

A LEI NATURAL DE TOMÁS DE AQUINO COMO PRINCÍPIO DA RAZÃO PRÁTICA E A SEGUNDA ESCOLÁSTICA

THE NATURAL LAW OF THOMAS AQUINAS AS THE PRINCIPLE OF PRACTICAL REASON AND SECOND SCHOLASTIC

*Ludger Honnefelder**

(Tradução de *Roberto Hofmeister Pich*)

Resumo

A teoria da lei natural sofre uma transformação na Segunda Escolástica (séculos 16-17), que pode ser entendida como uma resposta a uma experiência de crise. Aqui, não se trata só de uma comparação entre a visão de mundo cristã e a ética aristotélica, mas está em jogo a relação entre essa síntese e as tradições dos novos povos descobertos, dando impulso ao debate acerca de uma base moral obrigatória a ser encontrada na própria natureza e com validade universal. No intuito de explicar essas questões, os autores dos séculos 16 e 17 se voltaram grandemente a Tomás de Aquino. Mas, a abordagem da lei natural, por Scotus, também desempenha um papel significativo nesse contexto. A sua teoria da lei natural, com uma ênfase particular no papel da vontade e da autoridade divinas para tornar manifesto o conteúdo (como tal racional) da lei natural *lato sensu* e com um acento no conceito de “consonância”, deve ser destacada para que se ganhe clareza sobre novos aspectos da teoria da lei natural na Segunda Escolástica.

PALAVRAS-CHAVE: Tomás de Aquino. João Duns Scotus. Lei natural. Razão prática. Segunda Escolástica.

Abstract

The theory of natural law suffers a transformation in Second Scholasticism (16th-17th centuries), which can be understood as an answer to an experience

* Professor emérito da Universidade de Bonn, atualmente professor pesquisador da Universidade Humboldt, em Berlim.

of crisis. In this case, it is not only a comparison between Christian worldview and Aristotelian ethics that stays at issue, but also the relationship between that synthesis and the traditions of those peoples recently discovered. This situation reinforces the debate on a binding moral basis to be found in nature itself and with universal validity. In order to have an orientation about these issues the authors of the 16th and 17th centuries turned very much to Aquinas. But Scotus's account of natural law plays also a significant role in this context. His theory of natural law, with a particular emphasis on the role of divine will and authority to make manifest the (as such rational) content of natural law lato sensu and also an emphasis on the concept of "consonance", must be highlighted in order to understand the new aspects of the theory of natural law in Second Scholasticism.

KEYWORDS: *Thomas Aquinas. John Duns Scotus. Natural law. Practical reason. Second Scholasticism*

Foi Tomás de Aquino quem, por primeiro, desenvolveu o que poderíamos chamar de *uma teoria consistente da lei natural (lex naturalis)*, e é essa teoria aquela sem a qual os teóricos da Segunda Escolástica como *Francisco de Vitória, Suárez e Vásquez* não teriam sido capazes de formular as suas teorias altamente diferenciadas do direito natural – teorias sem as quais teóricos da lei tardios, como *Grotius e Pufendorf*, não teriam desenvolvido a concepção moderna dos direitos humanos e da lei internacional (*ius gentium*). Para entender a estrutura interna da teoria de direitos naturais da Segunda Escolástica, é necessário, portanto, retornar à teoria de Tomás de Aquino, levando em consideração que não somente a doutrina tomística foi a fonte histórica dos pensadores espanhóis tardios, mas também a de outros autores, particularmente *João Duns Scotus*. Mas, mesmo Scotus pressupõe a abordagem estrutural que foi escolhida por Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino oferece os traços gerais da sua teoria do direito natural em um contexto significativo da sua *Summa theologiae (ST)*. Antes de expor o modo de vida boa que tem de ser adotado pelo ser humano para alcançar o fim último da vida, na *Segunda Parte da Segunda Parte da ST (IIaIIae)*, ele pressupõe, na *Primeira Parte da Segunda Parte da ST (IaIIae)*, uma reflexão fundamental sobre os princípios que nos conduzem, quando agimos de acordo com as virtudes que ele descreve em *ST IIaIIae*. Poderíamos chamar essa reflexão de uma “teoria da ação” ou de uma “metafísica da ação”.

Entre os princípios que guiam a ação, analisados em *ST IaIIae*, encontra-se a “lei” (*lex*). Mas, “lei” tem de ser diferenciada de acordo com uma certa hierarquia. Essa “hierarquia” não é simplesmente de caráter fundante para a prática humana. O motivo é que a “lei eterna” (*lex aeterna*) com a qual Tomás de Aquino começa a hierarquia das leis e que é entendida como o plano segundo o qual o mundo é criado existe na mente de Deus e, como tal, não está acessível para o conhecimento dos seres humanos.

O único modo de seguir a “lei eterna”, ou seja, atingir a “felicidade” (*beatitudo*), como o fim último da vida (que nada mais é do que a prática na qual os seres humanos realizam a sua natureza), é seguir a “razão prática” (*ratio practica / intellectus practicus*). Isso é assim porque a razão prática com a qual todos os seres humanos são dotados é o modo no qual os seres humanos participam na lei eterna. E essa participação Tomás de Aquino chama de “lei natural” (*lex naturalis*).

A terminologia que Tomás de Aquino utiliza aqui é aquela da doutrina *estoica*, mediada através dos Pais da Igreja e dos primeiros teólogos escolásticos. Mas, a doutrina que Tomás de Aquino conecta com essa terminologia parte do conceito aristotélico de razão prática, tal como ele o encontrou no Livro VI da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles.

Nesse sentido, o que desempenha um papel importante é um equívoco na transcrição medieval da interpretação de *Jerônimo* sobre a visão de quatro seres vivos como apresentada em *Ezequiel* 1. Depois de ter correlacionado três desses seres vivos com as três partes da alma segundo a tradição platônica, ele chama a quarta (na transcrição do latim) de *synteresis*. Ora, essa é provavelmente uma leitura equivocada do grego *syneidesis* – *synteresis* não é uma palavra grega normalmente usada –, que costumeiramente era traduzida para o latim como *conscientia*. Importante foi a consequência dessa leitura equivocada, na medida em que os autores latinos tinham agora dois termos para explicar as funções significativas da razão prática. E, aos olhos de Tomás de Aquino, a função da razão prática – como Aristóteles a descreveu – tem de ser concebida como um processo estrutural de dois níveis.

Aristóteles não analisou essa estrutura explicitamente como um processo em dois níveis, mas pressupõe aquela estrutura, quando entende o juízo que guia a ação como uma “deliberação prática” (*phronesis*) que tem a estrutura lógica de um *silogismo prático*. Ele aparece como a ação direta, guiando a obra da razão, que também determina a qualidade moral da ação concreta. Ele tem de mediar entre os princípios gerais e

necessários e as condições particulares e contingentes, tem de relacionar os meios particulares e contingentes ao fim concebido, tem de designar e avaliar os passos individuais da sequência de ação e, finalmente, tem de prescrever a ação resultante como boa, ou seja, como aquela a ser realizada (*ST IIaIIae* q. 47 a. 1-16).

Para uma análise mais detalhada da obra da razão prática e da sua estrutura, Tomás de Aquino faz uso, como paradigma, da estrutura da razão teórica como Aristóteles a descreveu explicitamente. Fazendo uso desse paradigma, a análise da razão prática revela, de acordo com Tomás de Aquino, que o juízo concreto que guia a ação – a “conclusão” (*conclusio*) da deliberação prática – deve ser claramente distinguido dos princípios gerais, ou seja, das suas premissas. A sua explicação é a seguinte: se os seres humanos, diferentemente dos animais, não perseguem simplesmente os fins dos seus desejos, mas têm conhecimento de um fim como um fim, e agem (1) tomando uma posição sobre o fim e (2) reconhecendo e admitindo o que é bom relativo a um desejo e rejeitando o que é oposto ao bem como algo a ser evitado, nesse caso a regra suprema, que define a forma da toda regra concreta e que é inerente a todo enunciado que guia a ação, é que o bem deve ser feito e o mal deve ser evitado (ver especialmente *ST IaIIae* q. 94 a. 2). A razão prática pode regular a ação somente porque ela possui aquela regra suprema como um “hábito natural” anterior a todas as regulamentações posteriores. Tomás de Aquino chama esse “hábito natural” através do qual a razão prática possui o *primum principium practicae rationis* de *synteresis* e o tem como paralelo ao *intellectus principiorum*, o *nous* aristotélico, que é o hábito natural através do qual a razão teórica ou contemplativa possui o princípio de não contradição como o seu primeiro princípio.

Para entender o que Tomás de Aquino chama de “lei natural”, é importante entender a função daquele primeiro princípio da razão prática. Primeiramente, deve ter em mente que Tomás de Aquino concebe a razão teórica e a razão prática como potências por si mesmas, com os seus próprios primeiros princípios, possuídos por um hábito natural e como tais autoevidentes. Os princípios da razão prática não dependem daquele da razão teórica. A ética não é – tal como a interpretação neoescolástica mal compreendeu a doutrina tomística – dependente da metafísica.

Mas, há um tipo de estrutura paralela entre as duas potências racionais. Despida de sua aplicação, a regra suprema da razão prática mostra o seu papel constitutivo como o princípio de *não contraditoriedade* prática. Equivalente à lei teórica da não contradição, ela fundamenta a

possibilidade de agir em absoluto. Afinal, prescrever e proibir uma ação ao mesmo tempo é não oferecer qualquer guia de ação em absoluto. Como um primeiro e supremo *princípio*, ele não só determina o papel individual, mas também a consistência de todas as regras, e, portanto, a consistência de todas as ações. Como um imperativo, ele dá a força moralmente obrigatória a todas as ações ou regras de ação que foram reconhecidas como boas. Isso é assim porque ele expressa a básica tendência da razão com respeito ao bem, ou, em outras palavras, o reconhecimento fundamental que é a base para o reconhecimento de quaisquer imperativos concretos.

Somente seguindo-se a Tomás de Aquino na pressuposição de uma estrutura composta de juízos morais poder-se-á apreender – ao menos por dois passos – a tarefa dupla da razão prática: o planejamento de ações futuras em juízos práticos concretos e a avaliação crítica de ações passadas em um juízo de consciência. A condução da ação pela razão prática não consiste na mera aplicação dos fins do desejo, entendidos como resultantes de uma natureza essencial; antes, trata-se de uma “ordem que a razão, através do intelecto, cria nas ações da vontade”, o reconhecimento do bem “através de uma comparação com a razão” (*per comparisonem ad rationem*; *ST IaIIae* q. 18 a. 5). O princípio supremo “fundamenta” (*ST IaIIae* q. 94 a. 2) a razão prática no desejo e a fixa no bem reconhecido, mas em si mesmo “ele não é suficiente no intuito de fazer o juízo correto com respeito à ação concreta” (*ST IaIIae* q. 58 a. 5).

II

De acordo com Tomás de Aquino, o primeiro princípio da razão prática – *tomado como tal* – tem de ser considerado como “vazio” com respeito a bens concretos – apesar da sua própria aplicação, ou seja, o bem do “ser racional” (*esse secundum rationem*). O primeiro princípio prático não é a *fonte* de juízos práticos que guiam a ação, mas antes a sua *forma*. A razão é a própria natureza humana. Como para todos os seres vivos, e assim para os humanos, a natureza é, na visão de Tomás de Aquino, uma faculdade dinâmica; ela é um potencial *para ser*, que é expresso em múltiplas maneiras de desejar e que é ordenado para a realização como o seu fim. Dado que os outros animais apreendem espontaneamente e, então, seguem os fins dos seus desejos, os seres humanos são capazes de ter conhecimento de um fim como um fim e agir adotando uma atitude sobre ele. Na *vontade*, eles possuem uma

capacidade de apreender fins previamente entendidos e de ordenar a si mesmos para eles através de uma *intenção* (*intentio*) (*ST IaIIae* q. 12 a. 1-5). Na *razão*, eles possuem a capacidade de entender fins, de apresentá-los à vontade e de adequá-los aos meios apropriados assim que uma intenção tiver sido formada (*ST IaIIae* q. 8-17).

A razão por que seres humanos têm de ordenar os seus fins através de um juízo prático é o fato de que o seu desejo natural e a sua vontade não são necessariamente voltados a um bem particular, mas somente ao bem em geral. Portanto, seres humanos podem optar por aquilo que é só aparentemente bom, em vez de o que é verdadeiramente bom, e pela realização de um desejo particular, em vez do bem mais geral e superior.

Mas, qual bem tem de ser considerado *como* bem? A resposta de Tomás de Aquino é que o bem não é nada mais do que os “bens para os seres humanos” (*bona humana*). Esses bens são múltiplos, mas não arbitrários. A razão disso é que existem algumas inclinações na natureza humana que têm de ser consideradas como *básicas* na medida em que elas têm de ser respeitadas como pressuposições gerais para o viver e o agir humanos. Espelhando a tríade de ser-viver-entender (*esse-vivere-intelligere*), Tomás de Aquino lista como exemplos de tais “inclinações naturais” (*inclinaciones naturales*) (1) o desejo humano de preservar a si mesmo; (2) o desejo humano de preservar a espécie; (3) a inclinação humana de comunicar-se com outros, de conhecer a verdade e de transcender a si mesmo em um ente absoluto (*ST Ia-IIae* q. 94 a. 2).

Essas inclinações básicas esquematizam uma antropologia de acordo com a qual uma pessoa humana, que determina a si mesma livremente através da razão, está fundada em uma natureza biofísica, animal e sensitiva; mais ainda, ela é uma pessoa só na medida em que ela está fundada em tal natureza, assim como explica Tomás de Aquino ao discutir a separação da alma com respeito ao corpo, na morte (*ST I* q. 29 a. 1).

Porque essas “inclinações naturais” são imediatamente apreendidas como bens básicos através da razão prática e (de acordo com o primeiro princípio prático) têm de ser respeitadas de uma maneira geral, Tomás de Aquino chama as regras acima mencionadas, que são derivadas a partir delas, de os “primeiros preceitos da lei natural” (*prima praecepta legis naturalis*).

Porque as inclinações naturais são apetites *básicos*, que podem até mesmo conflitar uns com os outros, elas, como o supremo princípio da

razão, não geram imediatamente normas que guiam ações. Para fazer uso de um jargão moderno: elas têm um caráter *metanormativo*. Elas não geram normas concretas, mas erguem exigências que se tornam normas somente através da intervenção ordenadora da razão. Elas põem limites para a ação, embora elas não a determinem diretamente. Assim, pois, Wilhelm Korff está correto quando descreve as inclinações naturais, segundo Tomás de Aquino, como um sistema não arbitrário de regras, abertas para um cumprimento criativo.

Ainda que algumas regras gerais como “Não matarás seres humanos inocentes” possam ser obtidas dedutivamente (*per modum conclusionis*) a partir do primeiro princípio relevante de “Não prejudicarás a ninguém” (*nulli esse malum faciendum*), a maioria dos nossos juízos que guiam a ação não podem ser simplesmente deduzidos a partir dos primeiros preceitos da lei natural, mas somente podem ser obtidos através de determinação adicional (*per modum determinationis*), o que inclui “adição” (*additio*) e “invenção” (*adinventio*), ou seja, uma realização criativa com respeito às adequadas normas morais ou legais concretas.

Tomás de Aquino está claramente consciente da importância que a estrutura de raciocínio tem com respeito à verdade prática, ou seja, com respeito à força obrigatória de sentenças práticas concretas. Dado que não há somente um meio conduzindo a um fim e dado que os meios são contingentes, a verdade da conclusão prática não permite o mesmo tipo de necessidade que as demonstrações teóricas o fazem, pois provas teóricas permitem somente *um* termo médio. “Ainda que a matéria da razão prática sejam questões contingentes que são o domínio dos atos humanos, e ainda que haja alguma necessidade nos princípios gerais, quanto mais descemos aos casos particulares, mais podemos nos enganar” (*ST IaIIae q. 94 a. 4*).

III

Porque a teoria da lei natural de *João Duns Scotus* – vivendo uma geração depois de Tomás de Aquino – tem uma influência adicional sobre as teorias de lei natural da Segunda Escolástica, é necessário listar algumas das semelhanças e diferenças significativas dessa teoria para com a doutrina de Tomás de Aquino:

1. Ambos os autores concebem “lei” primariamente como um ato da razão ou – como Tomás de Aquino ensina no começo do seu tratado sobre a lei (*ST IaIIae q. 90*) – como uma *ordinatio rationis*, e não como

um simples comando da autoridade relevante, como assumem outros autores da escolástica.

2. É o novo entendimento de Scotus sobre o papel da vontade que leva a um novo “objetivismo” na sua teoria da ação. Ele enfatiza que qualquer ato da “vontade” (*voluntas*) é precedido por um ato de razão. Afinal, a vontade tem de ser entendida como a potência de autodeterminação original e espontânea, mas ela tem o seu ato mais perfeito – no qual a vontade realiza a sua natureza racional com a sua “liberdade inata” (*libertas innata*) – não na forma da “afecção do vantajoso”, ou seja, do meu próprio bem (*affectio commodi*), mas na forma de uma “afecção da justiça”, ou seja, do bem como tal (*affectio iustitiae*). A vontade no seu próprio modo genuíno obriga-se à bondade do seu objeto como mostrado pela razão prática.

3. Scotus segue a Tomás de Aquino ao conceber a razão prática como uma potência que age de acordo com uma estrutura de dois níveis. Mesmo para Scotus a razão prática é dotada com uma *synteresis* e, tal como Tomás de Aquino, ele entende essa *synteresis* como o hábito natural através do qual a razão prática possui os seus princípios práticos, os quais ele chama de “lei natural” (*lex naturalis*). Como lei natural no sentido estrito, a razão prática possui (através da *synteresis*) somente um primeiro princípio prático que Scotus explica como o princípio de que o bem infinito tem de ser amado incondicionalmente e irrestritamente: “Se existe Deus, então ele somente tem de ser amado como Deus” (ou seja, necessariamente) (*Si est Deus, est amandus ut Deus solus*). Esse princípio é autoevidente, isto é, é conhecido como tal necessariamente.

4. Como tal, ele mostra o “objetivismo” de Scotus com respeito ao “bem”. “Bem” não é o que aparece como o fim de um desejo natural, mas o que aparece como “bom” na medida em que a razão reconheceu a sua bondade objetiva. “Natureza” como um complexo de inclinações naturais perde a sua função metanormativa em favor da bondade objetiva daqueles objetos com respeito aos quais a nossa vontade está direcionada.

5. Porque somente Deus tem uma bondade infinita, Scotus conclui que o primeiro princípio prático da lei natural é necessariamente obrigatório somente com respeito ao amor de Deus ou, para explicar isso na maneira tradicional, com respeito aos mandamentos da primeira tábua do decálogo (o que é estritamente o caso para os dois primeiros preceitos).

6. Todos os outros bens são bens finitos, e os preceitos com respeito a esses bens são obrigatórios pela lei natural só à medida que são “consonantes” (*consonans*) com o primeiro princípio estritamente obrigatório da lei natural. Nesse sentido, os mandamentos da segunda tábua são partes da lei natural (em um sentido menos estrito) “porque a sua retidão é muito consonante com os primeiros princípios práticos conhecidos como sendo necessariamente verdadeiros” (*quia eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessario notis*). A lei natural inclui tudo “que é praticamente verdadeiro, no sentido de que é consonante com os princípios e com as conclusões dessa lei, na medida em que se a identifica diretamente como correspondendo a eles” (*quod est verum practicum consonum principiis et conclusionibus legis naturae in tantum quod statim notum est omnibus illud convenire tali legi*).

No desenvolvimento medieval posterior da doutrina da lei natural, duas correntes podem ser encontradas que são significativas para entender as várias teorias da lei natural na segunda escolástica: uma corrente é aquela que é representada pela abordagem de *Guilherme de Ockham* e ela se caracteriza por enfatizar a liberdade da vontade e, portanto, por restringir a lei natural e a sua força obrigatória ao que necessariamente é conhecido, isto é, ao primeiro princípio prático autoevidente. Mesmo isso não é “voluntarismo”, porque Ockham mantém a precedência da razão com respeito à vontade nos atos de Deus.

A segunda corrente é representada por *Gregório de Rimini*, que enfatiza que a origem da obrigação moral está enraizada na “reta razão” (*recta ratio*), na medida em que ela precede o ato livre e, portanto, contingente da vontade – mesmo a vontade de Deus – com respeito aos entes finitos *ad extra*. A lei natural é primariamente uma *lex indicativa*, e não uma *lex imperativa*.

IV

Que a Segunda Escolástica tenha recebido a doutrina medieval da lei natural, isso não ocorreu, é claro, sem uma razão particular. Em ambos os contextos ela é um *desafio* significativo que tinha de receber uma resposta.

– Os autores dos séculos 12 e 13 estavam confrontados com o par “lei do evangelho” (*lex evangelii*) e ética secular, baseada na razão natural, representada de forma impressionante pela *Ética a Nicômaco*,

de Aristóteles, que pôde ser lida em seu texto completo em 1230, quando Roberto Grosseteste terminou a sua tradução para o latim. O tratado sobre a lei, de Tomás de Aquino, foi a tentativa de explicar por que a lei eterna de Deus exige o conferimento, aos seres humanos, de uma “lei natural” autônoma – uma lei que está até mesmo incluída na “antiga lei” (*lex vetus*) revelada e na “nova lei” (*lex nova*) do evangelho.

– Os autores da Segunda Escolástica foram confrontados com a questão de como a ética do velho mundo (cristão) poderia ser considerada como universalmente válida em face do novo mundo (não cristão).

Em ambos os casos, as respostas partem da estrutura da razão prática tal como Tomás de Aquino – em seguimento à abordagem de Aristóteles – explicitamente a descreveu. É essa estrutura que permite distinguir entre o *insight* da razão prática de cada um com respeito aos princípios morais de força obrigatória, e de papel condutor da ação, e um *ethos* particular – como aquele do sermão do monte –, em que esses princípios estão imiscuídos e, ao mesmo tempo, são transcendidos. Também a “natureza” ocupa novamente um papel central, porque, de uma perspectiva cristã, “natureza” tem a sua dignidade significativa como criação de Deus.

Mas, no seu formato particular, as teorias da Segunda Escolástica não são simples aplicações dos paradigmas medievais. Elas conectam a estrutura da lei natural como introduzida por Tomás de Aquino com elementos da abordagem de Scotus a soluções de certos dilemas, e assim elas mostram novos e diferentes perfis – como podem ser vistos nas teorias de Francisco de Vitória, Gabriel Vásquez e Francisco Suárez.

O fundador da escola de direito natural da Segunda Escolástica, *Francisco de Vitória*, conecta, de forma significativa, a estrutura tomística com dois elementos que ocorrem na abordagem scotista: a força obrigatória da lei natural depende de sua visão acerca do decreto da autoridade relevante. Mas, por outro lado, ele enfatiza que a base da lei natural é a natureza interna do objeto da vontade, que como tal chega até mesmo a preceder o ato voluntário de Deus. Dando seguimento a essa linha, *Luis de Molina* afirma: “Quando uma obrigação através da qual alguma coisa é permitida ou proibida tem a sua raiz na natureza de alguma coisa [*natura rei*], na medida em que como tal é necessário que ela seja feita, por exemplo, o cuidado em casos de emergência, ou na medida em que como tal ela é proibida ou má, por exemplo, em casos de roubo, adultério ou mentira, nesse caso tal preceito ou proibição pertence ao direito natural [*ius naturale*]”.

Continuando essa inspeção geral, é interessante que *Gabriel Vásquez*, no seu comentário à *Summa theologiae*, de Tomás de Aquino, enfatiza um aspecto que pode ser encontrado em Scotus, mas não em Tomás de Aquino. Na visão de Vásquez, todas as coisas são o que elas são através de sua natureza essencial. E a essência ou a natureza é o que ela é não através de causas externas, mas através do seu conteúdo formal. Ela pode ter existência atual através de uma causa externa, mas ela é o que ela é *formaliter ex se*. Scotus explica aqueles dois aspectos, quando diz que é o ato de conhecimento de Deus que produz todas as coisas que são possíveis em um *esse intelligibile*, mas afirma, ao mesmo tempo, que a possibilidade desse objeto conhecido tem a sua raiz não no ato divino de cognição, mas *formaliter ex se*, isto é, no conteúdo formal do objeto conhecido. Se, portanto, Deus livremente decide criar aquela criatura possível ou aquele conjunto de criaturas possíveis – Leibniz chama isso, mais tarde, de um *mundo possível* – e não outro, o seu ato da vontade é como tal *contingente*, mas pressupõe a possibilidade interna do objeto contingentemente criado como algo *necessário*.

O que Scotus postula como a estrutura livre e racional do conhecimento que Deus tem dos possíveis pode ser encontrado na teoria de Vásquez como a estrutura que justamente o conhecimento prático dos seres humanos tem de seguir. O agente racional está obrigado pela lei natural a reconhecer uma alegação moral que já reside na natureza essencial daquilo que o agente pretende fazer.

A lei natural não é nem *lex indicativa* nem *lex imperativa*, porque a obrigação moral não está nem enraizada no conhecimento de Deus nem do livre decreto de Deus, mas na natureza essencial de Deus e dos objetos pretendidos, que, como tais, precedem o conhecimento de Deus. A lei natural é, pois, a regra que repousa na natureza racional, para agir em correspondência com aquela natureza.

O racionalismo ou objetivismo da ideia de lei natural não pode ser exigido em um grau mais alto do que isso. Mas, para fazer justiça à teoria de Vásquez, é necessário indicar que o seu objetivismo e o seu essencialismo são a sua resposta à pergunta sobre qual critério de obrigação moral é decisivo, não qual é a fonte de reconhecimento de obrigações morais. Como seres humanos, não temos nenhum ponto de vista de Deus para reconhecer o bem objetivo como tal. Portanto, Vásquez segue a abordagem de Aristóteles e de Tomás de Aquino, em que a pergunta pelo que deveria ser feito no nível moral tem de ser respondida por um julgamento baseado na deliberação prática.

Francisco Suárez deseja manter a racionalidade e a objetividade da obrigação moral, mas busca fazer justiça à raiz dessa obrigação na vontade de Deus. Ele, portanto, distingue entre o ponto de vista da razão natural e aquele da teologia. Na última perspectiva, Deus é aquele cujo decreto é a raiz da força obrigatória incondicionada da alegação moral. Nessa visão, o ato moralmente mau não é somente culpa, mas também *pecado*.

Mas, visto que a vontade de Deus tem de seguir o seu conhecimento da natureza essencial do objeto querido, essa mesma natureza é o critério decisivo da obrigação moral. Notável é, nesse sentido, a visão de Suárez de que é a natureza do *ato* que é o critério requerido, não a natureza das coisas, dos fins ou dos hábitos.

V

Do ponto de vista do debate moderno sobre ética, poder-se-ia caracterizar a teoria da lei natural da Segunda e Primeira Escolástica como uma tentativa bem sucedida de conectar a ideia de subjetividade prática com a sua vinculação interna com a natureza e o mundo objetivo, e isso em padrões de um realismo moral que está aberto à pluralidade cultural e à mudança histórica. Para destacar essa visão, três elementos podem ser postos:

1. No contexto das teorias de lei natural, “direito” (*ius*) e “lei” (*lex*) são entendidos como a estrutura normativa com a qual seres humanos são naturalmente dotados para agir como sujeitos livres e racionais. Isso implica agir de acordo com razões que são reconhecidas como guiando a ação e como normas moralmente obrigatórias. “Lei natural” é um atalho para uma subjetividade prática que, por sua natureza, é auto-obrigatória ao que a razão reconhece como “bom”, isto é, como algo a ser feito. Isso inclui “autonomia”, na medida em que o conferimento dessa subjetividade prática não é um dom especial ou uma graça, mas é “natural”, ou seja, uma capacidade de todos, e inclui que todos ajam de acordo com a primeira lei, que exige fazer o que é reconhecido como bom. Como Tomás de Aquino explica nas suas considerações teológicas, é central para o plano de Deus criar seres humanos capazes de seguir esse mesmo plano na maneira de sujeitos que autonomamente julgam e agem. A visão teológica mostra que a *teonomia* é a raiz daquela *autonomia* que é a propriedade de seres humanos como sujeitos responsáveis, isto é, como pessoas. Consequentemente, Tomás de Aquino afirma que todos

têm a liberdade e a obrigação de seguir a sua consciência. A perspectiva de *Hugo Grotius*, de considerar a moralidade e a legalidade *etsi deus non daretur*, não é uma nova atitude secular do primeiro pensamento moderno contra o absolutismo teológico do período medieval, mas uma propriedade intrínseca da teoria da lei natural dos medievais. Não deve causar surpresa que até mesmo a fórmula *etsi deus non daretur* já é utilizada no contexto da Segunda Escolástica.

2. No contexto das teorias escolásticas de lei natural, a “natureza” é entendida como *chiffre* para explicar que o ser humano não é um “sujeito puro” ou uma *res cogitans* isolada, mas uma entidade cuja natureza é (a) ser ao mesmo tempo um sujeito racional e um organismo vivo, e isso em uma unidade indissolúvel, e (b) que essa unidade é parte de uma natureza ou um mundo compreensivo. Mas, dessa maneira, a “natureza” não é entendida como uma natureza metafísica, na forma de um “molde” essencialista – uma interpretação equivocada, assumida por alguns teóricos neoescolásticos da lei natural. A verdadeira abordagem tomística considera a natureza de acordo com o paradigma de uma natureza *viva*, ou, para fazer uso da expressão de Aristóteles, como um *dynamei on*, como algo que anseia por sua realização. E a verdadeira abordagem scotista entende a natureza como objeto da vontade de uma potência racional. É verdade que, na Segunda Escolástica, pode ser encontrado um “essencialismo” de má compreensão, por exemplo, na teoria de Vásquez. Mas, mesmo Vásquez não entende a razão prática como uma potência que poderia “fazer uma leitura” na natureza como um universo de essências, para aplicar nas suas ações o que o “molde” reconhecido prescreve. É essa interpretação equivocada e as suas consequências que são responsáveis pelo que poderia ser chamado de a crise na ideia de direito natural. De acordo com Tomás de Aquino, a razão prática não é a capacidade de aplicar “moldes”, mas uma “força ordenadora” (*vis ordinativa*) – uma potência que ordena os diversos anseios ou desejos da natureza, de acordo com o princípio de agir racionalmente, isto é, de direcioná-los para uma vida boa. E mesmo Scotus explica a natureza como uma *consonantia* que tem de ser descoberta pela deliberação prática. É esse entendimento de “natureza” que conecta o objetivismo universalista de razão e natureza com a possibilidade de pluralidade legítima em culturas e uma mudança histórica justificável na moralidade.

3. Em termos modernos, a abordagem das teorias de lei natural da Primeira e da Segunda Escolástica poderia ser caracterizada como um

realismo moral. Não no sentido de que normas morais tivessem de ser entendidas como simples aplicações da estrutura metafísica das essências do nosso mundo, mas no sentido de que os juízos morais incluem uma *pretensão de verdade*. Mas, a verdade com a qual eles estão relacionados não é a correspondência com uma dada realidade, assim como o conceito de verdade teórica exige, mas – como Aristóteles e Tomás de Aquino afirmam – uma “verdade prática”, que significa a correspondência com a bondade pretendida da ação, isto é, uma correspondência não como alguma coisa já dada, mas como uma tarefa. E essa correspondência pretendida é atingida no juízo prático que conecta todas as circunstâncias relevantes daquela ação em um modo coerentemente convincente.

Tendo em mente essas características, parece que a ideia de uma lei natural que governa a nossa prática humana como racionalmente convincente, isto é, como moralmente boa não é apenas uma doutrina de uma época passada.