

ASPECTOS DA CRÍTICA STRAUSSIANA A SÃO TOMÁS

ASPECTS OF THE STRAUSSIAN CRITIQUE OF AQUINAS

JOÃO DIOGO LOUREIRO¹

Abstract: Leo Strauss and his disciples criticise Aquinas on various grounds and openly disregard his natural law theory. They accuse him of conceiving natural right in maximally universalist terms, so that all legal codes deemed just will necessarily share the same legal framework, a scenario with which the Straussians are clearly uncomfortable. Taking notice of their criticism, the present text explores the relationship established in the *Summa theologiae* between natural right and *ius gentium*, that basic collection of legal arrangements that was considered to be shared by all peoples.

Keywords: Aquinas, *ius gentium*, Leo Strauss, natural law

Resumo: São várias as críticas que Leo Strauss e os seus discípulos dirigem contra São Tomás, cujo ensinamento jusnaturalista abertamente desconsideram. Acusam-no de conceber o direito natural em termos maximanente universalistas, com o resultado de que todos os códigos de leis que se pretendam justos terão de convergir no seu desenho fundamental, o que nitidamente incomoda os straussianos. Partindo dessa crítica, o presente texto analisa qual a relação estabelecida na *Suma teológica* entre o direito natural e o *ius gentium*, esse corpo básico de institutos jurídicos tido precisamente por comum aos vários povos.

Palavras-chave: direito natural, *ius gentium*, Leo Strauss, Tomás de Aquino

Résumé: Leo Strauss et ses disciples adressent beaucoup de critiques à Thomas d'Aquin et ils méprisent ouvertement l'enseignement jusnaturaliste du saint. Ils l'accusent de concevoir le droit naturel en termes maximalement universels, avec le résultat que tous les codes de lois qui veulent être considérés comme justes convergeront nécessairement dans son cadre légal, scénario qui gêne les Straussians. Considérant cette critique, le texte analyse quelle est la relation qui est établie dans la *Somme théologique* entre droit naturel et *ius gentium*, ce groupe de figures juridiques que se croit partagé par toutes les nations.

Mots-clés: *ius gentium*, Leo Strauss, loi naturelle, Thomas d'Aquin

¹ Unidade I&D Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH – Universidade de Coimbra). Email: loureiro.joaoديو@gmail.com ORCID: 0000-0002-3609-0971

1.

Leo Strauss não escreveu muito acerca de São Tomás, mas este seu quase silêncio acusa já, por si só, uma distância entre as duas figuras que, se atendermos ao lugar proeminente ocupado pela questão do direito natural na obra de ambos, surpreende. É em *Direito natural e história*, nas derradeiras páginas do capítulo IV, que Strauss mais abertamente esclarece o porquê de, nos seus esforços diligentes no sentido de recuperar, para a actualidade, a doutrina clássica do direito natural, deixar de parte Tomás e, de um maneira geral, o pensamento católico sobre o tema.² O filósofo alemão acusa o santo e os seus epígonos de, *inter alia*, se afastarem da tradição pré-medieval ao afirmarem haver acções que, pela lei natural, são (i) *sempre* e (ii) *em toda a parte* injustas. Como explica H. Jaffa, destacado discípulo de Strauss, um qualquer código legal, se justo, será, então, no seu «desenho fundamental» [*framework*], idêntico a qualquer outro conjunto de leis que igualmente se reconheça como justo.³ Esta perspectiva, encarada com nítido desconforto pelos straussianos, pouco incomodaria os medievais, para quem a existência de um corpo de leis básicas comum a todos os povos era, não uma hipótese teórica pela qual se pode nutrir maior ou menor simpatia, mas um facto: o *ius gentium*. Nas *Instituições* de Justiniano, conhecidas no Ocidente latino desde meados do século XII, lê-se que

o direito dos povos [*ius gentium*] é transversal a todo o género humano. De facto, os povos humanos, porque o uso e as necessidades humanas o exigiam, estabeleceram determinadas coisas: assim, nascidas as guerras, surgiu, na sequência destas, o hábito de fazer prisioneiros de guerra [*captivitates*] e reduzir os vencidos a escravos [*servitutes*], práticas contrárias ao direito natural (pelo direito natural, todos os seres humanos nascem originalmente livres);⁴ foi também por este direito dos povos que foram introduzidos quase todos os contratos, como a compra e venda, o aluguer-arrendamento, a sociedade, o depósito, o mútuo e outros tantos.⁵

² *Vd.*, para um resumo invejável do argumento, M. Morgado, trad. L. Strauss, *Direito natural e história* (Lisboa: Edições 70, 2009), xv-xviii. Para uma defesa de Tomás, *vd.* J. Schall, “A latitude for statesmanship? Strauss on St. Thomas”, *The review of politics* 53.1 (1991), 126-145, e, sobretudo, J. Haggarty, “The natural law and *synderesis*. St. Thomas Aquinas and Leo Strauss”, s/d, acedido a 5 de Abril de 2019, <<https://thomasaquinas.academia.edu/JosephHaggarty>>.

³ *Vd.* H. Jaffa, *Thomism and aristotelianism* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), 179.

⁴ A nossa tradução deste passo é algo parafrástica: no original, mais do que «hábitos» ou «práticas», consideram-se institutos (jurídicos).

⁵ *Inst. Just.* 1.2.2.

Há, percebe-se, uma certa tensão entre o *ius gentium* (que, como se vê, não se esgota no direito internacional público)⁶ e o direito natural; da visão de Tomás acerca da relação entre ambos depende, em boa medida, a pertinência da inquietação straussiana. Esta apenas terá razão de ser se o «direito das gentes» se deixar deduzir directamente da lei natural, não passando aquele de uma concretização mecânica desta. Se, pelo contrário, a ligação entre os dois for mais complexa e labiríntica, do direito natural não se poderão extrair sem mais os contornos *particulares* de todo e qualquer ordenamento jurídico que se pretenda justo. Qual a perspectiva de Tomás sobre a matéria, é o que há a aferir. Para esclarecer cabalmente a questão, temos primeiro de nos deter no próprio conceito de lei natural e na relação desta com a lei humana.

2.

Tomás define a lei como «um certo comando [*ordinatio*] da razão pro-mulgado com vista ao bem comum por aquele que tem a seu cargo o cuidado da comunidade» [*STh* I-II 90:4 *co.*]. A lei eterna não é senão a vontade de Deus considerada enquanto princípio exterior do movimento dos seres [91:1].⁷ O caso dos humanos (e dos anjos) é excepcional na medida em que estes, muito embora não deixem de operar conforme ao plano de Deus para a Sua criação (nada acontece sem o consentimento d’Este), podem fazê-lo de forma consciente ou inconsciente, i.e. sabendo estar a obedecer à vontade de Deus ou, pelo contrário, na ignorância de, ou até desprezo por, esta [93:6]. À parte da lei eterna a que a criatura racional, *qua* racional, tem acesso dá Tomás o nome de lei natural [91:2 *co.*]. Esta não é, portanto, qualquer coisa de fundamentalmente distinto da lei eterna [*ad* 1]. Como também se deprende da definição avançada, a lei natural só existe para as criaturas racionais [*ad* 3], opinião que Tomás herda do seu mestre, Alberto, o Grande,⁸ mas que, como se verá, não integra com sucesso.

⁶ Este entendimento mais restrito do objecto do *ius gentium* data já dos próprios romanos e tem uma formulação incisiva em Isidoro de Sevilha, uma das autoridades de que Tomás mais se socorre na sua reflexão acerca da lei: «O direito do povos tem que ver com a ocupação, edificação e fortificação de cidades [*sedium*], as guerras, a redução dos vencidos à condição de cativos [*captivitates*] ou escravos [*servitutes*], os direitos destes uma vez libertados e retornados ao seu país [*postliminia*], os acordos de paz, os armistícios, o dever sagrado [*religio*] de não atentar contra os embaixadores e as proibições quanto a casamentos com estrangeiros. É chamado “direito *dos povos*” porque quase todos os povos dele fazem uso» [*Orig.* 5.6].

⁷ Toda e qualquer lei é, ou quer ser, princípio *exterior* das acções daqueles a que se dirige [*STh* I-II 90 *pr.*]; em sentido próprio, não podemos falar em «lei» aí onde o sujeito impõe a si mesmo um qualquer curso de acção [93:5 *co.*].

⁸ Para uma apresentação sintética da opinião de Alberto acerca desta matéria, *vd.* M. Crowe, *The changing profile of the natural law* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), 120-3.

3.

A lei natural oferece «uma primeira direcção» [ad 2] às nossas acções, orientando-nos para o nosso fim naquilo que neste há de proporcional «à capacidade [facultatis] natural», até epistemológica, «do Humano»⁹ [91:4 co.]. Ela deixa-se reconduzir a um só preceito - «há que fazer o bem e perseguir-lo; o mal, há que fugir dele» [94:2 co.] -, o qual detém, no âmbito da razão prática, um lugar análogo àquele que o princípio da não-contradição possui no âmbito da razão especulativa. Sobre este preceito se fundam¹⁰ todos os outros que estão compreendidos na lei natural. Subsiste entre estes uma certa ordem, conforme o bem para que apontam o sujeito seja mais ou menos partilhado por outras criaturas. Assim, num primeiro nível, temos os preceitos que digam respeito à inclinação do Humano a perseverar na sua existência, uma inclinação comum a todas as substâncias; num segundo patamar, encontramos os preceitos que se refiram àqueles bens de que também os animais comungam, como seja a reprodução ou a educação da prole; já no último plano, reúnem-se os preceitos que tenham que ver com aquelas realidades para que só o Humano, pela sua natureza racional, tende, nomeadamente o conhecimento e a vida em comunidade [ib.]. À luz de certos passos que nos ocuparão de seguida, parece-nos credível afirmar que esta hierarquia reflecte o grau de naturalidade dos diferentes tipos de preceitos.¹¹ Que uma coisa possa

⁹ Muito embora tenhamos apresentado a lei natural como aquela parte da lei eterna a que a criatura racional tem acesso, a verdade é que, na discussão da mesma, Tomás fala apenas nos seres humanos, desconsiderando os anjos. Nas *quaestiones* relevantes, o santo parece dar um sentido muito restrito à expressão «criatura racional», a ponto de até os beatos excluir do conjunto que com ela designa: «Há que dizer, portanto, que a lei eterna, ninguém a pode conhecer tal-qual ela é em si mesma, salvo os beatos, que vêem Deus na Sua essência. Contudo, toda a criatura racional a conhece conforme [secundum] uma qualquer irradiação, maior ou menor, dela» [STh I-II 93:2 co.].

¹⁰ O verbo é aqui algo enganador, na medida em que parece sugerir que os preceitos da lei natural se deixam derivar da *Grundnorm* moral enunciada. Esta, porém, como explica Crowe (*The changing profile...*, 178), diz-nos o que fazer ante o bem, mas não o que é bom para nós; são as inclinações de que Tomás fala no corpo do artigo (e de que damos conta de seguida) que no-lo indiciam.

¹¹ É importante não assimilar sem mais a tese aqui articulada por Tomás com a doutrina, repetida por tantos outros, de João de Wildeshusen, dito o Teutónico, para quem a expressão «direito natural» podia ter três sentidos diferentes, consoante o universo daqueles a quem tal direito se aplicava: o conjunto de todas as criaturas, os animais (entre os quais o Humano) ou os seres humanos (vd. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e e et XIII^e siècles*, t. 2 (Louvain/Gembloux: Abbaye du Mont Cèsar/Duculot, 1948), 74-5). Tomás, pelo menos em *STh* I-II 94:2, não subscreve esta ideia. Para ele, «lei natural» é um conceito unívoco; a realidade por este significada desdobra-se, contudo, em vários preceitos, os quais, estes sim, se deixam ordenar em função do número de entes para que valem.

ser mais natural do que outra quando o sujeito tende a ambas por natureza é uma noção estranha, mas que Tomás colhe em Aristóteles.¹² É evidente que se misturam aqui dois conceitos de natureza: (i) «natureza» enquanto o princípio interno de movimento de um qualquer ente, e (ii) «natureza» enquanto a soma de todos entes e suas operações.¹³ A falta de cuidado em distinguir entre estas duas acepções do termo explica algumas das dificuldades com que, veremos, Tomás se confronta ao pensar o tópico que aqui nos ocupa: a relação entre o direito e a lei naturais e o *ius gentium*.

4.

Os preceitos da lei natural deixam-se ordenar não apenas em função da sua naturalidade, mas também da sua extensão lógica. Assim, Tomás distingue entre os «princípios universais da razão prática» e as «conclusões particulares [*proprias*]» que se deixam *deduzir* daqueles [*STh* I-II 94:4 *co.*]. Se no âmbito da razão especulativa a conclusão tem a mesma força de verdade que as premissas, no campo da razão prática esse não é necessariamente o caso: a conclusão goza apenas de uma presunção de correcção. Um preceito directamente extraído de um dos princípios morais mais gerais será quase sempre válido; pode, porém, suceder que, num conjunto de circunstâncias concretas, não tenha força de lei e que o respeito pela *Grundnorm* da lei natural - fazer o bem; evitar o mal - obrigue ao contrário do que o preceito em questão comande [*ib.* e 94:5 *co.*]. Quanto mais descermos na cadeia dedutiva, maior a probabilidade de as conclusões a que chegarmos conheçam excepções [94:4 *co.*]. Tal não resulta de uma qualquer deficiência da ciência moral, mas da própria natureza do objecto desta [*Sent. Eth.* 1.3 §1-5]. Se é impossível a consciência humana¹⁴ não reconhecer os primeiros «princípios universais da razão prática», ela pode falhar em concluir destes até os preceitos que mais

¹² *Vd.* Arist. *EN* 7.12 1162a16-9; cf. Tomás de Aquino, *Sent. Eth.* 7.12 §19.

¹³ *Vd.* L. Schütz e E. Alarcón, *Thomas-Lexicon* (32006), s.v. «natura», C e F, accedido a 5 de Abril de 2019, <<https://www.corpusthomicum.org/tl.html>>.

¹⁴ Usamos aqui o termo «consciência» impropriamente, pelo menos segundo Tomás. A intuição dos primeiros princípios que governam a acção humana é o próprio não da consciência mas da *sindérese* [*STh* I-II 94:1 *ad* 2], o hábito na base do acto que é a consciência [I 79:13 *ad* 3]. O termo «*sindérese*» (uma importação jeronimiana do grego συντήρησις, algo como «vigilância apertada») *não* se acha em Aristóteles; ao postular a existência de um hábito como o descrito, Tomás afasta-se do filósofo, não obstante a cor peripatética da doutrina. Os straussianos sublinham este facto (*vd.* Strauss, *Direito natural...*, 141; Jaffa, *Thomism...*, 171 ss.; e E. Fortin, “St. Thomas Aquinas”, in: *History of political philosophy*, coord. por J. Cropsey e L. Strauss (Chicago/London: University of Chicago Press, 31987), 263-4), e com razão: estamos perante uma diferença de monta na forma como os dois pensadores concebem o objecto «direito natural».

directamente deles se deixam derivar, «a tal ponto que <alguns> julgam ser boas as coisas que por natureza são más» [*STh* I-II 94:5 *ad* 1], ferida que está a sua razão «pela paixão, um mau costume, um mau hábito da natureza» [94:4 *co.*] ou ainda «maus argumentos [*persuasiones*]» [94:6 *co.*] (grande é o poder da filosofia — ou, pelo menos, da retórica).¹⁵ É importante realçar, porém, que «em nenhum ser humano a prudência da carne [cf. II-II 55:1] domina a tal ponto que o bem da sua natureza seja integralmente corrompido; e assim permanece no Humano uma inclinação no sentido de realizar aquelas coisas que têm que ver com a lei eterna» [I-II 93:6 *ad* 2].¹⁶

4.1.

Ajudará à compreensão das teses de Tomás conhecer alguns dos exemplos concretos que este oferece de preceitos morais de segunda ordem, susceptíveis, portanto, de conhecerem excepções. O santo inclui neste grupo itens tão diversos como o quinto mandamento [95:2 *co.*]¹⁷ (na

¹⁵ Para ilustrar como preceitos relativamente óbvios da lei natural podem ser obnubilados do coração dos seres humanos, Tomás apela para o testemunho de César [*STh* I-II 94:4 *co.*; cf. a referência aos *latrocinia* em 94:6 *co.*], que dá conta da aceitação do latrocínio entre os povos germânicos [*BGall.* 6.23]. A indissolubilidade do matrimónio parece-nos, todavia, um exemplo muito mais interessante. Para Tomás, esta é da ordem do direito natural [*STh Supp.* 67:1], muito embora *todos* os ordenamentos jurídicos pré-cristãos consagrassem a instituição do divórcio [*arg.* 1]. Escusado será dizer que esta posição coloca o santo (e, no geral, a tradição católica, a começar pelo próprio Cristo: Mt 19:3-8) perante a difícil tarefa de explicar porque é que, então, Deus, ao dar a Lei ao povo hebraico, consentiu no divórcio [*vd.* 67:3 *co.*, um passo em que o anti-semitismo católico medieval se manifesta em toda a sua abjecção].

¹⁶ Se os preceitos mais básicos da lei natural só raramente não são reconhecidos, outros, por exemplo a obrigação de os mais jovens se levantarem na presença das pessoas de idade [Lv 19:32], apenas os sábios os conseguem deduzir dos primeiros princípios da lei, cabendo-lhes instruir neles os menos intelectualmente capazes [*STh* I-II 100:1 *co.*; *vd.* 100:11 *co.* para mais exemplos de preceitos assim].

¹⁷ No passo para que remetemos, Tomás reconstituiu parcialmente o processo de derivação do dito mandamento a partir dos primeiros princípios da lei natural: assim, a proibição de matar resulta da proibição de fazer mal a outrem, a qual não é senão, parece-nos, uma formulação alternativa do princípio, já formulado em *STh* I-II 94:2 *co.*, segundo o qual há que não ofender aqueles com os quais é forçoso conviver. Da mesma maneira, a obrigação que temos de nos alimentarmos decorre directamente da lei natural e deixa-se derivar do dever de preservar a vida [*vd.* II-II 152:2 *ad* 1: a derivação não é explícita, mas há que a subentender para fazer sentido do passo]. O raciocínio com vista à definição de o que fazer assume uma forma claramente lógica, remanescente do silogismo prático aristotélico, forma essa que é vão negar, por muito que desagrade a vários dos intérpretes modernos que se reclamam da escola de Tomás.

verdade, todos os mandamentos: 100:3 *co.* e 100:11 *co.*) e a norma segundo a qual o que nos é confiado em depósito deve ser restituído ao seu dono [94:4 *co.*]. Nenhum destes dois preceitos é absoluto: desde Platão que sabemos que pode nem sempre ser conforme à justiça devolver a alguém aquilo que essa mesma pessoa entregou à nossa guarda [*R.* I 331c.] e a proibição de matar conhece excepções importantes que o bom-senso sem esforço reconhece [*STh* I-II 100:8 *ad* 3.]. Parece, pois, improcedente a crítica, feita por Strauss a Tomás, de que a lei natural seria imutável. Esta suposta imutabilidade inquieta Strauss, que crê ser impossível prever o que, em circunstâncias limite, a preservação da comunidade política (o espaço em que a justiça se cumpre) pode exigir. A seu ver, não faz sentido, diminuir de antemão a margem de manobra do governante pela interdição de certos comportamentos a pretexto de serem intrinsecamente contrários ao justo.¹⁸ Esta é, segundo Strauss, uma diferença de fundo entre a teoria tomista da lei natural e a doutrina aristotélica do direito natural. Para Aristóteles (na leitura que o filósofo alemão dele faz), haveria um conjunto de directrizes morais o mais das vezes válidas que podiam, todavia, ser desrespeitadas, se as condições da sua aplicação se vissem gravemente postas em questão.¹⁹ Caberia ao governante discernir quando esse o caso²⁰ e ao historiador separar retrospectivamente as situações em que a razão de Estado foi invocada pertinentemente e aquelas em que, pelo contrário, esta serviu para encobrir a promoção dos interesses de quem no poder.²¹ Este entendimento straussiano do direito natural aris-

¹⁸ Cf. Strauss, *Direito natural...*, 142: «Não se compreende uma obra como o *Espírito das Leis* de Montesquieu se não se levar em consideração o facto de se dirigir contra a concepção tomista do direito natural. Montesquieu tentou devolver à arte do estadista uma amplitude que fora consideravelmente restringida pela doutrina tomista».

¹⁹ Strauss empenha-se em distinguir o pensamento de Aristóteles sobre esta matéria da interpretação que Averróis (e Marsílio) dele faz (*Direito natural...*, 136-7) e, mais ainda, da lição de Maquiavel (139-40). O facto de, em casos extremos, as linhas de orientação moral vulgarmente seguidas poderem ser, por assim dizer, suspensas não as reduz a uma convenção e muito menos deve obscurecer a diferença entre excepção e norma. A doutrina schmittiana acerca do estado de excepção (e o discurso nela pressuposto a propósito da lei) ilumina, acreditamos, a tese que Strauss aqui imputa a Aristóteles.

²⁰ Na leitura de Strauss, o governante aristotélico é, pois, aquele que, como o soberano schmittiano, decide do estado de excepção.

²¹ Strauss remete laconicamente para dois tópicos morais concretos – «a indissolubilidade do casamento e o controlo da natalidade» (*Direito natural...*, 142) – para nos ajudar a perceber a oposição entre Tomás e Aristóteles quanto à existência de proibições morais absolutas. Assim, se para Tomás e a tradição católica que dele parte o aborto e a contracepção não são meios de que o poder se possa alguma vez servir para a preservação da comunidade, Aristóteles não se inibe de recomendar a exposição de crianças quando

totélico é, em boa medida, o produto de uma tentativa honesta de fazer sentido da afirmação pelo filósofo grego de que o direito natural, pelo menos na nossa esfera humana, é todo ele mutável [EN v.7 1134b29-30]. Todavia, parece-nos exagerado, ou pelo menos aleatório, valorizar uma tal declaração acima de outros passos em que, na linha de Tomás, Aristóteles confessa claramente a existência de certos actos radicalmente injustos, isto é, injustificáveis, pouco importam as circunstâncias, e.g. 2.6 1107a8-15: «Nem toda a acção ou paixão admite, porém, uma mediania [μεσότηα]; [...] [nessa situação estão, por exemplo,] entre as acções, o adultério, o furto e o homicídio. Todas estas coisas [...] são ditas elas mesmas torpes e não o seu excesso ou défice. Em relação a estas coisas, nunca se acerta [num suposto meio]: falha-se sempre». É importante atentar nos itens da lista de Aristóteles. Para Strauss, segundo Tomás, «os princípios da lei moral, em particular tal como foram formulados na Segunda Tábua do Decálogo, não abrem excepções, a menos talvez que haja uma intervenção divina»²². Strauss remete aqui, ainda que não o indique em nota de rodapé, para *STh* I-II 94:5 *ad* 2, onde Tomás tenta mostrar como certos comandos de Deus (*scilicet*, a ordem dada a Abraão de matar Isaac, a dada aos judeus no sentido de espoliarem os egípcios [Ex 12:35-6] e a dada a Oseias para que tomasse como esposa uma mulher adúltera) não podem ser pensados como mudanças da lei natural. Note-se que os actos que se reafirma serem absolutamente contrários ao direito natural são exactamente os três que Aristóteles tem na mesma conta.²³ Strauss não o diz (embora o saiba, como se deixa perceber pela sua referência, no passo

descreve o regime «conforme às nossas orações» [*Pol.* 7.16 1335b19-26], mesmo se também não erige uma tal prática em norma a aplicar a todas as cidades (ela não teria certamente cabimento em Esparta, com a falta de cidadãos de que a πόλις sofria [2.9 1270a34]): *vd.* Jaffa, *Thomism...*, 184. Do mesmo modo, a Igreja não tem capacidade para acomodar a eventual conveniência política em um governante dissolver o seu matrimónio (pense-se, entre nós, no caso de Afonso III, bigamo público cujo segundo casamento os bispos portugueses de balde procuraram justificar junto da Santa Sé alegando «os graves e evidentes perigos que o ameaçavam [ao rei] e ao reino» [*Chancelaria de Afonso III*, liv. 1, fl. 144v]), algo a que a doutrina aristotélica do direito natural, tal qual Strauss a apresenta, não levantaria objecções. Para o filósofo judeu, «[p]ara ser capaz de lidar com o engenho da perfídia, o direito natural tem de ser mutável» (*Direito natural...*, 139), uma frase que ganha toda uma outra dimensão quando nos lembramos que foi escrita poucos anos depois de Hiroshima e Nagasáqui.

²² Strauss, *Direito natural...*, 141.

²³ Tomás parece, neste particular, mais fiel ao mestre do que o Comentador: Averróis, de facto, não se opunha a que o homem virtuoso, por forma a poder chegar-se ao tirano para o matar, cometesse adultério com a mulher deste, perspectiva que o santo recusa [*De malo* 15:1 *arg.* 5 e *ad* 5].

citado, ao Decálogo), mas Tomás volta à mesmíssima questão no âmbito da sua discussão da Lei antiga, em 100:8 *ad* 3. O santo esclarece aí que é possível, sem ofensa à justiça, desobedecer à letra dos mandamentos revelados no Sinai. Assim, por exemplo, o quinto mandamento deve ser entendido não como proibindo sem mais a morte de qualquer outro ser humano mas apenas o homicídio: a guerra não é interdita pelo Decálogo. «Assim, portanto, os próprios preceitos do Decálogo, quanto ao que têm do carácter da justiça [*ad rationem iustitiae*], são imutáveis; mas no que diz respeito a uma qualquer determinação por aplicação a actos singulares, como, por exemplo, se isto ou aquilo é, ou não, um homicídio, um furto ou um adultério, nisto já são mutáveis». É significativo que Tomás considere, por exemplo, que quem em necessidade material extrema tem direito a apropriar-se das coisas alheias [II-II 66:7]. «São Tomás tinha, pois, uma concepção mais flexível da lei natural do que a que a que por vezes se lhe atribui».²⁴

4.2.

Tanto é, de facto, assim, que, na verdade, não são apenas os preceitos morais de segunda ordem que podem conhecer excepções legítimas. O Humano, como vimos, tende por natureza a um conjunto de bens, *viz.* a vida, a procriação, a verdade e a sociedade; tudo o que diga *imediatamente* respeito ao conseguimento e preservação destes integra a lei natural como princípio primeiro da moral [§3]. Se entre estes bens se acha a procriação, então o celibato dos consagrados tem de ser encarado como contrário à lei natural. Tomás discute o assunto em *STh* II-II 152:2 *ad* 1, concedendo que há, de facto, um dever de procriar, mas que este obriga não os sujeitos singulares mas a humanidade como um todo. O santo completa o raciocínio reinterpretando de forma violenta o comando divino em Gn 1:28 como ordenando também o progresso espiritual da humanidade, de que os consagrados se ocupariam. Este esquema engenhoso de Tomás com vista a legitimar as suas opções em matéria sexual dá força à suspeita straussiana de que a lei natural, tal-qual o santo a apresenta, não é autenticamente natural,²⁵ pois se a inclinação que experimentamos no sentido de procriar afinal não nos obriga a cumprir com ela, como argumentar, com os recursos da razão apenas (sem, pois, apelar para o *Génesis*), que há um dever dos seres humanos, como um todo, de manter a espécie? Tomás parece acreditar que a lei natural o exige, mas não explica como.

²⁴ Crowe, *The changing profile...*, 189-90.

²⁵ *Vd.* Strauss, *Direito natural...*, 141; cf. Jaffa, *Thomism...*, 186-8, e Fortin, “St. Thomas Aquinas”, 268-71.

Outros princípios primeiros desta parecem admitir também eles excepções: os mártires, por exemplo, ensinam que nem sempre vale a obrigação de salvar a vida própria. Estas dispensas no que toca até às directivas da lei natural mais básicas parecem dar razão a J. Widow, para quem «o preceito “faz o bem e evita o mal” equivale exactamente a “ama a deus com toda a tua alma, com todo o teu coração e com todo o teu ser”»²⁶. É em função do fim último, o sumo bem, que todos os restantes têm de ser avaliados, o que não pode deixar de afectar a validade das normas que os tenham por objecto: «[t]odos os restantes [preceitos], incluindo os que correspondem aos fins das inclinações naturais ou os preceitos do decálogo, são secundários e são preceitos porque estão referidos ao primário»²⁷. Se assim é, então a lei natural possui uma carga teológica bem maior do que aquela que inicialmente estaríamos dispostos a admitir. A razão desarmada pouco nos diz, de facto, sobre como amar a Deus; ao nível da razão nua, não conseguimos ir além do que disse o beato Escoto: Deus não deve ser odiado [*Ord.* III, dist. 37].

5.

A lei natural, enquanto modo de participação da criatura racional na lei eterna [*STh* I-II 91:2 *co.*], tem Deus como seu autor [91:1 *co.*]. Já as leis humanas vigentes numa dada comunidade são instituídas pela autoridade civil competente, facto que, por si só, lhes confere *certa* força de lei [cf. 93:3 *ad* 2 e 95:2 *co.*, *in fine*]: à partida, elas devem ser obedecidas. Se exigirem, porém, algo contrário à lei natural, não podem senão ser tidas por leis injustas, o que as esvazia da sua *vis obligandi* [95:2 *co.*]. À lei humana, para que seja lei em sentido próprio, não restam, portanto, senão duas opções: ou toma como objecto de regulação acções que a lei natural tenha por indiferentes [*ἀδιάφορα*] (hipótese a que abaixo regressaremos) ou consagra os comportamentos particulares²⁸ que esta comanda. A lei humana, neste último caso, não tem de assumir necessariamente a forma de uma iteração simples da lei natural, podendo antes consistir numa concretização da mesma: assim, por exemplo, «a lei natural estabelece que aquele que peca seja punido; mas que seja punido com *aquela* pena, isso é uma concretização [*determinatio*] <pela lei humana> da lei natural» [*ib.*; *vd.* ainda *Sent. Eth.* 5.12 §8]. Podemos, pois, distinguir os dois tipos de leis seja em função da autoridade que as promulga

²⁶ J. Widow, “La unidad de la ley natural y la distinción de preceptos en Tomás de Aquino”, *Anuario filosófico* 41.1 (2008), 112.

²⁷ Widow, “La unidad...”, 119.

²⁸ Nenhuma ordenamento jurídico consagra explicitamente os primeiros princípios da razão prática, tão gerais que não faz sentido inscrevê-los na lei.

seja em função do seu conteúdo, o critério usado produzindo conjuntos diferentes (que, pelo menos no primeiro caso, se intersectam). Tomás faz uso de ambas as classificações, a tempos cruzando-as até: assim, em *STh* I-II 95:2 *arg.* e *ad* 2, o direito positivo é oposto ao direito natural, porque por «direito positivo» se quer significar o conjunto de leis promulgadas por uma autoridade terrena que nem coincidem materialmente com disposições particulares da lei natural nem contradizem esta; já em 91:3 *co.*, a lei humana é definida precisamente como o conjunto positivamente fixado desses preceitos que se deixam deduzir como conclusões dos quase axiomas da lei natural; por último, em II-II 57:2 *ad* 3, com «direito humano» cobre-se tudo o que é estabelecido pelo poder civil, conquanto não seja contrário ao direito natural. Se não se tiver em atenção esta flutuação extrema de sentido a que Tomás submete o conceito de «lei humana», é impossível não acusar de inconsistência o pensamento do santo. Este, aliás, é o primeiro a perder pela sua falta de rigor: o problema da posição do *ius gentium* na tipologia tomasiana do direito e da lei é disso o exemplo quiçá mais eloquente.

6.

Tomás aborda a relação entre o *ius gentium* e a lei natural em I-II 95:4. No corpo do artigo, a lei humana, assimilada à lei positiva, é dividida em termos reminiscentes dos que encontramos em II-II 57:2 *ad* 3. O *ius gentium* é aí apresentado como o direito de origem humana que consagra preceitos que se deixem concluir dos princípios primeiros da moral; já o *ius civile*, o direito vigente numa determinada comunidade política, é constituído pelas concretizações (no sentido acima dado ao termo) positivas desses mesmos preceitos. O *ius gentium*, transversal às nações, surge como aquela parte do direito humano que resulta directamente da nossa socialidade natural [I-II 95:4 *co.*]. Estamos perante um direito que não foi formalmente promulgado [II-II 57:3 *arg.* 3], mas que tem como fonte o costume,²⁹ uma espécie de acto colectivo de promulgação no tempo.³⁰ Depois de ser assim considerado a partir da perspectiva do direito humano, o *ius gentium* é posto em relação com o direito natural na resposta à primeira objecção à tese do artigo em discussão:

²⁹ Sobre o costume como fonte de direito em Tomás, *vd.* *STh* I-II 97:3 *co.*

³⁰ Cf. *STh* I-II 90:3 *co.*: «fazer [*condere*] a lei é da responsabilidade [*pertinet*] ou de toda a multidão ou da pessoa pública a quem compete cuidar de toda a multidão». Note-se que, no final do corpo do artigo seguinte, quando dá a definição acabada de lei, Tomás deixa cair a referência à *multitudo* como agente legislador. Só atendo-nos a esta definição, limitativa, pode II-II 57:3 *arg.* 3 fazer sentido.

Há que dizer que, de facto, o direito dos povos é, de algum modo, natural ao ser humano (na medida em que este é racional), e isto na medida em que é derivado da lei natural ao jeito de uma conclusão não muito remota dos princípios. Daí os seres humanos terem convergido nele com facilidade. Distingue-se, porém, da lei natural, sobretudo por isto: o não ser comum a todos os animais.

Tomás parece contradizer-se numa só linha: se o *ius gentium* é constituído, como aqui se repete, pelos preceitos positivos que se deixam reconduzir, em termos lógicos, aos princípios fundamentais da lei natural, como pode depois Tomás afirmar que o *ius gentium* não se confunde com esta última? Tal só seria possível se a reduzíssemos a esses mesmos princípios primeiros (à la Guerrico de São Quintino)³¹, hipótese que os textos não favorecem. Em qualquer caso, é necessário postular que algures na frase o conceito de «natural» sofre uma transformação no seu sentido. Já acima se disse que Tomás opera com, e a tempos confunde, duas noções de natureza — e isso o que explica a estranha conclusão que tira em *ad 1*. O *ius gentium* é parte da lei natural se o que é natural for definido em função da natureza do ser humano; o *ius gentium*, porém, será já qualquer coisa de distinto da mesma lei se esta for compreendida como aplicável a todas as criaturas ou, pelo menos, aos animais [cf. §2, *in fine*, e *Sent. Eth.* 5.12 §4]. De facto, estes últimos, por exemplo, não negociam entre si para que possa valer entre eles o preceito que exige a justiça nas trocas³² (este o exemplo que Tomás dá de uma norma do *ius gentium* no corpo do artigo). Esta segunda forma de encarar a lei natural é o que, por exemplo, permite a Tomás comentar em *STh* I-II 94:3 *ad 2* que os actos homossexuais são *particularmente* contra-natura: o que está implícito é que o acto sexual é mais natural do que a busca da verdade ou a vida em sociedade, uma afirmação de que só se pode fazer o mínimo de sentido tomando como referência do que é ou não natural o segundo conceito de natureza discutido em §3.

7.

A perplexidade causada por 95:4 *ad 1* diminui ante o que acabámos de expor, mas o que escrevemos não basta para fazer sentido do passo, onde se afirma não que o *ius gentium* é distinto da lei natural *qua* qualquer coisa

³¹ *Vd.* Lottin, *Psychologie...*, 84.

³² Não quaisquer trocas (fomos imprecisos na perífrase: o latim é claro), mas aquelas que envolvem dinheiro, pois este, como se verá, é da ordem do *ius gentium*. O escambo está, pois, excluído — bem como o depósito, que Tomás, contra as *Instituições* de Justiniano [1.2.2 (traduzido em §1)], tem por um instituto do direito natural [*STh* I-II 94:4 *co.* e II-II 57:2 *ad 1*].

de «comum a todos os animais», mas que é distinto da lei natural *sem mais*, diferenciando-se desta «especialmente» [*maxime*] (ou seja: há outras razões a considerar) por não valer para todas as criaturas. O *ius gentium*, portanto, é qualquer coisa de outro *também* em relação à lei natural que tem no Humano, e na natureza deste, o seu ponto de partida conceptual. A aporia inicial regressa, assim, em força. O cuidado de Tomás em salientar que o *ius gentium* é de algum modo natural ao Humano «na medida em que este é racional» oferece-nos uma pista preciosa para contornar o impasse em que nos achamos. Para perceber como, há que introduzir aqui um conceito que Tomás elabora inicialmente em 94:5 *co.* e *ad* 3: o de alterações à lei natural por adição. Como já acima se deu a entender, para Tomás há um conjunto de actos que podíamos dizer neutros quanto à sua moralidade quando considerados à luz da lei natural: no que toca a certas matérias, a natureza não empurra o Humano para a adopção de nenhuma linha de acção definida. Tomás, porém, não se limita a afirmar que o que se prescreva em relação a como agir nesse domínio moralmente indeterminado constitui um acrescento à lei natural, diz mais: *que a lei natural compreende a situação humana de partida nessas matérias*. O conceito de lei natural vê-se assim uma vez mais transformado até ao paradoxo, pois se a lei natural preceituar, afinal, a resposta humana primeira àquilo acerca do qual ela é, por assim dizer, omissa, então a adopção de um comportamento diferente tem de contar como uma transformação da lei natural, e uma transformação que não pode ser pensada como uma adição mas enquanto verdadeira violação porque contradição do que a lei natural afirma.³³ Como exemplo de um destes comportamentos ditos naturais «porque a natureza não nos induz ao contrário» (!), Tomás fala, primeiro, na nudez: «podemos dizer que o Humano estar nu é coisa do direito natural, porque a natureza não lhe deu roupa, antes foi a arte que a concebeu» [94:5 *ad* 3; cf. *Sent. Eth.* 5.12 §11]. Mais importantes, porém, são os dois outros exemplos que Tomás de imediato oferece: a propriedade comum de todas as coisas e a liberdade de todos os seres humanos. Também estas pertencem ao direito natural na medida em que a natureza não nos impele nem à propriedade privada nem à escravatura; a estas instituições nos empurra a razão, porque úteis à vida humana.³⁴ É fácil perceber que em jogo está aqui

³³ Considerar que, nestes casos, o que a lei natural consagra não obriga é, como realça J. Donnelly (“Natural law and right in Aquinas’ political thought”, *The Western political quarterly* 33.4 (1980), 525), privá-la de um dos seus traços marcantes enquanto lei: a *vis obligandi*. É vão tentar evitar um paradoxo incorrendo noutro.

³⁴ Cf., para o caso da propriedade, *STh* II-II 66:2 *ad* 1. Note-se que o facto de a propriedade privada ser um instituto consagrado pelo direito dos povos cria um problema a Tomás, que tem a proibição do furto (o sétimo mandamento) por um preceito da lei natural [I-II 94:5 *arg.* 2]. O santo, contudo, não parece ter-se dado conta desta contradição

já um terceiro sentido de «natureza»: a natureza como o estado de coisas primeiro sobre o qual agem a arte e a razão (e, por isso, o *ius gentium* é natural ao Humano «na medida em que este é racional»).³⁵

7.1.

Uma ideia *análoga* é desenvolvida em *STh* II-II 57:3, onde Tomás discute a relação entre o direito natural e o *ius gentium*.³⁶ A linguagem é

no seio do seu pensamento. Um problema análogo surge em relação à indissolubilidade do casamento, que Tomás tem por da ordem do direito natural [*Supp.* 67:1 *co.*], o que justifica com o facto de o casamento estar orientado ao cuidado dos filhos [*vd.* 41:1], cuidado esse que, contra o que se poderia pensar [67:1 *arg.* 3], não tem um fim no tempo, pois que compete aos pais acumular para que os filhos herdem [*co.* e 67:2 *ad* 1]. «Esta forma de apropriação das coisas não é, contudo, conforme à primeira intenção da natureza, segundo a qual todas as coisas são comuns. Assim, não parece ser contra a primeira intenção da natureza o deixar a mulher» [67:2 *co.*]. Em resumo: a indissolubilidade do casamento, supostamente ditada pela lei natural, funda-se afinal num instituto não-natural (ainda que não contra-natura): a propriedade privada. (Esta conclusão desconcertante pode ser contornada apelando para certos parágrafos de *SCG* III 123, onde se reconhece como um bem a própria relação entre os membros do casal, relação essa que seria ferida pela possibilidade de ruptura legal da mesma).

³⁵ Os três sentidos de natureza que fomos identificando são genericamente convergentes com os individuados por A. Robiglio (“Natura e vita in Tommaso d’Aquino”, in: *Pensar a natureza. Problemas e respostas na Idade Média (sécs. IX-XIV)*, org. por J. Meirinhos e M. Pulido (Famalicão: Húmus, 2011), 141-9), que, sem pretensões de exaustividade, distingue em Tomás entre «natureza 1» (o princípio interno de movimento dos seres), «natureza 2» (a totalidade do cosmos) e «natureza 3» (a matéria da graça). Esta última acepção, aparentemente sem nada que ver com o sentido exposto no final do parágrafo no corpo de texto, é, na verdade, afim a este: em ambos os casos se pensa a natureza como realidade que é suplementada com alguma coisa que não a violenta. O uso que, no contexto da articulação entre a lei natural e o *ius gentium*, Tomás faz do conceito de natureza neste último sentido é o que permite ver no santo, como faz Strauss (“On natural law”, in: *Studies in Platonic political philosophy* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1968), 143), o antecessor remoto do conceito paradigmaticamente moderno de «estado de natureza».

³⁶ Não estamos aqui perante uma repetição exacta da discussão de *STh* I-II 95:4, não só porque, desta vez, o assunto é tratado por si mesmo (e não no quadro mais geral das divisões da lei humana), como porque em discussão está não a lei natural mas o *direito* natural. Os straussianos insistem muito nesta diferença (e suas consequências: e.g. Fortin, “St. Thomas Aquinas”, 265 e 268), chamando a atenção para o facto de no *corpus* aristotélico a expressão «lei natural» [ὁ νόμος ὁ κατὰ φύσιν] ocorrer apenas uma vez [*Rh.* 1373b4-6], quando é esta que estrutura a reflexão jusfilosófica de Tomás (*vd.* Jaffa, *Thomism...*, 168-9; cf. Strauss, *Direito natural...*, 125). Entre outras coisas, o conceito de lei natural pressupõe necessariamente o de Providência, de uma figura divina que dirige

inicialmente algo diferente: o santo distingue o que é naturalmente justo por adequação das coisas em relação consideradas absolutamente (e.g. por natureza, o homem está apto a procriar com a mulher e o pai (!) a alimentar o filho) e o que o é por uma proporção instituída pela razão após consideração do que se segue da natureza das coisas em relação, como a propriedade fundiária privada, que a razão humana compreende ser uma instituição favorável ao cultivo do campo [cf. *Sent. Pol.* 2.4 §5-6]. Se considerarmos uma qualquer parcela de terra em si mesma, não há razão alguma para que pertença a um determinado ser humano e não a outro, mas «atendendo a uma certa utilidade que daí resulta» [*STh* II-II 57:3 *ad* 2], faz sentido ela ser confiada a um sujeito em particular. O mesmo raciocínio vale em relação a outras realidades, como a escravatura.³⁷ Estas invenções da razão humana, na medida em que decorrem dela e a razão é integral à natureza do Humano, *podem* ser ditas naturais e, *sob este ponto de vista*, Tomás dá razão a Gaio, que nas suas *Instituições* identifica *ius gentium* e *ius naturale* [1.1.1 = *Dig.* 1.1.9]. Contudo, continua o Angélico, se definirmos o direito natural como o direito comum a nós e aos animais (a opinião de Ulpiano [*Dig.* 1.1.3], partilhada por Boaventura [Boaventura, *In iv Sent.*, dist. 33, a. 1, q. 1, *co.*]), então o direito dos povos não se confunde com este. Parece ser esta a perspectiva preferida por Tomás, na medida em que (i) o artigo está organizado com vista a infirmar a opinião de que o *ius gentium* é a mesma coisa que o *ius naturale* e (ii) esta é também a opinião que o santo, ainda que de forma diferente e, não raro, confusa, articula nos outros passos que temos vindo a analisar.

8.

É agora possível fazer sentido do que se conclui em *STh* I-II 95:4 *ad* 1: de facto, o *ius gentium* não se confunde com a lei natural, se o «natural» for definido como o próprio ao Humano tal-qual este se acha no Jardim ainda

o mundo e estabelece leis para as criaturas que o habitam, porque preocupado com elas — uma perspectiva estranha a Aristóteles. A moralidade tomasiana, legiforme, oferece, em virtude desse seu carácter, menos espaço ao discernimento, tão central ao discurso aristotélico em torno do justo. Neste ponto, a crítica straussiana não é, pois, de ignorar. Acrescente-se, contudo, que a diferença entre estas duas realidades (a lei e o direito) é bastante diluída no contexto próprio do pensamento tomasiano: a lei é a medida [*ratio*] do justo, estando para este como está para o produto final a imagem [*ratio*] que o artífice tem na sua mente quando se faz ao trabalho [*STh* II-II 57:1 *arg.* e *ad* 2].

³⁷ Outras realidades introduzidas pelas sua manifesta conveniência, mas não elencadas no artigo da *Summa* em discussão, são o dinheiro [*Sent. Pol.* 1.7 §1 e 5-6] e o poder político [*STh* II-II 12:2 *co.*, *incipit*; cf. I 96:4].

antes de fazer uso da razão e, por meio desta, transformar a sua relação com as coisas e os outros. Permanece, porém, uma contradição. No passo em análise diz-se que o *ius gentium* deriva *como conclusão* da lei natural: ele não pode, pois, ser constituído por aquilo que, pelo contrário, é *acrescentado* à lei natural explorando os, por assim dizer, silêncios desta. Assim, por exemplo, dos princípios primeiros da moral, (i) ou se conclui pela necessidade de haver propriedade privada, (ii) ou se conclui pela obrigatoriedade, à luz da lei, da comunidade dos bens — (iii) ou nada se deixa deduzir acerca desta matéria. Se (i), então a comunidade dos bens é oposta ao direito natural, o que Tomás nunca afirma; se (ii), então a propriedade privada é um instituto radicalmente injusto, o que o santo nega [II-II 66:2]. A única solução plausível é assumir a verdade de (iii), mas então o *ius gentium* não pode dizer-se que derive *tipo conclusões* da lei natural. Ele poderá, contudo, deduzir-se desta *quando em combinação com outras premissas*, da mesma maneira que há um justo que se manifesta enquanto tal apenas quando se leva em consideração também aquilo que se segue das coisas em relação e não só a natureza em absoluto destas [57:3 *co.*]. Maritain será talvez o principal proponente da solução que aqui avançamos. O neo-tomista francês define o *ius gentium* como «os direitos e os deveres que se seguem do primeiro princípio de uma maneira *necessária*, mas desta feita [por oposição ao que sucede no caso do direito natural] *supondo* certas condições de facto, como, por exemplo, o estado de sociedade civil ou as relações entre os povos»³⁸. Assim, por exemplo, o direito à propriedade privada dos bens deriva da lei natural «na medida em que o direito de apropriação privada dos meios de produção pressupõe as condições normalmente necessárias para o trabalho humano e sua gestão»³⁹. Maritain dá a entender que os institutos do *ius gentium* são não apenas úteis mas verdadeiramente requeridos pela lei natural, uma vez tidas em conta todas as premissas relevantes. Também Tomás, muito embora ponha o mais das vezes a tónica na conveniência, para o Humano, das realidades associadas ao *ius gentium* [e.g. *STh* I-II 94:5 *ad* 3], deixa claro em 95:4 *co.* que sem estas «os humanos não poderiam viver uns com os outros». Porque os institutos do *ius gentium* não se deixam derivar da lei natural em absoluto, eles podem tornar-se pertinentes apenas a partir de certo ponto no tempo. Esse, por exemplo, o caso da escravatura, impensável no Jardim [I 96:4], onde não se reuniam as condições de facto que a tornam qualquer coisa da ordem do justo. Não é crível, porém, que venham a surgir novos institutos ou algum

³⁸ J. Maritain, *Les droits de l'Homme et la loi naturelle* (Paris: Paul Hartmann, 1947), 72.

³⁹ Maritain, *Les droits...*, 74; cf. Maritain, *Man and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 100.

dos existentes a ser abolido, pois o tipo de mudança estrutural que se seguiu à Queda não se repetirá.⁴⁰

9.

Não espanta que a doutrina de Tomás sobre o *ius gentium* tenha dividido os seus comentadores na segunda escolástica.⁴¹ Na verdade,

por muito clara que a teoria de Tomás pareça à primeira vista, torna-se bem mais difícil de compreender quando a examinamos de perto. A sua estrutura taxonómica esconde confusões fundamentais, embora se deva dizer, em abono de Tomás, que são confusões que poderiam surgir naturalmente no seu contexto cultural.⁴²

O santo, efectivamente, nem sempre prima pela consistência ou clareza na exposição do seu pensamento. Qualquer tentativa de pôr ordem neste obriga o intérprete a desrespeitar, pelo menos nalguns pontos, a letra do texto de Tomás. Se aceitarmos quanto acima se escreveu em torno da relação entre o *ius gentium* e a lei natural, mister é concluir que os straussianos têm razão, *mas só em parte*. Primeiro, o *ius gentium*, mais do que um conjunto de disposições, consagra um grupo de institutos.⁴³ Quanto à lei natural de que este, em grande medida, deriva, os seus princípios não se deixam positivar sem mais: forçoso é que sejam concretizados. As soluções encontradas no quadro de uma determinada comunidade, em resposta à situação particular desta,

⁴⁰ Não podemos, por isso, acompanhar Silva Solar no seu raciocínio. Para o chileno, o facto de a propriedade privada ser da ordem do *ius gentium*, útil à vida humana mas não dedutível sem mais da lei natural, significa que só permanecerá conforme a esta na medida em que a sirva eficazmente. Segundo Silva Solar, nada há de contraditório em imaginar um tempo em que a propriedade privada deixe de ser o arranjo mais conveniente para cumprir isso que a lei natural determina, devendo então ser abolida, como outrora a escravatura, com que ela surge rotineiramente emparelhada nos escritos de Tomás, como faz notar o autor (*apud* P. Sigmund, *St. Thomas Aquinas on politics and ethics* (New York/London: W. W. Norton, 1988), 178-180).

⁴¹ *Vd.* A. Martins, “Natural law and the law of nations: a case study”, in: *Right and nature in the first and second scholasticism*, coord. por A. Culleton e R. Pich (Turnhout: Brepolis, 2014), 187-97; e P. Calvário e P. Silva, “«Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali». A natureza do direito das gentes em alguns comentários quinhentistas à *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino (II-IIae, q. 57, a. 3)”, in: *Da autonomia do político entre a Idade Média e a Modernidade*, org. J. Rosa (Lisboa: Sistema Solar, 2012), 289-309.

⁴² K. Nielsen, *God and the grounding of morality* (Ottawa/Paris: University of Ottawa Press, 1991), 53.

⁴³ O *ius gentium* compreende, porém, alguns princípios, como o célebre «os pactos são para cumprir» [*Sent. Eth.* 5.12 §4].

não se podem exportar para outros agrupamentos humanos [*STh* I-II 95:2 *arg.* e *ad* 3; *vd.* ainda 94:4 *arg.* e *ad* 2], pelo que, *pelo menos na sua materialidade*, os vários ordenamentos jurídicos não convergem. Que coincidam no seu espírito, no sentido de estarem orientados a proteger os mesmos bens jurídicos, é algo expectável a partir do momento em que se assuma que o Humano possui uma estrutura antropológica a que a cidade deve responder, seja porque apontada à realização daquela, seja, mais chãmente, por necessidade de assegurar a sua continuidade no tempo, como pretenderão alguns dos modernos.

Bibliografia

- Calvário, P. e Silva, P., “«Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali». A natureza do direito das gentes em alguns comentários quinhentistas à *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino (II-IIae, q. 57, a. 3)”, in: *Da autonomia do político entre a Idade Média e a Modernidade*, org. J. Rosa (Lisboa: Sistema Solar, 2012), 289-309.
- Crowe, M. *The changing profile of the natural law*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.
- Donnelly, J., “Natural law and right in Aquinas’ political thought”, *The Western political quarterly* 33.4 (1980), 520-535.
- E. Fortin, “St. Thomas Aquinas”, in: *History of political philosophy*, coord. por J. Cropsey e L. Strauss (Chicago/London: University of Chicago Press, 31987), 248-275.
- Haggarty, J., “The natural law and *synderesis*. St. Thomas Aquinas and Leo Strauss”, s/d, acedido a 5 de Abril de 2019, <<https://thomasaquinas.academia.edu/JosephHaggarty>>.
- Jaffa, H. *Thomism and aristotelianism*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- Lottin, O. *Psychologie et morale aux XIII^e e et XIV^e siècles*, t. 2. Louvain/Gembloux: Abbaye du Mont César/Duculot, 1948.
- Maritain, J. *Les droits de l’Homme et la loi naturelle*. Paris: Paul Hartmann, 1947.
- Maritain, J. *Man and the State*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Martins, A., “Natural law and the law of nations: a case study”, in: *Right and nature in the first and second scholasticism*, coord. por A. Culleton e R. Pich (Turnhout: Brepolis, 2014), 187-197.
- Nielsen, K. *God and the grounding of morality*. Ottawa/Paris: University of Ottawa Press, 1991.
- Robiglio, A., “Natura e vita in Tommaso d’Aquino”, in: *Pensar a natureza. Problemas e respostas na Idade Média (sécs. IX-XIV)*, org. por J. Meirinhos e M. Pulido (Famalicão: Húmus, 2011), 141-149.
- Schall, J., “A latitude for statesmanship? Strauss on St. Thomas”, *The review of politics* 53.1 (1991), 126-145.
- Schütz, L. e Alarcón, E. *Thomas-Lexicon* (32006), acedido a 5 de Abril de 2019, <<https://www.corpusthomicum.org/tl.html>>.

Sigmund, P. *St. Thomas Aquinas on politics and ethics*. New York/London: W. W. Norton, 1988.

Strauss, L. *Direito natural e história*, trad. de M. Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

Strauss, L., “On natural law”, in: *Studies in Platonic political philosophy* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1968), 137-146.

Widow, J., “La unidad de la ley natural y la distinción de preceptos en Tomás de Aquino”, *Anuario filosófico* 41.1 (2008), 99-120.

