

Tradução

Francisco Suárez: SE A LEI NATURAL É VERDADEIRAMENTE LEI DIVINA PRECEPTIVA¹

Tradução e notas:
Luis Alberto De Boni
Thiago Soares Leite

1. A questão

A razão de duvidar na presente questão surge do fundamento da sentença anterior, referida no capítulo precedente. Tal fundamento foi lá proposto, mas não foi resolvido.² A lei própria e preceptiva não existe sem a vontade de alguém que preceitua, como foi demonstrado no livro primeiro; mas a lei natural não se fundamenta na vontade de alguém que preceitua; logo não é propriamente lei. A menor se prova pelo que foi aduzido no capítulo precedente, isto é, porque os ditames da razão natural, nos quais esta lei consiste, são intrinsecamente necessários e independentes de toda vontade, mesmo a divina e anterior mentalmente a ela, pela qual a vontade quer livremente alguma coisa, assim como: Deus deve ser cultuado, os pais devem ser honrados, a mentira é má e deve ser evitada, e coisas semelhantes – o qual parece que foi suficientemente provado acima; logo, a lei natural não pode ser chamada verdadeira lei.

¹ Francisco Suárez. *Tractatus de legibus et legislatore Deo*. In: Berton, C. (ed.) *R. P. Francisci Suarez. Opera Omnia*. Paris: Vivès, 1856, vol. V, p. 104-112. Quando necessário, a tradução foi cotejada com a espanhola: *Francisco Suárez: Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Ripoll, J.T. (trad.). Madrid: Hijos de Reus, t. II, 1918.

² No capítulo anterior (c. 5, p. 100-104) o autor pergunta: “*Se a lei natural é a própria razão*”. São, então, apresentadas duas respostas. A primeira diz que a lei natural consiste formalmente na própria natureza e é o próprio fundamento da honestidade dos atos. A segunda, com a qual Suárez concorda, afirma que a lei natural é uma certa força da natureza, capaz de discernir o que é bom e o que é mau, e a ela chamamos de razão natural. Fica, então, a pergunta: se a lei foi definida como sendo uma imposição externa, por alguém que é superior, como classificar a lei natural como verdadeira lei?

E se confirma porque não é verdadeiro preceito; logo também não é verdadeira lei. O antecedente é evidente porque ou [a] é preceito do homem para si mesmo, mas não é tal, porque tal preceito ou não é nada mais que um juízo mostrando a verdade da coisa ou, se é intimação da vontade ou de eleição já feita, por si não é necessário para a operação nem impõe obrigação, mas apenas execução: e assim não é suficiente nem contribui para a verdade ou a propriedade da lei. Ou [b] é preceito de alguém superior, mas isso também não pode ser chamado lei porque, excluída toda a vontade superior, a lei natural continua indicando o que é bom ou mau.

2. Disso também parece concluir-se que a lei natural não pode ser chamada propriamente lei divina, isto é, conferida por Deus como legislador. Digo “como legislador” porque é evidente que a natureza racional e seus ditames são um dom divino que desce do Pai das luzes. Ora, uma coisa é dizer que essa lei natural provém efetivamente de Deus como da primeira causa; outra é dizer que provém de Deus como legislador que preceitua e obriga. De fato, a primeira afirmação é certíssima e de fé, tanto porque Deus é a causa primeira de todos os bens naturais, entre os quais um grande bem é o uso e a luz da reta razão, quanto também porque deste modo toda a manifestação da verdade provém de Deus, conforme aquilo da *Carta aos Romanos* (1, 18-19): “*A ira de Deus se manifesta do céu sob toda a impiedade e injustiça dos homens que convertem a verdade de Deus em injustiça*”. E Paulo declara porque chama verdade de Deus ao acrescentar: “*porque aquilo que é conhecido de Deus se manifestou a eles, pois Deus lhes manifestou*”, isto é pela luz natural da razão e pelas criaturas visíveis, pelas quais podem conhecer as coisas invisíveis de Deus. Desse modo, isto é, em nível de eficiência e magistério (se assim posso falar), aquela frase de Paulo é interpretada por [João] Crisóstomo (homilia 3; é mais abundantemente nas homilias 12 e 13 *ad populum*), bem como por Teofilato, Ambrósio e Cirilo (livro 3 *Contra Julianum* quase ao final § *Nam quod summa* e seguintes) e de forma excelente Agostinho (sermão 55 *De verbo domini* e *De sermone Domini in monte* II, 9, 32³ onde diz: “*Quem escreveu a lei natural nos corações dos homens a não ser Deus?*”). Portanto, sem dúvida, Deus é o fautor e como que o doutor da lei da natureza. Disso, contudo, não se segue que ele seja legislador porque a lei da natureza não aponta para Deus como precipiente, mas indica o que em si é bom ou é mau, tal como a visão de um objeto indica que ele é branco ou preto. E, como efeito de Deus, ela indica a Deus como seu

³ PL. XXXIV; col.1283. Por motivos alheios a nossa vontade, não nos foi possível conferir todas as citações.

autor, não, contudo, como legislador. Deste modo, pois, se deve julgar a respeito da lei natural.

3. Primeira sentença, afirmando que a lei natural não é propriamente lei preceptiva, mas judicativa

A primeira sentença, a este respeito, diz que a lei natural não é propriamente lei preceptiva, porque não é indicação de vontade de alguém superior, mas é uma lei que indica o que deve ser feito ou evitado, o que, por sua natureza, é intrinsecamente bom e necessário, ou intrinsecamente mau. E assim muitos distinguem uma dupla lei: uma que indica, outra, que preceitua – e dizem que a lei natural é lei do primeiro modo, não do segundo. Assim pensa Gregório [de Rimini] (*In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, pouco após o princípio, § *Secundum corollarium*, onde se refere a Hugo de São Vítor, *De sacramentis* I, p. 6, c. 6 e 7). Seguem-se Gabriel [Biel] (*In II Sent.*, q. 1, a. 1); Almaino (*Moral*, III, c. 16), Córdova (*De conscientia*, III, q. 10, ad 2). Parece que esses autores devem conceder que a lei natural não provém de Deus, como legislador, porque não depende da vontade de Deus, e por isso, por força dela Deus não administra como superior que ordena ou proíbe. Ainda mais, diz Gregório, ao qual seguem os demais, mesmo que Deus não existisse, ou não se valesse da razão, ou não julgasse retamente a respeito das coisas, se no homem houvesse o mesmo ditame da reta razão que julgasse, por exemplo, que mentir é mal, tal ditame teria a mesma razão de lei que possui agora, porque seria uma lei ostensiva da malícia que existe intrinsecamente no objeto.⁴

⁴ “*Mesmo que Deus não existisse*”. O século XVIII afirmou – e muitos pensadores dos séculos XIX e XX aceitaram – que Grotius se despregou da Escolástica: ao dizer, mas sem citar nenhum autor, nos *Prologomena* do *De iure belli ac pacis*, que, mesmo se Deus não existisse, aquilo que é de direito natural haveria de existir. Com isso, Grotius teria aberto caminho para uma teoria jusnaturalista laica, independente da teologia, e daí sua modernidade. Examinemos o contexto e a afirmação do autor. Trata-se da fundamentação objetiva do direito, feita de forma *a priori*. Através de proposições auto-evidentes que servem de base para o direito natural, torna-se possível, sob o fundamento do princípio de não-contradição, determinar a relação entre Deus e o agir humano. Tomando, pois, como premissa que o direito natural é conforme com a premissa definidora da natureza humana, baseada sobre princípios autoevidentes, ele conclui: “*Estas coisas que já dissemos acima haveriam de subsistir mesmo se admitíssemos – o que não se pode admitir sem a suma impiedade – que Deus não exista, ou que não tenha cuidado das ações humanas (“Et haec quidem quae iam diximus, locum [aliquem] haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana”* (H. GROTIUS..*De iure belli ac pacis... Prologomena*. Aalen: Scientia Verlag, 1993, p. 237)”. A respeito das fontes de Grotius, cf. NEGRO, P. “Intorno alle fonti scolastiche in Hugo Grotius”. In: AA. VV. *Dalla prima alla seconda Scolastica – Paradigmi e percorsi storiografici*. Bologna: Ed. Studio Domenicano, 2000, p. 200-251. Ora, o fato de não indicar a fonte não significa propriamente que ela não exista. E, de fato, ela existia e, sem dúvida, por vários canais deve ter chegado até ele.

4. Segunda sentença, afirmando que a lei natural é verdadeiramente lei divina preceptiva

A segunda sentença, oposta totalmente a esta, afirma que a lei natural se fundamenta totalmente no mandado divino, ou na proibição procedente da vontade de Deus, como autor e governador da natureza, e, conseqüentemente, esta lei, como está em Deus, nada mais é que a

A formulação originária provém do agostiniano Gregório de Rimini (+ 1358). Polemizando contra Duns Scotus e principalmente contra Guilherme de Ockham, de quem criticava a afirmação de que Deus podia ordenar ao homem que odiasse a ele (Deus), Gregório é levado a definir a relação existente entre o pecado e a lei, afirmando que o pecado é ato cometido contra a reta razão, antes que contra a razão divina, e conclui: *De fato, se, por impossível, a razão divina ou o próprio Deus não existisse ou aquela razão [divina] estivesse em erro, então, se alguém agisse contra a reta razão angélica ou humana ou uma outra que por acaso existisse, também assim ele pecaria. E se não houvesse nem mesmo uma reta razão, também nesse caso alguém pecaria, se agisse contra aquilo que ordenasse alguma reta razão, se uma tal existisse. Por isso, ao colocar a conclusão eu disse que o pecado é agir contra a reta razão ou contra aquilo que deve ser feito segundo a reta razão* ("Nam si per impossibile ratio divina sive Deus ipse non esset aut ratio illa esset errans, adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliquam si qua esset, peccaret. Et si nulla penitus esset ratio recta, adhuc si quis ageret contra illud quod agendum esse dictaret ratio aliqua recta, si aliqua esset, peccaret. Et ideo in ponendo conclusionem dixi peccatum esse agere contra rectam rationem seu contra illud quod agendum esset secundum rectam rationem") (GREGÓRIO DE RIMINI [Gregorius Ariminensis]. *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, d. 34-37, q. 1, a. 2; Berlin: De Gruyter, 1980). A posição de Gregório era clara e provocativa: a reta razão é norma de ação independentemente de Deus. Nesse mesmo sentido, o tema foi retomado nos séculos que se seguiram. Assim, Gabriel Biel, cerca de 100 anos após Gregório, em seus *Comentários às Sentenças*, cita textualmente a perícopo do Ariminense. Em outro contexto, tratando dos infiéis que não conhecem a Deus, volta ao tema, no que é seguido, mais tarde, por Francisco de Vitória, afirmando este que também para eles existe uma reta razão de agir. Do mesmo modo, Domingos de Soto e Luis Molina repetem a fórmula ao distinguirem entre a *ratio culpae*, que pressupõe um superior ao qual se deve obedecer, e a *ratio mali*, que é concebível mesmo se Deus não existisse. Gabriel Vazquez não usa a expressão "se, por impossível, Deus não existisse", mas trata do tema dentro de uma estrutura de argumentação que será exatamente a utilizada mais tarde por Grotius. O próprio cardeal Roberto Bellarmino se vale do argumento, afirmando que a lei possui obrigatoriedade mesmo se não fosse determinada por Deus ou se, "por impossível, o homem não fosse feito por Deus". Enfim, Suárez, tão caro a Grotius, ao criticar o que lhe parece um radicalismo da parte de Vazquez, volta a bater na mesma tecla de todos seus antecessores, como vemos no texto acima, no qual, aliás, aponta Gregório de Rimini como fonte "ao qual seguem os demais". Constatamos, portanto, que os escolásticos antigos e recentes, nos quais Grotius se apóia, forneceram-lhe não só as palavras, mas também a estrutura da argumentação que relaciona entre si o pecado e a reta razão. O juriconsulto holandês simplesmente os seguiu. Se, pois, a expressão: "*Si, per impossibile, Deus ipse non esset*" é o ponto exato onde se identifica o nascimento de um jusnaturalismo laico, então, um mínimo de coerência obriga a admitir que o jusnaturalismo laico nasceu com Gregório de Rimini, morto mais de 200 anos antes do nascimento de Grotius!

lei eterna, que ordena ou proíbe em tal matéria; já em nós, porém, esta lei natural é um juízo da razão, enquanto significa para nós a vontade de Deus sobre o que deve ser feito ou evitado a respeito daquelas coisas que são conformes com a razão natural. Isso é o que se encontra em [Guilherme de] Ockham (*In II Sent.*, q. 19. ad 3 e 4),⁵ quando diz que nenhum ato é mau, a não ser enquanto é proibido por Deus, e que pode⁶ tornar-se bom se for ordenado por Deus, e vice-versa. Por isso, supõe que toda a lei natural consiste nos preceitos divinos ordenados por Deus, os quais ele poderia suprimir ou modificar. A esse respeito, se alguém objetar que tal lei não é natural, mas positiva, ele responderia que é chamada de natural, porque proporcionada às naturezas das coisas, não porque não seja extrinsecamente posta por Deus. E a esta sentença se inclina [João] Gerson (tr. *De vita spirituale*, p.3, lect. 1, cor. 10 e 11, alfab. 61, lit. E e F) e por isso, (in lect. 2 e 3) diz que a lei natural, que em nós se encontra, não é apenas sinal de um reto ditame do intelecto divino, mas também da vontade divina. E esta sentença é defendida longamente por Pedro de Ailly (*In I Sent.*, q. 14, a 3), que diz ser a vontade divina a primeira lei e, por isso, pode criar homens dotados de razão, mas sem nenhuma lei. Mais amplamente ainda ela é defendida por André de Castro Novo (*In I Sent.*, d. 48, q. 1, a. 1). Eles acrescentam ainda que toda a razão de bondade e de maldade nas coisas pertinentes à lei da natureza deve ser colocada na vontade de Deus e não no juízo da razão, nem mesmo na razão de Deus ou nas próprias coisas que por tal lei são proibidas ou ordenadas. Parece que o fundamento para tal afirmação seja: As ações não são boas ou más, a não ser porque são ordenadas ou proibidas por Deus, porque o próprio Deus não quer ordenar ou proibir algo à criatura porque é bom ou mau; pelo contrário, algo é justo ou injusto porque Deus quis que fosse feito ou não fosse, conforme aquilo de Anselmo (*Prosl.* c. 11):⁷ “É justo aquilo que queres; e não justo o que não queres”. Assim também pensa Hugo de São Vítor (*De sacramentis*, I, p. 4, c. 1) e Cipriano (*De singularitate Clericorum*, a ele atribuído).

⁵ Na edição crítica moderna, cf. *Guglielmi de Ockham. In II Sent.* Saint Bonaventure: Franciscan Institute. OTh, v. 5, q. XV, p. 343s; 352-4; *In IV Sent.* OTh VII, q. 9-10, p. 198; q. 16, p. 352.

⁶ O texto possui um *non* (*non possit fieri*), que deve ser erro tipográfico, e que é suprimido para não modificar o sentido da frase.

⁷ *Opera Omnia* I, p. 109: “*id solum iustum est quod vis, et non iustum quod non vis*”.

5. Resposta – Primeira asserção: A lei natural não só é indicativa do mal e do bem, mas também contém prescrição e proibição a respeito de ambos

A mim, em verdade, nenhuma destas sentenças satisfaz,⁸ e por isso sou de opinião que a via média deve ser tomada, que penso ser a seguida por Tomás de Aquino e ser a sentença comum dos teólogos.

Digo, portanto, em primeiro lugar: a lei natural não é somente indicativa do mal e do bem, mas também contém a própria proibição do mal e a prescrição do bem. Sendo assim, concordo com Tomás (*I-II*, q. 71, a 6, ad 4) quando diz que, por comparação à lei humana, nem todos os pecados são maus porque proibidos, enquanto que, por comparação com a lei natural, que se acha contida principalmente na lei eterna e secundariamente no juízo indicativo da razão natural, todo o pecado é mau porque proibido. E noutro lugar (*I-II*, q. 100, a 8, ad 2) diz que Deus não pode negar a si mesmo, e por isso não pode suprimir a ordem de sua justiça e, sustenta Tomás, não pode não proibir aquilo que é mal e contra a razão natural. O mesmo pensa Boaventura (*In II Sent.* d. 35, dub. 4 a respeito do texto).⁹ E abertamente o afirma Gerson (no dito *Tractatus De vita spiriuali*, lect. 2, toda ela, principalmente no corolário 5). Neste corolário assim define a razão natural: “A lei natural preceptiva é um sinal gravado em qualquer homem não impedido no devido uso da razão, e notificativo da vontade divina, determinando que a criatura racional, para a consecução de seu fim natural, seja obrigada a fazer algo ou a não fazer”. Esta definição talvez abarque mais do que necessário, e aqui nos valem dela somente naquilo que serve a nosso propósito. Esta afirmação é pressuposta pelos autores que defendem a segunda sentença, e longamente a defende [Francisco de] Vitoria (*Relectio De pervenientibus ad usum rationis* n. 8 e seguintes).¹⁰

6. Razões que confirmam esta asserção

Esta asserção se prova, em primeiro lugar, pelas propriedades da lei. A lei natural é propriamente uma lei; assim pensam e falam a respeito dela os Padres da Igreja, os teólogos e os filósofos. Mas só a notícia ou a

⁸ Assim traduzo o texto latino *Mihi vero neutra sententia satisfacit*. Discordo, pois, da tradução de Ripoll, J. T. (op. cit., p. 73), que assim a apresenta: “A mim me satisfaz a sentença”.

⁹ *Opera Omnia*, II, p. 837: “*Lex aliquando accipitur stricte pro lege scripta vel data; aliquando large, prout comprehendit legem naturae et legem Scripturae et legem gratiae. Et in praedicta notificatione lex accipitur large.*”

¹⁰ FRANCISCO de Vitoria. *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*. In: *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones Teológicas*. Madrid: BAC, 1960, p. 1302-1375.

apresentação do objeto existente na mente não pode ser chamada de lei, como é evidente e pela definição de lei acima apresentada. Logo...

Em segundo lugar, a asserção fica clara naqueles atos que são maus porque proibidos pela lei humana, pois também neles, para que o homem peque, é necessário que preceda o juízo da mente, indicando que aquele objeto é mau e, contudo, aquele juízo não tem a razão de lei, ou de proibição, porque apenas manifesta aquilo que se encontra no objeto, onde quer que ele esteja. Logo, de modo semelhante, embora naquelas coisas que pertencem ao direito natural, para agir bem ou mal deva necessariamente preceder o juízo indicando a bondade ou a maldade do objeto ou do ato, contudo, tal juízo não possui a razão de lei, nem de proibição, mas é apenas notícia daquilo que já se supõe ser tal ou tal. Por isso, aquele ato, que por tal juízo se conhece que é torpe, não é tal porque é conhecido, mas, porque é tal, é então julgado verdadeiramente como tal. Logo, o juízo da razão não é regra de malícia ou de bondade. Portanto, ele não é lei, nem proibição.

Em terceiro lugar, em caso contrário também Deus teria lei que lhe seria natural com respeito a sua vontade, porque, mentalmente também em Deus o juízo da mente antecede à vontade, indicando que mentir é mau, que observar o prometido é sempre reto e necessário. Se, pois, isso é suficiente para a razão de lei, também em Deus haverá verdadeira lei natural. Mas então não obstará o fato de que Deus não tenha um superior, porque a lei natural não se impõe por outro superior. Nem obstará a identidade, porque é suficiente a distinção de razão para que se diga que a vontade de Deus é levada para aquilo que é manifestado pelo intelecto e porque assim é proposto; logo será suficiente para ser lei, pois se afirma que aquilo é suficiente para a razão de lei.

Em quarto lugar, o juízo que indica a natureza da ação não é ato do superior, mas pode estar no igual ou no inferior, porque não possui nenhuma força para obrigar; portanto, não pode ter a razão de lei ou de proibição. Se não fosse assim, o doutor que mostra o que é mau ou bom estaria impondo lei – o que não se pode dizer.

A lei é, pois, aquela ordem imperiosa capaz de produzir obrigação; já aquele juízo não induz à obrigação, mas apresenta aquela que deve ser suposta. Logo, aquele juízo, para que tenha a razão de lei, deve indicar alguma determinação da qual emane tal obrigação.

7. Mas talvez alguém diga que estes argumentos só têm força em se tratando estritamente da lei e, por isso, podem ser facilmente debilitados dizendo que a lei natural não significa lei naquele rigor no qual se diz que a lei é um preceito comum do superior, e sim num sentido mais geral porque é uma certa regra do bem e do mal moral, conforme costuma

ser a lei. Mas, contra isso argumento ulteriormente porque aquilo que é contra a lei natural necessariamente é contra a verdadeira lei e proibição de algum superior; logo, a lei natural, enquanto está no homem, não só indica a coisa em si, mas também como proibida ou ordenada por alguém superior. A consequência é clara porque, se a lei natural intrinsecamente consiste só no objeto em si, ou na apresentação do mesmo, a violação dela, por si e intrinsecamente não seria contra a lei do superior: assim, removida toda a lei do superior, o homem violaria a lei natural ao agir contra aquele ditame.

O antecedente se prova tanto por Agostinho (*Contra Faustum* XXII, 27),¹¹ que define o pecado como “*Sendo algo feito ou desejado contra a lei eterna*”, e acrescenta: “*A lei eterna é a razão ou a vontade divinas*”. Ele julga, pois, que pertence à noção de pecado que seja contra a lei própria de algum superior. Por isso (*De peccatorum meritis et remissione*, II, 16, 23),¹² diz assim: “*E nem será pecado, se existe algum, se não for ordenado divinamente que não seja*”. E acrescenta: “*De que maneira será perdoado pela misericórdia de Deus se não é pecado, ou como não será proibido pela justiça de Deus se é pecado?*” (II, 16, 23).¹³ Com isso ele quer dizer que não menos repugna ser pecado e não ser proibido por Deus quanto precisar de perdão não tendo havido pecado. O mesmo confirma a definição de Ambrósio (*Liber de paraclito*, c. 8):¹⁴ “*Pecado é a prevaricação da lei divina e a desobediência dos mandamentos celestes*”. Mas pecado contra a lei natural é verdadeiramente pecado; logo é violação do mandamento divino e celeste; portanto, a lei natural, enquanto está no homem, tem a força de mandamento divino como indicando aquilo e não somente a natureza da coisa.¹⁵

Enfim, são cônsonas com essa verdade as palavras de Paulo (Rom. 4, 15): “*Onde não há lei, também não há prevaricação*”. Ele fala, porém, abertamente de toda a lei, não só quanto aos preceitos cerimoniais e

¹¹ PL XLII, 8, col. 418: “*Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, pertubari vetans*”

¹² PL XLIV, 10, col. 165: “*Nam nec peccatum erit, si quid erit, si non divinitus jubetur ut non sit*”

¹³ PL XLIV, 10, col. 165: “*Quomodo enim dimittenti dimittitur per Dei misericordiam, si peccatum non est? aut quomodo non vetatur per Dei justitiam, si peccatum est?*”

¹⁴ Não encontrei essa obra de Ambrósio, mas em Boaventura, na passagem que Suarez cita acima, também ocorre essa citação: *In II Sent.* d. 35, dub. 4 (*Opera Omnia* II, p. 837b): “*Peccatum est praevaricatio legis divinae et caelestium inobedientia mandatorum*”. Diga-se se a passagem que esse trecho também é citado por Agostinho e por Alexandre de Hales.

¹⁵ Jaime T. Ripoll, op. cit., p. 77 esclarece esta frase difícil: “*A lei natural enquanto está no homem indica não só a natureza das coisas, mas também o mandamento divino como tal*”.

judiciais, mas também quanto aos preceitos morais que pertencem à lei da natureza. Portanto, de toda a lei, como é lei também a natural, procede a doutrina de Paulo dizendo que por si e sem o espírito da graça ela opera a ira, e assim é exposto comumente porque, de outra forma, a doutrina do apóstolo não seria completa, como se trata mais amplamente na matéria da graça. Ele pensa, pois, que todo o pecado é contra alguma lei, e fica claro também que isso deve ser entendido da própria lei preceptiva, tanto porque é dela que sempre fala naquele capítulo, quanto também porque não é necessário traduzir as palavras para um sentido impróprio sem autorização ou sem necessidade cogente.

8. Essa asserção é provada *a priori* pela razão, porque todas aquelas coisas que a lei natural indica como más, são proibidas por Deus por preceito especial e vontade, pela qual quer que sejamos coagidos e obrigados, por força de sua autoridade, a observá-las; logo, a lei natural é verdadeiramente uma lei preceptiva ou insinuativa do próprio preceito. A consequência é clara. O antecedente se prova, em primeiro lugar, porque Deus possui a perfeita providência sobre os homens; logo, a ele, como ao supremo governante da natureza, cabe proibir as coisas más e ordenar as boas; logo, embora a razão natural indique o que é bom ou mau à natureza racional, contudo, Deus, como autor e governador de tal natureza, ordena que se faça ou se evite aquilo que a razão ordena que se faça ou se evite.

Em segundo lugar, tudo o que é feito contra a reta razão desagrade a Deus e o contrário o agrada, pois como a vontade de Deus é sumamente justa, não pode não desagradar a ele o que é torpe, e não agradar o que é honesto, porque a vontade de Deus não pode ser irracional, como diz Anselmo (*Cur Deus homo* I, 8).¹⁶ Logo, a razão natural, que indica o que por si é mau ou bom, indica, conseqüentemente, o que é segundo a vontade divina, de modo a que um seja feito e o outro evitado.

9. Objeção – Solução

Da vontade de complacência ou de displicência em Deus não se segue que ela seja vontade obrigante a modo de preceito, tanto porque, por esta razão, não somos obrigados a nos conformar a toda a vontade divina, que é de simples afeto, nem a toda vontade de beneplácito ou eficaz, mas tão-somente àquela, pela qual nos quer obrigar, como suponho (cf. *I-II*, q. 19). Daí, por esta razão, embora as obras de conselho agradem a Deus, disso não se infere que haja uma vontade que ordena; do mesmo modo também como ao homem justo e santo desagrade tudo o que de

¹⁶ *Opera Omnia* II, p. 59: “*Voluntas namque dei numquam est irrationabilis*”.

contrário à razão é feito por mim e, contudo, aquela vontade não é de maneira alguma preceptiva.

Respondo, em primeiro lugar, dizendo que não se trata aqui de qualquer vontade de complacência, mas daquela à qual agrada de tal modo algo como bem que o contrário, ou o privativamente oposto por omissão, desagrade como sendo mau. Ora, as obras dos conselhos não agradam desse modo, mas sim de tal modo que nas omissões opostas não há nenhuma malícia a desagradar, e por isso aquela complacência se chama simplesmente vontade. Mas a primeira, pela qual uma coisa agrada e a outra simplesmente desagrade, é tida como mais absoluta. Por isso digo que tal vontade deve ser suposta em Deus como supremo governador, e não como pode ser encontrada em uma pessoa privada, justa ou santa, ou que se encontra pelo caminho [da salvação]. Deus, pois, possuindo aquela complacência ou displicência absoluta, quer de modo absoluto que aquela obra seja feita, ou não feita, enquanto se refere a seu ofício de governador; portanto, é tal a vontade, que por ela quer obrigar os súditos a que, por ela, façam aquilo ou não façam. Ora, não pode ser a vontade eficaz para que a obra seja feita de modo absoluto, ou não seja feita, pois do contrário nunca a obra seria feita de outro modo, diferente daquele querido por Deus, o que não é assim, como consta. Nem pertence isso ao múnus de governador, a quem cabe que queira as coisas boas de modo a permitir as más, e permita às causas segundas livres que usem de sua liberdade de modo fácil e sem impedimento; portanto, é necessário que seja vontade que obriga, pois deste modo provê os súditos neste gênero, no que se refere à providência reta e prudente.

10. Daí se confirma a asserção porque os pecados contra a lei natural são chamados na Escritura de pecados contra a vontade divina. Por isso diz Anselmo (*De voluntate Dei*): “*Todo aquele que se opõe à lei natural, não observa a vontade de Deus*”. E o sinal manifesto é que o transgressor da lei natural é digno de pena no juízo divino; logo, é transgressor da vontade divina, pois, como diz Lucas (12, 47) será muito açoitado aquele servo que não faz a vontade do Senhor. Logo, a lei natural inclui a vontade de Deus e, vice-versa, ao que faz a vontade de Deus é prometido o reino dos céus (*Mt.* 6,1; *II Jo.*) – o que deve ser entendido precipuamente da vontade precipiente, pois está escrito: “Se queres entrar na vida, observa os mandamentos”. Logo, o que observa a lei natural faz a vontade de Deus e, portanto, a lei natural inclui a vontade precipiente de Deus.

Isso se confirma, além disso, porque a vontade de sinal, que os teólogos colocam em Deus, estende-se também àquelas coisas que são de direito natural, como se encontra em Tomás (*STh* I, q.19, a. último, juntamente com o Mestre [Pedro Lombardo] e outros, e é evidente em

In I Sent., d. 45), pois quem viola a lei natural se afasta da vontade de Deus e, quando pedimos na oração dominical “*Seja feita tua vontade*”, também pedimos que seja feita em observância da lei natural. Logo, a lei natural existente em nós é sinal de alguma vontade de Deus e, por conseguinte, principalmente daquela vontade que nos quer obrigar a observar a lei. Portanto, a lei natural inclui esta vontade de Deus.

Confirma-se, em terceiro lugar, porque o pecado contra a lei natural é pecado que ofende a Deus e, por isso, possui uma certa infinidade; logo é sinal de que é contra Deus, enquanto legislador, pois contém um desprezo virtual a ele; logo, a lei natural inclui a vontade de Deus, pois sem vontade não existe legislação.

Enfim, a obrigação da lei natural é verdadeira obrigação; mas esta obrigação é algo bom a seu modo, existente na natureza das coisas. Logo é necessário que aquela obrigação proceda da divina vontade, a qual ordena aos homens que observem aquilo que dita a reta razão.

11. Segunda asserção: A proibição ou a prescrição não é toda a razão de bondade ou de malícia que se encontra na transgressão ou na observância da lei da natureza, mas supõe algo

Em segundo lugar, digo que esta vontade de Deus – proibição ou preceito – não é toda a razão de bondade e malícia que se encontra na observância ou na transgressão da lei natural, mas supõe uma certa honestidade ou turpidez nos próprios atos e a eles acrescenta uma obrigação especial da lei divina. Essa afirmação é tomada dos lugares acima citados de Tomás de Aquino, e, quanto à parte primeira, toma-se daquele axioma dos teólogos, dizendo que alguns males são proibidos porque são maus. Se, pois, são proibidos porque maus, não podem então receber a primeira razão de malícia da proibição, porque o efeito não é a razão de sua causa. Este axioma tem fundamento em Agostinho (*De sermone Domini in Monte*, II, 18, 59¹⁷ onde diz que há coisas que não podem ser feitas com retidão de ânimo, tais como os estupros, os adultérios etc. e isto fica ainda mais claro no *De libero arbitrio* (I, 3, 6),¹⁸ onde Evódio diz que o adultério não é mau porque proibido pela lei, mas vice-versa – e isto é tacitamente aprovado por Agostinho. E o mesmo pensam os escolásticos Durando [de São Porciano] (*In II Sent.*, d. 47,

¹⁷ PL XXXIV, 3, col 1296: “*Quod enim scriptum est, Ex fructibus eorum cognoscetis eos, de manifestis dictum est, quae non possunt bono animo fieri: sicut sunt stupra, vel blasphemiae, vel furta, vel ebriositates, et si qua sunt talia, de quibus nobis iudicare permittitur, dicente Apostolo, Quid enim mihi de iis qui foris sunt iudicare? Nonne de iis qui intus sunt vos iudicatis (I Cor. V, 12)?*”.

¹⁸ PL XXXII, 1, col. 1224: “*Non sane ideo malum est, quia vetatur lege; sed ideo vetatur lege, quia malum est*”.

q. 4, n. 7 e 8), [João Duns] Scotus, Gabriel [Biel] e outros (*In III Sent.* d. 37) e Caietano (*I-II*, q. 100, a. 5), [Domingos de] Soto (*De iustitia*, II, q. 3, a. 2) e outros teólogos acima citados. Esta é também a clara sentença de Aristóteles (*Ética a Nicômacos*, II, 6, 1107a 8-14), que diz: “*Há alguns efeitos que por seu nome estão unidos à privação, como a malevolência, a imprudência, a inveja, e atos semelhantes, como o adultério, o furto e o homicídio; e todas estas coisas são assim chamadas, porque elas mesmas são más*” etc.

Isso pode fundamentar-se naquele princípio metafísico, afirmando que as naturezas das coisas, quanto ao ser da essência, são imutáveis e, conseqüentemente, também quanto à conveniência ou não-conveniência das propriedades naturais. De fato, embora alguma coisa possa ser privada da propriedade natural ou receber a contrária, contudo, não pode acontecer que aquele estado venha a lhe ser conatural, como amplamente mostra [Francisco de] Vitória (*Relectio De homicidio*, d. 4 e seguintes) e é aventado por Soto, no local acima citado; e dissemos o mesmo nas *Disputationes Metaphysicae* (d. 31, in princ.) e em *De Trinitate* (c. 6). E confirma-se a *posteriori*, porque, se o ódio a Deus, por exemplo, não tivesse alguma razão de malícia intrínseca anterior à proibição, poderia então não ser proibido, pois, por que não poderia, se não fosse mal por si mesmo? Portanto, seria lícito, ou honesto, o que repugna evidentemente.

Enfim, a razão de duvidar posta ao princípio – com os fundamentos colocados da primeira sentença, no capítulo precedente – prova de modo suficiente esta parte. E diremos muitas outras coisas ao tratar da indispensabilidade desta lei.

12. Quanto, porém, à última parte, dos ditos da conclusão anterior colige-se a asserção, pois a lei natural proíbe aquelas coisas que são más por si mesmas; mas esta lei é verdadeiramente lei divina e verdadeira proibição; logo, é necessário que acrescente alguma obrigação de evitar aquele mal, que é mau por si e por sua natureza. Do mesmo modo, nada repugna que a uma coisa, em si honesta, seja acrescentada a obrigação de fazê-la, ou que a uma coisa, torpe por si, se acrescente a obrigação de evitá-la; antes, pelo contrário, havendo já uma obrigação, pode-se-lhe acrescentar uma outra, principalmente se for de outra razão, como fica claro no caso do voto, da lei humana e de coisas semelhantes. Logo, também a lei natural, como é verdadeira lei divina, pode acrescentar uma obrigação moral própria, proveniente do preceito, obrigação esta além da malícia natural (se assim posso dizer), ou da honestidade que possui em si a matéria sobre a qual cai tal preceito. Isto será, porém, melhor esclarecido logo a seguir, na resposta à razão em contrário.

13. Terceira asserção: A lei natural é verdadeira e propriamente lei e Deus é o legislador dela

Do que foi dito concluo, pois, e afirmo que a lei natural é verdadeira e própria lei divina, da qual é Deus o legislador. Esta asserção segue-se claramente do que foi dito e toma-se dos Padres alegados e de Epifânio e Tertuliano, nos lugares infra referidos, e de Plutarco (no comentário *In principe requiri doctrinam*, logo no início), e se declara que a lei natural pode ser considerada em Deus ou em nós. Em Deus, pois, segundo a ordem da razão, supõe o juízo do próprio Deus a respeito da conveniência ou não-conveniência de tais atos, mas acrescenta a vontade de obrigar os homens a observar aquilo que dita a reta razão. Isso foi esclarecido suficientemente. Talvez Agostinho quis insinuar isso no lugar citado (*Contra Faustum*, XXII, 27),¹⁹ quando diz: “A lei eterna é a razão ou a vontade divinas, ordenando que se observe a ordem natural e proibindo perturbá-la”. É de uso que a partícula *ou*²⁰ seja tomada como cópula, principalmente quando aquelas coisas, entre as quais ela é colocada, estão de tal modo ligadas entre si que não podem ser separadas, e assim se comportam a razão e a vontade divinas acerca da lei eterna e, por isso, Agostinho abarcou a ambas. Por isso, não deve ser provado o que os doutores alegados dizem em lugar posterior, isto é, que a vontade divina, pela qual a lei natural é sancionada, não supõe o ditame da razão divina, mostrando que isso é honesto ou torpe, nem que aquela vontade divina supõe no objeto a conveniência ou não-conveniência com a natureza racional, pela razão que quer que algo seja feito e algo, evitado. Consta, porém, pelo que foi dito na segunda conclusão, que isso é falso e contra a razão da lei natural. Embora, pois, aquela obrigação que a lei natural acrescenta, enquanto propriamente preceptiva, provenha da vontade divina, contudo, aquela vontade supõe um juízo de malícia, por exemplo, da mentira e de coisas semelhantes. Porém, como por força somente do juízo não se coloca uma proibição própria ou obrigação de preceito, por isso acrescenta-se a vontade de proibir algo porque é mau. Por isso, enfim, a lei natural, tal como se encontra em nós, torna-se não apenas indicadora do mal, mas também uma lei que obriga a evitá-lo, e, por consequência, não só apresenta a não conveniência entre tal ato ou objeto e a natureza racional, mas também é sinal da vontade divina que o proíbe.

¹⁹ PL XLII, p. 418.

²⁰ Aqui Suárez aborda a função que a conjunção *vel* (ou) exerce na língua latina.

14. Coloca-se o suficiente para o fundamento de ambas as sentenças opostas – Resposta de Medina ao fundamento oposto

Falta ainda que respondamos ao fundamento de ambas as sentenças. Todo ele versa sobre a seguinte hipótese: *Embora Deus não proíba ou preceitue aquelas coisas que pertencem à lei natural, mesmo assim mentir é mal e reverenciar os pais é bom e devido*. A respeito desta condição, há duas coisas a serem vistas: uma é o que segue ao se colocar aquela hipótese; a outra, se a própria hipótese é possível. No caso, Medina (*I-II*, q. 18, a. 1, *ad ultimum*) responde dizendo que a hipótese é impossível porque, sendo ela posta, segue-se a contradição, isto é, que a mentira, por exemplo, não seria pecado, porque não é proibida por nenhuma lei, e que seria pecado porque é contra a razão, e por si está em desacordo com a razão natural. Mas contra isso se argumenta que segundo a ordem da razão tal ato é mau antes de ser proibido pela própria lei; logo, embora aquela hipótese seja suposta, isto é, que a obra não é proibida por Deus, não segue que o ato não seja mau, porque possui por si a maldade, sem a proibição (da lei); portanto, não se segue a contradição.

15. Exclui-se a resposta de Medina – Procura-se uma resposta mais ponderada

Pode-se responder que, embora aquela proposição negativa não se siga por lugar intrínseco (como se diz), ou *a priori*, segue-se *a posteriori* e por princípios extrínsecos. De fato, se a obra não fosse proibida por Deus, não desagradaria a ele e, conseqüentemente, não seria má, e, no entanto, supõe-se que seria má e disso segue que haveria contradição. Argumenta-se de modo semelhante: se Deus quisesse que eu o odiasse, então, sem dúvida, o ódio a Deus não seria mau e, contudo, se é ódio, é necessariamente mau, e assim segue-se a contradição. Ou se Deus quisesse que o fogo, por sua natureza, fosse frio, isto seria feito e, no entanto, porque disso seguir-se-ia contradição, Deus não o poderia querer. Conforme esta resposta, supõe-se que implica repugnância o fato de que o ato seja de si mau e não seja proibido por Deus. Não vejo, porém, como isso possa seja provado retamente, inferindo assim aquela contradição que afirmaria que o ato é ao mesmo tempo mau e não mau, pois que assim há uma petição de princípio e comete-se um círculo na prova. Portanto, deve-se provar de outra forma. Por causa disso, por força daquela hipótese, seja ela possível ou impossível, só se colige que a malícia do ato humano, ou a omissão dele, formalmente não consiste em uma discrepância do próprio preceito, ou da lei que veda ou ordena. Daí, posta aquela hipótese, segue-se corretamente que o ato é mau e não

proibido, mas não se pode deduzir daí que aquelas duas coisas sejam separáveis na realidade, pois servem somente à presente causa.

16. Mas o oponente poderá instar: porém, disso segue-se, dada aquela hipótese, que o ato é mau sem a lei que proíbe, ou prescindindo e abstraindo dela; logo, segue-se que é moralmente mau, porque se supõe que é um ato livre e a malícia do ato livre, por não-conveniência com a natureza racional enquanto tal, é malícia moral. Logo, aquele ato é moralmente mau e não é mau porque a lei o proíbe; portanto, é também pecado, não importando a repugnância ante a lei que proíbe, e assim caem por terra todos os fundamentos de nossa sentença.

A isso respondem alguns, como Medina refere acima, distinguindo entre ato mau e pecado, porque o ato mau é mais amplo e pode ser encontrado sem contradição com a lei, mas não acontece o mesmo com o pecado. Daí, concedem que naquele caso o ato seria mau; negam, porém, que seria pecado. Mas esta distinção é difícil e parece pouco consentânea com a doutrina de Tomás de Aquino, pois o pecado nada mais é do que um ato mau, devido à obliquidade ante o fim devido, isto é, porque quando é feito, ou devia ser feito, por causa de algum fim, ele não é reto com relação ao fim ou se desvia dele. Por onde, se o ato é moral e humano, pelo mesmo motivo que se desvia da reta razão é também pecado, como ensina Tomás (*I-II*, q. 21, a. 1), pois aquele ato se desvia do reto fim, por causa do qual deveria ser feito, e por isso é mau e, conseqüentemente, é pecado. Mas alguns respondem que, sem dúvida, há pecado, mas não há culpa se não é praticado contra a lei. Mas isso também parece repugnar a Tomás na mesma questão 21 (a. 2), onde diz que, nos atos livres, o pecado e a culpa convertem-se entre si, e só diferem quanto à relação e à denominação, porque o ato se chama pecado devido à obliquidade ao fim; já a culpa se diz com relação ao agente ao qual é imputada. Ora, o ato livre, pelo fato mesmo de ser livre, é imputado ao agente; logo, se é ato livre e mau, conseqüentemente é pecado e culpa; portanto, mesmo naquele caso, em que é excluída a lei de Deus, o ato seria culpável, e assim enfraquecem-se todas as razões apresentadas.

17. Verdadeira resposta à dificuldade

Respondo, pois, dizendo que no ato humano existe alguma bondade ou maldade, pela força do objeto, considerado em si mesmo, segundo é conforme ou não-conforme com a reta razão, e segundo ela pode denominar-se mau e pecado e culpável segundo aquelas relações, excluída a relação para com a própria lei. Além desta, porém, o ato humano possui uma razão especial de bem e de mal com relação a Deus, por ser a ele acrescida a lei divina que proíbe ou preceitua, e segundo

ela o ato humano de modo especial se denomina pecado ou culpa ante Deus, em razão da própria lei do mesmo Deus. Vê-se que Paulo significou a malícia dela com a palavra *prevaricação*, quando diz: “*Onde não há lei, não há prevaricação*”. Portanto, o ato humano não teria esta deformidade contrária à natureza racional, se fosse colocada aquela hipótese de que Deus não o proibiria, porque então tal ato não conteria aquele desprezo virtual de Deus, tal como o contém a transgressão da lei com relação ao legislador, como o testemunha Basílio sobre o texto do Salmo 28: “*Tributai a Deus glória e louvor*”. E isso é cômsona com o que diz Paulo (Rm 2, 23): “*Pela prevaricação da lei desonras a Deus*”. Por isso diz Agostinho (*De vera religione*, c. 26, 48)²¹: “*A lei que proíbe duplica [a malícia de] tudo o que se comete*”, e acrescenta: “*Admitir não é simples pecado, nem apenas mal, mas é também proibido*”.

18. Deste modo, parece que Tomás de Aquino (*I-II*, q. 71, a. 6, ad 5) distingue o pecado enquanto é contra a razão e enquanto ofende a Deus. O primeiro modo é considerado pelo filósofo moral; o segundo, pelo teólogo. No primeiro caso, o ato mau seria moralmente pecado e culpa, mas não sob o aspecto teológico, isto é, com relação a Deus. E do mesmo parece que se deve compreender o que ele diz no mesmo lugar (ad. 4), que tais pecados, com relação à lei eterna, são maus, porque proibidos, e com aquela malícia teológica (se assim posso dizer) que o ato não teria se não fosse proibido. E assim deve ser entendida a razão que apresenta, a qual, de outro modo, pareceria ser obscura. Pois, como tivesse dito que todo o pecado é mal porque proibido com relação à lei eterna acrescenta: “*Pelo fato mesmo de que é desordenado, repugna ao direito natural*”. Ora, uma tal razão mais parece provar que é proibido porque é mau, do que vice-versa. E isso é verdadeiro, em se falando da malícia de desordenação moral, contudo, a ela foi acrescentada a lei eterna e a proibição divina, à qual aquele pecado possui uma repugnância especial e, como consequência, por isso tem também uma desordenação especial, que não teria se não interviesse a proibição divina. Por tal desordenação completa-se a razão de pecado, tomado teologicamente e a razão de culpa simplesmente ante Deus. Nesse sentido parecem falar Vitória e diversos outros teólogos e, assim, não procedem as réplicas apresentadas, a não ser que se acentuem somente as palavras.

19. A partir daquela hipótese, deste modo explicada e concedida, nada pode ser inferido contra nossa sentença, nem contra as razões, pelas quais a provamos. Pois, admitida aquela proposição condicional no

²¹ PL XXIV, 3, col. 143.

sentido referido, contudo, assim a lei natural verdadeira e propriamente proíbe tudo o que, de per si, é mau e desordenado nos atos humanos, e sem tal proibição o ato não teria (se assim posso dizer) a razão consumada e perfeita de culpa e de ofensa a Deus, a qual não pode ser negada nos atos que são diretamente contrários à lei natural.

20. Se Deus poderia não proibir por lei própria aquelas coisas que são contra a razão natural – Primeira opinião em favor

Mas, para que de algum modo conste como pode esta proibição divina, de modo intrínseco e por si, pertencer à lei da natureza, é necessário expor o segundo ponto, isto é, se aquela hipótese é possível, isto é, que Deus, por ato próprio de sua vontade não teria acrescentado lei própria proibindo ou ordenando aquelas coisas que pertencem ao ditame da razão natural. A este respeito podem ser propostos dois modos de falar. O primeiro diz que, sem dúvida, Deus pode *de potentia absoluta* não fazer tal proibição, porque nela não transparece a implicação de contradição, como parecem provar todos os argumentos que Ockham, Gerson e outros arrolam em favor de sua afirmação; contudo, dizem eles, aquilo não poderia ser feito segundo a lei ordinária da divina providência, consentânea às naturezas das coisas. Posto isto, ao menos provam as razões em contrário colocadas por nossa sentença e muito favorecem os testemunhos da Escritura e dos Padres, e isso parece que pode ser considerado suficiente para se poder dizer que a lei natural inclui um verdadeiro preceito de Deus, porque a lei natural é aquela que é conforme com as naturezas das coisas.

21. Segunda opinião, negando que isso seja possível

Outro modo de falar é o que afirma que tal hipótese é de todo impossível, porque Deus não pode não proibir aquilo que é intrinsecamente mau e desordenado na natureza racional – ou não ordenar o contrário. Esta sentença é claramente a de Tomás de Aquino (*I-II*, q. 72, a 6, e mais abertamente ainda, em q. 100, a. 8, ad 2) enquanto diz que o decreto da divina justiça acerca desta lei é imutável. Ora, isso não pode ser entendido apenas da imutabilidade pela suposição do decreto, pois deste modo qualquer decreto de Deus, em qualquer lei positiva, é imutável. Portanto, Tomás fala da imutabilidade simplesmente e, assim, julga que Deus não pode neste caso suprimir a ordem de sua justiça, tal como não pode negar a si mesmo, ou como não pode ser infiel às suas promessas. A mesma opinião é claramente suposta acima por Medina e mais longamente por Vitória (na citada *Relectio De pervenientibus ad usum rationis*, n. 9 e 10), onde julga que não é provável nem inteligível que alguém possa pecar e não tenha superior, de quem provenha o preceito e a lei. Por isso, é tão

impossível que o homem que possui o uso da razão não possa pecar ou não tenha superior, quanto é impossível – assim ele o crê – que Deus possa não proibir aquelas coisas que por si mesmas são más, ou que possa não ordenar aquelas que são necessárias à honestidade natural.

Enfim, a razão pela qual provamos que Deus, de fato, confere esta lei prova que ela é simplesmente necessária, porque tal ato não pode não desagradar a Deus, no modo consentâneo à sua bondade, à justiça e à providência.

22. Objeção – Solução proposta por alguns – Exclusão da resposta

Contudo, para que esta razão fique clara, objeta-se que o preceito divino é ato da vontade, ou supõe a vontade e dela toma origem. Mas a vontade divina é livre em todas as ações *ad extra*, logo, é livre também naquela vontade; logo, pode não a ter; logo, pode não impor tal preceito. Alguns respondem dizendo que para a lei natural é suficiente o ditame natural do intelecto divino, pelo qual julga que estes males devem ser evitados e aqueles bens devem ser feitos. Ora, a respeito daquelas coisas que por si e intrinsecamente são tais, aquele ditame não é livre, mas necessário, e daquele ditame da lei divina e eterna em tal matéria necessariamente dimana certa participação dele para a criatura racional, suposta sua criação. E desta participação e derivação, sem outro ato da vontade divina, redundando uma obrigação especial na criatura racional, quase que como por uma seqüela natural, em razão da qual deve seguir a reta razão, como indicadora da regra eterna que está em Deus. E assim, seja o que for do ato livre da vontade divina, esta obrigação e proibição segue-se, de modo totalmente necessário, da razão divina.

Mas esta objeção não se deixa entender. Porque só o ditame do intelecto, sem a vontade, não pode ter razão de preceito com relação a outro, nem induzir nele uma obrigação especial. De fato, a obrigação é certa moção moral para a ação; mas mover outro a operar é obra da vontade. Além disso, também porque toda aquela obrigação não transcende a força do objeto por si bom ou mau, do qual provém que a ação seja boa ou má, e o juízo da razão só possui a razão de aplicador ou de demonstrador daquele objeto. Enfim, a razão natural que mostra o bem e o mal, não obriga mais ou menos pelo fato de ser participação da razão divina do que considerada em si mesma, como existisse por si.

23. Verdadeira resposta à objeção, e mostra-se como, permanecendo a liberdade divina, Deus não pode não proibir por sua lei aquelas coisas que são intrinsecamente más

Digo, pois, seguindo Caietano (lugar citado, a. 8), que a divina vontade, ainda que seja livre *ad extra*, pode ser necessitada para outro

pela suposição de um ato livre Assim, se quer prometer algo de modo absoluto, fica necessitada de cumprir o prometido; e se quer falar ou revelar, necessariamente deve revelar o verdadeiro. E, na mesma proporção, se quer criar o mundo e conservá-lo em direção a tal fim, não pode não ter a providência para com ele e, suposta a vontade providente, não pode não ter providência perfeita e consetânea com sua bondade e sabedoria. Portanto, suposta a vontade de criar a natureza racional com conhecimento suficiente para operar o bem e o mal, e com suficiente concurso da parte de Deus para ambos, Deus não poderia não querer proibir a tal criatura os atos intrinsecamente maus, ou não ordenar os atos honestos necessários. De fato, assim como Deus não pode mentir, do mesmo modo não pode governar de forma insipiente ou injusta. Em caso contrário, a providência seria muito alheia à sabedoria divina e à bondade se não mandasse ou proibisse aos súditos as coisas que são tais. Assim, pois, na resposta ao argumento, distingue-se a menor, pois de modo absoluto Deus pode não ordenar ou proibir coisa alguma. Mas, partindo da suposição que quis ter súditos que usam da razão, não podia não ser legislador deles, ao menos naquelas coisas que são necessárias para a honestidade natural dos costumes. Do mesmo modo, a razão acima apontada é muito provável, porque Deus não pode não odiar o mal oposto à reta razão e possui tal ódio não apenas enquanto pessoa privada, mas também enquanto governador supremo. Logo, em razão desse ódio quer obrigar os súditos que não cometam este mal.

24. Outra objeção. – Solução da objeção, onde se mostra qual intimação da lei divina natural Deus deve exhibir para que os homens sejam obrigados a ela

Objeta-se, em segundo lugar, que para a lei não é suficiente a vontade do legislador, se a ela não se ajunte a insinuação ou a intimação de tal vontade; mas nada existe que coaja Deus a intimar tal vontade sua; logo, pode não intimá-la, pois que isso é livre para ele. Portanto, pode não criar tal lei nem por ela obrigar, porque sem intimação não se cria obrigação.

Respondo dizendo, primeiramente, que se aquela vontade de Deus é necessária à conveniente e prudente providência e governo dos homens, conseqüentemente é necessário que, por força da mesma providência, possa manifestar-se aos homens aquela vontade de Deus, e isto é suficiente para a razão de preceito e de lei, e nem se faz necessária outra intimação. Daí se diz, além disso, que o próprio juízo da reta razão, colocado naturalmente no homem, é por si sinal suficiente de tal vontade divina, e nem é necessária outra insinuação. Isso se prova porque o juízo da razão indica por si a divina providência que corresponde a Deus e que

é moralmente necessária para o pleno domínio dele e a devida sujeição do homem a ele – e em tal providência está contida esta legislação. Além disso, por esta causa, pelo lume natural da razão, se conhece que Deus é ofendido pelos pecados que são cometidos contra a lei natural, e que a ele pertencem a punição dos pecados e o julgamento. Logo, o mesmo lume natural é por si promulgação suficiente da lei natural, não somente enquanto manifesta a intrínseca conveniência ou não-conveniência dos atos que o lume incriado de Deus mostra, mas também porque intima o homem devido ao fato que as ações contrárias desagradam ao autor da natureza, enquanto senhor supremo, curador e governador da mesma natureza. Isto é, portanto, suficiente para a intimação de tal lei, como pensa Tomás de Aquino (*STh.* I-II, q. 90, a. 4, ad 1), e por esta razão a lei natural é chamada de lei da mente, como nota Epifânio (*Haeres.*, 64), nas palavras que refere de Metódio no final daquele parágrafo, e Tertuliano insinua (*Liber contra Judaeos*, c. 2).

25. Ainda poderiam remanescer aqui dificuldades e interrogações um tanto obscuras. Uma delas é: se a transgressão da lei natural, naquele modo como foi por nós explicada, tenha uma malícia especial, distinta daquela que teria o ato pela simples não-conveniência ante a natureza racional, considerada enquanto tal, como foi considerado na hipótese tratada acima. Também se perguntaria se aquela malícia é especial, qual e quanta seja por força da lei natural. Igualmente se colocaria se esta especial razão de lei natural poderia ser ignorada invencivelmente ou, posta tal ignorância, se o ato cometido contra a razão seria ofensivo a Deus, ou se teria malícia infinita, ou se seria pecado mortal. Mas esses temas pertencem mais à matéria “Sobre os pecados”, e por isso agora os omito para que não nos afastemos demais do propósito. Entrementes podem ser vistos a respeito Vitória (na mencionada “*Relectio De perveninetibus ad usum rationis*”), Gerson (na também citada *De vita spirituale*, leitura. 2, pouco antes do primeiro corolário) e outros autores alegados.