (Mel, c. 4, §74, p. 128-129). Acrescentando a isso, diz ele que "quanto às Coroas [exercício do poder], apesar de serem comumente tão estimadas, devemos saber também que são um grande e pesado fardo, e que, se não usadas corretamente, expõem o príncipe à ira e ao ressentimento de Deus" (IB-II, c. 4, n. 8, p. 2). De acordo com Tomás, "[...] o homem fica sujeito a Deus em tudo, de maneira absoluta, interiormente e exteriormente. E por isso fica obrigado a obedecer a Deus em tudo. Mas os súditos não ficam sujeitos a seus superiores em tudo, apenas em um domínio determinado. E aí, os superiores são intermediários entre Deus e os súditos. Com relação a todo o resto, ficam submetidos imediatamente a Deus, que os instrui pela lei natural ou escrita" (ST II-II, q. 104, a. 5, ad. 2).

Além do mais, quando pretende provar o fato de que a divindade julgaria o homem após esta vida, Grotius lança mão das tradições de quase todos os povos civilizados, lembrando-se de gregos, gauleses, hindus, egípcios, trácios, alemães (VR-I, s. 22) e judeus, em cujo

contexto ele afirma que “nenhuma criatura podo julgar o rei, apenas Deus tem esse poder” (IB-I, c. 3, n. 20).

Assim, mesmo que o soberano não fosse punido nesta vida, e sua maior punição seria a perda de seus súditos (IB-I, c. 3, n. 8, p. 2), Grotius comenta que o próprio Cristo, autor do cristianismo, não quis que sua lei fosse professada pelo castigo temporal ou por seu temor, tendo sido dado aos homens o livre-arbítrio não para punição neste mundo, mas para prestar contas no outro (IB-II, c. 20, n. 48, p. 2), cuja maior pena, e interminável, para Tomás, seria a privação da bem-aventurança (SCG III, c. 144), o fim último do homem.

CONCLUSÃO

A pesquisa foi iniciada com uma breve exposição de alguns pontos importantes sobre a doutrina do direito natural de cada autor, Tomás e Grotius, isoladamente, com uma quantidade maior de informações no tocante a este último, uma vez que foi preciso um pouco mais de detalhes para se explicitar o papel exercido por Deus e a Criação em sua doutrina, de modo a mostrar também essa outra parte da obra do pai do direito natural racional.

A intenção sempre foi buscar as aproximações entre os dois, e alguns pontos podem ser destacados após o término da comparação, cujo plano geral partiu da exposição da finalidade sobre-humana do homem, passou pelos temas de ser Deus não apenas o criador de tudo o que existe mas também aquele que as governa, incluindo a natureza humana enquanto reflexo da própria divindade, o que permitia aos homens ter uma participação especial na obra divina, a explicitação da obra divina por meio da revelação, e qual o significado dessa moldura divina formada pelo direito voluntário divino e pelo direito natural para a comunidade humana, notadamente quando se pôde constatar que todo poder e o seu exercício são também Dele provenientes.

Assim, quanto à destinação do homem, tanto Grotius quanto Tomás afirmam que o homem nasceu para a sociedade e que mesmo a guerra, um dos pontos nevrálgicos da obra do holandês, buscam a paz. Diz Grotius que a paz social, porém, não seria o bastante, apesar de importantíssima, pois ela não se constituiria na finalidade dos homens, pois tal finalidade não estaria nesta vida, sendo apenas o cristianismo capaz de descortinar, em todo o seu esplendor, o bem mais perfeito a que se poderia atingir. Tomás, assim como o holandês, chama esse bem perfeito, atingível na outra vida, de beatitude, de bem-aventurança, e reconhece que a vida social, a vida presente, apresentaria um bem, apesar de imperfeito.

Se Deus não necessita de qualquer concurso dos homens para garantir-lhes a salvação, o fato é que deve haver o aperfeiçoamento das virtudes humanas para atingir a beatitude que, ademais, não estaria restrita a apenas alguns, mas acessível a todos, pois grande parte de seu conteúdo seria reconhecível por meio da razão, sendo que Grotius ainda afirma que é dever do cristão assistir o próximo na tarefa da salvação. Não é surpreendente, então, que ambos tenham uma obra apologética para auxiliar na difusão da mensagem cristã. Além disso, em inúmeros assuntos que interessam diretamente à manutenção da sociedade, tanto o holandês quanto o italiano fazem uma ligação entre o seu exercício adequado e a aquisição da beatitude. Dentre eles, podem-se contar a questão da sedição e da resistência ao soberano, sendo que a paciência

em suportar os males advindos de um mau governo seria extremamente valorizada, as injustiças cometidas na guerra que impediriam a salvação, a gravidade de exercer a tarefa punitiva na sociedade, dizendo Grotius que a forma pela qual se julga o próximo seria aquela pela qual o Cristo julgaria, e Tomás que a injustiça constitui-se em pecado mortal, e, até mesmo, a propriedade, que possui, em ambos, uma função salvacional, por assim dizer, pois que os bens materiais, conforme Grotius, deveriam ser usados para suprir a necessidade dos outros e não impedir a satisfação das necessidades humanas, e a liberalidade com os bens temporais favoreceria a beatitude, conforme Tomás.

Uma vez reconhecido o papel desempenhado pela bem-aventurança, especialmente quando ambos notam que os meios são eleitos tendo-se em vista um fim, e fim maior e mais importante que a salvação não pode haver, e que isto não é apenas um enunciado desprovido de significado real, mas um componente que sempre é levado em conta no desenvolvimento de suas doutrinas, ainda que não se refiram à isso todo o tempo, foi possível passar, então, ao exame da fonte e governo de toda a Criação, daquilo que Tomás denomina lei eterna, e que Grotius certamente reconhece o conceito, a despeito de não ter o explicitamente formulado.

Não é possível, na doutrina de Grotius, diminuir ou prescindir o papel exercido pela criação divina. Mas não no sentido de abolir o livre-arbítrio ou de diminuir o homem, mas no de demonstrar que o próprio Deus era racional e agia segundo a reta razão, o que ficaria provado pela imutabilidade e racionalidade da lei de natureza, com o que concorda Tomás ao dizer que todas as criaturas, em verdade, participam do Ser divino, e se Deus não age fora das leis criadas por Ele mesmo, isso não se devia à falta de poder beatificante, mas à racionalidade de se manter a ordem das coisas. Certamente Grotius não veria qualquer demérito nessas constatações, mas apenas aqueles que buscaram no holandês o gérmen da laicização do direito natural. Isto porque um dos princípios básicos de qualquer religião, em todos os tempos, seria a crença na providência divina, no governo divino de tudo o que existe. Mas não apenas a providência em geral, mas o cuidado especial com os assuntos humanos. Se reconhecer a criação divina não implicava a abolição do livre-arbítrio, também a providência divina não a implica, pois a graça não destruiria a natureza, ao contrário, a aperfeiçoaria. Grotius chega a afirmar que a própria longevidade dos Estados enquanto organização social era uma prova mesmo de que Deus cuida dos assuntos humanos.

Também, de qualquer forma que se considerasse a natureza humana, ela não poderia existir sem a Criação e sem algumas peculiaridades. De fato, Grotius nota que o homem possui algumas semelhanças com o resto dos animais, características facilmente perceptíveis quando o uso da razão é obscurecido e encoberto pelos vícios, diminuindo sobremaneira a sua

dignidade. Tomás, por sua vez, é mais explícito, o que ocorre pela diversidade de propósitos na obra de cada um, dizendo que o homem está na fronteira entre os seres corporais e os espirituais, compartilhando com aqueles as potências do corpo, e com estes, as potências da alma. Por isso, não se pode relevar a afirmação do holandês de que Deus imprimiu no homem a imagem de Sua própria mente, e a de Tomás de que se pode reconhecer no homem a imagem da Trindade: a razão, verbo (linguagem) da mente e a vontade criadora; Pai, Filho e Espírito Santo.

Se há algo como uma natureza humana, e ambos afirmam que há, ela é fruto da criação divina, à sua imagem e semelhança. A razão, liberdade de agir e tender para seu fim por movimento próprio, que eventualmente, pelo desvio, será a causa do mal que existe, em nenhum momento, é vista como entidade autônoma. Para Grotius, a linguagem é faculdade racional, instrumento peculiar e dignidade do homem dentre todas as criaturas, que permite agir e conhecer, descobrindo a concepção mental dos outros, função precípua das palavras. Tomás concebe a *vox* como o som animado, o som do ser que tem alma, a operação da inteligência e da própria razão que permite conhecer o interior da mente, aproximando o homem de Deus. Se no princípio era o Verbo, é por meio do Verbo que toda a Criação vem à lume, por meio do Cristo, a segunda processão da Trindade e força criadora. Não é de se espantar que a dignidade do homem é demonstrada quando é concedida à Adão a capacidade de nomear, designar a natureza dos outros animais. É a união, portanto, da linguagem da mente com a vontade criadora, do Verbo com o Espírito Santo, que permite ao homem regrar e medir, por sua vez, a sociedade. Qualquer direito natural ou lei natural, por mais centrados que fossem na natureza humana, o conceito de Criação lhe seria inerente. Em verdade, o direito natural e a lei natural não são senão o modo de participação da criatura racional na lei eterna, apenas uma das formas de se participar da Criação.

E com isso se pode tratar do tema do direito natural e da lei natural. Para ambos portanto, tais conceitos só têm sentido próprio quando aplicados ao homem, criatura racional. Grotius afirma que aquilo que Deus demonstrou ser Sua vontade é a lei, mas há mais de uma forma possível de demonstração. A primeira, e talvez a principal, seria por meio da natureza, se bem que confirmada pela segunda, o direito voluntário divino, que, juntos, formam o que Grotius denomina direito divino em sentido amplo, sugerindo-se interpretá-lo como a moldura divina da lei, na qual a existência do homem estaria circunscrita. Da mesma forma, para Tomás não haveria apenas um modo de se manifestar a verdade. Algumas seriam acessíveis à natureza humana; outras, a ultrapassariam. Aquelas, manifestadas principalmente na natureza; estas, na lei divina que, além de tudo, serviria para confirmar as primeiras.

Se parece haver uma mudança no pensamento do holandês, talvez a melhor interpretação seja não o repúdio ou a correção da doutrina, mas apenas uma mudança de ênfase na comunicação do conteúdo. No *De iure praedae* a lei de natureza era conceituada como aquela insculpida por Deus no coração dos homens para sua própria conservação, e no *Direito da guerra e da paz* a regra e ditame da reta razão que demonstrava a concordância ou discordância moral de um ato com a natureza racional, como se fora ordenada ou proibida por Deus. Na primeira obra, o foco recai sobre os princípios inscritos no coração do homem para sua conservação, enquanto na segunda, na concordância dos atos com a reta razão, razão esta que, conforme se viu, é à imagem e semelhança da divindade. É possível ressaltar que uma leitura secularizadora, que enxergue em Grotius a autonomia completa da natureza humana, talvez não seja a melhor, especialmente quando a notável passagem *etiamsi daremus*, de que os princípios do direito natural existiriam ainda que não houvesse Deus, ironicamente, tendo em vista que era um procedimento frequentemente utilizado pelo holandês, propositadamente ou não, é lida isolada de seu contexto. Além disso, parece não ser razoável supor que o holandês, tão envolvido nas questões religiosas de seu tempo, tenha acrescentado ou mantido as referências a Deus apenas para aumentar o seu público alvo.

Tomás, por sua vez, enfatiza que a lei natural é a participação do homem na lei eterna, participação racional e intelectual infusa, inserida no coração dos homens para ser reconhecida naturalmente, de modo que o bem do homem é estar conforme a razão, pois o bem deve ser procurado e o mal, evitado. Por isso, pode-se dizer que para ele, também, a lei natural não é uma lei autônoma, mas, antes, o modo pelo qual a criatura racional, por sua semelhança e medida, apreende e participa da própria lei eterna.

Do reconhecimento da criação divina da natureza humana decorre, também, que os homens têm uma ligação natural entre si, formando uma sociedade universal, um grande Estado que compreende toda a humanidade, conforme diz Grotius, ou uma comunidade de natureza, conforme diz Tomás, ou uma grande república sob Deus, conforme se disse de Tomás. Criada a natureza humana por Deus à imagem e semelhança de toda a Trindade, os homens poderiam, por meio da razão, o verbo da mente e vontade criadora, acrescentar à lei natural, como já se disse, por exemplo, da propriedade e da escravidão.

E é a própria racionalidade da lei natural, a sua imutabilidade e acessibilidade a todos que vem confirmar a própria racionalidade divina. Acessível, sim, porém, pelo vício, passível de ser obscurecida na mente dos homens, o que, ao final, será um dos motivos ensejadores do direito voluntário divino e da lei divina, ao qual a razão humana assente, conforme Grotius, e auxilia a lei natural, se a anular, mas confirmando-a, conforme Tomás. Por isso, foi necessário,

antes de se tratar do direito voluntário humano e da lei humana, completar a moldura divina da lei.

Novamente a partir da afirmação de Grotius de que aquilo que Deus demonstrou ser Sua vontade é a lei, se antes se tratou da demonstração por meio da natureza, agora se investigou a demonstração positiva da lei na revelação divina. Diz o holandês que ela foi necessária para explicitar o direito natural, confirmando os seus preceitos, para auxiliar o homem nos assuntos em que não se poderia errar sem o perigo de perder a salvação, especialmente quando o vício poderia obscurecer a razão, pela incapacidade dos homens em julgar os atos interiores e para que fossem conhecidas aquelas coisas não atingíveis pela razão. Os motivos são os mesmos para Tomás, a saber, a melhor direção da vida dos homens, tendo em vista o seu fim sobrenatural, facilitar a compreensão da lei natural e em consequência da imperfeição do homem, da falibilidade de seus juízos, da incapacidade de julgar os atos interiores e conhecer aqueles assuntos que ultrapassam a razão.

Se se poderia objetar que Grotius adotara princípios estoicos para o direito natural, a resposta foi no sentido de que os princípios não seriam de fato estoicos, mas que os romanos puderam reconhecer na lei insculpida no coração dos homens aquelas máximas que o holandês, depois, considerou verdadeiras, não por serem estoicas, mas porque a formulação dada por eles era uma expressão da razão, comum a todos os homens. Com efeito, para Grotius, a sabedoria dos antigos e a lei antiga, considerada ainda imperfeita, seriam uma preparação para o cristianismo. Já na formulação do italiano, entre a lei de natureza e a perfeição do cristianismo foi necessário que houvesse uma lei imperfeita, a lei antiga, pois a perfeição não poderia ser atingida senão gradualmente. Nesse contexto também se pôde notar que a religião natural, o conteúdo religioso acessível pela razão, presentes no *Meletius* e n'*A verdade da religião cristã*, cobrem os mesmos assuntos e princípios, de maneira muito semelhante, aos três primeiros livros da *Suma contra os gentios*. Até mesmo nas obras apologéticas seria possível reconhecer pontos de aproximação entre os autores. Assim, o cristianismo fora apresentado como a perfeição da lei natural, da religião natural.

Concluída a exposição da moldura divina da lei, foi possível discutir e entender melhor o papel exercido pelo direito voluntário humano, pela lei humana, fruto da razão e vontade criadora do homem, capaz de acrescentar à lei natural. Se Grotius notara que o direito natural é como que a bisavó do direito civil, e que as leis humanas retiram a santidade da lei natural, como se o próprio Deus as tivesse dado, Tomás afirma que toda lei humana deriva da lei eterna e tem razão de lei enquanto está de acordo com a razão.

Sua função, portanto, é governar o Estado, disciplinando os pontos em que o justo se dá por maior amplitude, conforme o diz Grotius, ou fazer a determinação das regras da lei natural, concretizando e particularizando, dentre as inúmeras opções existentes, pois mesmo uma comunidade de santos necessitaria de uma lei, ainda que não pela força coativa, mas pela força diretiva, as regras para a condução da sociedade e ordenação ao bem comum da cidade. De fato, a inclinação do homem para viver em sociedade viria do próprio Deus e, em consequência, todo o poder, e o seu exercício, também. Isto porque para a capacidade de comandar, o principal, a princípio, é a função, e não a pessoa, pois a fé não retiraria o domínio humano. E o domínio humano, para ambos, inclui, em alusão a São Paulo, o poder de usar a espada, ou seja, a guerra e as punições.

Abriu-se, então, a oportunidade de discutir a lei injusta pois, de um modo geral, aquele que resiste ao poder, resistiria, em último caso, a Deus. Grotius dizia que o poder soberano não poderia obrigar a pessoa a praticar algo contrário ao direito natural ou ao direito voluntário divino, exceto para se evitar um escândalo maior. Se ele parece, em alguns momentos, indicar que se deve preferir o direito voluntário humano ao direito natural, talvez seja porque se está diante de um ponto em que o próprio direito natural acolhe a vontade humana criadora naqueles assuntos em que são possíveis de ser regulamentados e, portanto, como se o próprio direito natural prescrevesse a conduta. Da mesma forma, Tomás afirma que a lei injusta é violência e não tem razão de lei, não sendo obrigatória, com a mesma ressalva do holandês, ou seja, a não ser para se evitar um escândalo maior. Para ambos, então, é mais importante não prejudicar o bem comum e garantir a bem-aventurança do que desobedecer a uma ordem injusta, mesmo a de um governo tirânico, aquele ordenado para o bem particular, e até a derrubada de um tal governo poderia ser considerada sediciosa se o escândalo da derrubada fosse maior que suportar a sua existência.

Assim, como o soberano não está sujeito a nenhuma autoridade humana, aliado ao fato de que os homens não podem julgar os atos internos, que Deus pune de maneira absoluta, enquanto os homens pela utilidade, eles, os soberanos, que gozam de uma impunidade perante os homens, deveriam, como todos os outros, prestar contas no outro mundo, conforme diz o holandês, e que vai ao encontro da opinião de Tomás, para quem Deus julga por seu próprio poder, enquanto os homens, pela utilidade e que, não podendo julgar os atos internos, devem prestar contas no outro mundo, cuja maior, e mais grave, pena, era perder a bem-aventurança.

Assim, tantas semelhanças entre os autores não poderiam deixar de ser levadas em conta.

Se Grotius é visto, tradicionalmente, como um dos primeiros autores a laicizar o direito natural, tão imutável que o próprio Deus não se lhe poderia alterar, válido ainda que Ele não existisse, buscando o seu fundamento somente na razão humana, e Tomás, como o grande expoente de um direito natural teológico, às vezes como autor de um sistema fechado, em um mau sentido de ortodoxia, que submeteu a filosofia à teologia, à uma teologia específica, os argumentos aqui levantados podem, pelo menos, esmaecer um pouco as fronteiras traçadas entre os dois períodos do jusnaturalismo.

De fato, apesar de todas as diferenças que existem entre eles, mesmo porque suas posições sociais, seus ambientes políticos, e principalmente seus propósitos e objetivos, enfim, seus horizontes de sentido eram diversos, os maiores expoentes de cada um desses grandes períodos não deixam de apresentar bases, fundamentos, argumentos e procedimentos semelhantes.

O significado dessa aproximação talvez resida no fato de que seria possível reconhecer que a tal razão matemática do direito natural racional era ainda dependente e fruto da criação divina, o que poderia culminar na reflexão sobre os próprios tempos atuais, moldados após os tempos do humanismo e do Renascimento, questionando se não haveria ainda hoje uma tal dependência, ainda que sob outras denominações e sob outros símbolos a povoar o imaginário e o horizonte de sentido contemporâneos. Talvez se deva reconhecer, com Montremy, que frequentemente se é medieval quando se vangloria de ser moderno, e, com Le Goff, que o renascimento e o humanismo prolongam, em muitos sentidos, a Idade Média, e que as mudanças não chegam todas ao mesmo tempo, umas antes, outras depois, se é que algum dia chegam totalmente.

Assim, seria possível aplicar a Grotius e Tomás as suas próprias palavras. As do holandês, com o que ele certamente concordaria, de que algo dito por pessoas diversas, em diversos tempos e lugares, presumivelmente se apoiaria em uma causa universal (IB-I, PD, n. 41); as do italiano, de que talvez não diferissem realmente, mas apenas na maneira de falar (ST II-II, q. 123, a. 10, rep).

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **O que é religião?** 11. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

AQUINAS, Thomas. **Faith, reason and theology:** questions I-IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius. Translated with introduction and notes by Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, c1987.

_____. **On human nature.** Edited, with introduction by Thomas S. Hibbs. Selections from the author's *Sentencia libri De anima and Summa theologica*. Indianapolis, Ind: Hackett Pub, 1999.

AQUINO, Tomás de. **As criaturas espirituais:** *de spiritualibus creaturis.* Edição e tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

_____. **Da justiça.** Tradução de Tiago Tondinelli. Campinas, SP: Vide Editorial, 2012.

_____. **Questões disputadas sobre a alma.** Tradução de Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações, 2012.

_____. **Suma contra os gentios:** livros 1º e 2º. vol. 1. Tradução de D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. Revisão de Luís Alberto de Boni. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

_____. **Suma contra os gentios:** livros 3º e 4º. vol. 2. Tradução de D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Suma teológica.** v. 1. Teologia, Deus, Trindade. Parte I: questões 1-43. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. **Suma teológica.** v. 2. A criação, o anjo, o homem. Parte I: questões 44-119. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **Suma teológica.** v. 3. A bem-aventurança, os atos humanos, as paixões da alma. Seção I, Parte II: questões 1-48. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. **Suma teológica.** v. 4. Os hábitos e as virtudes; os dons do Espírito Santo, os vícios e os pecados, a Lei Antiga e a Lei Nova, a Graça. Seção I, Parte II: questões 49-114. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. **Suma teológica.** v. 5. A fé, a esperança, a caridade, a prudência. Seção II, Parte II: questões 1-56. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. **Suma teológica.** v. 6. Justiça, religião, virtudes sociais. Seção II, Parte II: questões 57-122. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. **Suma teológica.** v. 7. A fortaleza, a temperança, os Carismas a serviço da Revelação, a vida humana. Seção II, Parte II: questões 123-189. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **Suma teológica.** v. 8. O mistério da Encarnação. Parte III: questões 1-59. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. **Suma teológica.** v. 9. Os sacramentos. Parte III: questões 60-90. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **O poder de Deus:** questões disputadas 1-3. Edição de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Tradução de Paulo Faitanin, Bernardo Veiga e Roberto Cajaraville. Campinas, SP: Ecclesiae, 2013.

_____. **Verdade e conhecimento:** Questões disputadas "Sobre a verdade" e "Sobre o verbo" e "Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana". Tradução, estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

BOBBIO, Norberto. **Locke e o direito natural.** Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BROWN, Oscar James. **Natural rectitude and divine law in Aquinas:** an approach to an integral interpretation of the Thomistic Doctrine of Law. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.

BURNS, C. Delisle. The sense of horizon. **Philosophy,** Cambridge, v. 8, n. 31, p. 301-317, jul. 1933. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3746225>. Acesso em: 17 abr. 2015.

CASTANHEIRA NEVES, Antônio. **A crise actual da filosofia do direito no contexto global da crise da filosofia.** Tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação. Coimbra: Coimbra Editora, 2003.

_____. **Metodologia jurídica:** problemas fundamentais. Coimbra: Coimbra Editora, 1993.

CHESTERTON, G. K. **São Tomás de Aquino.** Tradução, revisão e notas de Nuno Manuel Castello-Branco Bastos. Porto: Civilização Editora, 2009.

DAUPHINAIS, Michael; LEVERING, Matthew. **Knowing the love of Christ:** an introduction to the theology of St. Thomas Aquinas. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, c2002.

DAVIES, Brian. **The thought of Thomas Aquinas.** Oxford: Clarendon Press, 1992.

DAVIES, Brian (Ed). **Thomas Aquinas:** contemporary philosophical perspectives. Oxford: Oxford University Press, 2002.

FINNIS, John. **Aquinas:** Moral, political, and legal theory. New York: Oxford University Press, 1998. (Founders of modern political and social thought).

_____. **Direito natural em Tomás de Aquino:** sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico. Tradução de Leandro Cordioli, revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007.

_____. **Natural law and natural rights.** Oxford: Clarendon Press, 1980.

GILSON, Étienne. **A filosofia na idade média.** Tradução de Eduardo Brandão. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

_____. **Deus e a filosofia.** Tradução de Aida Macedo. Tradução do prólogo de Pedro Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2003.

_____. **The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas.** With a catalogue of St. Thomas's works by I. T. Eschmann, OP: translated by L. K. Shook. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2006.

GROTIUS, Hugo. **Commentary on the law of prize and booty.** Translated by Gwladys L. Williams. Edited and with an introduction by Martine Julia van Ittersum. Indianapolis, Ind.: Liberty fund, 2006.

_____. **Meletius,** sive, De iis quae inter Christianos conveniunt epistola. Critical edition with translation, commentary and introduction by Guillaume H. M. Posthumus Meyjes. Leiden: Brill, 1988.

_____. **The free sea.** Translated by Richard Hakluyt. Edited and with an introduction by David Armitage. Indianapolis, Ind.: Liberty fund, 2004.

_____. **The rights of war and Peace.** In three volumes. Edited and with an introduction by Richard Tuck. From the edition of Jean Barbeyrac. Indianapolis, Ind.: Liberty fund, 2005.

_____. **The truth of the Christian religion, with Jean Le Clerc's additions.** Translated by John Clarke. Edited and with an introduction by Maria Rosa Antognazza. Indianapolis, Ind.: Liberty fund, 2012.

GOYETTE, John; LATKOVIC, Mark; MYERS, Richard S. (Ed). **St. Thomas Aquinas and the natural law tradition:** contemporary perspectives. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2004.

HAAKONSSEN, Knud. **Natural law and moral philosophy:** from Grotius to the Scottish enlightenment. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HEERING, Jan Paul. **Hugo Grotius as apologist for the Christian religion**: a study of his work "De veritate religionis christianae". Leiden: Brill, 2004.

KENNY, Anthony. **Aquinas.** Oxford: Oxford University Press, 1980.

KNIGHT, William Stanley Macbean. **The life and works of Hugo Grotius.** London: Sweet & Maxwell, 1925.

KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony J. P; PINBORG, Jan (Ed.). **The Cambridge history of later medieval philosophy:** from the discover of Aristotle to the disintegration of scholasticism, 1100-1600. Cambridge: Cambridge University Press, c1988.

KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Ed.). **The Cambridge companion to Aquinas.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

LANGER, Susanne K. **Filosofia em nova chave.** Tradução de Janete Meiches e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LAUAND, Luiz Jean et al. **Oriente & ocidente:** filosofia e arte (estudos em homenagem a J. Pieper). São Paulo: Centro de Estudos Árabes, 1994.

LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média.** Com a colaboração de Jean-Maurice de Montremy. Tradução de Marcos de Castro. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LISSKA, Anthony J. **Aquinas's theory of natural law:** an analytic reconstruction. Oxford: Clarendon Press, 1996.

NELLEN, Henk J. M.; RABBIE, Edwin (Ed.). **Hugo Grotius, theologian:** essays in honour of G. H. M. Posthumus Meyjes. Leiden: E. J. Brill, 1994.

O'DONOVAN, Joan Lockwood; O'DONOVAN, Oliver (Ed.). **From Irenaeus to Grotius:** a sourcebook in Christian political thought. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999.

PIEPER, Josef. **Guide to Thomas Aquinas.** Translated from the German by Richard Winston and Clara Winston. San Francisco: Ignatius Press, 1991.

_____. **The silence of St. Thomas: t**hree essays. Translated by John Murray, S.J, and Daniel O'Connor. South Bend, Ind: St Augustine's Press, 1999.

PORTER, Jean. **Nature as reason:** a thomistic theory of the natural law. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014.

RASSAM, Joseph. **Tomás de Aquino.** Tradução de Maria Isabel Braga. Lisboa: Edições 70, 1988.

SILVA, Ovídio A. Baptista da. **Processo e ideologia:** o paradigma racionalista. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

STRAUSS, Leo. **Natural right and history.** Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

STUMPF, Christoph A. **The Grotian theology of international law:** Hugo Grotius and the moral foundations of international relations. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

_____. The Christian society and its government: A comparison between the theo-Political concepts of Richard Hooker and of Hugo Grotius. In: STUMPF, Christoph A.; ZABOROWSKI, Holger (Ed.). **Church as Politeia:** The political self-understanding of Christianity. Proceedings of a Becket Institute Conference at the University of Oxford, 28 September-1 October 2000. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. p. 151-175.

TIERNEY, Brian. **Liberty and law:** the idea of permissive natural law 1100-1800. Washington, Dc: The Catholic University of America Press, 2014.

_____. **The idea of natural rights:** Studies on natural rights, natural law, and church law, 1150-1625. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001.

TUCK, Richard. **Natural Rights Theories:** their origin and development. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VAN NIEUWENHOVE, Rik; WAWRYKOW, Joseph Peter (Ed). **The theology of Thomas Aquinas.** Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, c2005.

VELDE, Rudi A. te. **Aquinas on God:** the “divine science” of the Summa Theologiae. Farnham: Ashgate, 2009.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno.** Tradução de Cláudia Berliner; notas revistas por Eric Desmonds; revisão técnica de Gildo Sá Leitão Rios; texto estabelecido, revisto e apresentado por Stéphane Rials. 2. ed. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2009.

_____. **Questões de Tomás de Aquino sobre direito e política.** Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2014.

WESTERMAN, Pauline C. **The disintegration of natural law theory:** Aquinas to Finnis. Leiden: Brill, 1998.