

**ESCRITOS POLÍTICOS DE SANTO TOMÁS DE
AQUINO**

Coleção
CLÁSSICOS DO PENSAMENTO POLÍTICO

Volumes Publicados

4. TRATADO SOBRE A CLEMÊNCIA – Sêneca
- A CONJURAÇÃO DE CATILINA / A GUERRA DE JUGURTA – Salústio
6. ESCRITOS POLÍTICOS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO – Santo Tomás de Aquino
7. SOBRE O PODER ECLESIASTICO – Egidio Romano
8. SOBRE O PODER RÊGIO E PAPAL – João Ouidort
9. BREVIÓQUIO SOBRE O PRINCIPADO TIRÂNICO – Guilherme de Ockham
10. DEFENSOR MENOR – Marsilio e Pádua
TRATADO SOBRE O REGIME E O GOVERNO DA CIDADE DE FLORENÇA – Savonarola
13. DE CIVE – Thomas Hobbe
14. SEGUNDO TRATADO SOBRE GOVERNO CIVIL – John Locke
15. DISCURSO SOBRE ECONOMIA POLÍTICA E O CONTRATO SOCIAL
J.J. Rousseau
16. OS DIREITOS DO HOMEM – Thomas Paine
19. ESCRITOS POLÍTICOS – San Martín
22. SOBRE A LIBERDADE – Stuart Mill
23. REFLEXÕES SOBRE A VIOLÊNCIA – Georges Sorel
24. MANIFESTO DO PARTIDO COMUNISTA – K. Marx e F. Engels
26. O ABOLICIONISMO – Joaquim Nabuco
29. A REVOLUÇÃO RUSSA – Rosa Luxemburgo
30. PARLAMENTO E GOVERNO NA ALEMANHA REORDENADA – Max Weber
33. O CONCEITO DO POLÍTICO – Carl Schmitt
40. O SOCIALISMO HUMANISTA – “Che” Guevara

Próximos Lançamentos

12. O PRÍNCIPE – Maquiavel
17. A TEORIA DO DIREITO / PAZ PERPÉTUA – Immanuel Kant
21. SOBRE A CAPACIDADE POLÍTICA DAS CLASSES TRABALHADORAS — P.J. Proudhon
27. FACUNDO – Sarmiento
31. SOBRE O ESTADO/ O ESTADO E A REVOLUÇÃO – Lênin
35. O CONCEITO DA REVOLUÇÃO PASSIVA – A. Gramsci

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-1274.

Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino / Tomás de Aquino ;
tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto – Petrópolis, RJ : Vozes, 1995. –
(Clássicos do pensamento político)

ISBN 85.326.1523-6

1. Política 2. Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-1274 I. Título. II. Série.

95-3861

CDD-189.4

Índices para catálogo sistemático:

1. Tomismo : Filosofia medieval 189.4

Santo Tomás de Aquino

**ESCRITOS POLÍTICOS
DE SANTO TOMÁS DE
AQUINO**

Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto



VOZES

Petrópolis
1997

© 1995, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Neylor José Tonin

Membros do Conselho

Octavio Ianni

Maurício Tragtemberg

José Cavalcanti Souza

Maria Lígia Prado

Luís De Boni

Maria Helena Capellato

Marco Aurélio Nogueira

Secretário

José Cardonha

FICHA TÉCNICA DA VOZES

COORDENAÇÃO EDITORIAL:

Avelino Grassi

EDITOR:

Antonio De Paulo

COORDENAÇÃO INDUSTRIAL:

José Luiz Castro

EDITOR DE ARTE:

Omar Santos

EDITORAÇÃO:

Editoração e organização literária: André Heideman

Revisão gráfica: Revitec S/C

Revisão final: Francisco Benjamin de Souza Neto

Diagramação: Rosângela Lourenço

Supervisão gráfica: Valderes Rodrigues

ISBN 85.326.1523-6

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda. em abril de 1997.

SUMÁRIO

Introdução, 7

Questões sobre a lei na Suma de Teologia, 33

**Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei
de Chipre, 123**

INTRODUÇÃO

O exame e a exposição do pensamento político de Santo Tomás de Aquino, mais ainda do que ocorre quando tal pensamento versa sobre temas como o ente e o ser, a alma, a natureza e o cosmos, as questões de Lógica e de Filosofia do saber e da ciência, requer do leitor a cautela consistente em este não procurar encontrar no texto examinado o que o mesmo não pretendeu oferecer-lhe. Igualmente, não cabe atribuir a suas teses aquele valor definitivo e universal que se presume ser alcançado no interior da “*Philosophia perennis*”¹, o que equivale a dizer que não se lhe deve atribuir qualquer imediata aplicação ao tempo presente. Esta observação preambular é tanto mais necessária quanto por toda parte renasce e se fortalece um culto da sabedoria dos antigos, entre os quais, mais do que outrora, é cabível incluir os medievais, culto este nem sempre criterioso, porque nem sempre instruído por uma verdadeira ciência da sabedoria cuja “latria” se proclama.

Feitas as observações acima, passemos a uma breve introdução ao pensamento político de nosso autor. Principiemos por dizer que, em sua obra, podem ser encontrados conceitos e juízos concernentes à esfera das relações políticas, como certamente ocorre, salvo acidente, com todo autor para o qual

1. Jamais a Idade Média se valeu deste conceito.

a existência presente do homem não é despojada de qualquer razão ou significado. Resta precisar onde e sob que formas deparamos com um pensamento político em Tomás de Aquino. A primeira observação a se fazer é que, em sua obra, não encontramos nenhum tratado sistemático de Filosofia Política. O Opúsculo “De Regno”, que por vezes é julgado tal, além de não considerar todas as formas ou regimes de governo, mas apenas a monarquia ou reino, não foi concluído. Incompleta também é a exposição sobre a Política de Aristóteles, ainda que esta possa em parte completar-se mediante recurso à exposição sobre a Ética. Além disso, por mais completa que se possa considerar a adesão de Tomás de Aquino à Filosofia de Aristóteles, cabe sempre reconhecer nestes últimos escritos seu caráter de leitura, “lectio”. Há, enfim, a Suma de Teologia: nesta, na primeira parte da segunda parte, as questões 90 a 97, ditas questões sobre a lei, abordam temas de política de forma concisa mas precisa quanto aos princípios. São elas enriquecidas pela resposta ao artigo primeiro da questão 105 desta mesma divisão da Suma. Como se pode observar, as fontes de que dispomos são obra do leitor, expositor e comentarista, ou do teólogo. Isto não obsta que a filosofia encontre aí um lugar, mas impõe ao leitor moderno certa cautela em identificar as articulações de um discurso filosófico. O que aqui se procura mostrar é que, a despeito desta dificuldade, a “questão” política é resolvida por Tomás de Aquino em escala filosófica, cabendo à teologia situá-la no horizonte que lhe é próprio e pronunciar-se sobre problemas que possa originar. Também isto deverá ser aqui abordado.

Uma leitura atenta dos escritos aqui brevemente apreciados sugeriu, primeiro, e, depois, recomendou a opção de reproduzir nesta introdução o movimento de conjunto das referidas questões da Suma de Teologia. A justificativa desta opção há de se produzir no curso do presente texto. Antecipemos apenas, aqui, que ela parte do fato de, na Suma, Tomás de Aquino ser certamente o responsável por tudo o que é dito em cada “resposta” e de ser aí que, de forma mais abrangente e mais sistematicamente articulada, são estudados a política e o político. A primeira observação a que dá ensejo a leitura da questão XC da referida parte da Suma de Teologia é que o

“subjectum”, o assunto de que se trata continua a ser Deus, agora visualizado como princípio exterior que move o homem ao bem, instruindo-o mediante a lei e auxiliando-o mediante a graça. Donde a abordagem da lei, que se estende até a questão CVIII, fazer-se em perspectiva teológica e na medida em que isto interessa a um conhecimento menos imperfeito de Deus. Todavia, tão logo a leitura se prolonga e percorre o artigo primeiro, desde a formulação da pergunta é a atenção atraída pela importância que o autor atribui à razão na determinação da essência da lei: sendo esta certa regra e medida dos atos e sendo a razão regra e medida dos atos humanos, na qualidade de primeiro princípio destes, pois cabe-lhe ordenar para o fim, primeiro princípio transcendente de toda ação, importa concluir ser a lei algo pertinente à razão. Pode-se afirmar, pois, que, dito isto, atribui-se à razão a dignidade de mediadora imanente de toda legislação, sem detrimento de seu primeiro princípio transcendente, Deus. Este prestígio da razão é ainda reforçado no artigo primeiro, quando da resposta à segunda sentença, ao se estabelecer certo paralelismo entre a razão prática, à qual cabe instaurar a lei, e a razão especulativa.

Reconhecido tal lugar à razão, toda a questão XC se desdobra com homogeneidade. Regida pelo Sumo Bem, como fim último, toda lei ordena para o bem comum em nome da sujeição de cada uma das partes ao todo ao qual pertence, qual esta se aplica a cada homem, como parte de uma comunidade perfeita: eis, em resumo, a tese do artigo segundo, defendida com concisão, mas, também, com precisão de pormenor. Impõe-se, de imediato, a necessidade de determinar a que razão cabe legislar. A resposta é lapidar: ordenar para o bem comum cabe a toda multidão ou a alguém a quem cabe gerir, fazendo as vezes desta mesma multidão. Este o cerne do artigo terceiro. Pode-se dizer que esta menção da “multidão” faz emergir o sujeito originário de toda legislação e da vida política. O leitor é naturalmente remetido ao “plethos” de que fala Aristóteles. Todavia, importa assinalar desde já que o contexto em que Tomás de Aquino utiliza a palavra confere-lhe uma extensão maior, pois não se precisa, em nenhum momento, explícita ou implicitamente, a distinção entre a multidão e o “demos”. Haverá ocasião de se retornar à questão.

Por enquanto, urge assinalar que a necessidade de dar a conhecer a lei àqueles que ela há de regular faz com que a promulgação seja declarada algo que pertence à “razão” de lei. É o que faz o artigo quarto, que conclui ser esta certa ordenação da razão para o bem comum promulgada por aquele a quem incumbe a gestão da comunidade. Não é nenhum excesso dizer que, nesta questão, são enunciados os princípios gerais do pensamento político de Tomás de Aquino.

Uma vez enunciados estes princípios, a passagem à divisa da lei, nas formas que concretamente assume, segue-se imediatamente. A natureza da obra exige, de um lado, que se leve em conta a ordem da graça, isto é, da elevação à Vida Divina; mas, de outro, autoriza que o discurso se limite ao máximo universal. Assim, o artigo primeiro, pressuposta a providência, divisa na própria razão divina, isto é, naquilo que em Deus analogicamente corresponde à razão, a lei eterna de que todas as restantes formas de lei participam. Tal lei é dita eterna, o que permitirá, adiante, chamar divina a lei que há de regular as relações entre Deus e o homem em vista de aquele se haver revelado a este e o haver chamado a participar de sua vida. Todavia, antes de falar desta lei, fundamenta Tomás de Aquino a necessidade e expõe a especificidade da lei natural. Ele o faz no artigo segundo e, mais uma vez, vale-se da doutrina platônica da participação, da qual jamais abriu mão. Todo ente participa de algum modo da lei eterna, em razão de sua natureza, sendo cada ente dotado, neste sentido, de uma lei natural, que é para ele regra e medida e que, como certa impressão da lei eterna, faz com que ele se incline para seus próprios atos e fins. Esta participação ocorre de forma especificamente diferenciada e, no homem, criatura racional, se eleva a uma verdadeira participação na providência, na medida em que cabe à razão ser providente para o homem e os demais entes. Esta participação é o que se chama em sentido pleno “lex naturalis” e vale-se de uma luz própria à razão que a leva ao discernimento natural do bem.

A consideração da lei humana segue-se naturalmente à da lei natural. A sua razão de ser é fundamentada no artigo terceiro. Ditame da razão prática, a lei humana decorre de o procedimento desta guardar certo paralelismo com o da razão

especulativa: assim como esta desce de certos princípios indemonstráveis, para produzir as conclusões das diversas ciências, assim também ocorre com a razão prática. Com efeito, assumindo como princípios os preceitos da lei natural, destes faz derivar disposições mais particulares, as quais, em seu conjunto, são chamadas de lei humana, respeitadas todas as condições inerentes à razão de lei. Na questão XCV o tema será tratado em pormenor, mas já na resposta à terceira sentença esclarece o autor que, por versar sobre obras a realizar, as quais pertencem sempre à esfera do singular e do contingente, a razão prática não procede com o rigor e a infalibilidade da razão especulativa na constituição das ciências demonstrativas. Os restantes artigos da presente questão não têm influxo direto na formulação do pensamento político de Tomás de Aquino, sendo, porém, de decisiva importância para a reconstituição de sua teologia da história: o artigo quarto fundamenta a necessidade de uma lei divina na vocação humana à beatitude ou bem-aventurança, isto é, ao bem consistente na comunhão com Deus, enquanto o artigo quinto distingue a lei antiga da nova, como o imperfeito do perfeito, já que a primeira ordena para o bem comum terreno e sensível e a segunda para o inteligível e celeste. O artigo sexto trata de uma questão particular, a lei da concupiscência. Todavia, vale a pena mencionar tais distinções e precisões em vista da interpretação de conjunto do pensamento tomista.

A questão XCII estuda os efeitos da lei. O que nela se estabelece, precisamente em razão de sua universalidade, é decisivo para a compreensão das relações entre governantes e cidadãos, relações que vão ser posteriormente estabelecidas. Eis por que o seu conteúdo merece atenção. O primeiro artigo da questão responde afirmativamente à pergunta: é efeito da lei fazer os homens bons? Todavia, a resposta é matizada: toda lei visa tornar bom o homem, tornando-o obediente àquele que governa nos termos por ela prescritos. Se ela visar o bem comum, na medida em que for observada, torna ela bom aquele que se lhe sujeita pura e simplesmente; se não, torna-o bom apenas na medida em que lhe incute certa ordem. Lida no horizonte da questão anterior, a tese aí defendida é ainda mais relativizada: a perfeição suscitada por uma lei depende,

de um lado, de sua adequação ao fim visado e, de outro, da perfeição maior ou menor deste mesmo fim. Isto há de transparecer nas soluções que, adiante, hão de ser dadas às questões propriamente políticas. O segundo artigo desta breve questão limita-se a discriminar os atos da lei nos termos da tradição romana de Graciano e Isidoro: ordenar, proibir, permitir e punir.

Estudada a lei em sua essência, em sua diversidade e em seus efeitos, passa-se ao estudo de cada uma de suas diversas formas e, como era de se esperar, principia-se por aquela de que dependem as demais, a lei eterna. É esta a razão suprema inerente ao próprio Deus, determina-o o artigo primeiro da questão XCIII, precisando que, assim como a razão da divina sabedoria está para o universo como exemplar de seu ser, assim também está para ele, enquanto movente primeiro de toda sua moção ou ação e, a este título, diz-se lei eterna. Certamente, não é Deus conhecido em sua essência, exceto pelos bem-aventurados, mas o é, de algum modo, por sua irradiação, o que assegura a vigência da lei eterna no âmbito das criaturas inteligentes, ensina o artigo segundo, enquanto o terceiro estabelece que, da mesma forma que todo o ente participa do ser divino, da mesma maneira todo movente recebe de Deus a moção primeira e, a este título, tem nele sua lei eterna. O artigo quarto esclarece que só o que é inerente à essência divina não está sujeito à lei eterna, todo o restante, necessário ou contingente, sendo-lhe submisso, seja as criaturas irracionais enquanto intrinsecamente determinadas por Deus (artigo quinto), seja as racionais que, além de compartilharem o modo comum das anteriores, fazem-no também mediante a via do conhecimento (artigo sexto).

A questão XCIV estuda em pormenor a Lei natural, tema herdado da antiguidade clássica e legado à modernidade. O teólogo principia por esclarecer em que sentido a lei não é um hábito: ela não o é própria e essencialmente, pois não é aquilo “por que” alguém age, mas aquilo “que” a ação torna efetivo; todavia, pode ela dizer-se hábito por estar na razão habitualmente, pois esta nem sempre a considera “em ato” (artigo primeiro). Feito este primeiro esclarecimento, procede-se a um segundo, também importante, para que não se labore em

equivoco sobre o exato conceito de lei da natureza no doutor de Aquino. No artigo segundo responde-se à questão “contém a lei natural múltiplos ou um só preceito?” nos termos seguintes: retoma-se o paralelo entre a razão especulativa e a prática: assim como aquela parte do ente como o que primeiro se concebe, formula o princípio de não contradição a partir da oposição ente x não-ente, e deste deriva os demais princípios; assim também a razão prática parte do bem, que é o que ela primeiro concebe, nele funda o seu primeiro princípio, considerada a oposição bem- mal, “o bem deve ser posto em prática e procurado, o mal evitado”, e deste deriva os demais princípios ou leis. Esta derivação se perfaz segundo a tríplice inclinação do homem: a que tem em comum com todas as substâncias, a que tem em comum com os animais e a que tem como própria à natureza da razão, como o conhecimento de Deus e a vida em sociedade: desta inclinação derivam preceitos como evitar a ignorância, não ofender aqueles com os quais deve conviver e outros tais. O artigo terceiro contempla também uma questão de ordem geral: estabelece que a lei natural prescreve os atos de todas as virtudes, enquanto virtuosos, pois pertence a tal lei tudo aquilo a que o homem se inclina segundo a sua natureza. Todavia, considerados em si mesmos, isto é, em suas espécies próprias, nem todos os atos das virtudes são da lei da natureza, no sentido de esta inclinar para eles de imediato, “primo”, pois são descobertos por pesquisa da razão. Note-se: trata-se de princípios a não ser olvidados na consideração das questões propriamente políticas.

O artigo IV da presente questão estabelece o que, na lei da natureza, é absolutamente idêntico para todos e o que não é. A sua aplicação à política, bem como a todas as formas da ordem jurídica, é manifesta. Expor a resposta dada por completo equivaleria a transcrevê-la. É preferível remeter o leitor à mesma, assinalando o que nela deve ser objeto de especial atenção. De início, parte-se do paralelismo entre a razão especulativa e a prática, tal já fora exposto, para, em seguida, assinalar-se a diferença entre o discurso de uma e de outra. Versando sempre sobre o necessário, a primeira, partindo de premissas fundadas em princípios ou nestes consistentes, pode chegar sem falha às mais extremas conclusões. Pressupõe-se,

é claro, que se trabalhe segundo todo rigor da lógica. Não ocorre o mesmo com a razão prática. Trabalhando com o contingente, é ela sempre a mesma para todos quanto aos primeiros princípios comuns, seja quanto ao conhecimento destes, seja quanto à retidão da ação prescrita. Já no que concerne às conclusões, tal identidade vale as mais das vezes, mas pode falhar em uns poucos casos, quanto à retidão, por força de impedimentos particulares, mas mesmo quanto ao conhecimento, pois a razão de alguns pode haver-se depravado por força da paixão, de um mau costume ou de um mau hábito da natureza. Fiquem exemplos e precisões maiores por conta da leitura direta do texto. Assinale-se, porém, que tal tese sobre a lei natural compreende uma diretriz para o político quanto à sua ação, que deve incluir certa pedagogia quando posta diante de um costume contrário à mesma, mas arraigado e nem sempre susceptível de cirurgia, ao menos imediata.

Outro tema de importância decisiva é estudado pelo artigo V: a mutabilidade da lei natural. A solução dada à pergunta decorre sem óbice maior dos princípios firmados no artigo anterior. São dois os modos consoante os quais pode a lei natural mudar: o acréscimo e a subtração. O primeiro modo é sempre admissível, desde que se vise à utilidade da vida humana. Já o segundo é inaplicável aos primeiros princípios; no que concerne, porém, às conclusões próprias próximas destes, estas permanecem válidas quanto à maioria dos casos, comportando mutação em uns poucos, em razão de causas particulares que impedem a sua observância, como já se estabeleceu no artigo precedente. Trata-se, pois, de uma exceção na aplicação da lei e não da alteração ou abolição desta. Eis o essencial da resposta dada neste artigo. Todavia, é oportuno chamar, aqui, a atenção para um exemplo dado na resposta ao terceiro argumento contrário à tese do autor, seja como ilustração de seu pensamento, seja em razão do grande interesse desta para esclarecer o que, para ele, é e não é estabelecido na lei natural. Trata-se de uma citação de Isidoro de Sevilha, segundo a qual a posse comum a todos e a igual liberdade (de todos os homens) são de direito natural. Ora, como tais preceitos foram mudados, entende o argumento que se pode concluir pela mutabilidade da lei natural. Tomás de

Aquino responde, em defesa da tese de Isidoro, que algo pode ser de direito natural de dois modos: um, quando a natureza inclina para algo, como quando proíbe a injúria; outro, quando não induz o contrário. Deste último modo, é natural estar o homem nu, o mesmo ocorrendo com a posse comum e igual liberdade, já que a distinção das posses e a servidão não são induzidas pela natureza, mas pela razão do homem em vista da utilidade da vida. São, portanto, como se dirá na questão seguinte, determinações da lei humana, podendo ser mudadas e mesmo abolidas. Coerente com isto, responde o autor à pergunta formulada no artigo VI: pode a lei da natureza ser abolida do coração do homem? No que concerne aos primeiros princípios, não pode ela ser abolida de modo universal, isto é, ser supressa; pode-o, porém, a nível de uma ação ou operação particular por causa da concupiscência ou outra paixão qualquer que impede a razão de aplicar o princípio. Quanto aos demais preceitos, ditos secundários, porque derivados, podem ser estes apagados pelas más persuasões, como ocorre, de resto, na esfera especulativa, bem como o podem também pelos maus costumes e os hábitos corruptos.

A questão XCV examina a lei humana enquanto compreendida na diversidade das leis contemplada na questão XCI. Principia ela, no artigo primeiro, por estabelecer não só a utilidade, mas mesmo a necessidade de o homem promulgar leis. Com efeito, assim como a natureza não dotou o homem de todo o necessário à subsistência, mas muito deixou à incumbência da razão e das mãos, assim também no que concerne à virtude, dotou-o de certa aptidão, mas deixou a perfeição nesta à incumbência de certa disciplina. Ora não é fácil ao homem aplicar-se a esta disciplina, pois a perfeição na virtude consiste precipuamente na retração perante os deleites indevidos¹. Ora, o homem, em especial quando jovem,

1. Santo Tomás de Aquino não reconhece *ao mal o estatuto ontológico* de algo em si. Ao contrário, é ele uma privação e, como tal, é parte do não ser. Não há, pois, entre os entes algo em si mau. Donde a referida retração não poder consistir na recusa sistemática de um bem do qual decorre um deleite, mas na renúncia a ele e ao deleite dele decorrente, porque a condição do agente, o momento e o modo ou forma de sua aquisição ou fruição não são os devidos ou a adesão a ele vem em detrimento de um bem superior. Cf. a respeito, quanto ao fundamento metafísico desta tese Suma de Teologia, I, q. 5, a. 2c.

experimenta inclinação mais ou menos acentuada para tais deleites. Entre estes, a disposição natural, o costume ou, mais ainda, o dom divino tornam tais aqueles que qualificam, que o acesso à referida perfeição faz-se suficientemente mediante a disciplina paterna. Outros, porém, são de tal modo inclinados ao vício que não se deixam facilmente mover por palavras, têm necessidade da força (“vis”) e do medo para serem coibidos quanto à inclinação para o mal. Tal disciplina, que coage pelo medo da pena, é a da lei. As respostas aos argumentos que sustentam a sentença em contrário completam o corpo do artigo. A primeira esclarece que o conselho só é suficiente e supre pela necessidade da lei quanto aos homens bem dispostos; os demais necessitam da coação desta. A segunda examina a oposição entre a justiça animada, inerente ao juiz, e a lei. A primeira razão a militar em favor desta é a seguinte: é mais fácil encontrar uns poucos virtuosos para as promulgar, do que muitos para arbitrar com fundamento na justiça que lhes é inerente. A segunda razão é que o legislador tem por base a consideração de um longo tempo durante o qual coube fazer justiça, enquanto o juiz que prescindir da lei fica ao sabor dos feitos e dos casos. Em terceiro lugar argúi-se que o legislador julga de modo universal e quanto ao futuro, enquanto o juiz, que aqui se lhe opõe, julga sobre o presente e está sujeito aos afetos do amor, do ódio ou de alguma cupidez. Disto tudo conclui-se ser necessário predeterminar a nível da lei o que deve ser julgado e deixar o mínimo ao arbítrio do homem. A terceira resposta concede que o que não pode ser compreendido pela lei é necessário confiar aos juízes.

A doutrina exposta no artigo primeiro completa-se com a que, no artigo segundo, expõe que e como a lei humana deriva da lei natural. O argumento básico em favor desta derivação perfaz-se logo à abertura da resposta: uma lei só o é verdadeiramente se for justa, como ensina Agostinho; ora, no âmbito do humano algo só se diz justo quando é reto segundo a regra da razão e, como se estabeleceu acima, a primeira regra da razão é a lei da natureza. Donde, toda lei humana só realiza a razão de lei na medida em que deriva da lei da natureza. Até esta altura, depara-se com a argumentação que se poderia esperar. No que se segue, porém, é formulada uma distinção

que, no pensamento tomista, será decisiva em matéria política. Há dois modos de derivação da lei natural: o primeiro é o da conclusão que se segue ao princípio; o segundo é o da determinação do que é comum. Importa compreender com clareza a precisão do autor. O primeiro é semelhante à demonstração, tal esta se processa nas ciências; o segundo é semelhante ao modo segundo o qual, nas artes, as formas comuns são determinadas, de maneira a se produzir certa obra singular, por exemplo, esta ou aquela figura de uma casa. Assim, “não matarás” é um preceito que deriva dos princípios da lei natural como uma conclusão, pois esta prescreve que não se pode fazer mal algum a quem quer que seja; já a pena que se há de aplicar a alguém é uma determinação do princípio natural “quem peca deve ser punido”, que a lei natural deixara indeterminado. O vigor da primeira forma de derivação procede também da lei natural, o da segunda apenas da lei humana. É patente o alcance da distinção, seja quanto à relatividade, seja quanto à mutabilidade das leis. A resposta ao terceiro argumento em contrário esclarece ainda que os princípios da lei natural não poderiam aplicar-se de forma homogênea a todos, em razão da múltipla variedade das coisas humanas.

Os dois últimos artigos da presente questão defendem a tradição de Isidoro no que concerne à lei. O artigo terceiro reduz a três todas as condições da lei positiva: seja ela proporcionada à lei divina, ao ser concorde com a religião; seja conveniente à disciplina enquanto proporcionada à lei da natureza, seja salutar, enquanto proporcionada à utilidade humana. Deixemos a fundamentação tomista desta defesa à leitura do artigo. A defesa do doutor de Sevilha tem seqüência no último artigo desta questão. Trata-se de saber se a divisão isidoriana do direito é adequada, no que concerne à classificação do direito das gentes como positivo, pois o seu caráter comum parece incluí-lo com mais propriedade no direito natural, como o assevera o primeiro argumento a favor da sentença em contrário. A resposta parte do princípio segundo o qual algo pode ser dividido com fundamento naquilo que contém. Assim, à razão da lei humana pertence primeiro derivar da lei natural e é com fundamento nesta que o direito positivo se divide em direito das gentes e direito civil, pois o

primeiro dela deriva, como as conclusões derivam dos princípios; e o segundo, na medida em que determina, particularizando, o que ela deixa indeterminado, cada *civitas* determinando o que lhe é mais adaptado. Em segundo lugar, pertence à razão da lei humana ser ordenada ao bem comum da *civitas* e, quanto a isto, divide-se a lei humana consoante aqueles que, nesta, prestam serviços diferenciados ao bem comum, como, por exemplo, os sacerdotes, os príncipes e os guerreiros, aos quais correspondem direitos especiais. Em terceiro lugar, como se estabeleceu acima (Q. XC, a.3), pertence à razão da lei humana ser instituída pelo governante da comunidade organizada em *civitas*, e segundo este critério as leis humanas se dividem segundo os diversos regimes desta. É aí que se insere a teoria tomista dos regimes, tomada a Aristóteles: se um só governa tem-se o reino, ao qual correspondem as constituições dos príncipes; um outro regime é a aristocracia, governo dos melhores ou da excelência, ao qual correspondem as respostas dos prudentes e os senatoconsultos. Há ainda a oligarquia, principado de uns poucos, ricos e poderosos e a ele corresponde o direito pretório, dito honorário. Outro é o regime do povo, a democracia, ao qual correspondem os plebiscitos e outro, ainda, a tirania, regime totalmente corrupto ao qual não corresponde nenhuma lei. No que a este regime concerne, acrescenta-se apenas o que se precisa na II q. 42: após haver, no corpo do artigo, determinado sob que condições e a que níveis é a sedição pecado, na resposta ao terceiro argumento em contrário estabelece o autor que, não sendo a tirania justa, “a perturbação deste regime não possui a razão da sedição, a não ser quando tão desordenadamente é perturbado o regime tirânico, que a multidão a ele sujeita padece maior detrimento da perturbação conseqüente do que do regime tirânico”. Há, enfim, um regime misto de todos estes, que é o melhor e ao qual corresponde a lei, sancionada por aqueles que são maiores por nascimento, juntamente com a plebe. A resposta se completa precisando que, porque diretivas dos atos humanos, as leis se dividem consoante a matéria, “res”, que regulam.

Eis como emerge, no “tratado da lei”, tal o expõe Tomás de Aquino, a questão política, questão à qual, em verdade, se

eleva este mesmo tratado ao discorrer sobre a lei humana. Na seqüência de um discurso rigoroso e na rigorosa conseqüência deste, procede-se a uma tomada de posição. Ora, há uma outra passagem desta mesma parte da Suma em que a abordagem destes regimes é mais completa quanto a algumas precisões. Trata-se da questão CV, artigo primeiro. O horizonte próprio à discussão é o da lei antiga, entendida precisamente como a da antiga aliança (Q. XVIII-CV); o contexto imediato é o dos preceitos judiciais, definidos na questão anterior, artigo primeiro, como os que regulam as relações recíprocas dos homens, por oposição às relações destes para com Deus, regradas pelos preceitos cerimoniais e estudadas nas questões anteriores. Trata-se, portanto, de uma acepção ampla do termo judicial, não, porém, de um uso impreciso, mas próprio a um tempo em que o múnus judicial era em si atributo do magistrado supremo de uma comunidade política, rei ou outro. A resposta, dada a uma crítica ao regime político dos judeus sob a antiga aliança, principia por formular dois princípios. O primeiro é que a paz, o amor e a custódia da ordem instituída exigem que todos tenham alguma parte no principado. O segundo varia segundo as diversas espécies dos regimes. Retomando a classificação de Aristóteles na Política, examina-se o que é próprio às espécies principais, sendo a virtude o título e critério de escolha pressupostos em todas. Se o principado cabe a um só, tem-se o reino; se a alguns, sempre os melhores, a aristocracia. A resposta é, a esta altura, direcionada para o que é de mais valia à mesma. Expõe-se que ordem é de todas a melhor, sem menção, feita à parte, da democracia e das demais formas. É o melhor regime aquele em que um é preposto segundo a virtude e preside a todos, mas há sob ele alguns que exercem o principado segundo a virtude; tal principado, porém, pertence a todos, seja porque são estes eleitos de entre todos, seja porque ainda o são por todos. Em tal *politia* salva-se o bem da unidade, assegurado pela presidência de um único, mas também da aristocracia, pois o principado é compartilhado por muitos, bem como o da democracia, pois respeita-se o poder do povo, na medida em que de entre os populares podem ser eleitos os príncipes e ao povo pertence a eleição do príncipe. Assinale-se que, no restante da resposta,

Tomás de Aquino vê este seu aristotelismo efetivado no regime da antiga lei.

Esta é a solução tomista da questão política em sua essência. Todavia, há ainda neste artigo algumas precisões que não são de desprezar, notadamente no que concerne ao reino. Assim, na resposta ao segundo argumento precisa-se que o reino é ótimo regime desde que não se corrompa, mas o acúmulo de poder que confere ao rei exige, como contrapartida, a perfeita virtude deste, o que é muito difícil. Caso contrário, dá-se ensejo à tirania. É por esta razão que se justifica a relutância de Deus em instituir a realeza entre os judeus e sua indignação ao fazê-lo (1Reis 8,7), bem como as cautelas que adotou então: primeiro, que esperassem o juízo de Deus sobre a escolha deste; segundo, que se limitassem os bens dos reis em carros, mulheres e riquezas, estabelecendo ainda que sempre lessem e meditassem a sua Lei e não fossem soberbos em relação aos súditos ou declinassem da justiça. Na resposta ao quarto argumento em contrário, o caráter hereditário do sacerdócio é justificado em razão da reverência devida ao culto divino, providenciando-se também que, mediante parte dos dízimos, primícias e oblações, tirassem sua subsistência. Já os príncipes eram tomados de todo povo e possuíam posses próprias para prover à sua subsistência. Outra medida assinalada para que se evitasse a degenerescência em tirania era a já citada limitação das riquezas, associada às muitas solitudes do principado, o que o tornaria menos desejável e reduziria o risco da sedição. Enfim, a resposta ao primeiro argumento da sentença em contrário esclarece que a eleição do rei por Deus não foi confiada ao povo, mas à especial cura divina, em vista da vocação especial deste povo, o que implica ser a eleição pelo povo a forma ordinária de investidura no principado.

As duas últimas questões do “tratado da lei” rematam o mesmo e não são sem interesse para a política. Assim, a questão XCVI, em seu artigo primeiro, insiste no caráter comum da lei, a partir do fim por esta intencionado, o bem comum, mas esclarece que este compreende muitos bens, o que leva a lei a considerar a variedade de interesses e situações humanas, assumindo formas que vão desde as mais gerais até os privilégios. O artigo segundo precisa que a lei humana coíbe

apenas os vícios mais graves, pois a perfeição pressupõe o hábito da virtude, o que a lei não pode fazer. Todavia, na resposta ao segundo argumento a favor da sentença em contrário, precisa-se que a lei intenciona induzir todos os homens à virtude, não de modo súbito, mas gradualmente. É o mesmo o espírito com que, no artigo seguinte, se responde à questão sobre se a lei preceitua ou não os atos de todas as virtudes; responde-se preceituar ela os atos das virtudes que, por seu objeto, se referem ao bem comum. O artigo quarto responde que as leis justas derivam da lei eterna o poder de obrigar “in foro conscientiae”, tudo, pois, dependendo de elas serem tais em razão do fim, do autor e da forma. O artigo quinto estabelece a sujeição à lei de todos os que estão sujeitos à competência de quem a promulga, qual o que é regulado é sujeito à regra. A exceção é constituída por aqueles que não estão sujeitos ao poder acima assinalado: em absoluto, por pertencer a outra cidade ou reino, ou por ser regidos por lei superior. Todavia, se se entende a sujeição à lei como a de quem é coagido a quem o coage, só os injustos, não os justos são-lhe sujeitos. É neste sentido que se entende ser o príncipe isento da lei: ele o é quanto a seu poder coativo, já que ninguém pode ser coagido por si mesmo, mas não quanto a seu vigor diretivo perante o juízo divino, devendo observá-la voluntariamente. Está ele também acima da lei por poder mudá-la, se isto se fizer necessário, ou dela dispensar quanto ao tempo e ao lugar (resposta ao terceiro argumento em contrário). Enfim, o artigo sexto firma o princípio segundo o qual é lícito agir contra e para além da letra da lei em vista de utilidade maior a ser reconhecida pelo príncipe.

Mais relevante ainda para o tema aqui em pauta é a questão XCVII, que trata da mutabilidade da lei. O princípio geral é estabelecido no artigo primeiro: pode a lei ser mudada de parte da razão humana, da qual é ditame, porque esta passa gradualmente do imperfeito ao perfeito; pode mudar também de parte dos homens por ela regulados, sempre que a mudança nas condições destes exija algo de diverso. O exemplo dado é significativo: a degeneração de um povo pode justificar seja este privado do poder de constituir seus magistrados, transferindo-se este para certa aristocracia. O critério é sempre o

bem comum, sob a forma do bem maior. O artigo seguinte precisa que, porque toda mudança de lei enfraquece o vigor coativo desta, só deve admitir-se quando é máxima a necessidade, seja porque a lei em vigor contém manifesta iniquidade, seja porque é nociva sua observância. A amplitude desta visão torna-se ainda maior quando, no artigo terceiro, se estabelece que o costume pode obter vigor de lei, pois, mediante os atos multiplicados que o constituem, se expressa a razão que regula a vontade e instaura a lei e não apenas mediante a palavra. Na resposta ao terceiro argumento da sentença em contrário se estabelece que o consenso de uma livre multidão tem maior poder que o príncipe, cujo poder dela deriva; no caso de esta liberdade não vigorar, mesmo então a tolerância de quem rege o povo faz com que o consenso deste adquira vigor de lei. Enfim, o artigo quarto reitera a tese já expressa de que aquele a quem cabe instituir a lei pode dela dispensar, em casos raros, sempre que isto se fizer, ou porque a observância da lei impede um bem maior, ou porque induz algum mal.

Esta a súpula das questões sobre a lei. Nelas está compendiado o essencial do pensamento tomista no horizonte do qual emerge a política. Cabe, porém, recordar que duas outras obras interessam à plena compreensão do que a SUMMA fundamenta e sintetiza. São elas, como já se assinalou, a “Expositio” sobre a Política de Aristóteles e o opúsculo “De Regno”, este último inacabado e, aqui, publicado apenas na parte genuinamente redigida por Tomás de Aquino. Principie-mos por ele. Dirigido ao Rei de Chipre, expõe com que fundamento e sob que condições é legítimo o governo de um só, o reino, e sob que condições é melhor do que os demais regimes simples. A argumentação pormenoriza o que se encontra sintetizado na SUMMA e assume amiúde um tom parenético, fato que o leva a ser tanto um tratado sobre a monarquia quanto contra a tirania, caracterizada pelo autor muito mais como o que seria, para os gregos, uma *despotéia* do que como a reedição das tiranias, quais as conheceu a pólis histórica, embora, destas, preserve o atributo de ser indesejada pelos súditos: a influência de Aristóteles é manifesta. Em verdade, de essencial, acrescenta ele à súpula acima exposta e brevemente anotada abordar diretamente a questão que, já

então, agitava a Idade Média latina: a das relações entre o Trono e o Altar. A solução, dada no capítulo XV, justifica a sujeição do rei ao sacerdote, no limite o Papa, em razão de caber a este o ministério relativo ao fim último transcendente, a bem-aventurança eterna, enquanto àquele cabe prover à consecução do fim temporal, a vida política segundo a virtude. Clássica no tomismo, a hierarquia dos fins impunha-se à solução e é coerentemente adotada. Todavia, há que se observar a precisão de termos com que é formulada: ao sacerdócio, em especial ao Papa, importa serem sujeitos todos os reis *dos povos cristãos*. A restrição com que se expressa o autor parece refletir a consciência de uma visão da esfera internacional que começa a ampliar-se e é perfeitamente coerente com a suficiente fundamentação da ordem política na lei da natureza, sem intervenção divina, como foi ela exposta acima. Igualmente, tal hierarquia não importa a investidura do rei pelo Papa nem a intervenção deste no que for de estrita competência daquele e for coerente com o fim último. A teocracia que assim se admite é apenas a decorrência do horizonte no interior do qual se concebe a história humana, não implica um poder temporal direto dos Papas e, muito menos, este em âmbito universal, e só é válida para os cristãos. Em contrapartida, dissolve-se, neste mesmo horizonte, qualquer vislumbre de um império temporal universal. Há, enfim, a mencionar, a solução dada no opúsculo à questão dita do tiranicídio. É ela contemplada aí, no capítulo VII do livro primeiro, de forma mais detida do que em outros escritos. Desde o início, insiste o autor em que se deve proceder com a máxima cautela na destituição do tirano. Após reconhecer que o governo de um só é o pior, quando degenera em tirania, propõe que ela seja tolerada *temporariamente... se branda!* O essencial da argumentação é que, as mais das vezes, maior é a tirania que se segue à deposição de determinado tirano em vista das muitas dissensões que origina na multidão, bem como do proveito que tira, para se impor, aquele com o qual ela conta para tanto, notadamente se teme venha a ocorrer com ele o que ajudou a fazer com aquele que depôs. Antes de tudo, importa prevenir-se contra a deposição por iniciativa privada de alguns, mesmo porque, então, há risco de prevalecerem os maus, cujas rela-

ções são melhores com um tirano do que com um rei justo. De qualquer forma, o princípio geral a observar é que “... não se deve proceder contra a perversidade do tirano por iniciativa privada, mas sim pela autoridade pública”, dito o que, reitera-se a tese de que, cabendo à multidão prover-se de um rei, cabe-lhe também depô-lo, caso se torne tirano, sem impedimento, em razão da fidelidade que lhe jurou. O mesmo direito assiste àquele de quem é vassalo o rei tornado tirano. Teólogo, reserva o autor os casos sem solução ao infalível juízo divino. Em toda a passagem, não se propõe, mas também não se exclui o uso da força, até o tiranicídio, embora fique claro ser este um limite extremo a ser evitado e não seja algo positivamente recomendado. A leitura do capítulo supre alguma obscuridade do presente resumo!

Outros aspectos interessantes do opúsculo sobre o reino são deixados aos cuidados do leitor. No que concerne à exposição sobre a Política de Aristóteles, observe-se que esta se estende apenas até o início do Livro Terceiro (Bekker 1279a22-1280a6), o restante é obra de Pedro de Alvérnia. Embora caiba recordar que a leitura de Tomás de Aquino visa sempre ao espírito da “auctoritas” estudada e exposta, no caso de uma “lectio” isto se faz sempre de forma bem mais adstrita à letra da mesma. Nem por isso, o recurso à sua exposição deixa de ser decisivo para o pleno entendimento do pensamento tomista, notadamente quando se assinala, como aqui se fez, que este se articula todo com fundamento na lei natural e encontra, por isto, na filosofia a forma adequada e suficiente de discurso. Ora, quaisquer reparos e correções que possa merecer, é manifesto que, para Tomás de Aquino, a Filosofia madura e acabada é a de Aristóteles. É neste que se inspira no que suas respostas e soluções têm de próprio ou novo, quando é comparado com seus predecessores e mesmo com seus contemporâneos. Assim, não só a leitura da exposição inacabada que fez à Política do mestre, como desta última, que revela conhecer por completo, muito beneficiam o entendimento de suas “respostas” às questões políticas. Tanto a divisão dos regimes de governo e os critérios que a fundamentam, quanto os conceitos de *civitas* e de cidadania, toma-os de Aristóteles, não apenas no intuito de o compreender, mas em

razão de seu intrínseco valor de verdade. Isto vale para outros conceitos e soluções, e esta é a razão destas compreenderem riquezas que a simples análise de sua experiência política não alcançaria. O pensamento do estagirita soma-se à influência de Cícero, Agostinho e Isidoro e, de forma determinante e, por vezes, dominante, integra uma síntese que fundamenta uma leitura nova do presente e do passado, como o atesta a questão CV, acima examinada e adiante transcrita, em que se pode pensar a eleição, inclusive, para o sumo principado, insólita para a Idade Média, ao menos quanto a admitir como sujeito toda a multidão¹ e que o leva a reconhecer o regime misto sendo instaurado pela legislação mosaica. Sem dúvida, o recurso a Aristóteles beneficia-se também da leitura da Ética a Nicômaco, mas as precisões da Política nem por isso deixaram de ser decisivas, bem como a tradição relativa ao próprio regime misto².

Eis como, aqui, foi possível expor, em síntese, o pensamento político de Tomás de Aquino. Dispersas por sua grande obra há, certamente, muitas precisões de pormenor que, aqui, não foi possível contemplar. O que, porém, se expôs, já que esta introdução é, em sua mor parte, uma “expositio”, dá ensejo a que se possa captar que, como toda a sua filosofia é uma filosofia da diferença, a sua filosofia política tem por fundamento a unidade, o ente sob a forma do transcendental uno, mas evita orientar-se na direção de um centralismo absoluto, como ocorrerá com muitos autores que hão de sucedê-lo

1. Autores assinalam a vigência de eleições na Europa, especialmente entre os germanos, em época anterior à conquista romana e, portanto, à cristianização. Perry Anderson, *PASSAGENS DA ANTIGUIDADE AO FEUDALISMO*, Afrontamento, Porto, 1982, p. 117s. o refere de passagem. Stuart Piggott, *A EUROPA ANTIGA*, Lisboa, F.C. Gulbenkian, 1981, p. 101 e 292s, realça o caráter limitado de tais eleições. Mais preciso é M. Bloch, *A SOCIEDADE FEUDAL*, Edições 70, Lisboa, 1982, p. 421-427, que, além de enfatizar a crença em certa vocação de alguns, ou “certa nobreza ou aristocracia” para tal eleição, sugere ainda ser limitado o colégio que a ela procedia, em grande parte constituído de guerreiros.

2. Cf. Jamis M. Blythe, *The Mixed Constitution and the Distinction between Regal and Political Power in the Work of Thomas Aquinas*, *Journal of the History of Ideas*, vol. XLVII, 4, oct.-dec. 1986, p. 547-563.

tanto entre os partidários do trono quanto entre os do altar. Igualmente, foi possível assinalar, em seu pensamento, o lugar decisivo que atribuiu à “multidão” na fundamentação e legitimação de qualquer regime político. Sem pormenorizar os meios, embora enfatizasse o desideratum da eleição na questão CV, o que disse foi suficiente para tornar-lhe desnecessária qualquer polêmica, seja com partidários do direito divino dos reis, seja da investidura do príncipe pela Igreja. No que concerne a esta, é claro que se trata de regular as relações entre a mesma e o príncipe, dada a hierarquia dos fins, mas esta última não é razão para se pensar em mediação institucional. Não se trata, certamente, de uma separação de poderes nos termos da modernidade, nem se estabelece o paralelismo que se pode deparar em um João de Paris, mas jamais se acena para uma relação de derivação: o que se prescreve é uma espécie de harmonia ditada pela hierarquia dos fins –, conhecida e reconhecida em razão da Fé, não do príncipe, mas daqueles que lhe legitimam o governo.

Eis o que, no que concerne a seu conteúdo, cabe dizer sobre o pensamento político de Tomás de Aquino. As notas que acompanharam a edição dos textos não de remeter a passagens que complementam pormenores do que aqui se expôs. Certamente, não se depara com um tratado de política, conforme os modelos modernos ou antigos. Muito mais se depara com a realidade política a emergir –, a título de necessidade e de perfeição, no universo gerado pela razão prática.

Todavia, ficaria incompleta esta nossa exposição se não procedêssemos, acompanhando nosso autor, à consideração do agente político concreto, o homem. Este exerce a ação política, enquanto dotado da razão, mais precisamente da razão prática. Eis por que cabe, ao menos, indicar como, para Tomás de Aquino, é ele qualificado para tanto. Ora, isto se faz mediante o aperfeiçoamento de suas potências por qualidades, isto é, por virtudes. Teólogo, ele as divide em teológicas, intelectuais e morais. Entre estas, ditas cardeais, a justiça regula as relações com o outro, mas, em seu exercício, a ação humana depende também de uma outra virtude, reguladora do agir, a prudência. O estudo desta remonta a Platão e alcança o Aquinate, via Aristóteles, para o qual é a “recta ratio agibi-

lium”: a reta razão do que é susceptível de ação (I II, q. 57 a. 4, c.; cf. q. 61 para a divisão das virtudes cardeais). Cabe-lhe perfazer a ação humana, permanecendo imanente ao agente. Em verdade, é ela necessária à vida humana, na medida em que o bem viver consiste no bem operar e, para tanto, não conta só o que se faz mas como se faz, isto é, que a ação se processe não apenas segundo o ímpeto da paixão, mas segundo uma reta eleição (I II, q. 57, a. 5, c.). Com efeito, aconselhar e eleger o que concerne ao fim é ato da razão e perfaz a parte apetitiva do homem (ibidem).

Ora, na I II, q. 61, a. 5, c., havia sido determinado que as virtudes cardeais, em vista de o homem ser político segundo sua natureza, são também políticas, pois, segundo elas, ele se comporta com retidão na gestão das coisas humanas. No que concerne à prudência visualizada em si mesma, cabe aduzir ainda algumas precisões necessárias à sua intelecção, tais estas se encontram na II II, q. 47, a. 1 – 8. Um estudo abrangente e preciso das mesmas está em vias de ser publicado por Carlos Arthur R. do Nascimento¹ e a ele remetemos. Seja por enquanto suficiente dizer que ela se estende ao regime da multidão, “pois, porque à prudência pertence retamente aconselhar, julgar e preceituar a respeito daquilo mediante o que se chega ao fim, é manifesto que a prudência tem a ver com o bem privado de um só homem, mas também com o bem comum da multidão” (II II, q. 47, a. 9). Importa assinalar também certa novidade do pensamento de nosso autor, nisto a retificar Aristóteles: deve ela residir arquitetonicamente no príncipe, dizendo-se, nesse caso, legislativa, e no cidadão, segundo o modo da arte manual (II II, q. 47, a. 12). Adiante, precisa-se que o homem em geral, servo ou súdito, jamais age determinado apenas por aquele que o move, mas mediante seu próprio livre-arbítrio: “Eis por que neles se requer certa retidão de

1. Consultamos este estudo em original datilográfico. Deverá ele ser publicado oportunamente na Revista *Síntese*, BH, Minas Gerais, Brasil.

regime, pela qual dirijam a si mesmos no obedecer aos princípios. E a isto pertence a espécie da prudência que se chama política” (II II, q. 50, a. 2, c.).

Se esta é a parte que cabe à prudência, quanto a perfazer o homem para a vida política, há também uma outra que cabe à justiça: é matéria desta aquilo que diz respeito ao outro e é quanto a este que ela o perfaz em vista da ação. Ora, como, segundo Aristóteles (Ética a Nicômaco III, 1, 1109b35), o ato concernente a qualquer matéria, para ser virtuoso, deve ser voluntário, estável e firme, segue-se ser a justiça o hábito segundo o qual alguém, por constante e perpétua vontade, atribui a cada qual o seu direito (cf. II II, q. 58, a. 1, c). Sendo ela sempre relativa ao outro (cf. II II, q. 58, a. 2) e sendo virtude, por tornar o ato humano bom quanto a isto (ibidem, a. 3), tem por seu substrato determinado a vontade (a. 4). Ora, como a ordenação para com o outro pode considerar-se no singular e no geral, isto é, no que é comum, cabe admitir uma justiça geral à qual é referível toda ação concernente ao outro, tomado como singular, ou particular. É nesse sentido que os atos de todas as virtudes podem pertencer à justiça, na medida em que esta ordena o homem para o bem comum, e quanto a isto diz-se justiça geral. Ora, porque à lei pertence ordenar para o bem comum, tal justiça diz-se legal e distingue-se da distributiva e da comutativa, pois por ela “o homem se põe de acordo com a lei que ordena os atos de todas as virtudes para o bem comum” (idem, ibidem, a. 5).

Considerada a política em si própria e em seus regimes, considerado, ainda que brevemente, o homem, seu agente, no que o capacita e qualifica para ela, resta remeter o leitor ao texto de Tomás de Aquino, insistindo em que a presente introdução visa apenas a facilitar o acompanhamento deste no que tem de difícil para quem está habituado a formas mais recentes de discurso.

NOTA SOBRE A PRESENTE TRADUÇÃO

A presente tradução fez-se a partir do texto crítico da edição leonina sob sua forma mais recente, tanto no que concerne à Suma de Teologia, quanto no que diz respeito ao

opúsculo “Do Reino ou do regime dos príncipes”. No que a este concerne, remetemos à nota prévia aposta à tradução, assinalando apenas que só segue impressa a primeira parte do opúsculo até o capítulo segundo da segunda parte, por se tratar da seção escrita por Santo Tomás e interrompida a esta altura. Foram levadas em consideração as traduções citadas na bibliografia, sempre que o permitiram os critérios adiante indicados. O texto do *De regno* reaproveitou antiga tradução do professor Arlindo Veiga dos Santos, revista pelo professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Com revisão deste, constante de respeitável contribuição, foram objeto de nova tradução as questões XL a XLVII e o artigo primeiro da questão CV da Primeira Parte da Segunda Parte da Suma de Teologia.

O primeiro dos critérios, adotado tanto para o texto traduzido da Suma, quanto para a revisão do opúsculo supracitado, foi o da máxima literalidade, não só quanto aos termos, mais ou menos técnicos, utilizados pelo autor, quanto para a sintaxe do mesmo, respeitando-se, inclusive, a despreensão literária deste, reproduzindo-se tanto repetições como formas pleonásticas, sempre que ocorrentes e o quanto tal fidelidade era possível na passagem ao português. Um segundo critério, válido em especial para a Suma, consistiu em prestigiar, sempre que possível, a correspondência de termos técnicos de origem grega ou romana na linguagem jurídica ou filosófica de hoje, desde que isto não viesse a conferir ao discurso do autor uma determinação que este não quis dar-lhe ou, simplesmente, não lhe deu. Enfim, jamais se pretendeu qualquer transcrição, seja literária, seja filosófica, adotando-se especial cuidado em não se utilizar termos que, na filosofia moderna, têm um sentido que não corresponde ao usual na Idade Média, bem como houve o máximo empenho em não recorrer à últimas posterior terminologia técnica, seja da escolástica dos comentaristas, como Caetano, João de Santo Tomás, o ferrariense, os salmanticenses e outros, seja, com ainda maior razão, a da escolástica recente, dita neo-escolástica.

Assim, por exemplo, jamais se traduz *esse* por existir e quando ocorrem o verbo *existere* e outras formas que lhe correspondem, procura-se preservar o contexto sintático em que isto se faz. Exemplo especialmente significativo, quanto

aos textos reproduzidos, é o da palavra *ratio*. Certamente, pode ela designar a capacidade, função ou atividade discursiva do intelecto, isto é, sua capacidade de passar dos princípios, alcançados pela inteligência, à conclusão ou, mais simplesmente, das premissas a estas. Mas o recurso mais freqüente a esta palavra nas passagens traduzidas é o que lhe atribui o significado de determinação ou conjunto de determinações constituintes do ente em seu ser objetivo e quanto à essência deste, no sentido de sua quiddidade. É nesse sentido que se estuda o que pertence à *razão* de lei. No mesmo espírito, a tradução dos termos que expressam os atos de constituição da lei fez-se com cautela. Santo Tomás vale-se de uma variedade de palavras ou expressões que a leitura moderna tenderia a unificar. Conservamos esta pluralidade e isto exigiu uma ou outra apropriação. Foi possível traduzir *promulgatio* por promulgação e estabelecer a correspondência dos verbos respectivos; mas é só quando isto ocorre que tais palavras soam em português. Assim, *legem ferre* foi traduzido como se o autor a utilizasse com todo o rigor de um jurista, isto é, por propor a lei. Se, em seu discurso, tem ela significado mais forte, fica ao leitor a responsabilidade de determinar. Já o contrário pareceu-nos dever ocorrer com *legem ponere*; foi esta locução traduzida por *impor* a lei, pois sempre se tratava de conferir-lhe todo o seu vigor, fato de que, em português, o verbo simples não daria conta de modo suficiente. Certamente, seria mais espontâneo usar o verbo estabelecer, mas este foi reservado para traduzir *stabilire*, enquanto estatuir traduziu literalmente *statuere*, na exata acepção de “conferir o estatuto de... a algo”. Já em outros casos, sempre que possível, usou-se o termo de uso corrente em português: assim, traduziu-se *vetare* por proibir, dado o uso restrito que tem vetar em português, mas *praecipere* foi traduzido literalmente por preceituar. Já a palavra *vis* recebeu dupla tradução: em contexto técnico-jurídico, foi traduzida por vigor, quando aposta à palavra lei, porque esta expressão é corrente entre nossos juristas; em contexto menos técnico, foi traduzida pela palavra mais comum *força*. Outros exemplos seriam possíveis, mas deixamos o trabalho de os localizar ao zelo do leitor, até porque isto pode levá-lo ao original latino, o que só poderia ser-lhe proveitoso.

Uma última observação diz respeito à denominação dos regimes. A palavra democracia, por exemplo, com exceções, designa a forma corrupta da politéia, em latim *politia*, que não traduzimos por policracia porque, precisamente, o que confere a carga pejorativa à democracia é o recurso à *kratos*; entretanto, quando ela é utilizada para designar a forma justa, como, por exemplo, no artigo primeiro da questão CV, foi conservada, mesmo porque isto atesta o triunfo do uso sobre a etimologia.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

Arrolamos aqui alguns títulos mais imediatamente dedicados ao pensamento político de Santo Tomás de Aquino. Duas obras recentes, publicadas em português, registram uma suficiente bibliografia geral. São elas: *Santo Tomás de Aquino – o Boi Mudo da Sicília*, de Carlos A. Ribeiro do Nascimento, EDUC, São Paulo, 1992, 111 p. e *Tomás de Aquino – a razão a serviço da fé*, de José Silveira da Costa, Ed. Moderna, São Paulo, 1993, 128 p. Citadas estas duas obras, duas outras permanecem referência obrigatória, a nível de introdução geral: *Le Thomisme* de Etienne Gilson, sixième édition revue, Paris, Vrin, 1979, e *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* de M.D. Chenu, Paris-Montreal, Ed. Vrin, 1974.

No que diz respeito aos escritos de Santo Tomás, importantes para o estudo da questão política, cabe citar: *Summa theologiae*, Alba – Editiones Paulinae – Roma, 1962, que reproduz o texto da Editio Leonina com notas de excelente qualidade.

De Regno – ad regem Cypri, Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. Edita, Editori di San Tommaso, Roma, 1979.

Idem, S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia necnon opera minora. Tomus Primus, Ed. Perrier – Opuscula Philosophica, Paris, Lethielleux, 1949, pg. 220-267.

Idem, em *Filosofia Política de Santo Tomás de Aquino*, São Paulo, José Bushatski Ed., 1955, p. 20-177.

Somme Théologique – La Loi – questions 90-97, Édition de la Revue des Jeunes, tradução de M.J. Laversin OP, Paris-Tournai-Rome, 1935. Volume precioso em razão da qualidade, tanto da tradução quanto do Apêndice, dividido em *Notes Explicatives*, p. 211-278 e *Renseignements Techniques*, p. 279-343, bem como da *Table Analytique*, p. 345-349.

OUTROS TÍTULOS

Lottin, O. *Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Beyert, Bruges, 1931.

Martyniak, *Le fondement objectif du roi d'après Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1931.

Michel, S. *La notion thomiste du bien commun*, Vrin, Paris, 1932.

Lachance, L., *L'Humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin, Individu et Etat*, 2 vls., Ed. Sirey, Paris, Ed. du Levrier, Montréal, 1939, 1965.

Echmann, J. Th., *A Thomistic Glossary on the principle of the preeminence of a common good*, *Mediaeval Studies*, 5, 1943, p. 123-165.

Gilby, Th. *The political thought of Thomas Aquinas*, Un. Press, Chicago, 1958

De Paz, *La prudencia politica segun Santo Tomás*, Ediciones de la Rivista "Studium", Avila, 1964

Vanni Rovighi, Sofia, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Ed. Laterza, Roma, 1990, *Bibliografia (de grande porte), Ética, Política, Pedagogia*, p. 200-206.

Francisco Benjamin de Souza Neto

**QUESTÕES SOBRE
A LEI NA
SUMA DE TEOLOGIA**

PRIMEIRA PARTE DA SEGUNDA PARTE

QUESTÕES 90-97 QUESTÃO 90

Sobre a essência da lei

Em seguida (1) devem ser considerados os princípios externos dos atos. O princípio externo a inclinar para o mal é o Diabo: sobre a sua tentação discorreu-se na primeira parte (q. 114). O princípio externo que move ao Bem é Deus, que nos instrui mediante a lei, auxilia mediante a graça. Onde deve-se discorrer primeiro sobre a lei e em seguida sobre a graça. No que concerne à lei, é mister primeiro considerar a própria lei no que lhe é comum e, em segundo lugar, suas partes. No que diz respeito ao que é comum à lei, três são as questões a considerar: primeiro, a sua essência, em segundo lugar, as diferentes leis; em terceiro lugar, os efeitos das leis.

A Primeira questão divide-se em quatro artigos: 1. É a lei algo da razão? 2. Sobre o fim da lei. 3. Da causa da lei. 4. Da promulgação da mesma.

ARTIGO I Se a lei é algo da razão

No que concerne ao primeiro artigo assim se procede. Parece não ser a lei algo da razão.

1 – Com efeito, diz o Apóstolo em *Romanos 7,23*: “Deparo com outra lei em meus membros... etc.” Ora nada próprio à razão está nos membros, porque a razão não faz uso de órgão corporal. Logo, não é a lei algo da razão.

2 – Além disso, há na razão apenas potência, hábito e ato. Ora, a lei não é a própria potência da razão. Semelhantemente, não é também certo hábito da razão, pois os hábitos da razão são as virtudes intelectuais das quais se tratou acima (q. 57). E nem é ela ato da razão, pois, neste caso, havendo cessado o

ato da razão, cessaria também a lei, como ocorre com os que dormem. Donde não ser a lei algo da razão.

3 – Além disso, a lei move os que a ela estão sujeitos a agir com retidão. Ora, mover à ação é próprio da vontade, como é patente em razão do que já foi preestabelecido (q. 9, a. 1). Portanto, a lei não pertence à razão, mas mais à vontade, como diz o Jurisconsulto: “O que foi de agrado do príncipe tem vigor de lei” (*Justiniano, Digesto*, I, tit. V, Leg.1).

Em sentido contrário há pertencer à lei preceituar e proibir. Ora, ordenar é algo da razão, como se estabeleceu acima (q. 17, a. 1). Logo, a lei é algo da razão.

Resposta: deve dizer-se que a lei é certa regra e medida dos atos, segundo a qual é alguém inclinado a agir ou é afastado de certa ação; fala-se com efeito de lei a partir de “o que deve ser ligado”, pois obriga a agir. Ora, a regra e medida dos atos humanos é a razão, primeiro princípio dos atos humanos, como o manifesta o que anteriormente se disse (cf. q. 1, a. 1, ad 3), pois cabe à razão ordenar para o fim, o qual, segundo o Filósofo, é o primeiro princípio do agir (*Física*, II, 9, 200, a. 22; *Ética*, VII, 8, 1151 a. 16). Com efeito, em cada gênero, o que é princípio, é medida e regra do referido gênero, como ocorre com a unidade quanto ao gênero do número e o movimento primeiro quanto ao gênero dos movimentos. Donde seguir-se que a lei é algo pertinente à razão.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que, por ser a lei certa regra e medida, diz-se estar ela em algo de duas maneiras. De um modo, é ela inerente ao que mede e regula e, porque isto é próprio à razão, consoante este modo a lei está somente na razão. De outro modo, é ela inerente ao que é regulado e mensurado. E, assim, é a lei inerente a tudo o que é dotado de certa inclinação por força de alguma lei. Neste sentido, toda inclinação oriunda de certa lei pode dizer-se lei, não essencialmente, mas por participação. É deste modo que a inclinação dos membros para o que é objeto da concupiscência chama-se lei dos membros.

2 – No que concerne ao segundo argumento deve dizer-se que, como ocorre nos atos externos, cabe considerar a operação e a obra, por exemplo a edificação e o edifício. Da mesma

forma, nas obras da razão, cabe considerar o próprio ato da razão, o inteligir e o raciocinar, e aquilo que é por tal ato constituído. Na razão especulativa, constitui-se primeiro a definição, em segundo lugar a enunciação e, em terceiro, o silogismo ou argumentação. E porque a razão prática usa também certo silogismo quanto às obras a realizar, como acima se expôs (q. 13, a 3; q. 76, art.1), consoante o que ensina o Filósofo na *Ética* (VII, 3, 1147 a. 24), deve, portanto, encontrar-se algo na razão prática que esteja para as operações como na razão especulativa está a proposição para as conclusões. Tais proposições universais da razão prática ordenadas para as ações contêm a razão de lei. Estas proposições são, por vezes, atualmente consideradas, mas, por vezes, são conservadas pela razão de modo habitual.

3 – No que concerne ao terceiro argumento deve dizer-se que a razão tem o poder de mover mediante a vontade, como acima se estabeleceu (q. 17, art. 1): por força de alguém querer um fim, a razão ordena a respeito do que se refere ao fim. Ora, a vontade concernente ao que é ordenado, para que tenha a razão de lei, deve ser regulada por certa razão. É neste sentido que se entende ter a vontade do príncipe vigor e lei: de outro modo, ela seria mais iniquidade do que lei.

ARTIGO II

Se a lei é sempre ordenada ao bem comum

No que concerne ao segundo artigo, assim se procede.

1 – Parece não ser a lei sempre ordenada ao bem comum como a seu fim. Com efeito, pertence à lei preceituar e proibir. Ora, os preceitos ordenam-se para certos bens singulares. Portanto, nem sempre o fim da lei é o bem comum.

2 – Além disso, a lei dirige o homem para agir. Ora, os atos humanos são da esfera do particular. Portanto, ordena-se também a lei a certo bem particular.

3 – Além disso, diz Isidoro no Livro das *Etimologias* (II, cap. 10, Pl. 82, 130): “Se a lei se estabelece pela razão, será lei tudo o que for estabelecido pela razão”. Ora, a razão estabelece não só o que se ordena ao bem comum, mas também

o que se ordena ao bem privado. Portanto, a lei não se ordena só ao bem comum, mas também ao bem privado de um só.

Em sentido contrário, há o que diz Isidoro no Livro V das *Etimologias*, cap. 21, P.L. 82, 203: É a lei escrita “em vista da utilidade comum dos cidadãos e não do interesse privado”.

Resposta: Deve dizer-se que, como foi dito (no artigo precedente), a lei pertence ao que é princípio dos atos humanos, por ser regra e medida. Mas, como a razão é princípio dos atos humanos, há algo inerente à própria razão que é princípio em relação a todo o restante. Donde ser necessário que a lei pertença a isto a título principal e máximo. Ora, o primeiro princípio no que concerne ao operar, o qual compete à razão prática, é o fim último. Por sua vez, o fim último da vida humana é a felicidade ou beatitude, como acima se estabeleceu (q. 2, art.7). Donde ser necessário que a lei vise sobretudo a ordenação para a beatitude. De resto, dado qualquer parte ordenar-se para o todo como o imperfeito ao perfeito e ser cada homem parte de uma comunidade perfeita, é necessário que a lei vise a ordenação para a felicidade comum como o que lhe é próprio. Eis por que também o Filósofo, na supracitada definição daquilo a que se referem as leis, faz menção da felicidade e da comunidade política. Com efeito, diz ele na *Ética* (v. cap.1, 1129 b.17) que: “chamamos de disposições justas, legais, as que produzem a felicidade e as partes desta, para a comunidade política”. Pois, a comunidade perfeita é a cidade, consoante se diz na *Política* (I, cap.1, 1252, 95).

Ora, em qualquer gênero aquilo que sobretudo é denominado é o princípio dos demais e estes são denominados de acordo com a ordenação a ele. Assim, sendo o fogo sobretudo quente, é causa do calor nos corpos mistos, que são ditos quentes na razão direta de sua participação do fogo. Logo, como a lei máxima é denominada de acordo com a ordem ao bem comum, é preciso que qualquer outro preceito concernente a uma obra particular não possua a razão de lei, a não ser por sua ordenação para o bem comum. Portanto, toda a lei é ordenada para o bem comum.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que o preceito importa a aplicação da lei ao que é por ela

regulado. Ora, a ordenação para o bem comum, pertinente à lei, é aplicável aos fins singulares. É a este título que têm lugar preceitos concernentes a algo particular.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que as operações são da ordem do particular: mas tal particular pode ser referido ao bem comum, não em virtude de comunidade de gênero ou de espécie, mas por ter em comum a causa final, na medida em que o bem comum se diz o fim comum.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que, assim como nada fica estabelecido firmemente de acordo com a razão especulativa a não ser mediante a resolução nos primeiros princípios indemonstráveis, da mesma forma nada fica estabelecido pela razão prática senão por sua ordenação ao fim último, que é o bem comum. O que fica estabelecido deste modo é dotado da razão de lei.

ARTIGO III

É a razão de quem bem o quiser produtiva da lei?

(I II, q. 97, a. 3, ad 3; II II., q. 1, a. 1, ad 3)

No que concerne ao terceiro artigo, assim se procede.

1 – Parece ser a razão de quem bem o quiser produtiva da lei. Diz, com efeito, o Apóstolo em *Romanos 2,14* que “os gentios, que não possuem a lei, fazem o que é da lei e são lei para eles próprios”. Ora, isto ele o diz comumente de todos. Logo, quem bem o quiser pode legislar para si mesmo.

2 – Além disso, como diz o Filósofo: “é intenção do legislador induzir o homem à virtude” (*II Ética*, 1, 1103b3). Mas qualquer homem pode induzir um outro à virtude. Portanto, é a razão de qualquer homem produtiva da lei.

3 – Além disso, como o príncipe de uma cidade é o governante desta, da mesma forma qualquer pai de família é o governante de sua casa. Mas o príncipe pode legislar para a cidade. Portanto, qualquer pai de família pode legislar em sua casa.

Em sentido contrário, há o que diz Isidoro no livro das *Etimologias* (V, cap.10 P.L.82, 200) e que consta nas *Decretais*

(d. 2, can. I RF, I,3) : “A lei é a constituição do povo, segundo a qual aqueles que são por nascimento maiores juntamente com as plebes sancionaram algo. Não é pois de competência de qualquer um legislar.

Resposta: Deve dizer-se que a lei própria, primeiro e principalmente, visa a ordenação para o bem comum. Ora, ordenar algo para o bem comum compete a toda a multidão ou a alguém a quem cabe gerir fazendo as vezes de toda a multidão. Portanto, estabelecer a lei pertence a toda a multidão ou à pessoa pública à qual compete cuidar de toda a multidão. Isto porque, em todos os demais casos, ordenar para o fim é competência daquele a quem é próprio o referido fim.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que, como se disse acima (art.1, ad 1), a lei é inerente a algo não só como naquele que regula mas também participativamente naquele que é regulado. É deste modo que cada qual é lei para si mesmo, na medida em que participa da ordenação daquele que regula. Eis porque se acrescenta na mesma passagem: “Aqueles que manifestam a obra da Lei escrita em seus corações” (v. 15).

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que a pessoa privada não pode induzir eficazmente alguém à virtude. Pode apenas dar conselho, mas se seu conselho não é aceito, não tem força, o que deve possuir a lei, para induzir eficazmente à virtude como diz o Filósofo na *Ética* (X,9, 1180a20). Esta força coativa tem a multidão ou a pessoa pública, à qual compete infligir as penas como se dirá adiante (92, art. 2, cap. 3). Eis porque só a ela cabe legislar.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que, assim como o homem é parte do lar, igualmente é o lar parte da cidade. Ora, é a cidade uma comunidade perfeita, como se diz na *Política* (I, 1, 1252a5). Donde, assim como o bem de um só homem não é um fim último, mas ordena-se para o bem comum, assim também o fim de um lar ordena-se para o bem de uma cidade, a qual é uma comunidade perfeita. Donde, aquele que governa uma família pode ser autor de certos preceitos ou estatutos, mas estes não possuem, em sentido próprio, a razão de lei.

ARTIGO IV

Se pertence a promulgação à razão de lei

(De Verit. q. 17 a. 3; Quodlib. I, q. 9, a. 2)

No que concerne ao quarto artigo, assim se procede. Parece não ser a promulgação da razão de lei.

1 – Com efeito, à lei natural cabe sobretudo a razão de lei. Ora, a lei natural não necessita de promulgação. Portanto, não é da razão de lei ser ela promulgada.

2 – Além disso, pertence propriamente à lei obrigar a fazer ou não fazer algo. Ora, não são obrigados a observar a lei apenas aqueles perante os quais é esta promulgada, mas também outros. Portanto, não é a promulgação da razão de lei.

3 – Além disso, a obrigação da lei estende-se ao futuro, pois “as leis impõem necessidade aos negócios futuros” como diz o direito (*Código*, I, tit. XIV, 1.7 Leges – KR I, 68a). Ora, a promulgação faz-se aos presentes. Portanto, a promulgação não é por necessidade inerente à lei.

Em sentido contrário, há o que é dito nos *Decretos* (Gratiano, *Decretum*, PI, d.ist.IV, ap. ad. c. 3 – RF I,6): “são as leis instituídas quando promulgadas”.

Resposta: Deve dizer-se que, como se disse (art.1), a lei impõe-se a outros pelo modo da regra e da medida. Ora, a regra e a medida impõem-se ao aplicar-se aos que são regulados e mensurados. Onde, para que a lei obtenha o vigor de obrigar que lhe é próprio, é mister que se aplique aos homens que por ela devem ser regulados. Tal aplicação faz-se ao chegar ela ao conhecimento por força da própria promulgação. Onde ser a promulgação necessária para que a lei venha a ter o seu vigor. Desse modo, a partir dos quatro atributos acima enunciados define-se a lei, que outra não é senão certa ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele a quem cabe cuidar da comunidade.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que a promulgação da lei natural dá-se no ato mesmo de Deus a haver inserido nas mentes humanas para ser naturalmente conhecida.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que aqueles, perante os quais não é promulgada a lei, obrigam-se a observá-la na medida em que esta chega a seu conhecimento através de outros, ou podem vir a fazê-lo, uma vez feita a promulgação.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a promulgação presente estende-se ao futuro mediante a fixidez da escrita, a qual de certo modo a promulga permanentemente. Donde dizer Isidoro, em *Etimologias* II, cap.10, PL 82, 130, que: “a lei é assim chamada em razão da leitura, porque é escrita”.

QUESTÃO 91

Deve considerar-se em seguida a diversidade das leis.

São seis as questões a este respeito: 1 – Se há alguma lei eterna. 2 – Se há alguma lei natural. 3 – Se há alguma lei humana. 4 – Se há alguma lei divina. 5 – Se esta é única ou múltipla. 6 – Se há alguma lei do pecado.

ARTIGO I Se há alguma lei eterna

(cf. I II, q. 93, art.1)

No que concerne ao primeiro artigo, assim se procede. Parece não haver alguma lei eterna.

1 – Com efeito, toda lei impõe-se a alguns. Ora, não houve desde toda a eternidade alguém a quem a lei pudesse impor-se, pois só a Deus coube ser desde toda a eternidade. Portanto, nenhuma lei é eterna.

2 – Além disso, a promulgação pertence à razão da lei. Ora, à promulgação não cabe ser desde a eternidade, por não haver desde a eternidade alguém para quem fosse promulgada. Logo, nenhuma lei pode ser eterna.

3 – Além disso, a lei importa certa ordem para algum fim, pois só o fim último é eterno. Logo, nenhuma lei é eterna.

Em sentido contrário, há o que diz Agostinho: “A Lei que se denomina razão suprema não pode parecer não ser eterna e imutável a quem é capaz de a entender” (*Sobre o livre-arbítrio*, I, cap. 6,48,15, C.Chr. 220).

Resposta: Deve dizer-se que, como se disse acima (q. 90, a. 1), nada é a lei senão certo ditame da razão prática no príncipe, que governa alguma comunidade perfeita. Ora, é manifesto, suposto ser o mundo regido pela divina providência, como se estabeleceu na primeira parte (q. 22, a. 1 e 2), que toda a comunidade do universo é governada pela razão divina. Assim pois, a própria razão do governo existente, em Deus, como príncipe do universo, compreende a razão de lei. E porque a divina razão nada concebe a partir do tempo, mas é dotada de conceito eterno, como se diz no Livro dos *Provérbios* (8,23), segue-se que tal lei deve dizer-se eterna.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que aquilo que não é em si mesmo existe em Deus, enquanto nele é previamente conhecido e preordenado, conforme a passagem de *Romanos* 4,17: “Aquele que chama entes os não entes”. É assim que o eterno conceito da divina lei é dotado da razão de lei eterna, na medida em que é por Deus ordenado para o governo das coisas por Ele previamente conhecidas.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que a promulgação faz-se de forma oral ou escrita e de ambos os modos é a lei promulgada por parte de Deus que a promulga, porque o Verbo divino é eterno e eterno é o que se escreve no Livro da Vida. Mas da parte da criatura que ouve ou pesquisa não pode haver promulgação eterna.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a lei importa uma ordenação para o fim ativamente, enquanto por ela algo é ordenado para certo fim, não porém passivamente, isto é, que a própria lei seja ordenada para o fim, exceto por acidente no governante cujo fim é exterior a ele próprio e para o qual é necessário que sua própria lei seja ordenada. Mas o fim do governo divino é o próprio Deus nem é outra a sua lei em relação a Ele próprio. Onde não se ordenar a lei eterna para fim que lhe seja outro.

ARTIGO II

Se há em nós alguma lei natural

(IV Sent. d. 33. q. 1, a. 1)

No que concerne ao segundo artigo, procede-se do seguinte modo. Parece não haver em nós alguma lei natural.

1 – É o homem suficientemente governado pela lei eterna. Diz, com efeito, Agostinho (*Sobre o livre-arbítrio*, I, cap. 6), que “a lei eterna é aquela por força da qual é justo que todas as coisas sejam perfeitamente ordenadas”. Mas a Natureza não se excede no supérfluo tanto quanto não é deficiente no necessário. Portanto, não há lei natural para o homem.

2 – Além disso, o homem é ordenado em seus atos para o fim mediante a lei, como acima se estabeleceu (q. 90, a. 2). Ora, a ordenação dos atos humanos para o fim não se faz pela natureza, como ocorre com as criaturas irracionais, que agem em vista do fim apenas mediante o apetite natural. Mas o homem age em vista do fim mediante a razão e a vontade. Portanto, não há para o homem alguma lei natural.

3 – Além disso, quanto mais alguém é livre, tanto menos é sujeito à lei. Ora, o homem é o mais livre de todos os animais por força do livre arbítrio que possui, excedendo por ele todos os outros animais. Não sendo, pois, os restantes animais sujeitos à lei natural, não é também o homem sujeito a qualquer lei natural.

Em sentido contrário, há o que diz a glosa sobre *Romanos*, 2,14: “Os gentios, que não possuem a lei, fazem naturalmente o que contém a lei”. Embora não possuam a lei escrita, possuem todavia a lei natural pela qual cada um entende o que é o bem e o mal e disto é cômico.

Resposta: Deve dizer-se que, como se disse acima (q. 90, a. 2, ad. 1), sendo a lei regra e medida, pode estar em algo de dois modos: de um modo, no que é regulante e mensurante, de outro modo no que é regulado e mensurado, pois ao participar algo da regra ou medida, é nisto regulado e mensurado. Donde, como tudo o que está sujeito à divina providência é regulado e mensurado pela lei eterna, como é patente no que anteriormente se disse (art. precedente), é manifesto que tudo participa

de algum modo da lei eterna, na medida em que, por impressão desta, é dotada de inclinação para os próprios atos e fins. Todavia, entre as restantes, a criatura racional está submetida à divina providência de modo mais excelente, na medida em que se faz ela própria participante da providência para si e para as outras. Donde ser também nela participante a razão eterna, pela qual tem uma natural inclinação para o seu devido fim e ato. E tal participação da lei eterna na criatura racional diz-se lei natural. Donde, quando diz o Salmista: “Sacrificai um sacrificio de justiça” (*Salmo 4,6*), como a responder a alguns que perguntam quais são as obras da justiça, acrescenta: “Muitos dizem: quem nos mostrará os bens? e, ao responder a esta questão, diz: “Foi assinalada sobre nós a luz da tua face”, é como se a luz da razão natural, pela qual discernimos o que é o bom e o que é mal, o que pertence à lei natural, outra coisa não seja que a impressão da luz divina em nós. Donde ser patente que a lei natural outra coisa não é senão a participação da lei eterna na criatura racional.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que seria tal razão procedente, se a lei natural fosse algo diverso da lei eterna; mas ela não é senão certa participação desta como foi dito (corpo).

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que toda operação da razão e da vontade deriva em nós do que é segundo a natureza, como se estabeleceu acima (q. 10, a. 1), pois todo o raciocínio deriva dos princípios naturalmente conhecidos, e todo o apetite que visa os meios tendentes ao fim deriva do apetite natural do fim último. Eis porque é mister que o direcionamento primeiro de nossos atos em vista do fim se faça mediante a lei natural.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que também os animais irracionais participam da razão eterna, como a criatura racional, mas de um modo que lhes é próprio. Mas, como a criatura racional dela participa intelectual e racionalmente, por esta razão a participação da lei eterna na criatura racional chama-se em sentido próprio lei: pois é a lei algo da razão, como se disse acima (q. 90, a. 1). Com efeito, na criatura irracional tal participação não se faz mediante a razão, donde não pode dizer-se lei senão por semelhança.

ARTIGO III

Se há alguma lei humana

No que concerne ao terceiro artigo, procede-se da seguinte maneira. Parece não haver qualquer lei humana.

1 – Com efeito, a lei natural é uma participação da lei eterna, como se vem de dizer (art. prec.). Ora, mediante a lei eterna tudo é elevado à ordem a mais perfeita, como diz Agostinho no Livro I do *Sobre o livre-arbítrio* (cap. 6, 51, C.Chr. XXIX, 220). Portanto, a lei natural é suficiente para ordenar tudo o que é humano. Portanto, não é necessário haver lei humana alguma.

2 – Além disso, a lei possui a razão de medida, como se disse (q. 90, a. 1). Ora, a razão humana não é a medida das coisas, ocorrendo muito mais o contrário, como se diz na *Metafísica* (IX,1,1053a31). Donde, nenhuma lei pode proceder da razão humana.

3 – Além disso, uma medida deve ser certíssima, como se diz na *Metafísica* (IX,1,1053a31). Ora, o ditame da razão humana quanto à gestão das coisas é incerto, conforme o dito da *Sabedoria* (cap. 9, v. 14): “São hesitantes os pensamentos dos mortais e incertas nossas providências”. Logo, nenhuma lei pode proceder da razão humana.

Em sentido contrário há o que diz Agostinho no *Sobre o livre-arbítrio*, (I, 6,15, 48s, C.Ch. XXIX, 220; cp. 15, 31, 105, ib. 232): há duas leis, uma eterna e outra temporal, a qual denomina humana.

Resposta: deve dizer-se que, como se disse acima (q. 90, a. 1, ad. 2), a lei é certo ditame da razão prática. Ora, verifica-se na razão prática um processo semelhante ao que ocorre na especulativa: cada uma delas procede de alguns princípios a algumas conclusões, como se estabeleceu acima (ib.). Segundo esta semelhança deve dizer-se que, como na razão especulativa são produzidas as conclusões das diversas ciências a partir de princípios indemonstráveis, naturalmente conhecidos, não nos sendo tais conclusões naturalmente dadas, mas encontradas pelo trabalho da razão, da mesma forma, a partir dos preceitos da lei natural, como a partir de certos princípios

comuns e indemonstráveis, é necessário que a razão humana passe à disposição de algo mais particular. E essas disposições particulares descobertas pela razão humana dizem-se leis humanas, observadas as outras condições que pertencem à razão de lei, como se disse acima (q. 90.). Donde dizer Túlio em sua *Retórica* (Invent. Reth., Livro 2, cap. 53, DD I, 165) que “o início do direito procede da natureza, em seguida algo veio a ser costume em virtude da utilidade da razão; posteriormente, as coisas produzidas pela natureza e aprovadas pelo costume, sancionou-as o medo das leis e a religião”.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que a razão humana não pode participar do pleno ditame da razão divina, mas o faz de seu modo e imperfeitamente. Assim, do mesmo modo que na razão especulativa, por natural participação da divina sabedoria, é-nos inerente o conhecimento de alguns princípios comuns, não porém o conhecimento próprio de qualquer verdade, como está contida na divina sabedoria, da mesma forma, no que cabe à razão prática, o homem participa naturalmente da lei eterna segundo certos princípios comuns, não porém segundo as diretrizes particulares do singular, as quais, entretanto, estão contidas na lei eterna. Eis porque é necessário que ulteriormente a razão humana venha a sancionar certas leis particulares.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que a razão humana não é em si mesma regra das coisas; todavia, princípios nela naturalmente inclusos são certas regras gerais e medidas de todas as ações a serem efetuadas pelo homem, ações das quais é a razão natural regra e medida, ainda que não seja medida das obras da natureza.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a razão prática diz respeito àquilo sobre o que pode exercer-se a ação humana, isto é, o singular e o contingente, não o necessário, como a razão especulativa. Desta forma, não podem as leis humanas possuir aquela infalibilidade que têm as conclusões demonstrativas das ciências. Nem é mister que toda medida seja de todo modo infalível e certa, mas segundo é possível em seu gênero.

ARTIGO IV

Se é necessária uma lei divina

No que concerne ao quarto artigo, assim se procede. Parece não ser necessário haver alguma lei divina.

1 – Isto porque, como já se disse (art. 2.), é a lei natural certa participação da lei eterna em nós. Ora, a lei eterna é a própria lei divina, como se disse (art. 1). Portanto, não é necessário haver alguma lei divina além da lei natural e das leis humanas dela derivadas.

2 – Além disso, diz o *Eclesiástico* (15,14): “Deus entregou o homem nas mãos de seu próprio conselho”. Ora, o conselho é um ato da razão, como se estabeleceu acima (q. 14, a. 1). Logo, foi o homem entregue ao governo de sua razão. Mas o ditame da razão humana é a lei humana, como já se disse (art. prec.). Portanto, não é necessário que o homem seja governado por uma outra lei divina.

3 – Além disso, a natureza humana é dotada de suficiência maior do que as criaturas irracionais. Ora, as criaturas irracionais não têm qualquer lei divina além da natural que lhes é inerente. Portanto, muito menos deve ter a criatura racional uma outra lei divina além da lei natural.

Em sentido contrário, há o fato de Davi haver solicitado que Deus lhe impusesse uma lei ao dizer: “Estabelece uma lei para mim, Senhor, etc.” (*Salmo* 118,33).

Resposta: Deve dizer-se que, além da lei natural e da lei humana, foi necessário haver a lei divina para a direção da vida humana. E isto por força de quatro razões. Primeiramente, porque mediante a lei é o homem dirigido para os atos próprios a ordená-lo para o fim último. Ora, se fosse o homem ordenado tão-somente a um fim que não excedesse a proporção da faculdade natural do homem, não seria necessário que o homem tivesse algo a dirigi-lo em sua razão, que fosse superior à lei natural e à lei promulgada pelo homem e desta derivada. Mas, porque o homem é ordenado como a seu fim à beatitude eterna, a qual excede a proporção da faculdade natural humana, como se estabeleceu acima (q. 5, a. 5), tornou-se, por isso, necessário que, acima da lei natural e huma-

na, fosse ele dirigido a seu fim por uma lei divinamente dada. Em segundo lugar porque, por causa da incerteza do juízo humano, precisamente no que concerne às coisas contingentes e particulares, ocorre haver sobre os atos humanos juízos diversos de acordo com pessoas diferentes, dos quais juízos procedem leis diversas e contrárias. Donde, para que o homem possa saber, sem qualquer dúvida, o que deve efetuar ou evitar, foi necessário que, em seus atos próprios, viesse ele a ser dirigido por lei dada por Deus, a qual consta ser imune a todo erro. Em terceiro lugar, porque o homem pode promulgar leis a respeito do que pode julgar. Ora, o juízo do homem não pode incidir sobre os movimentos interiores, que lhe são ocultos, mas só sobre os atos exteriores que lhe aparecem. Todavia, para a perfeição da virtude, requer-se que o homem leve uma existência reta em ambos os atos. E assim a lei humana não foi suficiente para coibir e ordenar os atos interiores, mas foi necessário que para isto sobreviesse a lei divina. Em quarto lugar, como diz Agostinho no *De Libero Arbitrio* (I, cap. 5, 13, 41, 13, 41, C. Ch. XXIX, 219), a lei humana não pode punir ou proibir todos os males que se praticam, porque, ao querer expurgar todos os males, seguir-se-ia que se suprimissem também muitos bens e se impedisse a utilidade do bem comum, necessário ao convívio humano. Donde, para que nenhum mal permaneça sem proibição ou punição, foi necessário sobrevir a lei divina, pela qual são proibidos todos os pecados. Estas quatro causas são aludidas no *Salmo* 18,8, que diz: “É a lei do Senhor imaculada”, não permitindo a torpeza de nenhum pecado; “Converte as almas”, porque dirige não só os atos exteriores mas também os interiores; “É testemunho fiel do Senhor”, em razão da certeza da sua verdade e retidão; “dota de sabedoria os pequenos”, na medida em que ordena o homem ao fim sobrenatural e divino.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que se participa da lei eterna mediante a lei natural segundo a proporção da capacidade da natureza humana. Ora, é necessário que o homem seja dirigido de um modo superior para o fim último sobrenatural. Eis porque é-lhe acrescentada acima desta uma lei dada divinamente, mediante a qual se participa da lei eterna de modo mais alto.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que o conselho é certa inquirição: donde ser necessário que proceda de alguns princípios. Nem é suficiente que proceda dos princípios naturalmente dados, que são os preceitos da lei da natureza, em razão do que se disse (no corpo do art.), mas é necessário que se acrescentem alguns outros princípios, quais sejam os preceitos da lei divina.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que as criaturas irracionais não se ordenam para um fim mais alto do que o proporcionado à sua virtude natural. Assim, não há uma razão semelhante.

ARTIGO V

Se há uma única lei divina

No que concerne ao quinto argumento, assim se procede. Parece ser a lei divina apenas uma.

1 – Com efeito, em um mesmo reino, sob um mesmo rei, há uma só lei. Ora, todo o gênero humano relaciona-se com Deus, como com um único rei, segundo o *Salmo* 46,8: “Deus é o rei de toda a terra”. Há portanto uma única lei divina.

2 – Além disso toda lei ordena-se ao fim intencionado pelo legislador quanto àqueles para os quais a promulga. Ora, um e único é o fim intencionado por Deus para todos os homens, segundo *1 Timóteo* 2,4: “Quer ele que todos os homens venham a salvar-se e tenham acesso ao conhecimento da verdade”. Portanto, é somente uma a lei divina.

3 – Além disso parece ser a lei divina mais próxima da lei eterna, que é única, do que a lei natural, tanto quanto é mais alta a revelação da graça do que o conhecimento da natureza. Ora, a lei natural é única para todos os homens, logo, muito mais o é a lei divina.

Em sentido contrário, há o que diz o Apóstolo em *Hebreus* 7,12: “Trasladado o sacerdócio, é necessário que se faça o traslado da lei”. Mas duplo é o sacerdócio, como se diz na mesma passagem (v. 2s), ou seja, o sacerdócio levítico e o sacerdócio do Cristo. Portanto, dupla é a lei divina, isto é, a lei antiga e a lei nova.

Resposta: Deve dizer-se que, como já foi dito (I q. 30, a. 3), a distinção é causa do número. Ora, algo pode distinguir-se de dois modos. De um modo, como os que são totalmente distintos na espécie, como o cavalo e o boi. De outro modo, como o perfeito e o imperfeito dentro da mesma espécie, como o menino e o adulto. É deste modo que a lei divina se distingue em lei antiga e lei nova. Donde o Apóstolo comparar a condição da lei antiga à de uma criança sob os cuidados de um pedagogo e a condição da lei nova à do homem adulto, que já não está sujeito a um pedagogo. Ora, considera-se a perfeição ou imperfeição de cada uma de ambas as leis segundo os três supracitados que cabem à lei, como foi dito acima. Pois, em primeiro lugar, cabe à lei ordenar ao bem comum como a seu fim como acima foi dito (q. 90, a. 2), e este pode ser duplo: o bem sensível e terreno e a tal bem ordenava diretamente a lei, antiga: eis porque, em *Êxodo* 3, 8.17, logo no princípio da lei, é o povo chamado a conquistar o reino terreno dos cananeus; há, em seguida, o bem inteligível e celeste e a este ordena a lei nova. Donde convocar o Cristo para o reino dos céus, no princípio de sua pregação, dizendo: “Fazei penitência, pois tornou-se próximo o reino dos céus” (*Mateus* 4,17). Nesse sentido, diz Agostinho (IV Livro *Contra Fausto*, cap. 2, PL 42, 217): As promessas das coisas temporais estão contidas no Antigo Testamento, eis porque chama-se antigo; todavia, a promessa da vida eterna pertence ao Novo Testamento. Cabe à lei, em segundo lugar, dirigir o saber humano segundo a ordem da justiça (art. prec.). Nisto também a lei nova supera a lei antiga, ordenando os atos interiores segundo *Mateus* 5,20: “Se não for vossa justiça superior à dos escribas e fariseus, não entrareis no reino dos céus”. Eis porque se diz que a lei antiga coíbe a mão, a nova a mente. Em terceiro lugar, cabe à lei conduzir os homens às observâncias dos preceitos. Isto fazia a lei antiga mediante o temor das penas; ao contrário, a lei nova o faz pelo Amor que é infundido em nossos corações pela graça do Cristo, que na lei nova é conferida, e na lei antiga era figurada. Eis o que diz Agostinho (*Contra Adamâncio, discípulo de Mani*, cap. 17. PL 42, 217): Breve é a diferença entre a Lei e o Evangelho: temor e amor!

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que, assim como, na casa, o pai de família impõe distintos mandamentos a crianças e adultos, da mesma forma Deus, único rei de seu único reino, deu uma lei aos homens que existiam sob uma forma ainda imperfeita e outra mais perfeita aos que, mediante a primeira lei, já haviam sido conduzidos a uma capacidade maior do divino.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que a salvação dos homens não poderia dar-se senão pelo Cristo, segundo *Atos* 4,12: “Pois não há sob o céu outro nome dado aos homens como fundamental e necessário para vir nos salvar”. Assim, uma lei que conduza todos de modo perfeito à salvação não pode ser dada a não ser após o advento do Cristo. Antes, porém, foi necessário ao povo, do qual o Cristo deveria nascer, uma lei preparatória para o acolhimento do Cristo, na qual estivessem contidos certos rudimentos de justiça salutar.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a lei natural dirige o homem segundo certos preceitos comuns, perante os quais perfeitos e imperfeitos encontram-se na mesma situação: eis porque é ela uma só para todos. Mas a lei divina dirige o homem também quanto a certas particularidades, em relação às quais não se comportam de modo semelhante perfeitos e imperfeitos. Eis porque foi necessário ser dupla a lei divina, como já se disse (cf. corpo).

ARTIGO VI

Se há uma lei da concupiscência

No que concerne ao artigo sexto, assim se procede. Parece não haver alguma lei da concupiscência.

1 – Diz, com efeito, Isidoro nas *Etimologias* (c. 3, PL 82, 199) que “a lei tem consistência mediante a razão”. Ora, a concupiscência não tem consistência mediante a razão, mas, as mais das vezes, desvia da razão. Portanto, a concupiscência não é dotada da razão da lei.

2 – Além disso, toda lei é obrigatória, de tal modo que os que não a observam dizem-se transgressores. Ora, a concupis-

cência não constitui alguém transgressor pelo fato de não a seguir, mas muito mais torna-se transgressor aquele que a segue. Logo, a concupiscência não é dotada da razão de lei.

3 – Além disso, a lei ordena-se ao bem comum, como se disse acima (q. 90, a 2). Ora, a concupiscência não inclina para o bem comum mas mais propriamente para o bem particular. Portanto, a concupiscência não é dotada da razão de lei.

Em sentido contrário, há o que diz o Apóstolo (*Romanos* 7,23): “Vejo uma outra lei em meus membros que resiste à lei da minha mente”.

Resposta: Deve dizer-se que, como se disse acima (art. 2), a lei se encontra essencialmente no que regula e mede, porém por participação no que é medido e regulado, de tal modo que toda inclinação ou ordenação que se encontra nos que estão sujeitos à lei, diz-se lei a título participativo, como é patente no que foi dito acima (art. 2). Ora, naqueles que estão sujeitos à lei pode o legislador suscitar dois modos de inclinação. O primeiro destes é aquele segundo o qual inclina diretamente os que lhe estão sujeitos para algo e pode fazê-lo induzindo sujeitos diversos a atos diversos: segundo tal modo, é uma a lei dos militares e outra a dos mercadores. O outro modo é o modo direto: é o que ocorre quando o legislador destitui quem lhe é sujeito de certa dignidade; segue-se então passar este a uma outra ordem, e como que a outra lei, por exemplo, se o soldado é excluído da milícia, passará a sujeitar-se à lei dos camponeses ou dos mercadores. Assim também, sob Deus legislador, diversas criaturas têm diversas inclinações naturais, de modo que o que para uma é de certo modo lei, para outra é contra a lei; por exemplo, ser furioso é de certo modo a lei para o cão, sendo contra a lei da ovelha ou de outro animal manso. Há, portanto, uma lei do homem, que resulta da ordenação divina, a saber, que ele opere segundo a razão. Foi esta tão válida no primeiro estado, que nada contra a razão ou para além do alcance desta poderia sobrepor-se ao homem. Mas, quando o homem se afastou de Deus, incorreu em ser guiado pelo impulso da sensualidade e a cada homem isto ocorre de modo particular, quanto mais se afasta da razão e, desta forma, assimila-se aos animais, que são guiados pelo

impulso da sensualidade segundo o *Salmo* 48,21: “O homem, em meio às honras, não teve entendimento. Tornou-se comparável aos jumentos sem razão e fez-se-lhes semelhante”. Assim, pois, a própria inclinação da sensualidade, que se diz concupiscência, nos outros animais é dotada de razão de lei, de modo tal que, neles, possa dizer-se lei a um título de reta inclinação. Nos homens, ao contrário, não tem, a este título, razão de lei, mas é mais propriamente um desvio da lei da razão. Mas, na medida em que por justiça divina é o homem destituído da justiça original e do vigor da razão, o mesmo ímpeto da sensualidade que o conduz tem razão de lei, enquanto é uma lei penal conseqüente à lei divina, que destitui o homem da própria dignidade.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que tal razão procede da concupiscência em si mesma, na medida em que inclina para o mal. Nesse sentido, não tem ela razão de lei, como se disse (corpo), mas a tem enquanto segue-se à justiça da lei divina: assim, dir-se-ia lei a permissão de algum nobre, em razão de sua culpa, ser coagido ao trabalho servil.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que tal objeção procede da lei concebida como regra e medida. Nesse sentido, os que se desviam da lei tornam-se transgressores. Igualmente, a concupiscência não é lei, mas o é por certa participação, como se disse acima (corpo).

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que tal razão procede da concupiscência quanto à inclinação própria, não, porém, quanto à sua origem. Todavia, considerando-se a inclinação da sensualidade, a qual é inerente aos animais distintos do homem, desse modo ordena-se ela ao bem comum, isto é, à conservação da natureza na espécie ou no indivíduo. E isto ocorre também no homem na medida em que a sensualidade sujeita-se à razão. Mas é ela denominada concupiscência enquanto foge à ordem da razão.

QUESTÃO 92

Dos efeitos da lei

Devem ser em seguida considerados os efeitos da lei colocando-se a respeito duas questões: 1. Se é efeito da lei fazer os homens bons. 2. Se é efeito da lei ordenar, proibir, permitir e punir, como diz o jurisconsulto (*Digesto*, I, t. III, 1. 7, KRI, 34a).

ARTIGO I

Se é efeito da lei fazer os homens bons

(cf. II Contra Gentes, 116; X Ethic., lect. 14)

No que concerne ao primeiro artigo, assim se procede. Parece não ser da alçada da lei fazer os homens bons por força da virtude.

1 – Com efeito, é virtude aquilo que faz bom o que a possui, como se diz na *Ética* (II, 6, 1106a15). Ora a virtude provém ao homem somente de Deus, pois este a produz em nós sem nós, como se disse acima (q. 55, a. 4) na definição de virtude. Portanto, não cabe à lei fazer os homens bons.

2 – Além disso, a lei não aproveita ao homem, a não ser que este obedeça à lei. Ora, o próprio obedecer do homem à lei tem origem na bondade. Logo, a bondade é no homem exigência prévia à lei. Portanto, não é a lei que faz os homens bons.

3 – Além disso, a lei está ordenada ao bem comum, como acima se disse (q. 90, a. 2). Ora, há aqueles que têm um bom comportamento no que concerne ao que é comum, que não se comportam bem quanto ao que lhes é próprio. Não pertence, pois, à lei fazer os homens bons.

4 – Além disso, certas leis são tirânicas, como diz o Filósofo na *Política* (VI, 13, 1282b12). Ora, o tirano não intenciona o bem dos súditos mas somente a própria utilidade. Portanto, não é próprio da lei fazer os homens bons.

Em sentido contrário, há o que diz o Filósofo na *Ética*, II (5, 1103b3): “é esta a vontade de todo legislador, fazer bons os cidadãos”.

Resposta: Deve dizer-se, como se disse acima (q. 90, a. 1, ad. 2), que a lei não é senão o ditame da razão naquele que preside e por quem são governados os súditos. Ora, é virtude de qualquer súdito sujeitar-se bem àquele por quem é governado, como veremos ser a virtude do irascível e do concupiscível bem obedecer à razão. Deste modo, pois, “é virtude de cada súdito bem sujeitar-se ao príncipe”, como diz o Filósofo na *Política* (I, 5, 1260a20). É para isto com efeito que é ordenada cada lei, para ser obedecida pelos súditos. Donde ser manifesto que é próprio da lei induzir os súditos à virtude que lhes é própria. Sendo, pois, a virtude “aquilo que faz bom o que a possui”, segue-se que é efeito próprio da lei fazer bons aqueles aos quais é dada, de modo absoluto ou relativo. Assim, se a intenção de quem promulga a lei tende para o verdadeiro bem, que é o bem comum regulado segundo a divina justiça, segue-se que pela lei os homens se tornam bons pura e simplesmente. Se, porém, a intenção do legislador for algo que não seja o bem pura e simplesmente, mas o que lhe é útil ou agradável, ou o que repugna à justiça divina, então a lei não faz os homens bons pura e simplesmente, mas de certo modo, ou seja, em conformidade com um tal regime. Dessa forma, encontra-se algum bem mesmo no que é por si mal, como se diz ser alguém um bom ladrão por agir adequadamente para o seu fim.

1 – No que concerne, portanto, ao primeiro argumento, deve dizer-se que há uma dupla virtude, como é patente no que se disse acima (q. 63, a. 2), isto é, a adquirida e a infusa. Ora, no que concerne a ambas, a freqüência da ação produz algo das obras, mas diversamente, pois causa a virtude adquirida, mas dispõe apenas à virtude infusa que, uma vez possuída, conserva e promove. E, porque a lei é dada para dirigir os atos humanos, na medida em que os atos humanos se exercem em vista da virtude, nesta mesma medida faz os homens bons. Donde dizer o Filósofo na *Política* (cf. *Ética*, II, 1, 1103b3) que “os legisladores tornam bons aqueles nos quais geram o costume.”

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que nem sempre alguém obedece à lei em razão da bondade inerente a uma virtude perfeita, mas por vezes em razão do

temor da pena, por vezes ainda, movido pelo puro ditame da razão, que é certo princípio da virtude, como se estabeleceu acima (q. 63, a. 1).

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a bondade de qualquer parte se considera em proporção para com o seu todo. Donde dizer também Agostinho nas *Confissões* (III, 8, Ed. Belles Letres – Labriolle –, 15, 16s): “que é torpe toda a parte que não é congruente com seu todo. Dado, pois, ser qualquer homem parte da cidade, é impossível que algum homem seja bom se não for bem proporcionado ao bem comum, nem pode o todo ter uma boa consistência senão em razão das partes que lhe são proporcionadas. Donde ser impossível que o bem comum da cidade se perfaça como um bem, se os cidadãos não forem virtuosos, ao menos aqueles aos quais incumbe o principado. É, porém, suficiente, quanto ao bem da comunidade, que os restantes sejam virtuosos na medida necessária para obedecerem às ordens dos príncipes. Eis porque diz o Filósofo na *Política* (III, 2, 6, 1277a20) que “idêntica é a virtude do príncipe e a do homem bom, mas não é idêntica a virtude de qualquer cidadão e do homem bom”.

4 – No que concerne ao quarto argumento, deve dizer-se que a lei tirânica, por não ser segundo a razão, não é lei pura e simplesmente, mas antes certa perversão da lei. E, todavia, na medida em que preserva algo da razão de lei, intenciona que os cidadãos sejam bons. Pois nada tem da razão de lei senão na medida em que é o ditame de alguém que preside seus súditos e intenciona que os súditos obedeçam bem à lei; nisto, são eles bons, não pura e simplesmente, mas enquanto ordenados a tal regime.

ARTIGO II

Se os atos da lei foram adequadamente enumerados

No que concerne ao segundo artigo assim se procede. Parece que os atos da lei não foram adequadamente enumerados ao dizer-se que é ato da lei “ordenar, proibir, permitir e punir” (Graciano, *Decretais*, P. I., d. III, c. 4, RF I, 5).

1 – Com efeito, é lei todo preceito comum, como diz o jurisconsulto (*Digesto*, I, t. III, 1. I, KR I, 33b). Ora, há identidade entre ordenar e preceituar. São pois supérfluos os outros três.

2 – Além disso, é efeito da lei induzir os súditos ao bem, como se disse acima (artigo precedente). Ora, o conselho induz a um bem maior que o preceito. Portanto, pertence com mais razão à lei aconselhar que preceituar.

3 – Além disso, da mesma forma que algum homem é incitado ao bem pelas penas, ele o é também pelos prêmios. Portanto, tanto punir se enumera como efeito da lei quanto premiar.

4 – Além disso, é intenção do legislador fazer os homens bons, como se disse acima (artigo precedente). Ora, aquele que obedece à lei apenas por medo das penas não é bom, pois “alguém que faz algo por temor servil, que é o temor das penas, ainda que faça algum bem, não o faz contudo bem”, como diz Agostinho (*Contra duas Epístolas dos Pelagianos*, II, 9, PL 44, 586). Portanto punir não parece ser próprio da lei.

Há, porém, em contrário, o que diz Isidoro (V *Etimologias*, 19, PL 82, 202): “Toda lei permite algo, quando dita que o varão forte peça um prêmio, ou veta, quando prescreve não ser lícito a alguém pedir em casamento uma virgem, ou pune, quando prescreve decapitar-se o homicida.

Resposta: Deve dizer-se que, assim como a enunciação é o ditame da razão segundo o modo do enunciar, assim também o é a lei segundo o modo do preceituar. Ora, é próprio da razão levar de algo a um outro. Donde, assim como nas ciências demonstrativas a razão leva a que se dê assentimento à conclusão por força de certos princípios, da mesma forma leva a que se dê assentimento ao preceito da lei por força de algo. Ora, os preceitos da lei concernem aos atos humanos aos quais a lei confere uma direção como acima se disse (q. 9, a. 1). Há, porém, três diferenças nos atos humanos. Com efeito, como se disse acima (q. 18, a. 8), alguns atos são bons por seu próprio gênero, isto é, os atos das virtudes e a respeito destes é ato da lei preceituar ou ordenar, pois “a lei preceitua todos os atos das virtudes”, como se diz na *Ética* (V, 1, 1129b19). Alguns

atos, ao contrário, são maus por seu gênero, como os atos viciosos e a respeito destes cabe à lei proibir. Outros, enfim, são por seu gênero atos indiferentes e a respeito destes cabe à lei permitir. E podem ainda dizer-se indiferentes todos os atos que são pouco bons ou pouco maus. Enfim, aquilo por força do que a lei induz à sua própria obediência é o temor da pena e, quanto a isto, o punir põe-se como efeito da lei.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que, como cessar de fazer o mal tem certa razão de bem, da mesma forma a proibição tem certa razão de preceito. É segundo esta aceção ampla de preceito que, universalmente, a lei diz-se preceito.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que aconselhar não é ato próprio da lei, mas pode caber até à pessoa privada, à qual não cabe constituir a lei. Donde dizer o Apóstolo, ao dar um conselho, “digo-o eu e não o Senhor” (*1 Coríntios* 7,12). Eis porque não se põe entre os efeitos da lei.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que premiar pode caber também a qualquer um, mas punir pertence apenas ao ministro da lei, por cuja autoridade a pena é infligida. Eis porque premiar não se inclui entre os atos da lei, mas só punir.

4 – No que concerne ao quarto argumento, deve dizer-se que, pelo fato de alguém começar a acostumar-se a evitar o mal e praticar o bem por medo da pena, é por vezes levado a fazê-lo com deleite e por vontade própria. Eis como a lei, mesmo punindo, conduz os homens a serem bons.

QUESTÃO 93

Da lei eterna

Em seguida deve considerar-se cada lei em particular. Em primeiro lugar, a lei eterna, em segundo, a lei natural, em terceiro, a lei humana, em quarto, a lei antiga, em quinto, a lei

nova, que é a lei do Evangelho. Da sexta lei, a da concupiscência, é suficiente o que se disse quando se tratou do pecado original (I, II, q. 81-83).

Sobre a primeira questão, são seis as perguntas: 1. O que é a lei eterna. 2. Se ela é conhecida de todos. 3. Se toda lei dela deriva. 4. Se o que é necessário é sujeito à lei eterna. 5. Se os contingentes naturais são sujeitos à lei eterna. 6. Se todas as coisas humanas são-lhe sujeitas.

ARTIGO I

Se a lei eterna é a razão suprema existente em Deus

Sobre o primeiro artigo, assim se procede. Parece que a lei eterna não é a Suprema razão existente em Deus.

1 – Com efeito, a lei eterna é somente uma. As razões eternas na mente divina são múltiplas. Diz, com efeito, Agostinho no livro das *Oitenta e três questões* (Q. 46, PL 40,30): “Deus fez as criaturas singulares segundo suas próprias razões”. Portanto, a lei eterna não parece ser idêntica à razão existente na mente divina.

2 – Além disso, pertence à razão de lei ser promulgada pela palavra, como se disse acima (q. 90, a. 4). Ora, em Deus o Verbo diz-se pessoalmente, como se estabeleceu na *Primeira Parte* (q. 34, a. 1). Ora, a razão diz-se essencialmente. Não é, pois, a lei eterna idêntica à razão divina.

3 – Além disso, diz Agostinho no Livro “*Sobre a verdadeira religião*” (Cap. 30, C.Ch. XXXII, 224, 76): “Aparece, acima de nossa mente, estar a lei, que se diz verdade”. Ora, a lei existente acima de nossa mente é a lei eterna. Portanto, a verdade é a lei eterna. Ora, não é a mesma a razão da verdade e da razão. Portanto, a lei eterna não é idêntica à razão suprema.

Há, em contrário, o que diz Agostinho no tratado “*Sobre o livre-arbítrio*” (I, 6, 48, 15, C.Ch. XXIX, 220): “A lei eterna é a razão suprema, à qual é mister sempre sujeitar-se”.

Resposta: Deve dizer-se que, assim como em qualquer artífice preexiste a razão das obras a se realizarem mediante a

arte, assim também em qualquer governante é mister preexistir a razão de ordem das ações que devem ser praticadas por aqueles que estão sujeitos a seu governo. E como a razão das coisas a serem produzidas pela arte chama-se arte ou exemplar das coisas enquanto artefatos, da mesma forma a razão de quem governa os atos dos súditos possui a razão de lei, conservado tudo o que acima dissemos pertencer à razão de lei. Ora, Deus é, por sua sabedoria, o criador de todas as coisas, às quais se compara como o artista à obra de arte, como se estabeleceu na *Primeira Parte* (q. 14, a. 8). É ele também o governador de todos os atos e movimentos que se encontram nas criaturas singulares, como se estabeleceu também na *Primeira Parte* (q. 103, a. 5). Donde, assim como a razão da sabedoria divina, enquanto por ela tudo é criado, compreende a razão de arte, de exemplar e de idéia, da mesma forma a razão da sabedoria divina, que tudo move para o seu fim, compreende a razão de lei. Nesses termos, nada é a lei eterna senão a razão da sabedoria divina, na medida em que esta é diretiva de todos os atos e movimentos.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que, nesta passagem, fala Agostinho das razões ideais, relativas às naturezas próprias das coisas singulares: dessa forma, nelas se encontra certa distinção e pluralidade, segundo suas diversas relações para com as coisas, como se expôs na *Primeira Parte* (q. 15, a. 2). Ora, a lei diz-se diretiva dos atos, quanto à ordenação dos mesmos para o bem comum, como se disse acima (q. 90, a. 2). No entanto, os próprios diversos são considerados como um segundo sua ordenação a algo comum. Assim, pois, é uma a lei eterna, a qual é a razão desta ordem.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que, relativamente a uma palavra qualquer, é possível uma dupla consideração: a da própria palavra e a das coisas expressas por esta palavra. Pois a palavra vocal é algo proferido pela boca do homem, mas por esta palavra são expressas as coisas significadas pelas palavras humanas. E a mesma razão vale quanto à palavra mental humana, que não é outra senão algo concebido pela mente do homem, pela qual o homem expressa mentalmente as coisas nas quais pensa. Assim também, no que diz respeito ao divino, o próprio Verbo, que é a concepção do

intelecto paterno, diz-se de modo pessoal: mas tudo o que é na ciência do Pai, seja essencial, seja pessoal, seja ainda as obras de Deus, se expressa por este Verbo, como é patente em Agostinho no tratado *Sobre a Trindade* (XV, 14, 23, C.Chr. L, A, 496; cf. idem, VI, 10,11, C. Chr. L, 241). E, em meio a tudo o mais expresso por este Verbo, também a lei eterna é expressa pelo mesmo Verbo. Disto não se segue, contudo, no que diz respeito ao divino, que a lei eterna seja dita de modo pessoal. É, entretanto, apropriada ao Filho, em vista da conveniência que tem a razão para com o verbo.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a razão do intelecto divino se relaciona com as coisas de modo diverso da razão do intelecto humano. Com efeito, o intelecto humano é mensurado pelas coisas no sentido de o conceito humano não ser por si mesmo verdadeiro, mas dizer-se verdadeiro por sua consonância com as coisas, pois “é por força de a coisa ser ou não ser, que a opinião é verdadeira ou falsa”. Ao contrário, o intelecto divino é a medida das coisas, pois cada coisa é dotada de uma verdade tanto maior, quanto mais imita o intelecto divino, como se disse na *Primeira Parte* (q. 16, a. 1). Dessa forma o intelecto divino é por si mesmo verdadeiro. Donde ser a sua razão a própria verdade.

ARTIGO II

Se a lei eterna é conhecida de todos

(Cf.: I, q. 19, a. 4 ad. 3m; In Iob cap. II, lect.1)

Quanto ao segundo artigo, assim se procede. Parece não ser a lei eterna conhecida de todos.

1 – Com efeito, diz o Apóstolo: “ninguém conhece o que é de Deus senão o Espírito de Deus” (*1 Coríntios* 2,2). Ora, a lei eterna é certa razão existente na mente divina. Logo é desconhecida de todos, exceto de Deus.

2 – Além disso, diz Agostinho: “A lei eterna é aquela em razão da qual é justo que tudo seja dotado da maior ordem” (*Sobre o livre-arbítrio*, I, 6, 51, C.Chr. XXIX, 220). Ora, nem todos conhecem como tudo é dotado da maior ordem. Logo, nem todos conhecem a lei eterna.

3 – Além disso, diz Agostinho que “a Lei Eterna é aquela que os homens não podem julgar” (*Sobre a verdadeira religião*, cap. 31, 58, 45, C.Chr. XXXII, 225). Ora, como se diz na *Ética* (I,3,5, 1094b27), “cada um julga bom aquilo que conhece”. Logo, a lei eterna não nos é conhecida.

Em sentido contrário, há o que diz Agostinho: “A noção da lei eterna é-nos impressa” (*Sobre o livre-arbítrio* I, 6, 51, C.Chr. XXIX, 220).

Resposta: Deve dizer-se que algo pode ser conhecido de dois modos: de um modo em si mesmo, de outro modo em seu efeito, no qual se encontra alguma semelhança sua, como alguém, sem ver o Sol em sua substância, conhece-o em sua irradiação. Assim, deve dizer-se que ninguém pode conhecer a lei eterna como esta é em si mesma, exceto os bem-aventurados que vêem Deus por sua essência. Mas toda a criatura racional conhece-a segundo alguma irradiação, maior ou menor. Isto porque todo o conhecimento da verdade é certa irradiação e participação da lei eterna que é a verdade imutável, como diz Agostinho (*Sobre a verdadeira religião*, cap. 31, 57, 4, C.Chr. XXXII, 224). Ora, todos conhecem a verdade de algum modo, ao menos quanto aos princípios comuns da lei natural. No restante, alguns participam mais e outros menos do conhecimento da verdade e, segundo o fazem, conhecem mais ou menos a lei eterna.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que aquilo que é de Deus não pode em si mesmo ser por nós conhecido, mas se manifesta a nós em seus efeitos, nos termos da carta aos *Romanos*: “O que é invisível em Deus é por nós visualizado por intelecção mediante as suas obras” (1,20).

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que, embora cada qual conheça a lei eterna conforme a sua capacidade, segundo o modo predito (cf. corpo do artigo), ninguém pode compreendê-la, pois não pode manifestar-se totalmente por seus efeitos. Assim, o fato de alguém conhecer a lei eterna segundo o modo predito não implica necessariamente que conheça toda a ordem das coisas, por força da qual são estas perfeitamente ordenadas.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que emitir um juízo a respeito de algo pode inteligir-se duplamente. De um modo, como a potência cognitiva julga seu próprio objeto como se diz no livro de *Jó* 12, 2: “Porventura não julga a orelha as palavras e a boca do que come o sabor?” Segundo este modo de juízo, diz o Filósofo (*Ética*, I, III, 1094b27) que “cada qual julga bom o que conhece”, a saber, julgando se é verdadeiro o que é proposto. De outro modo, como o superior julga o que lhe é inferior por algum juízo prático, a saber, se deve ser tal ou não. E, desse modo, ninguém pode julgar a lei eterna.

ARTIGO III **Se toda lei deriva da lei eterna**

No que concerne ao terceiro artigo, assim se procede. Parece que nem toda lei deriva da lei eterna.

1 – Há, com efeito, certa lei da concupiscência, como se disse acima (q. 91 a. 6); ora, tal lei não deriva da lei divina, que é a lei eterna, pois pertence-lhe a prudência da carne, da qual diz o Apóstolo na Carta aos *Romanos* (8,7) que “não pode sujeitar-se à lei de Deus”. Portanto, nem toda lei procede da lei eterna.

2 – Além disso, nada de iníquo pode proceder da lei eterna, pois, como se disse (art. prec., art. 2), “A lei eterna é aquela segundo a qual é justo que tudo esteja sujeito à ordem a mais perfeita”. Mas certas leis são iníquas, segundo *Isaías* (10,1): “Ai dos que promulgam leis iníquas”. Portanto, nem toda lei procede da lei eterna.

3 – Além disso, diz Agostinho que “a Lei que se escreve para reger o povo permite com razão muitas ações que são punidas pela divina providência” (*Sobre o livre-arbítrio* I, 5, 39, C.Chr. XXIX, 219). Ora, a razão da divina providência é a lei eterna, como já se disse (a. 1). Portanto, nem mesmo toda lei reta procede da divina providência.

Há, em contrário, o que a sabedoria divina diz nos *Provérbios* (8,15): “Por mim os reis reinam e os legisladores decretam o que é justo”. Ora, a razão da divina sabedoria é a

lei eterna, como se disse acima (art. 1). Portanto, todas as leis procedem da lei eterna.

Resposta: Deve dizer-se que, como se disse acima (q. 90, a. 1,2), a lei importa certa razão diretiva dos atos para os fins. Ora, em todos os motores ordenados é mister que a força do motor segundo derive da força do motor primeiro, porque o motor segundo não move senão na medida em que é movido pelo primeiro. Donde divisarmos em todos os governantes o mesmo, isto é, que a razão de governo deriva do primeiro ao segundo governante, como na cidade, a razão do que deve ser executado mediante o preceito deriva do rei aos administradores inferiores. E também quanto aos artefatos, a razão dos atos pelos quais se produzem tais artefatos deriva do técnico na arte aos artífices inferiores, os trabalhadores manuais. Sendo, pois, a lei eterna a razão de governo no supremo governante, é necessário que todas as razões de governo inerentes aos governantes inferiores derivem da lei eterna. Ora, tais razões inerentes aos governantes inferiores são quaisquer outras leis, excetuada a lei eterna. Donde todas as leis derivam da lei eterna na mesma medida em que participam da reta razão. Eis porque diz Agostinho que “na lei temporal nada é justo e legítimo que os homens não hajam derivado da lei eterna (*Sobre o livre-arbítrio*, I, cp. 6,50, C.Ch. XXIX, 220).

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que a concupiscência tem, no homem, razão de lei enquanto pena conseqüente à justiça divina e, segundo isto, é manifesto que deriva da lei eterna. Todavia, enquanto inclina ao pecado, contraria a lei de Deus, e, nisto, não lhe é inerente a razão de lei, como é patente em vista do que se disse acima (q. 91, a. 6).

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que a lei humana é dotada de razão de lei tanto quanto é conforme à reta razão e, segundo esta, é manifesto que deriva da lei eterna. Todavia, enquanto se afasta da razão, diz-se lei iníqua e, então, não lhe é inerente a razão de lei, mas mais de certa violência. Entretanto, na própria lei iníqua, enquanto se conserva alguma semelhança da lei por força da ordem que emana do poder de quem promulga a lei, quanto a isto deriva da lei eterna, pois “todo poder tem origem no Senhor Deus”, como se diz na Carta aos *Romanos* (13,1).

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a lei humana diz-se permitir algo, não porque o aprove mas por não poder dirigi-lo. Ora, muito do que é dirigido pela lei divina, não pode sê-lo pela lei humana, pois é maior o número do que está sujeito a uma causa superior, do que o daquilo que o está a uma inferior. Donde, o fato de a lei humana não se imiscuir nas ações que não pode dirigir, provém da ordem da lei eterna. Ocorreria o contrário se aprovasse as ações que a lei eterna reprova. Donde, disto não se segue que a lei humana não derive da lei eterna, mas que não pode aplicá-la de modo perfeito.

ARTIGO IV

Se o necessário e o eterno estão sujeitos à lei eterna

No que concerne ao quarto artigo, assim se procede. Parece que o necessário e o eterno são sujeitos à lei eterna.

1 – Com efeito, tudo o que é racional está sujeito à razão. Mas a vontade divina é racional por ser justa. Portanto, é sujeita à razão. Ora, a lei eterna é a razão divina. Logo, a vontade de Deus é sujeita à lei eterna. Ora, a vontade de Deus é algo eterno. Portanto, também o eterno e o necessário são sujeitos à lei eterna.

2 – Além disso, tudo o que está sujeito ao rei está sujeito à lei do rei. Ora, o Filho, como diz *1 Coríntios* 15,24-28, “será sujeito a Deus Pai ao entregar-lhe o Reino”. Portanto, o Filho, que é eterno, está sujeito à lei eterna.

3 – Além disso, a lei eterna é a razão da divina providência. Mas muito do que é necessário está sujeito à divina providência, como a permanência das substâncias incorpóreas e dos corpos celestes. Portanto, também o necessário é sujeito à lei eterna.

Em sentido contrário, há que todo necessário não pode comportar-se de outro modo, donde não necessitar ser coibido. Ora, a lei impõe-se aos homens para coibi-los dos males, como é patente no que se disse anteriormente (q. 92, a. 2). Portanto, o que é necessário não está sujeito à lei.

Resposta: Deve responder-se que, como se disse acima (art. 1), a lei eterna é a razão do governo divino. Portanto, tudo o que se sujeita ao governo divino, sujeita-se à lei eterna; o que, ao contrário, não se sujeita ao governo eterno, não se sujeita também à lei eterna. A distinção destes dois casos pode captar-se a partir daquilo que nos cerca. Com efeito, sujeitam-se ao governo humano as ações que podem ser praticadas pelos homens; já o que pertence à natureza do homem não se sujeita ao governo humano, como por exemplo ter o homem alma, mãos ou pés. Da mesma forma, sujeita-se à lei eterna tudo o que está entre as coisas criadas por Deus, seja o contingente, seja o necessário. Ao contrário, o que pertence à natureza ou essência divina não se sujeita à lei eterna, mas é realmente a própria lei eterna.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que podemos falar de dois modos da vontade de Deus. De um modo quanto à própria vontade: e assim, por ser a vontade de Deus a sua própria essência, não é sujeita ao governo divino nem à lei eterna, mas é idêntica à lei eterna. De outro modo, podemos falar da vontade divina quanto àqueles efeitos que Deus quer a respeito das criaturas, as quais são sujeitas à lei eterna, na medida em que a razão destes efeitos reside na sabedoria divina. É em razão deles que a vontade de Deus se diz racional. De outro modo, em razão dela própria, deve dizer-se muito mais a própria razão.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que o Filho de Deus não foi feito por Deus, mas por ele naturalmente gerado. Assim sendo, não está sujeito à providência divina ou à lei eterna, mas é Ele próprio muito mais a lei eterna por certa apropriação, como o manifesta Agostinho no tratado “*Sobre a verdadeira religião*” (cp. 31, 58, 20-24, C.Chr. XXXII, 225). Diz-se, porém, sujeito ao Pai em razão da natureza humana, segundo a qual o Pai diz-se também maior do que ele.

3 – Concedemos o terceiro argumento pois procede acerca do necessário criado.

4 – No que concerne ao quarto argumento, deve dizer-se que, como diz o Filósofo na *Metafísica* (Livro IV, 5, 1015b10),

certos necessários têm uma causa de sua necessidade e a própria impossibilidade de serem de outro modo, derivam-na de um outro. Tal impossibilidade é certa coibição de máxima eficácia, pois tudo o que é coibido, tanto mais diz-se sê-lo, quanto não pode agir diferentemente do que é disposto a seu respeito.

ARTIGO V

Se o natural contingente é sujeito à lei eterna

No que concerne ao quinto artigo assim se procede. Parece que o natural contingente não está sujeito à lei eterna.

1 – Com efeito, a promulgação é inerente à razão da lei, como se estabeleceu acima (q. 90, a. 4). Ora, a promulgação da lei só pode fazer-se a criaturas racionais, às quais pode ser algo anunciado. Portanto, só as criaturas racionais estão sujeitas à lei eterna e não os naturais contingentes.

2 – Além disso, o que obedece à razão participa de algum modo da razão, como se diz na *Ética* (I,13,1102b25;b13). Ora, a lei eterna é a razão suprema, como se disse acima (art.1). Assim, como os naturais contingentes não participam de algum modo da razão, mas são totalmente irracionais, é manifesto que não são sujeitos à lei eterna.

3 – Além disso, a lei eterna é eficacíssima. Ora, a falha é acidente inerente ao que é natural contingente. Este, portanto, não está sujeito à lei eterna.

Em sentido contrário há o que se diz nos *Provérbios* (8,29): “Quando circunscrevia o mar com o seu limite e impunha lei às águas para que não transpusessem as suas fronteiras”.

Resposta: Deve dizer-se que um é o modo de falar sobre a lei humana, e outro sobre a lei eterna, que é a de Deus, pois a lei do homem não se estende senão às criaturas racionais sujeitas ao homem. A razão disto é que uma lei é diretiva dos atos que convêm aos subordinados de certo governo: por isto ninguém, falando com propriedade, impõe uma lei a seus próprios atos. Ora, as ações praticadas no uso das criaturas

irracionais sujeitas ao homem são praticadas mediante algum ato do próprio homem que move tais coisas, pois tais criaturas não têm a iniciativa de suas ações, mas são movidas a agir por outrem, como se disse acima (q. 1, a. 2). Eis por que o homem não pode impor lei às coisas irracionais, qualquer que seja a medida em que lhe são sujeitas. Já às coisas racionais a ele sujeitas pode impor sua lei enquanto por seu preceito ou por qualquer pronunciamento imprime à mente destas criaturas alguma regra que é para elas um princípio de ação. Ora, assim como o homem imprime, anunciando-o, certo princípio mais interior de ação a outro homem que lhe é sujeito, da mesma forma Deus imprime a toda natureza os princípios dos atos que lhe são próprios. É, pois, deste modo que se diz que Deus preceitua a toda a natureza segundo o *Salmo* 148,6: “Firmou um preceito que não há de passar”. E também por esta razão todos os movimentos e ações de toda natureza são sujeitos à lei eterna. Donde, ser outro modo de as criaturas irracionais sujeitarem-se à lei eterna, pois, ao ser movidas pela providência divina, não o são, porém, pela intelecção do preceito divino, como as criaturas racionais.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se, pois, que a imposição do princípio ativo intrínseco às coisas naturais se processa de modo tal, qual ocorre com a promulgação da lei quanto aos homens, porque, como se disse, pela promulgação da lei imprime-se aos homens certo princípio diretivo dos atos humanos.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que as criaturas irracionais não participam da razão humana nem lhe obedecem: participam, porém, da razão divina segundo o modo da obediência. Isto porque a eficácia da razão divina se estende a uma pluralidade maior do que a da razão humana. E como os membros do corpo humano se movem sob o império da razão, mas não participam da razão, porque não possuem qualquer apreensão ordenada à razão, da mesma forma as criaturas irracionais são movidas por Deus, mas nem por isso são racionais.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que os defeitos que, como acidentes, afetam as coisas naturais

embora se situem fora da ordem das causas particulares, não se situam fora da ordem das causas universais e precipuamente da causa primeira que é Deus, a cuja providência nada pode fugir, como se disse na *Primeira Parte* (q. 22, a. 2). E porque a lei eterna é a razão da divina providência, como se disse (art. 1), assim pois os defeitos das coisas naturais são sujeitos à lei eterna.

ARTIGO VI

Se todas as coisas humanas são sujeitas à lei eterna

No que concerne ao sexto artigo assim se procede. Parece que nem todas as coisas humanas são sujeitas à lei eterna.

1 – Diz com efeito o Apóstolo na carta aos *Gálatas* (5,18): “Se sois conduzidos pelo Espírito, não estais sob a lei”. Mas os justos, que são Filhos de Deus por adoção, agem pelo próprio Espírito de Deus, nos termos da carta aos *Romanos* (8,19): “Os que agem pelo Espírito de Deus, estes são Filhos de Deus. Logo, nem todos os homens estão sujeitos à lei eterna.

2 – Além disso, diz o Apóstolo: “A prudência da carne é inimiga de Deus, pois não está sujeita à lei de Deus” (*Romanos* 8,7). Mas há muitos homens nos quais é dominante a prudência da carne. Portanto, nem todos os homens se sujeitam à lei eterna, que é a lei de Deus.

3 – Além disso, diz Agostinho que “A lei eterna é aquela segundo a qual os maus merecem a miséria e os bons a vida eterna” (*Sobre o livre-arbítrio* I,6, 48, C.Chr. 220). Mas os homens, tanto os já bem-aventurados quanto os já condenados, já não se encontram em estado de merecer. Logo, não estão sujeitos à lei eterna.

Em sentido contrário há o que diz Agostinho: “De modo algum subtrai-se algo às leis do supremo Criador e Ordenador, por quem é administrada a paz do universo” (*Sobre a Cidade de Deus*, XIX, 12, 121-123, C.Chr. XLVIII).

Resposta: Deve dizer-se que há um duplo modo de algo sujeitar-se à lei eterna, como é patente no que se disse acima (a. 5): de um modo, participa-se da lei eterna pelo conheci-

mento; de outro modo, pela ação e pela afecção enquanto se participa segundo o modo de um princípio motriz interior. É por este segundo modo que as criaturas irracionais estão sujeitas à lei eterna, como já se disse (art. prec.). Ora, porque a natureza racional, ao lado do que é comum a todas as criaturas, possui algo que lhe é próprio por ser racional, submete-se de cada um destes modos à lei eterna porque de certo modo possui a noção de lei eterna, como já se disse acima (art. 2) e, além disso, porque a cada criatura racional é inerente uma inclinação natural para o que está em consonância com a lei eterna. Com efeito, “nós somos por natureza inclinados a possuir as virtudes”, como se diz na *Ética* (II,1, 1103a25). Todavia, nos maus, cada um destes modos é imperfeito e de alguma forma corrompido: neles, tanto a inclinação natural para a virtude é depravada pelo hábito vicioso, quanto, além disso, o próprio conhecimento do bem é entenebrecido pelas paixões e hábitos dos pecados. Já nos bons, ao contrário, cada um destes modos se encontra de forma mais perfeita, pois, acima do conhecimento natural do bem, acrescenta-se-lhes o conhecimento da fé e da sabedoria e, acima da inclinação natural para o bem, acrescenta-se-lhes a moção mais interior da graça e da virtude. Assim, pois, os bons sujeitam-se à lei eterna como aqueles que agem sempre em conformidade com ela. Ao contrário, os maus sujeitam-se à lei eterna de um modo imperfeito quanto às suas ações na medida em que imperfeitamente conhecem e imperfeitamente estão inclinados para o bem: mas o que lhes falta a nível da ação, supre-se no que concerne à afecção, na medida em que tanto mais sofrem o que a lei eterna dita a seu respeito, quanto mais deficientes são em praticar o que está de acordo com a lei eterna. Donde dizer Agostinho: “Estimo serem justos os que agem sob a lei eterna” (*Sobre o livre-arbítrio* I,15, 106, C.Chr. XXIX, 232). E ainda: “Deus soube ornar com as mais convenientes leis as partes inferiores das criaturas a partir da miséria das almas que dele desertaram” (*Sobre a catequese dos rudes*, cap. 18, PL 40, 333).

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que esta palavra do Apóstolo pode entender-se de dois modos. De um modo entende-se não estar sob a lei aquele que, sem o querer, sujeita-se à obrigação da lei como a um peso. Donde

dizer a glosa sobre a passagem que “está sob a lei aquele que, por temor do suplício com o qual a lei o ameaça, não por amor da justiça, se abstém da obra má”. E, segundo este modo, não estão sob a lei os homens espirituais, porque, pela caridade que o Espírito Santo infunde em seus corações, cumprem voluntariamente o que pertence à lei. De outro modo, pode ainda inteligir-se que as obras do homem, que é movido pelo Espírito Santo, mais se dizem ser do Espírito Santo do que do próprio homem. Donde, por não estar o Espírito Santo sob a lei, como não o está também o Filho, como se disse acima (art. 4 ad. 2), segue-se que tais obras, enquanto são do Espírito Santo, não estão sob a lei. Em favor desta leitura cite-se o que diz o Apóstolo na 2^a aos *Coríntios* (3,17): “Onde o Espírito do Senhor, aí a liberdade”.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que a prudência da carne não pode sujeitar-se à lei de Deus no que concerne à ação, porque inclina para ações contrárias à lei de Deus. Sujeita-se, porém, à lei de Deus no que concerne à afecção, porque merece que se padeça a pena segundo a lei da divina justiça. Todavia, em nenhum homem de tal modo a prudência da carne exerce o seu domínio, que todo o bem da natureza se corrompa. E assim subsiste no homem certa inclinação para praticar as obras da lei eterna. Com efeito, estabeleceu-se acima (q. 85, a. 2) que o pecado não suprime todo o bem da natureza.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que é o mesmo aquilo por que algo é conservado no fim e aquilo por que é movido em direção ao fim. Assim, o corpo pesado repousa no lugar inferior por sua gravidade, pela qual também é movido para esse lugar. No mesmo sentido, deve dizer-se que, como alguém mereceu a bem-aventurança ou a miséria, segundo a lei eterna, assim também, pela mesma lei, é conservado na bem-aventurança ou na miséria. E, dessa forma, tanto bem-aventurados como condenados sujeitam-se à lei eterna.

QUESTÃO 94

Da lei natural

Em seguida deve considerar-se a lei natural. Formulam-se a seu respeito seis perguntas: O que é a lei natural. Quais são os preceitos da lei natural. Se todos os atos das virtudes pertencem à lei natural. Se a lei natural é uma para todos. Se ela é imutável. Se pode ser apagada da mente humana.

ARTIGO I

Se a lei natural é um hábito

No que concerne ao primeiro artigo, assim se procede. Parece que a lei natural é um hábito.

1 – Pois, como diz o Filósofo, “é tríplice o que há na alma: a potência, o hábito e a afecção (*Ética*, II, 5, 1105b20-29). Ora, a lei natural não é uma das potências da alma e nem uma das afecções, o que é patente se forem estas enumeradas uma a uma. Portanto, a lei natural é um hábito.

2 – Além disso, Basílio diz que a consciência ou sindérese é “a lei do nosso intelecto” (cf. *Sobre o Hexaémeron*, homilia VII, PG 29, 158; Homilia XII In Princ. Prov., PG 31, 406; cf. Damascenus, *Sobre a Fé Ortodoxa*, IV, 22, PG 94, 1200), o que não se pode inteligir senão da lei natural. Ora, a sindérese é certo hábito, como se estabeleceu na *Primeira Parte* (q. 72, a. 12). Portanto, a lei natural é um hábito.

3 – Além disso, a lei natural permanece sempre no homem, como adiante se tornará patente. Ora, nem sempre a razão do homem, à qual pertence, pensa na lei natural. Logo, a lei natural não é um ato, mas um hábito.

Em sentido contrário, há o que diz Agostinho: “um hábito é algo de que se utiliza quando é necessário (*Sobre o Bem conjugal*, cp. 21, PL 40, 390). Ora, não é assim a lei natural, pois é inerente aos recém-nascidos e aos condenados, que por ela não podem agir. Portanto, a lei natural não é um hábito.

Resposta: Deve dizer-se que algo pode ser dito hábito de dois modos. De um modo, própria e essencialmente e, assim, a lei natural não é hábito. Foi dito acima (q. 90, a.1, ad. 2) que a lei natural é algo constituído pela razão, assim como a proposição é uma obra da razão. Ora, não é idêntico o que alguém faz e o por que alguém age: assim, alguém, pelo hábito da gramática, produz uma oração correta. Dado pois ser o hábito aquilo “por que” alguém age, não pode ocorrer que alguma lei seja hábito própria e essencialmente. De outro modo, pode dizer-se hábito aquilo que se possui por meio de um hábito, como se diz fé aquilo que se possui pela fé. E, desse modo, porque os preceitos da lei natural são por vezes considerados em ato pela razão; por vezes, porém, são-lhe inerentes de modo somente habitual, pode dizer-se do segundo modo ser a lei natural um hábito. Da mesma forma, os princípios indemonstráveis dos atos especulativos não são o próprio hábito dos princípios, mas são os princípios aos quais se refere o hábito.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que, na passagem, o Filósofo intenciona investigar o gênero da virtude: e como é manifesto ser a virtude certo princípio do ato, relaciona apenas os princípios dos atos humanos: as potências, os hábitos, as afecções. Todavia, além destes, há na alma outros três a considerar: certos atos, como o querer é naquele que quer e aquilo que se conhece no conhecedor e também as propriedades naturais da alma são-lhe inerentes, como, por exemplo, a imortalidade e outras semelhantes.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que a sindérese diz-se lei do nosso intelecto, enquanto é o hábito que contém os princípios da lei natural, que são os primeiros princípios das obras humanas.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a razão alegada conclui que a lei natural é algo de que se é dotado habitualmente. E isto, nós o concedemos.

No que concerne à objeção em sentido contrário, deve dizer-se que alguém pode, por vezes, não usar o que lhe é habitualmente inerente por força de algum impedimento, como um homem não pode usar o hábito da ciência em razão

do sono. E também, a criança não pode usar o hábito de inteligência dos princípios e mesmo da lei natural, que lhe é habitualmente inerente, por causa da deficiência própria à idade.

ARTIGO II

Se a lei natural contém muitos preceitos ou um só

No que concerne ao segundo artigo, assim se procede.

Parece que a lei natural não contém muitos preceitos, mas somente um.

1 – Com efeito, a lei está contida no gênero do preceito, como se estabeleceu acima (q. 92, a. 2). Se houvesse, portanto, múltiplos preceitos da lei natural, seguir-se-ia haver também múltiplas leis naturais.

2 – Além disso, a lei natural é conseqüente à natureza do homem. Ora, a natureza humana é uma em seu todo, embora seja múltipla em suas partes. Assim, pois, ou é um apenas o preceito da lei da natureza, por causa da unidade do todo, ou são muitos, por causa da multiplicidade das partes da natureza humana. E assim será necessário que também as inclinações próprias ao concupiscível pertençam à lei natural.

3 – Além disso, a lei é algo pertinente à razão, como se disse acima (q. 90, a. 1). Ora, a razão é, no homem, somente uma. Logo, só há um preceito da lei natural.

Há, em sentido contrário, que no homem os preceitos da lei natural estão para as obras a realizar-se como estão os primeiros princípios da demonstração. Ora, os primeiros princípios indemonstráveis são múltiplos. Portanto, são também múltiplos os preceitos da lei da natureza.

Resposta: Deve dizer-se que, como se disse acima (q. 91, a. 3), os preceitos da lei da natureza estão para a razão prática do mesmo modo que os princípios primeiros da demonstração estão para a razão especulativa: uns e outros são princípios conhecidos por si mesmos. Ora, algo diz-se por si mesmo conhecido duplamente: de um modo, em si; de outro modo, quanto a nós. Em si, qualquer proposição diz-se por si conhe-

cida se o seu predicado é da razão do sujeito. Ocorre porém que, para aquele que ignora a definição do sujeito, tal proposição não será conhecida por si mesma. Assim, esta proposição: “o homem é racional”, é por si mesma conhecida segundo sua natureza, pois quem diz homem, diz racional. Todavia, para quem ignora o que é o homem, esta proposição não é por si conhecida. Disto segue-se, como o diz Boécio (*Sobre as Semanas*, PL 64, 1311), há dignidades ou proposições conhecidas por si mesmas comumente a todos e são tais aquelas proposições cujos termos são conhecidos por todos, como “qualquer todo é maior que sua parte” e “os que são iguais a um terceiro, são iguais entre si. Há, porém, certas proposições conhecidas por si mesmas apenas para os sábios, os quais integram o significado de seus termos: assim àquele que entende que um anjo não é corpo, é conhecido por si mesmo não ser circunscrito a um lugar, o que não é manifesto aos rudes, que não o captam. Ora, entre aquelas proposições ao alcance da apreensão de todos há, porém, certa ordem. Pois o que primeiro cai sob a apreensão é o ente, cuja intelecção está inclusa em tudo que alguém apreende. Eis por que o primeiro princípio indemonstrável é que não se pode simultaneamente afirmar e negar, que está fundado sobre a razão do ente e do não ente. Sobre este princípio todos os demais estão fundamentados, como se diz na *Metafísica* (IV,3, 1005b29). Ora, assim como o ente é aquilo que, primeiro, pura e simplesmente, cai sob a apreensão, assim também o bem é aquilo que primeiro cai sob a razão prática, a qual está ordenada para a obra, pois todo agente age em vista do fim e este é dotado da razão de bem. Dessa forma, o primeiro princípio da razão prática está fundamentado sobre a razão de bem e é o seguinte: “o bem é aquilo que todos apetecem”. Portanto, este é o primeiro preceito da lei: “o bem deve ser praticado e procurado, o mal deve ser evitado”. Sobre isso estão fundamentados todos os demais preceitos da lei da natureza, de tal modo que tudo o que deve ser praticado ou evitado, que a razão prática naturalmente apreende ser bem humano, pertence aos preceitos da lei da natureza. Ora, porque o bem tem razão de fim e o mal razão de seu contrário, daí segue-se que tudo aquilo para que tem o homem uma inclinação natural, a razão naturalmen-

te apreende como bom e, por conseguinte, como obra a ser praticada, e o seu contrário como mal a ser evitado. Assim, segundo a ordem das inclinações naturais, segue-se a ordem dos preceitos da lei da natureza. Pois é primeiro inerente ao homem a inclinação para o bem segundo a natureza que tem em comum com todas as substâncias, qual seja, toda a substância apetece a conservação de seu ser segundo a sua natureza. E segundo essa inclinação pertence à lei natural tudo aquilo porque é conservada a vida do homem e que impede o que lhe é contrário. Em segundo lugar é inerente ao homem a inclinação para algo mais especial, segundo a natureza que tem em comum com os outros animais. E segundo isso, diz-se ser da lei natural “aquilo que a natureza ensinou a todos os animais” (*Digesto*, L. I, tit. 1, leg. 1, KR I, 29a), como a união do macho e da fêmea, a educação dos filhos e similares. Em terceiro lugar é inerente ao homem a inclinação para o bem segundo a natureza da razão que lhe é própria, como ter o homem uma inclinação natural para conhecer a verdade sobre Deus e viver em sociedade. E segundo isto pertence à lei natural aquilo que diz respeito a esta inclinação como que o homem evite a ignorância, não ofenda a outros com os quais deve conviver, e tudo o mais que a isso diz respeito.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que todos esses preceitos da lei da natureza, na medida em que são referentes a um só primeiro preceito, têm a razão de uma única lei natural.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que todas as inclinações de quaisquer partes da natureza humana, como as do concupiscível e do irascível, segundo são reguladas pela razão, pertencem à lei natural, e são reduzidas a um primeiro preceito, como se disse. E, segundo isso, são múltiplos, em si mesmos, os preceitos da lei da natureza, os quais, entretanto, têm em comum uma só raiz.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a razão, embora seja em si una, é, todavia, a ordenadora de tudo o que diz respeito ao homem. E, segundo isto, está contido sob a lei da razão tudo o que pode ser regulado pela razão.

ARTIGO III

Se todos os atos das virtudes são de lei da natureza

No que concerne ao terceiro artigo assim se procede. Parece que nem todos os atos das virtudes são da lei da natureza.

1 – Isto porque, como se disse acima (q. 90, a. 2), é de razão da lei ordenar para o bem comum. Ora, certos atos das virtudes ordenam-se para o bem particular de alguém, como é patente, sobretudo, nos atos da temperança. Portanto, nem todos os atos das virtudes são subordinados à lei natural.

2 – Além disso, todos os pecados opõem-se a alguns atos virtuosos. Se, pois, todos os atos das virtudes são da lei da natureza, parece, por conseguinte, serem todos os pecados contra a natureza. Ora, isto diz-se em especial de alguns pecados.

3 – Além disso, todos estão de acordo quanto àquilo que é segundo a natureza. Mas nem todos estão de acordo quanto aos atos das virtudes. Com efeito, algo é virtuoso para um, é vicioso para outros. Portanto, nem todos os atos as virtudes pertencem à lei da natureza.

Há em contrário o que diz Damasceno: “as virtudes são naturais” (*Sobre a fé ortodoxa* III, 14, PG 94, 1045). Portanto, também os atos virtuosos são subordinados à lei da natureza.

Resposta: Deve dizer-se que podemos falar duplamente dos atos virtuosos. De um modo, enquanto são virtuosos; de outro modo, enquanto são tais atos considerados em suas espécies próprias. Se falamos dos atos das virtudes enquanto são virtuosos, dessa forma todos os atos virtuosos pertencem à lei da natureza. Foi dito, com efeito (art. prec.), que pertence à lei da natureza tudo aquilo para que o homem se inclina segundo sua natureza. Ora, cada qual se inclina para a operação que lhe é conveniente segundo a sua forma, como o fogo para aquecer. Donde, por ser a alma racional a forma própria do homem, a inclinação natural é inerente a qualquer homem em vista de agir segundo a razão e isto é precisamente o agir segundo a virtude. Donde, segundo isto, todos os atos das virtudes são da lei natural, pois a própria razão dita a cada um

precisamente isto: agir virtuosamente. Mas se falamos dos atos virtuosos segundo eles próprios, na medida em que são considerados em suas próprias espécies, então nem todos os atos virtuosos são da lei da natureza. Com efeito, muito se faz, segundo a virtude, para o que a natureza não inclina, em primeiro lugar, mas que os homens vieram a descobrir mediante a pesquisa da razão como sendo útil para o bem viver.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que a temperança concerne às concupiscências naturais do alimento, da bebida e do sexo, as quais se ordenam ao bem comum da natureza, assim como outras matérias legais ordenam para o bem comum moral.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que se pode dizer natureza do homem de um lado a que é própria ao homem, e, quanto a isto, todos os pecados, por serem contra a razão, são também contra a natureza, como é patente na argumentação de Damasceno no “*Sobre a fé ortodoxa*”, II, 4, 30, PL 94, 876). De outro lado, a que é comum aos homens e aos outros animais e, quanto a isto, alguns pecados especiais dizem-se ser contra a natureza, como, por oposição à união do macho e da fêmea, que é natural a todos os animais, há o concúbito dos machos que se diz especialmente vício contra a natureza.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a razão alegada procede da consideração dos atos em si mesmos. Assim sendo, por causa das diversas condições dos homens, ocorre que alguns atos sejam virtuosos para alguns enquanto são-lhes proporcionados e convenientes, os quais, entretanto, são viciosos para outros, por não lhes serem proporcionados.

ARTIGO IV

Se a lei da natureza é uma em todos

(II II q. 57 a. 2, ad 1; III Sent. d. 37, a. 3; a. 4 ad 2; IV, d. 33, q. 1 a. 2, ad 1; De Malo, q. 2, a. 4, ad 13; V Eth., 1. 12)

No que concerne ao quarto artigo assim se procede. Parece que a lei da natureza não é uma em todos.

1 – Com efeito, diz-se nos *Decretos* (P. I, d. 1, Prol RF, 1,1), que “o direito natural é o que está contido na lei e no Evangelho”. Ora, isto não é comum para todos, pois, como se diz na carta aos *Romanos* (10,16), “nem todos obedecem ao Evangelho”. Portanto, a lei natural não é a mesma para todos.

2 – Além disso, “aquelas ações que são segundo a lei dizem-se justas”, como está escrito na *Ética* (V, 1, 1129b12). Mas no mesmo livro (V, 7, 1134b32) diz-se que nada é de tal modo justo em todos, sem que seja diversificado em alguns. Portanto, também a lei natural não é a mesma em todos.

3 – Além disso, à lei da natureza pertence aquilo para o que está inclinado o homem segundo sua natureza, como se disse acima (art. 2,3). Mas homens diversos inclinam-se naturalmente para bens diversos: alguns para a concupiscência das volúpias, outros, para os desejos das honrarias, outros, para outros bens. Portanto, a lei natural não é uma em todos.

Em sentido contrário, há o que diz Isidoro: “o direito natural é comum a todas as nações” (*Etimologias*, Livro V, cap. 4, PL 82, 109).

Resposta: Deve dizer-se que, como acima se disse (art. 2, 3), pertence à lei da natureza aquilo para que o homem naturalmente se inclina e nisto está incluído o que é próprio ao homem, inclinar-se para agir segundo a razão. Ora, pertence à razão proceder do comum ao próprio, como é patente na *Física* (I, 1, 184a16). Todavia, a este respeito, um é o comportamento da razão especulativa e outro o da razão prática. Assim, porque a razão especulativa trabalha sobretudo na esfera do necessário, ao qual é impossível ser de outro modo, descobre-se sem nenhuma falha a verdade nas conclusões próprias, como nos princípios comuns. Mas a razão prática trabalha com o contingente, no qual estão as operações humanas e, assim, embora no que é comum haja alguma necessidade, quanto mais se desce ao próprio, tanto mais se encontra falha. Dessa forma, portanto, no especulativo é a mesma a verdade para todos, tanto nos princípios quanto nas conclusões, embora, nas conclusões, a verdade não seja conhecida por todos, mas apenas nos princípios que se dizem concepções comuns. No que é operativo, porém, não é a mesma a verdade ou a retidão prática em todos quanto ao que é próprio, mas somente

quanto ao que é comum, e mesmo para aqueles, para os quais é a mesma a retidão no que é próprio, não é ela igualmente conhecida por todos. Desse modo é patente que, quanto aos princípios comuns da razão especulativa ou prática, a verdade ou retidão é para todos a mesma e igualmente conhecida. Quanto, porém, às conclusões próprias da razão especulativa, é a mesma a verdade para todos, mas não é por todos igualmente conhecida: para muitos, com efeito, é verdadeiro que o triângulo tem três ângulos iguais a dois retos, embora isto não seja por todos conhecido. Mas quanto às conclusões próprias da razão prática, nem é a mesma para todos a verdade ou retidão, nem para aqueles para os quais é a mesma, é igualmente conhecida. Com efeito, para todos é reto e verdadeiro agir segundo a razão. Deste princípio segue-se uma conclusão própria: é obrigatório restituir os depósitos. E isto é verdadeiro na maioria dos casos; mas pode ocorrer em algum caso que seja danoso e, por conseguinte, contra a razão, que se restituam os depósitos, por exemplo, se alguém os reivindica para combater a pátria. Esta deficiência se manifesta tanto mais, quanto mais se desce ao particular, por exemplo, se se estipula que os depósitos devem ser restituídos com tal caução ou de tal modo: quanto mais numerosas forem as condições particulares apostas, tanto mais serão os modos segundo os quais se poderá falhar, de maneira que não seja reto dever-se ou não restituir. Assim, deve dizer-se que a lei da natureza, quanto aos primeiros princípios comuns, é a mesma em todos, tanto segundo a retidão, quanto segundo o conhecimento. Mas quanto ao que é próprio e como que as conclusões dos princípios comuns, é a mesma para todos as mais das vezes, tanto segundo a retidão, quanto segundo o conhecimento; mas em poucos casos pode ela falhar, seja quanto à retidão, por causa de alguns impedimentos (como também as naturezas sujeitas à geração e à corrupção falham em uns poucos casos por causa de impedimentos), seja quanto ao conhecimento. Isto ocorre porque alguns têm a razão depravada pela paixão, por um mal costume ou por uma disposição má da natureza como, por exemplo, entre os antigos germanos o latrocínio não era reputado iníquo, embora seja expressamente contra a lei da natureza, como o relata Júlio César (*Sobre a guerra da Gália*, VI, cap. 33).

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que tal palavra não deve ser entendida como se todos os preceitos que estão contidos na lei ou no Evangelho, sejam da lei da natureza, já que muito do que aí é transmitido está acima da natureza, mas no sentido de a lei da natureza ser aí transmitida de forma plena. Assim, ao dizer Graciano que “o direito natural é o que está contido na Lei e no Evangelho”, de imediato acrescentou: “por força do qual, cada um recebe a ordem de fazer a outrem o que quer que lhe façam”.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que a palavra do Filósofo deve entender-se do que é naturalmente justo, não enquanto princípios comuns, mas como certas conclusões destes derivadas, as quais são dotadas de retidão, as mais da vezes, e umas poucas vezes falham.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que, assim como a razão no homem domina as demais potências, assim também é necessário que todas as inclinações naturais, pertencentes às demais potências, sejam ordenadas segundo a razão. Donde ser comumente reto para todos que todas as inclinações dos homens sejam dirigidas segundo a razão.

ARTIGO V

Se a lei da natureza pode ser mudada

(cf. q. 97, a.1, ad1; II II q. 57, a. 2, ad 1; III Sent., d. 37, a. 3; a. 4, ad 2; IV, d. 33, q.1, a.2, ad1; De Malo, q. 2, a. 4,ad13; V Ethic., l.12)

No que concerne ao quinto artigo assim se procede. Parece que a lei da natureza pode ser mudada.

1 – Pois, sobre a passagem do *Eclesiástico* 17,9: “Acrescentou-lhes a disciplina e a lei da vida”, diz a glosa: “Quis fosse a lei escrita para a correção da lei natural”. Mas o que é corrigido, é mudado. Portanto, a lei natural pode ser mudada.

2 – Além disso, a morte de um inocente, o adultério e o furto são contra a lei natural. Ora, isto encontra-se mudado por Deus, seja quando Este ordenou a Abraão que matasse o filho

inocente, conforme *Gênesis* 22,2, seja quando ordenou aos judeus que levassem consigo os vasos tomados de empréstimo aos egípcios, segundo *Êxodo* 12,35, seja quando ordenou a Oséias que recebesse por esposa uma prostituta, (conf. *Oséias* 1,2). Portanto, a lei natural pode ser mudada.

3 – Além disso, diz Isidoro no Livro das *Etimologias* (5,4, PL 82, 199) que “a posse comum de todos os bens e uma igual liberdade é de direito natural”. Mas vemos que tais leis foram mudadas pelas leis humanas. Portanto, parece que a lei natural é mutável.

Em sentido contrário, há o que se diz nos *Decretos* (P. I., d.V, Prol, RF I,7): “o direito natural vigora desde a origem da criatura racional. Não varia no tempo, mas permanece imutável”.

Resposta: Deve dizer-se que se pode entender a mudança da lei natural duplamente. De um modo, por meio de algo que se lhe acrescenta. Dessa forma, nada proíbe ser a lei natural mudada, pois muito foi acrescentado à lei natural, tanto pela lei divina, quanto por leis humanas para utilidade da vida humana. De outro modo se entende a mudança da lei natural a modo de subtração, de forma que algo deixe de ser de lei natural, que primordialmente vigorara segundo a lei natural. E, assim, quanto aos primeiros princípios da lei da natureza é esta de todo imutável. Quanto, porém, aos preceitos segundos, que dissemos ser como que conclusões próprias próximas dos primeiros princípios (art. prec.), nisto a lei natural não muda sem que as mais das vezes seja sempre reto o que a lei natural contém. Pode, porém, mudar em algo particular e em poucos casos, em razão de algumas causas especiais que impedem a observância de tais preceitos, como se disse acima (art. prec.).

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que se diz que a lei escrita foi dada para a correção da lei da natureza, ou porque pela lei escrita completou-se o que faltava à lei da natureza, ou porque a lei da natureza, quanto a alguns preceitos, corrompera-se nos corações de alguns, de modo tal a julgarem ser boas ações naturalmente más e tal corrupção necessitava de correção.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que, por morte natural comum, morrem todos, tanto os nocivos quanto os inocentes. Tal morte natural foi introduzida pelo poder divino em razão do pecado original, conforme se diz em *I Reis* 2,6: “Deus faz morrer (e viver)”. Dessa forma, por mandado divino, pode infligir-se a morte a qualquer homem, nocivo ou inocente sem nenhuma injustiça. Da mesma forma, o adultério é o concúbito com a mulher de outrem, a qual é-lhe destinada segundo lei divinamente transmitida. Donde, se alguém tem acesso a qualquer mulher por mandado divino, não há adultério nem fornicção. E o mesmo vale para o furto, que é a tomada de coisa alheia. O que alguém recebe por mandado de Deus, que é o Senhor de tudo, não o recebe sem a vontade do Senhor, no qual consiste o furto. Mas não é só nas coisas humanas que, se algo é ordenado por Deus, isto é devido, mas também nas coisas naturais o que é obra de Deus é a seu modo natural, como se disse na *Primeira Parte* (q. 105, a. 6, ad 1).

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que algo diz-se de direito natural duplamente. De um modo, porque a natureza a isto inclina, como não se dever fazer injúria a outrem. De outro modo, porque a natureza não induziu o contrário, como podemos dizer que estar o homem nu é de direito natural, porque a natureza não o dotou de veste, mas inventou-a a arte. Desse modo “a posse comum de todos os bens e a igual liberdade de todos diz-se ser de direito natural”. Com efeito, a distinção das posses e a servidão não foram introduzidas pela natureza, mas pela razão dos homens, para utilidade da vida humana. E, assim, nisto a lei da natureza não foi mudada a não ser por uma adição.

ARTIGO VI

Se a lei da natureza pode ser abolida do coração do homem

(cf. acima, art. 4; abaixo, q. 94, art. 2, ad 2)

No que concerne ao sexto artigo, assim se procede. Parece que a lei da natureza pode ser abolida do coração do homem.

1 – Pois, sobre *Romanos* 2,14: “para os gentios, que não têm a lei ...”, diz a glosa: “no homem interior, renovado pela graça, inscreve-se a lei da justiça, que a culpa apagará”. Ora, a lei da justiça é lei da natureza. Portanto, a lei da natureza pode apagar-se.

2 – Além disso, a lei da graça é mais eficaz que a lei da natureza. Ora, a lei da graça é apagada pela culpa. Portanto, muito mais pode apagar-se a lei da natureza.

3 – Além disso, aquilo que a lei estatui é estabelecido como justo. Ora, muito foi estatuído pelos homens contra a lei da natureza. Portanto, a lei da natureza pode abolir-se do coração do homem.

Em sentido contrário, há o que diz Agostinho: “A tua lei está escrita no coração do homem e nenhuma iniquidade pode apagá-la” (*Confissões*, II,4, 9, 27s, Ed. Belles Letres). Ora, a lei inscrita no coração dos homens é a lei natural. Portanto, a lei natural não pode ser apagada.

Resposta: Deve dizer-se que, como acima se disse (a. 4,5), pertencem primeiro à lei natural certos preceitos generalíssimos, os quais são conhecidos por todos; além disso há outros preceitos secundários mais particulares, que são como que conclusões próximas dos princípios. Assim, quanto a tais princípios comuns, a lei natural de nenhum modo pode ser abolida do coração humano de forma universal. É abolida, porém, em algo de operável, na medida em que a razão é impedida de aplicar o princípio geral ao operável particular por óbice da concupiscência ou de alguma outra paixão, como se disse acima (q. 77, a. 2). Quanto aos preceitos segundos, entretanto, pode ser a lei natural abolida dos corações dos homens, ou por força das más persuasões, do mesmo modo que, no especulativo, ocorrem erros a respeito das conclusões necessárias, ou ainda por causa dos maus costumes e hábitos corruptos. Dessa forma, por exemplo, entre alguns não eram os latrocínios reputados pecados e também os vícios contra a natureza, como o diz o Apóstolo em *Romanos* 1,24s.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que a culpa abole a lei da natureza no particular, não no universal, a não ser talvez quanto aos preceitos segundos da lei da natureza, como se disse (corpo).

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que, embora a graça seja mais eficaz do que a natureza, a natureza é mais essencial ao homem e, por isso, dotada de maior permanência.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que aquela razão procede quanto a preceitos segundos da lei da natureza, contra os quais alguns legisladores produziram alguns estatutos iníquos.

QUESTÃO XCV

A lei humana considerada em si mesma

Em seguida, deve considerar-se a lei humana. Em primeiro lugar, a própria lei em si; em segundo, em seu poder; em terceiro, em sua imutabilidade.

No que concerne à primeira questão, são quatro as perguntas: 1 – De sua utilidade. 2 – De sua origem. 3 – De sua qualidade. 4 – De sua divisão.

ARTIGO I

Se é útil serem algumas leis impostas pelos homens

(cf. q. 99, a. 13; *Ethica* – Lectio 14)

No que concerne ao primeiro artigo, assim se procede. Parece não haver sido útil que algumas leis fossem impostas pelos homens.

1 – A intenção de qualquer lei é que por ela os homens se tornem bons, como se disse acima (q. 92, a. 1). Ora, os homens são levados ao bem voluntário, mais por conselhos do que coagidos pelas leis. Portanto, não foi necessário impor leis.

2 – Além disso, como diz o Filósofo: “os homens recorrem ao juiz como ao justo animado” (*Ética* (V, 4, 1132a22). Ora, a justiça animada é melhor que a inanimada, que está contida nas leis. Portanto, teria sido melhor que a execução da justiça fosse confiada ao arbítrio de juízes do que se editasse alguma lei a este respeito.

3 – Além disso, toda lei é diretiva dos atos humanos, como é patente no que se disse acima (q. 90, as. 1 e 2). Ora, como os atos humanos incidem sobre singular, o qual é infinito, o que é pertinente à direção dos atos humanos não pode ser suficientemente considerado a não ser por algum sábio que examine o singular. Portanto, teria sido melhor serem os atos humanos dirigidos pelo arbítrio dos sábios do que por alguma lei estabelecida. Portanto, não foi necessário impor leis humanas.

Em sentido contrário há o que diz Isidoro (*Etimologias*, V, 20, PL 82, 202): “Foram as leis feitas para que, por medo das mesmas, fosse reprimida a audácia humana, a inocência fosse garantida e entre os mesmos ímprobos, dado o temor do suplício, fosse refreada a faculdade de ser nocivos”. Ora, isto é sumamente necessário ao gênero humano. Portanto, foi necessário impor leis humanas.

Resposta: Deve dizer-se que, como é patente em vista do que se disse acima (q. 63, a. 1), é ao homem naturalmente inerente certa aptidão para a virtude, mas a própria perfeição da virtude necessariamente advém ao homem mediante alguma disciplina. Assim como veremos que o homem recorre em suas necessidades a alguma indústria, como ocorre quanto ao alimento e ao vestuário, dos quais encontra na natureza os rudimentos, isto é, a razão e as mãos, mas não o seu estado completo, como os demais animais, aos quais a natureza deu suficiente cobertura e alimento. Ora, o homem não se encontra facilmente como suficiente a si mesmo para esta disciplina. Isto porque a perfeição da virtude consiste sobretudo em afastar o homem dos deleites indevidos aos quais é sobretudo inclinado, principalmente os jovens, em vista dos quais ainda mais eficaz é a disciplina. Assim, pois, é mister que os homens recebam esta disciplina, mediante a qual se chegue às virtudes, de outro homem. Assim, quanto àqueles jovens inclinados aos atos das virtudes em razão de uma boa disposição da natureza, do costume ou, ainda mais, do dom divino, é suficiente a disciplina paterna, que se exerce mediante os conselhos. Mas porque se encontram alguns desmesurados e inclinados aos vícios, que não podem ser facilmente movidos por palavras, fez-se necessário que fossem coibidos quanto ao mal pela força e pelo medo, para que, ao menos, desistindo dessa forma

de fazer o mal, propiciassem aos outros uma vida tranqüila e eles próprios, por força de um tal costume, fossem conduzidos a fazer voluntariamente o que antes cumpriam por medo e assim se tornassem virtuosos. Ora, uma tal disciplina, que obriga pelo medo da pena, é a disciplina das leis. Donde, fez-se necessário, em vista da paz dos homens e da virtude, que se estabelecessem leis, pois como diz o Filósofo “assim como o homem, quando é perfeito por sua virtude, é o melhor dos animais, da mesma forma, quando se separa das leis e da justiça, é de todos o pior” (*Política*, I, 2, 1253a31). Isto porque o homem tem a arma da razão para satisfazer as suas concupiscências e sevícias, o que não possuem os outros animais.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que os homens bem dispostos são melhor levados à virtude por conselhos dirigidos às suas vontades do que pela coação. Mas alguns mal dispostos não são conduzidos à virtude se não forem coagidos.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que, como o diz o Filósofo, “é melhor tudo ordenar pela lei do que confiar ao arbítrio dos juízes (*Retórica*, I, 1, 1354b13). E isto por três razões: primeiro, porque é mais fácil encontrar poucos sábios capazes de estatuir leis retas do que muitos, os quais seriam requeridos para julgar retamente os indivíduos. Segundo, porque aqueles que estatuem as leis desde muito tempo consideram o que deva ser por lei estabelecido, mas os juízos sobre os fatos singulares se produzem a partir de casos surgidos de súbito. Ora, um homem mais facilmente pode ver o que é reto a partir da consideração de muitos casos, do que a partir de um fato isolado. Em terceiro lugar, porque os legisladores julgam de modo universal e sobre o futuro; mas os homens que presidem aos julgamentos julgam sobre o presente, em relação a que são passíveis do amor, do ódio ou de alguma cobiça e assim se deprava o seu julgamento. Portanto, como a justiça animada do juiz não se encontra em muitos e é flexível, precisamente por isto fez-se necessário, em todos os casos possíveis, que a lei determine o que deve ser julgado e deixar pouquíssimos ao arbítrio dos homens.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que certos casos singulares, que não podem ser compreendi-

dos na lei, “é necessário que sejam confiados aos juízes”, como diz o Filósofo na mesma passagem, como, por exemplo, “se foi feito ou não o foi”, e outros do gênero.

ARTIGO II

Se toda a lei humanamente imposta deriva da lei natural

(III C. Gent., cp. 123; III Sent., d. 37, a. 3; 4, d. 15, q. 3, a. 1; q. 4, a. 2, q. 1, V Eth. l. 12)

No que concerne ao segundo artigo assim se procede. Parece que nem toda lei humanamente imposta deriva da lei natural.

1 – Diz, com efeito, o Filósofo que “o justo legal é aquele que, em princípio, não diferencia se algo deve fazer-se deste ou daquele modo” (*Ética*, V, 7, 1134b20). Ora, no que deriva da lei natural difere se se fizer deste ou daquele modo. Portanto, o que é estatuído pelas leis humanas não deriva todo da lei da natureza.

2 – Além disso, divide-se o direito em positivo e natural, como é patente em Isidoro (*Etimologias*, V, 4, PL, 82, 109) e no Filósofo (*Ética*, V, 7, 1134b18). Ora, o que deriva dos princípios gerais da lei da natureza a título de conclusões, pertence à lei da natureza, como se disse acima. Portanto, o que é da lei humana não deriva da lei da natureza.

3 – Além disso, a lei da natureza é a mesma para todos; diz, com efeito, o Filósofo que “o justo natural é o que tem em toda a parte o mesmo poder” (*Ética*, V, 7, 1134b19). Assim, pois, se as leis humanas derivassem da lei natural, seguir-se-ia serem as mesmas em todos, o que é patentemente falso.

4 – Além disso, é possível assinalar-se alguma razão para o que deriva da lei natural. Ora, “não é possível dar a razão de tudo o que foi estatuído pela lei dos antepassados”, como diz o jurisconsulto (*Digesto*, L. I, t. 3, lg. 20, KR I, 34a). Portanto, nem todas as leis humanas derivam da lei natural.

Em contrário há o que diz Túlio: “o temor das leis e a religião sancionaram as coisas suscitadas pela natureza e postas à prova pelo costume (*Retórica*, L. II, c. 53, DDI, 165).

Resposta: Deve dizer-se que, como diz Agostinho, “não se vê haver lei que não seja justa” (*Sobre o livre-arbítrio*, I,5, 33, C.Ch. XXIX, 217). Donde, o quanto é dotada de justiça, tanto é o seu vigor de lei. Nas coisas humanas, diz-se ser algo justo por ser reto segundo a regra da razão. Ora, por sua vez, a primeira regra da razão é a lei da natureza, como é patente no que se disse acima (q. 91, a. 2). Donde, toda lei humanamente imposta tanto tem razão de lei, quanto deriva da lei natural. Se, pois, em algo discorda da lei natural, já não será lei, mas corrupção da lei. Ora, deve saber-se que algo pode derivar duplamente da lei natural: de um modo, como as conclusões a partir dos princípios; de outro modo como as determinações do que é geral. O primeiro modo é semelhante àquele segundo o qual, nas ciências, produzem-se as conclusões a partir dos princípios. Já o segundo modo assemelha-se àquele segundo o qual, nas artes, as formas gerais são determinadas a algo especial, como é necessário, por exemplo, que o artífice determine a forma geral da casa, conferindo-lhe a figura desta ou daquela casa. Há pois certas leis que derivam dos princípios gerais da lei da natureza sob a forma de conclusões: assim, “não ser permitido matar” pode derivar como uma conclusão do princípio “não se deve fazer o mal a ninguém”. Já outras leis derivam segundo o modo da determinação: assim, a lei da natureza estabelece que seja punido aquele que peca; mas que o seja por tal pena, é isto uma determinação da lei da natureza. Portanto, cada um destes dois encontra-se na lei humana imposta. Mas o que pertence ao primeiro modo, está contido na lei humana não só como imposto por esta, mas tem também algum vigor da lei natural. Mas o que pertence ao segundo modo, tem vigor tão-somente por força da lei humana.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que o Filósofo fala do que é prescrito pela lei por certa determinação ou especificação dos preceitos da lei da natureza.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que tal razão procede quanto às prescrições que derivam da lei da natureza com conclusões.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que os princípios comuns da lei da natureza não podem aplicar-se do mesmo modo a todos, por causa da múltipla variedade das coisas humanas. E disto provém a diversidade da lei positiva nos diversos povos.

4 – No que concerne ao quarto argumento, deve dizer-se que a citada palavra do juriconsulto deve entender-se das prescrições introduzidas pelos ancestrais sobre as determinações particulares da lei natural, determinações às quais o juízo dos peritos e prudentes remonta como a certos princípios, ou seja, na medida em que divisam o que de mais congruente cabe determinar. Donde dizer o Filósofo que em tais casos “impõe-se levar em conta os pronunciamentos e opiniões indemonstráveis dos anciãos e dos prudentes não menos que suas demonstrações” (*Ética*, VI, 11, 1143b11).

ARTIGO III

Se Isidoro descreve adequadamente a qualidade da lei positiva

No que concerne ao terceiro artigo, assim se procede. Parece haver Isidoro descrito inadequadamente a qualidade da lei positiva ao dizer: “Será a lei honesta, justa, possível segundo a natureza, segundo o costume da pátria, conveniente ao tempo e ao lugar, necessária, útil; será também transparente, de modo a não conter nada de capcioso quanto a seu entendimento, escrita não em vista de um interesse particular mas da geral utilidade dos cidadãos” (*Etimologias*, V, 21, PL 82, 203).

1 – Com efeito, antes havia ele explicado a qualidade em três condições, dizendo: “A lei será tudo o que a razão estabelecer, isto é, o que foi congruente com a religião, conveniente à disciplina e proveitoso à salvação” (idem, *ibidem*, 199). Portanto, após isto, multiplica superfluamente as condições da lei.

2 – Além disso, é a justa parte da honestidade, como diz Túlio (cf. *Dos deveres*, 7, DD IV, 430). Portanto, após dizê-la honesta, é supérfluo acrescentar justa.

3 – Além disso, a lei escrita, segundo Isidoro (*Etimologias*, II, 10, PL 82, 131), distingue-se do costume. Portanto, não devia incluir-se na definição da lei ser segundo o costume da pátria”.

4 – Além disso, o necessário diz-se duplamente. Há, com efeito, o necessário pura e simplesmente, ao qual é impossível ser de outro modo e tal necessário não está sujeito ao juízo humano, donde não pertencer tal necessidade à lei humana. Algo é também necessário em vista do fim e tal necessidade é idêntica à utilidade. Daí ser supérfluo inserir ambos, dizendo “necessário” e “útil”.

Em sentido contrário, há a autoridade do próprio Isidoro.

Resposta: Deve dizer-se que é necessário que a forma de cada coisa que é em vista de um fim seja determinada segundo sua proporção a este fim; assim, a forma da serra é a que convém à ação de cortar, como é patente na *Física* (II, 9, 200a10). Igualmente, toda coisa reta e mensurada deve ter uma forma proporcionada à sua regra e medida. Ora, a lei humana é dotada de ambos: é ela algo ordenado a um fim e é certa regra ou medida, ela própria regulada e mensurada por medida superior, a qual é dupla, ou seja, a lei divina e a lei da natureza, como é patente no que se disse acima (art. prec.; q. 93, a. 3). Por sua vez, o fim da lei humana é a utilidade dos homens, como o diz o jurisconsulto. Eis por que Isidoro estabeleceu primeiro três condições da lei, quais sejam, ser “congruente à religião”, enquanto proporcionada à lei divina; ser “adequada à disciplina”, enquanto proporcionada à lei da natureza; ser “proveitosa à salvação pública”, enquanto proporcionada à utilidade humana. Todas as demais condições posteriormente expostas reduzem-se a estas três. Pois dizer-se “honesta” remete a ser congruente à religião. Ao acrescentar “justa, possível segundo a natureza, segundo o costume da pátria, adequada ao lugar e ao tempo”, pormenoriza ser adequada à disciplina. Com efeito, a disciplina humana visa primeiro a ordem da razão, o que importa dizer-se ela “justa”. Visa em segundo lugar a faculdade dos “agentes” e deve, por isso, ser uma disciplina adequada a cada qual segundo a sua possibilidade, observada também a possibilidade da natureza, pois não

deve impor-se às crianças o que se impõe ao homem adulto. Deve ser ela também conforme ao costume humano: com efeito, o homem não pode viver isolado na sociedade, sem ajustar-se aos costumes dos demais. Em terceiro lugar diz, quanto às devidas circunstâncias: “conveniente ao tempo e ao lugar”. O que se acrescenta, “necessário, útil... etc.” diz respeito ao que aproveita à salvação pública: a necessidade visa a remoção dos males; a utilidade, a consecução dos bens; a transparência visa a acautelar contra o prejuízo que poderia advir da própria lei. E porque, como se disse acima (q. 90, a. 2), a lei é ordenada ao bem comum, isso se mostra na última parte de sua determinação.

E com isto é patente a resposta às objeções.

ARTIGO IV

Se Isidoro expõe adequadamente a divisão das leis humanas

(V ETHIC. lect. 12)

No que concerne ao quarto artigo, assim se procede. Parece que Isidoro expõe inadequadamente a divisão das leis humanas ou do direito humano (*Etimologias*, V, 6, PL 200).

1 – Sob este direito, com efeito, compreende o “direito das gentes”, que assim se denomina, como ele próprio diz, porque “quase todas as gentes o usam”. Ora, como ele também o diz (cap. 4, PL 82, 199), “o direito natural é o que é comum a todas as nações”. Portanto, o direito das gentes não está contido no direito positivo humano, mas muito mais no direito natural.

2 – Além disso, o que é dotado da mesma força não parece distinguir-se formalmente, mas apenas materialmente. Ora, as leis, plebiscitos, resoluções do senado e similares por ele enumerados (*Ibidem*, cp. 9, PL 82, 200), têm todos a mesma força. Logo, parecem não diferir senão materialmente. Ora, tal distinção não pode ser contemplada pela técnica pois pode estender-se ao infinito. Portanto, é inadequada a introdução de tal divisão das leis humanas.

3 – Além disso, assim como na cidade há príncipes, sacerdotes e soldados, há também outros ofícios dos homens. Portanto, parece que, assim como se impõe certo “direito militar” e outro “direito público”, que concerne a sacerdotes e magistrados, deveriam impor-se também direitos pertinentes aos demais ofícios da cidade.

4 – Além disso, o que é por acidente deve ser deixado de lado. Mas é acidental à lei ser proposta por este ou aquele homem. Portanto, classifica-se inadequadamente a divisão das leis humanas a partir dos nomes dos legisladores, de modo a dizer-se uma cornélia e outra falcídia etc.

Em contrário é suficiente a autoridade de Isidoro.

Resposta: Deve dizer-se que cada qual pode dividir-se conforme o que está contido em sua razão. Assim, na razão de animal está contida a alma que é racional ou irracional. Eis por que o animal divide-se propriamente e por si em racional e irracional, não, porém, em branco ou preto, os quais situam-se fora da sua razão. Há, porém, muito da razão da lei humana segundo o que qualquer lei humana propriamente e por si pode ser dividida. É, primeiro, da razão da lei humana ser derivada da lei da natureza como é patente no que foi dito (art. 2). E segundo isto o direito positivo divide-se em direito das gentes e direito civil, segundo os dois modos pelos quais algo deriva da lei da natureza, como se disse acima (art. 2). Pois pertence ao direito das gentes o que deriva da lei da natureza como conclusões de princípios, como por exemplo a compra e venda justa, e outros similares sem os quais não podem os homens conviver uns com os outros, o que é da lei da natureza, porque o homem é naturalmente um animal social, como se prova na *Política* (I, cap. 10, 1, 1253a2). O que deriva da lei da natureza segundo o modo de uma determinação particular pertence ao direito civil, consoante o qual cada cidade determina o que a ela melhor se acomoda. Em segundo lugar é da razão da lei humana ser ordenada para o bem comum da cidade. Em conformidade com isto, a lei humana pode ser dividida segundo a diversidade daqueles que prestam um serviço especial ao bem comum: assim, os sacerdotes, que oram pelo povo de Deus, e os soldados, que lutam por sua defesa. Eis por que

aplicam-se a estes homens certos direitos especiais. Em terceiro lugar é da razão da lei humana ser instituída pelo governante da comunidade da cidade, como se disse acima (q. 90, a. 31). E, quanto a isto, distinguem-se as leis humanas segundo os diversos regimes das cidades. Desses, o primeiro é, segundo o Filósofo (*Política*, III, 5, 1279a32;b4), o reino, no qual a cidade é governada por um só e neste caso que fala-se das constituições dos príncipes. Um outro regime é a aristocracia, ou seja, o principado dos melhores e superiores, caso em que fala dos pareceres dos prudentes e das resoluções do senado. Outro regime é ainda a oligarquia, o principado de uns poucos, ricos e poderosos; é a esta que se atribui o direito pretório, dito também honorário. Um outro regime é também o de todo o povo e este denomina-se democracia: são-lhe atribuídos os plebiscitos. Há ainda um outro, o tirânico, de todo corrupto, do qual não deriva nenhuma lei. Há, enfim, um regime que é a mescla de todos estes, o qual é o melhor e dele deriva a lei que os maiores por nascimento sancionaram juntamente com as plebes, como diz Isidoro (*Etimologias*, V, 10, PL 82, 200; cf. II, 10, 130). Em quarto lugar, pertence à razão da lei humana ser diretiva dos atos humanos. Em conformidade com isto, distinguem-se as leis segundo a diversidade daquilo em vista do que são promulgadas, as quais recebem os nomes de seus autores: assim se distinguem a “Lei Júlia” sobre os adultérios, a “Cornélia” sobre os sicários e outras mais, não por causa de seus autores mas das coisas das quais são.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que o direito das gentes é de certo modo natural ao homem, segundo é racional enquanto deriva da lei natural a um título de conclusão não muito distante dos princípios. Donde o fácil consenso dos homens a seu respeito. Distingue-se, porém, da lei natural, sobretudo naquilo que é comum a todos os animais.

O que aqui se diz torna patente a resposta ao restante.

QUESTÃO XCVI

Do poder da lei humana

Em seguida deve considerar-se o poder da lei humana. São seis as perguntas formuladas a respeito: 1 – Se a lei humana deve impor-se em geral. 2 – Se a lei humana deve coibir todos os vícios. 3 – Se ela deve ordenar os atos de todas as virtudes. 4 – Se ela impõe ao homem a necessidade no foro da consciência. 5 – Se todos os homens são sujeitos à lei humana. 6 – Se àquele que é sujeito à lei é lícito agir à margem da letra da lei.

ARTIGO I

Se a lei humana deve ser imposta em geral mais do que em particular

No que concerne ao primeiro artigo, assim se procede. Parece que a lei humana não deve ser imposta em comum mais do que em particular.

1 – Diz, com efeito, o Filósofo que “é legal o que, por lei, se impõe a todo o singular e mesmo as sentenças judiciais” (*Ética*, V, 7, 1134b23), as quais são singulares, já que sentenças pronunciam-se sobre atos singulares. Portanto, as leis não se impõem só sobre o geral, mas também sobre o singular.

2 – Além disso, a lei é diretiva dos atos humanos, como se disse acima (q. 90, a. 1). Ora, os atos humanos limitam-se ao singular. Portanto, as leis humanas não devem ser propostas em universal, mas mais no singular.

3 – Além disso, a lei é regra e medida dos atos humanos, como acima se disse (q. 90, a. 1-2). Mas toda medida deve ser a mais certa, como se diz na *Metafísica* (X, 9, 1053a1). Ora, já que nos atos humanos nada pode ser universalmente certo de modo a não falhar em alguns casos particulares, parece ser necessário não se impor leis no universal, mas no particular.

Em sentido contrário, há o que diz o Jurisconsulto: “É mister estabelecer os direitos em vista do que ocorre as mais

das vezes; não se constituem direitos com base no que quicá pode ocorrer em um só caso” (*Digesto*, L. I, tt. III. lg. 3, KR I, 34a; lg. 4, *ibidem*).

Resposta: Deve dizer-se que tudo o que é em vista de um fim, é necessário que seja proporcionado a este fim. Ora, o fim da lei é o bem comum, pois, como diz Isidoro: “Não é em vista de um interesse privado, mas da comum utilidade dos cidadãos que uma lei deve ser escrita” (*Etimologias*, II,10, PL 82, 131; V, 21, 82, 203). Donde a necessidade de as leis humanas serem proporcionadas ao bem comum. Ora, o bem comum contém muitos componentes. Eis por que é preciso que a lei tenha em conta muitos, seja quanto às pessoas, seja quanto aos negócios, seja quanto ao tempo. Com efeito, a comunidade da cidade constitui-se de muitas pessoas e o seu bem é procurado mediante múltiplas ações e não se institui apenas para durar um tempo limitado, mas para perdurar por todo tempo, mediante a sucessão dos cidadãos, como o diz Agostinho (*Sobre a Cidade de Deus*, XXII,6, C.Ch., XLVIII, 814).

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que o Filósofo estabelece três partes do justo legal, que é o direito positivo (*Ética*, V, 7, 1134b20). Há algo que se impõe pura e simplesmente em geral. São estas as leis gerais. Quanto a elas, diz-se que “É legal aquilo que, por seu próprio princípio, não diferencia o que deve ser de um modo ou de outro, mas quando o estabelece, diferencia; como, por exemplo, que os cativos sejam remidos mediante certo preço. Há algo, porém, que é geral por um lado e por outro singular. Tais, dizem-se “privilégios”, como se fossem “leis privadas”, porque visam a pessoas singulares e, entretanto, o seu poder se estende a muitas ocupações. Quanto a isso acrescenta: “... e ainda o que as lei estabelece para os casos singulares”. Algo diz-se ainda legal não por ser lei, mas por força da aplicação das leis gerais a alguns fatos particulares. É o caso das sentenças, havidas por direito. E em vista disso acrescenta: “sentenciais”.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que o que é diretivo deve sê-lo necessariamente de muitos, daí dizer o Filósofo que todas as espécies de um gênero medem-se

por aquele que é primeiro no gênero (*Metafísica*, X, 9, 1052b18). Se houvessem, pois, tantas leis ou medidas quantas mensuradas ou reguladas, cessaria a utilidade da regra ou medida, que consiste em se poder conhecer muitas a partir de uma só. E assim seria nula a utilidade da lei, se esta não se estendesse senão a um ato singular. Com efeito, para dirigir atos singulares são emitidos os preceitos singulares dos prudentes. Mas a lei é “preceito geral”, como acima se disse.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que “não se pode procurar em tudo uma igual certeza” (*Ética*, I, 3, 1094b13). Donde, nas coisas contingentes, como as naturais e as coisas humanas, ser suficiente uma tal certeza de que algo será verdadeiro as mais das vezes, embora falhe em poucos casos.

ARTIGO II

Se cabe à lei humana reprimir todos os vícios

(cf. q. 91, a. 4; q. 93, a. 3, ad.3; II II, q. 69, a. 2, ad 1; q. 77, a. 1, ad 1; q. 78, a. 1, ad 3; De Malo, q. 13, a. 6; Qdl. 2, q. 5, a. 2, ad 1, 2)

No que concerne ao segundo artigo assim se procede. Parece que pertence à lei humana reprimir todos os vícios.

1 – Diz, com efeito, Isidoro que “as leis foram feitas para que, por medo das mesmas, seja reprimida toda audácia” (*Etimologias*, V, 20, PL 82, 202). Ora, não seria ela suficientemente reprimida a não ser que quaisquer males fossem reprimidos pela lei. Logo, a lei humana deve reprimir quaisquer males.

2 – Além disso, a intenção do legislador é tornar os cidadãos virtuosos. Mas não pode alguém ser virtuoso, a não ser que reprima todos os vícios. Portanto, pertence à lei humana reprimir todos os vícios.

3 – Além disso, a lei humana deriva da lei natural, como se disse acima (q. 95, a. 2). Mas todos os vícios repugnam à lei da natureza. Portanto, a lei humana deve reprimir todos os vícios.

Em sentido contrário, há o que se diz no “*Sobre o livre-arbítrio*” (I, 5, 41, C.Chr. XXIX, 218): “Parece-me esta lei, que se escreve para reger o povo, a justo título permitir tais atos, cabendo puni-los à divina providência” (I,5, 40, C.Chr. XXIX, 218). Mas a divina providência pune apenas os vícios. Portanto, a lei humana permite alguns vícios, não os coibindo.

Resposta: Deve dizer-se que, como já se disse (q. 90, a. 1-2), a lei é imposta como certa regra ou medida dos atos humanos. Ora, a medida deve ser homogênea ao que é medido, como se diz na *Metafísica* (X, 1, 1053a24): o diverso mede-se por diversas medidas. Donde ser necessário que também aos homens imponham-se leis segundo a condição dos mesmos, pois, como diz Isidoro, a lei deve ser “possível tanto segundo a natureza quanto segundo o costume da pátria” (*Etimologias*, II, cap. 10, PL 82, 131). Ora, o poder ou faculdade de operar procede de um hábito ou disposição interior, pois o mesmo não é possível a quem não tem o hábito da virtude e ao virtuoso, assim como, também, o mesmo não é possível ao menino e ao homem adulto. E, por isso, não se impõe a mesma lei aos meninos e aos adultos: muito é permitido aos meninos que nos adultos é punido por lei ou ainda neles censurado. E, semelhantemente, muitas ações são permitidas aos homens não perfeitos na virtude, que não seriam toleradas nos homens virtuosos. Ora, a lei humana impõe-se à multidão dos homens, cuja maior parte é de homens não perfeitos na virtude. Eis por que não são proibidos pela lei humana todos os vícios dos quais os virtuosos se abstêm, mas só os mais graves, dos quais é possível abster-se a maior parte da multidão e sobretudo os que são em detrimento de outros, sem cuja proibição a sociedade humana não poderia conservar-se, como são proibidos por lei humana os homicídios, os furtos e outros semelhantes.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que a audácia parece pertencer à agressão de outrem. Donde pertencem-lhe precipuamente os pecados pelos quais se injuria o próximo, os quais por lei humana são proibidos, como se disse.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que a lei humana intenciona conduzir os homens à virtude não

súbita mas gradualmente. Eis por que não impõe imediatamente à multidão dos imperfeitos o que já é dos virtuosos, ou seja, a abstenção de todos os males. Doutro modo, os imperfeitos, não podendo suportar tais preceitos, precipitar-se-iam em males ainda maiores, como se diz em *Provérbios* 30,33: “o que se comprime excessivamente sangra”; e em *Mateus* 9,17 diz-se que “se o vinho novo”, isto é, os preceitos da vida perfeita, “é posto em odres velhos”, isto é, em homens imperfeitos, “rompem-se os odres e derrama-se o vinho”, isto é, os preceitos são rejeitados e os homens se precipitam em males piores.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a lei natural é, em nós, certa participação da lei eterna: mas a lei humana é deficiente em relação à lei eterna. Diz, com efeito, Agostinho: “Esta Lei, promulgada para reger as cidades, concede e deixa sem punição muito que é punido pela divina providência. Todavia, não é porque não faz tudo, que o que faz deve ser reprovado” (*Sobre o livre-arbítrio*, I, 5, 41, C.Chr. XXIX, 219). Donde não poder também a lei humana proibir tudo o que proíbe a lei da natureza.

ARTIGO III

Se a lei humana preceitua os atos de todas as virtudes

(cf. q. 100, a 2; *Ethic.* 1.2)

No que concerne ao terceiro artigo, assim se procede. Parece que a lei humana não preceitua os atos de todas as virtudes.

1 – Com efeito, aos atos das virtudes opõem-se os atos viciosos. Ora, a lei humana não proíbe todos os vícios, como se disse (art. prec.). Portanto, não preceitua os atos de todas as virtudes.

2 – Além disso, o ato de virtude procede da virtude. Ora, a virtude é o fim da lei: assim, o que procede da virtude não pode cair sob o preceito da lei. Portanto a lei humana não preceitua os atos de todas as virtudes.

3 – Além disso, a lei ordena-se para o bem comum, como se disse (q. 90, a. 2). Ora, alguns atos das virtudes não se ordenam para o bem comum, mas para o bem individual. Portanto, a lei não preceitua os atos de todas as virtudes.

Em sentido contrário, há o que diz o Filósofo: “a lei preceitua que se faça as obras do forte, do moderado, do manso; igualmente, segundo as demais virtudes e vícios, prescreve aqueles e proíbe estes” (*Ética*, V, 1, 1129b19).

Resposta: Deve dizer-se que as espécies das virtudes distinguem-se segundo os objetos, como é patente no que acima se disse (q. 54, a. 2). Ora, todos os objetos das virtudes podem referir-se ao bem particular de alguma pessoa ou ao bem comum da multidão, como alguém pode exercer-se na virtude da fortaleza para a conservação da cidade ou do direito de um amigo seu, o mesmo ocorrendo quanto às demais virtudes. Todavia, a lei, como já se disse (q. 90, a. 2), ordena-se ao bem comum. Portanto, não há qualquer virtude cujos atos a lei não possa preceituar. Entretanto, a lei não preceitua os atos de todas as virtudes, mas apenas aqueles que podem ordenar-se ao bem comum, seja imediatamente, quando alguns atos se praticam diretamente, em vista do bem comum, ou mediatamente, quando algo é ordenado pelo legislador, pertinente à boa disciplina, mediante o que são os cidadãos formados na observância do bem da justiça e da paz.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que a lei humana não proíbe todos os atos viciosos a um título de obrigação preceitual, assim como não preceitua todos os atos virtuosos. Proíbe, contudo, alguns atos de vícios singulares, assim como preceitua alguns atos de virtudes singulares.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que um ato pode dizer-se virtuoso duplamente: de um modo, porque um homem executa ações virtuosas, assim como é ato da justiça fazer o que é reto e ato da fortaleza fazer o que é forte. E, dessa maneira, a lei preceitua alguns atos das virtudes. De outro modo diz-se ato da virtude aquele que alguém pratica do modo que o pratica o homem virtuoso. Tal ato procede sempre da virtude e não está sob o preceito da lei, mas é o fim ao qual o legislador intenciona conduzir.

3 – Deve dizer-se quanto ao terceiro argumento, que não há qualquer virtude cujos atos não sejam ordenáveis ao bem comum, mediata ou imediatamente, como se disse (corpo).

ARTIGO IV

Se a lei humana impõe ao homem a necessidade no foro da consciência

No que concerne ao quarto artigo, assim se procede. Parece que a lei humana não impõe ao homem a necessidade no foro da consciência.

1 – Isto porque um poder inferior não pode impor a lei ao juízo de um poder superior. Ora, o poder do homem, que instaura a lei humana, é inferior ao poder divino. Portanto, a lei humana não pode impor a lei ao juízo divino, que é o juízo da consciência.

2 – Além disso, o juízo da consciência depende sobretudo dos mandamentos divinos. Ora, por vezes, os mandamentos divinos são esvaziados pelas leis humanas, consoante *Mateus* 15,6: “Tornastes sem efeito o mandamento de Deus em favor de vossas tradições”. Portanto, a lei humana não impõe necessidade ao homem quanto à consciência.

3 – Além disso, as leis humanas frequentemente trazem aos homens calúnia e injúria, consoante *Isaías* 10,1s: “Maldição aos que estabelecem leis iníquas e aos escribas que escrevem iniquidades, para oprimir os pobres quando no juízo e fazer violência à causa dos humildes de meu povo”. Mas é lícito a qualquer um evitar a opressão e a violência. Portanto, as leis humanas não impõem necessidade ao homem quanto à consciência.

Em sentido contrário há o que se diz na *1 Pedro* 2,15: “É isto uma graça: suportar alguém a tristeza por causa de sua consciência ao sofrer injustamente”.

Resposta: Deve dizer-se que as leis humanamente impostas são justas ou injustas. Se justas, têm a força de obrigar no foro da consciência por causa da lei eterna da qual derivam, segundo *Provérbios* 8,15: “Por mim reinam os reis e os legisladores decretam leis justas”. Ora, as leis dizem-se justas

em razão de seu fim, quando ordenam para o bem comum; em razão de seu autor, quando a lei proposta não excede o poder de quem a propõe; e em razão da forma, quando, segundo uma igualdade de proporção, impõem aos súditos encargos em ordem ao bem comum. Assim, sendo um homem parte da multidão, cada homem, ele próprio, no que é e no que possui, integra a multidão, assim como qualquer parte, no que é, enquanto parte, integra o todo. Donde, a própria natureza impor algum detrimento à parte para salvar o todo. Nesses termos, as leis que, segundo a devida proporção, impõem encargos são justas e obrigam no foro da consciência e são leis legais. Ora, são as leis injustas de duas maneiras. De um modo são por contrariarem o bem humano, ao contrariar o que aqui se disse anteriormente, seja quanto ao fim, se alguém, ao presidir, impõe aos súditos leis onerosas, não pertinentes à utilidade comum, mas antes à própria cobiça e à glória; seja em razão do autor, quando alguém propõe uma lei para além do poder que lhe foi confiado; seja ainda em razão da forma, quando ocorre serem os encargos desigualmente distribuídos pela multidão, ainda que se ordenem para o bem comum. Dessa forma, são mais violências do que leis, pois, como diz Agostinho: “Não se vê ser lei a que não for justa” (*Sobre o livre-arbítrio* I, 5, 33, C.Chr. XXIX, 217). Por isso, tais leis não obrigam no foro da consciência, a não ser, talvez, em vista de se evitar o escândalo ou a perturbação, causa também de o homem dever ceder em seu direito, segundo *Mateus* 5,40-41: “Se alguém te força a andar uma milha, vai com ele outras duas, e se te toma a túnica, dá-lhe também o manto.” De outro modo podem as leis ser injustas, por contrariar o bem divino, quais as leis dos tiranos que levam à idolatria ou a qualquer outra prática contrária à lei divina. De nenhum modo é lícito observar tais leis, pois, como se diz nos *Atos* (5,29): “É mister obedecer antes a Deus que aos homens”.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve, portanto, dizer-se que, como diz o Apóstolo em *Romanos* 13,1s, “Todo poder humano provém de Deus; assim, aquele que resiste ao poder”, em tudo o que é do âmbito deste poder, “resiste à ordem divina”. E, assim, torna-se réu em sua consciência.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que tal razão procede quanto às leis humanas que se ordenam contra o mandamento divino, ao qual a ordenação de tal poder não se estende. Nesse caso, não se deve obedecer à lei humana.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que tal razão procede quanto às leis que impõem aos súditos um injusto encargo, pois também a isto não se estende a ordenação do poder divinamente concedido. Donde, não ser o homem, em tais casos, obrigado a obedecer à lei, se, como se disse, pode resistir-lhe sem escândalo ou maior prejuízo.

ARTIGO V

Se todos estão sujeitos à lei

(In Rom. 13, lect. 1)

No que concerne ao quinto artigo, assim se procede. Parece que nem todos estão sujeitos à lei.

1 – Pois só estão sujeitos à lei aqueles aos quais é ela imposta. Ora, o Apóstolo diz na *1 Timóteo* 1,9 que “não se legisla para o justo”. Portanto, os justos não estão sujeitos à lei humana.

2 – Além disso, diz o Papa Urbano e consta dos *Decretos* (P. II, 19, q. 2, c. 2, RF I, 840): “Aquele cuja conduta é regida por lei privada, nenhuma razão exige que seja constringido por lei pública. Ora, todos os homens espirituais são conduzidos pela lei particular do Espírito Santo, pois são eles filhos de Deus, segundo *Romanos* 8,14: “os que agem pelo Espírito de Deus, estes são filhos de Deus”. Portanto, nem todos os homens estão sujeitos à lei humana.

3 – Além disso, diz o jurisconsulto que “o príncipe é isento da lei” (*Digesto*, 1. I, t. 3, lg. 31, KR I, 34b). Ora quem é isento da lei não lhe é sujeito. Portanto, nem todos estão sujeitos à lei.

Em sentido contrário há o que diz o Apóstolo em *Romanos* 13,1: “Toda alma seja sujeita aos poderes superiores”. Ora, não parece estar sujeito ao poder quem não é súdito da lei

emanada de tal poder. Portanto, todos os homens devem estar sujeitos à lei humana.

Resposta: Deve dizer-se que, como é patente no que foi dito acima (q. 90, a. 1-2), são dois os constituintes da razão da lei: primeiramente, é ela a regra dos atos humanos. Em segundo lugar, é dotada de força coativa. Assim, pode um homem estar sujeito à lei de duas maneiras: de um modo, como o que é regulado à regra; deste modo, todos os que estão submetidos ao poder estão também submetidos à lei que emana de tal poder. Ora, pode haver duas maneiras de alguém não estar submetido à lei. De um modo por ser pura e simplesmente isento desta sujeição. Assim, os que são de uma cidade ou reino não estão submetidos às leis do príncipe de outra cidade ou reino e nem ao seu domínio. O outro modo é o daquele que é regido por uma lei superior. Por exemplo, se alguém é sujeito ao procônsul, deve ser regido por suas ordens, não porém nas questões em que foi disto dispensado pelo imperador: quanto a essas, não está adstrito ao mandato do inferior, já que é dirigido pelo mandato superior. E, desse modo, sucede que alguém pura e simplesmente sujeito à lei, quanto a algo não seja a ela adstrito, por ser nisto regido por uma lei superior. Há um outro modo, porém, segundo o que alguém diz-se sujeito à lei: o daquele que é coagido em relação ao que o coage. Desse modo, todos os homens virtuosos ou justos não estão sujeitos à lei, mas apenas os maus, pois o que se faz por coação ou violência é contrário à vontade. Ora, a vontade dos bons é consoante à lei, desta discordando a vontade dos maus. Assim, pois, deste ponto de vista, os bons não estão sob a lei, mas só os maus.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que tal razão procede quanto à sujeição que vigora segundo o modo da coação. É quanto a isto que “a lei não foi feita para o justo”, pois “estes são para si mesmos a lei”, na medida em que “manifestam a obra da lei escrita em seus corações”, como diz o Apóstolo na carta aos *Romanos* 2,14-15. Donde, sobre eles não tem a lei força coativa como a tem sobre os injustos.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que a lei do Espírito Santo é superior a toda a lei humanamente

imposta. Assim, os homens espirituais, na medida em que são conduzidos pela lei do Espírito Santo, não estão sujeitos à lei, quanto a tudo o que repugna à condução do Espírito Santo. Todavia, pertence à condução do Espírito Santo que os homens espirituais se sujeitem às leis humanas nos termos da 1ª carta de *Pedro* 2,13: “Sede sujeitos a toda a criatura humana por causa de Deus”.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que se diz ser o príncipe isento da lei quanto à força coativa da lei, pois ninguém, em sentido próprio, é coagido por si mesmo; ora, a lei só tem força coativa em razão do poder do príncipe. Assim, pois, o príncipe diz-se isento da lei porque ninguém pode pronunciar contra ele um juízo condenatório, se vier a agir contra a lei. Donde dizer a glosa, sobre o *Salmo* 50,6: “Só contra ti pequei”, que “o rei não tem homem que julgue os seus feitos”. Mas quanto à força diretiva da lei, está o príncipe sujeito à lei por sua própria vontade nos termos em que se diz (“Extravagantes sobre as constituições, cap. Visto todos: *Decretais*, Greg. IX, L. I, t. II, cp. 6, RF II, 8): “Todo aquele que estatui um direito para outrem, deve usar o mesmo direito”. Diz a autoridade do Sábio: “sujeita-te à lei que estabeleceste” (Décio Ausônio, *Sentenças*, Pítaco, v. 5, PL, 19, 876). São reprovados também pelo Senhor os que “dizem e não fazem” e os que “impõem aos outros pesados encargos, que eles próprios nem com o dedo querem mover”, como diz *Mateus* 23,3-4. Segue-se, pois, não estar o príncipe isento da lei quanto ao vigor diretivo desta perante o juízo de Deus, mas deve cumprir a lei voluntariamente e não por coação. Está também o príncipe acima da lei na medida em que, se for isto vantajoso, pode mudá-la e dela dispensar, segundo o tempo e o lugar.

ARTIGO VI

Se àquele que está submetido à lei é lícito agir à margem das palavras da lei.

(II, II, q. 60, a. 5, ad. 2, 3; q. 120, a. 1; q. 147, a. 4; III, Sent. d. 37, a. 4; IV, d. 15, q. 3, a 2, qe. 1, 2; V Ethic., 1. 16)

No que concerne ao sexto artigo, assim se procede. Parece ser lícito àquele que é sujeito à lei agir para além das palavras da lei.

1 – Diz, com efeito, Agostinho: “Nas leis temporais, embora os homens as julguem quando as instituem, todavia, uma vez instituídas e firmadas, não será lícito julgá-las, mas agir segundo elas” (*Sobre a verdadeira religião*, cap. 31, 58, 41-43, C.Chr. XXXII, 225). Ora, se alguém ultrapassa as palavras da lei, dizendo observar a intenção do legislador, parece julgar a lei. Portanto, não é lícito a quem está sob lei ir além das palavras da lei, para observar a intenção do legislador.

2 – Além disso, cabe interpretar a lei apenas àquele a quem incumbe instituí-la. Ora não cabe aos homens, sujeitos à lei, estabelecer a lei. Portanto não lhes cabe interpretar a intenção do legislador, mas devem agir segundo as palavras da lei.

3 – Além disso, todo sábio é capaz de explicar por suas palavras a sua intenção. Ora, aqueles que instituíram a lei devem reputar-se sábios, pois diz a Sabedoria nos *Provérbios* 8,15: “Por mim reinam os reis e os legisladores decretam o que é justo”. Logo a intenção do legislador deve julgar-se somente segundo as palavras da lei.

Em sentido contrário, há o que diz Hilário: “O entendimento do que se diz deve estabelecer-se a partir das causas do dizer: “não é a coisa que deve sujeitar-se à palavra, mas a palavra à coisa” (*Sobre a Trindade*, IV, PL 10, 107). Portanto, deve dar-se mais atenção à causa que move o legislador do que às próprias palavras da lei.

Resposta: Deve dizer-se que, como se disse acima (art. 4), toda lei é ordenada para a salvaguarda comum dos homens, e quanto mais o faz, alcança o vigor e a razão de lei: na medida, porém, em que falte para com isso, não é dotada da força de obrigar. Diz por isso o juriconsulto que “nenhuma razão do direito ou benignidade da equidade tolera que o que foi introduzido salutarmente para a utilidade dos homens seja por nós levado à mais extrema severidade por uma interpretação mais dura, contra o bem-estar dos mesmos homens” (*Digesto*, L. I. t. III, lg. 25, KR I, 34b). Ora, acontece que se observa com

frequência que aquilo que é útil ao bem comum as mais das vezes é, todavia, em alguns casos extremamente nocivo. Isso porque o legislador não pode considerar todos os casos singulares e propõe a lei segundo o que acontece mais frequentemente, direcionando a sua atenção para a utilidade comum. Disto segue-se que, se emergir um caso em que a observância de tal lei seja danosa ao proveito comum, não deve ser ela observada. Assim, se em uma cidade sitiada estabelecer a lei que as portas da cidade permaneçam fechadas, isto é as mais das vezes de utilidade comum. Todavia, se ocorrer que os inimigos persigam alguns cidadãos dos quais depende a defesa da cidade, seria o mais danoso a esta cidade que as portas não lhes fossem abertas. Assim, em tal caso, as portas deveriam ser abertas, contra as palavras da lei, para que se salvaguardasse a utilidade comum intencionada pelo legislador. Entretanto, deve considerar-se o seguinte: se a observância literal da lei não constitui perigo imediato, ao qual seja necessário fazer frente, não é da competência de ninguém interpretar o que é útil ou inútil à cidade, mas isto cabe apenas aos príncipes, que têm a autoridade de dispensar da lei em vista de tais casos. Se há porém um perigo imediato, que não admite tal demora que se possa recorrer ao superior, a própria necessidade tem anexa a si a dispensa, pois a necessidade não é sujeita à lei.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que aquele que, em caso de necessidade, age à margem das palavras da lei, não julga a própria lei, mas julga um caso singular no qual vê não deverem ser observadas as palavras da lei.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que aquele que acompanha a intenção do legislador não interpreta a lei pura e simplesmente, mas apenas no caso em que, pela evidência do prejuízo, é manifesto que o legislador teria intencionado algo diferente. Se há dúvida, deve agir segundo as palavras da lei ou consultar o superior.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que não é tal a sabedoria de qualquer homem que possa conceber todos os casos singulares e, assim, não pode exprimir suficientemente por suas palavras o que é adequado ao fim

intencionado. E mesmo que um legislador pudesse considerar todos os casos, não seria conveniente exprimi-los todos para evitar a confusão, mas deveria direcionar a lei para o que ocorre com mais freqüência.

QUESTÃO XCVII

Da mudança das leis humanas

Deve considerar-se em seguida a mudança das leis humanas. São quatro as perguntas a respeito: 1 – Se a lei humana é mutável. 2 – Se sempre deve mudar quando algo melhor ocorre. 3 – Se é abolida pelo costume e se este adquire vigor de lei. 4 – Se o uso da lei humana deve mudar por dispensa dos governantes.

ARTIGO I

Se a lei humana deve de algum modo ser mudada

(cf. q. 104, art. 3 ad 2: Ad. Gal. cp. 1, l. 2; V Ethic., l. 12)

1 – No que concerne ao primeiro artigo assim se procede. Parece que a lei humana não deve mudar de nenhum modo.

1 – Pois a lei humana deriva da lei natural como se disse acima (q. 95, a. 2). Ora, a lei natural é imutável. Portanto, a lei humana deve permanecer imutável.

2 – Além disso, como diz o Filósofo, a medida deve ser máxime permanente (*Ética*, V, 5, 1133a25). Ora, a lei humana é a medida dos atos humanos, como acima se disse (q. 90, a. 1,2). Portanto deve permanecer imutável.

3 – Além disso a razão de lei compreende ser esta justa e reta, como se disse acima (q. 95, a. 2). Ora, o que é uma vez reto, sempre é reto. Portanto, o que uma vez é lei, sempre deve ser lei.

Em sentido contrário há o que diz Agostinho: “A lei temporal, ainda que justa, pode entretanto ser justamente

mudada no curso dos tempos” (*Sobre o livre-arbítrio* I, 6, 48, C.Chr. XXIX, 220).

Resposta: Deve dizer-se que, como acima se disse (q. 91, a. 3), a lei humana é certo ditame da razão, pelo qual são dirigidos os atos humanos. Segundo isto, pode ser dupla a causa de a lei humana ser mudada justamente, uma de parte da razão, outra dos homens cujos atos são regulados pela lei. De parte da razão, porque vê-se ser natural à razão humana passar gradualmente do imperfeito ao perfeito. Assim, vemos que, nas ciências especulativas, os primeiros a filosofar transmitiram-nos algo de imperfeito que, posteriormente, seus sucessores tornaram mais perfeito. O mesmo ocorre nas obras a realizar. Com efeito, os primeiros que intencionaram inventar algo útil para a comunidade dos homens, não sendo capazes de tudo considerar por si mesmos, instituíram algo imperfeito, deficiente em muitos aspectos, que os pósteros mudaram, instituindo algo que apenas em uns poucos aspectos fosse deficiente quanto à comum utilidade. A lei pode mudar também de parte dos homens cujos atos são regulados pela lei por causa da mudança das condições destes mesmos homens, aos quais convêm instituições diversas segundo suas diversas condições. Disso dá um exemplo Agostinho dizendo que “Se o povo é bem moderado e grave, guardião diligentíssimo da utilidade comum, é reta a lei que estabelece ser lícito a tal povo criar os magistrados pelos quais seja a coisa pública administrada. Mas se, paulatinamente, tal povo se deprava tornando venal o seu sufrágio e confia o regime a homens escandalosos e celerados, é correto tirar-se a tal povo o poder de atribuir as honras, sendo este de novo confiado ao arbítrio de uns poucos bons” (*Sobre o livre-arbítrio*, I, 6, 45, C.Chr. XXIX, 219.).

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que a lei natural é certa participação da lei eterna, como se disse acima (q. 91, a. 2; q. 96, a. 2, ad. 3), e por isso subsiste imutável, o que lhe decorre da imobilidade e perfeição da razão divina que institui a natureza. Mas a razão humana é mutável e imperfeita e por isso a sua lei é mutável. Além disso, a lei natural contém certos preceitos universais que sempre permanecem; já a lei imposta pelo homem contém certos

preceitos particulares, segundo diversos casos que venham a emergir.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que a medida deve ser permanente o quanto é possível. Mas nas coisas mutáveis não pode haver algo a permanecer totalmente imutável. Eis por que a lei humana não pode ser totalmente imutável.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que reto diz-se de modo absoluto das coisas corporais, e, nesse sentido, permanece sempre reto em si mesmo. Mas a retidão da lei diz-se por sua ordenação à utilidade comum, à qual nem sempre é proporcionada uma e a mesma coisa, como se disse acima (corpo do art.), e, assim, tal retidão pode mudar.

ARTIGO II

Se a lei humana deve ser mudada sempre, quando ocorre algo melhor

(Polit. II, I, 12)

No que concerne ao segundo artigo assim se procede. Parece que, quando algo melhor ocorre, a lei humana deve ser sempre mudada.

1 – As leis humanas foram descobertas pela razão humana, como as outras artes. Ora, nas outras artes muda-se o que antes se conservava, se ocorrer algo melhor. Portanto, deve fazer-se o mesmo nas leis humanas.

2 – Além disso, com fundamento no passado podemos prover acerca do futuro. Ora, a não ser que as leis humanas sejam mudadas, sobrevindas melhores invenções, seguir-se-iam muitos inconvenientes, pois tem-se descoberto que as leis antigas contêm muito de rude. Parece, portanto, que as leis devem ser mudadas, toda vez que há ocasião de se estatuir algo melhor.

3 – Além disso, as leis humanas estatuem sobre os atos singulares dos homens. Ora, não nos é possível alcançar um conhecimento perfeito do singular, a não ser pela experiência, que tem necessidade do tempo como se diz na *Ética* (II, 1,

1103a16). Portanto, parece que na sucessão do tempo pode ocorrer algo de melhor a ser estatuído.

Em sentido contrário há o que se diz nos *Decretos* (D., P. I., d. 12, c. 5, RFI, 28): “É ridículo e deveras abominavelmente vergonhoso que suportemos infringir as tradições que, desde a antiguidade, recebemos dos pais”.

Resposta: Deve dizer-se que, como se disse (art. prec.), a lei humana é corretamente mudada na medida em que por sua mudança se provê à utilidade comum. Contudo, a mudança da lei constitui em si mesma certo prejuízo das salvaguardas comuns. Isto porque para a observância da lei em muito contribui o costume e de tal maneira que o que se faz contra o costume comum, por mais leve, pareça ser mais pesado. Daí seguir-se que, quando se muda a lei, diminui o vigor coercitivo da mesma, na medida em que é abolido o costume. Eis por que nunca se deve mudar a lei humana a não ser quando, de um lado, se favorece tanto a salvaguarda comum, quanto de outro lado se derroga, o que ocorre, ou porque alguma utilidade máxima e evidentíssima provém do novo estatuto, ou porque é máxima a necessidade, seja por conter a lei costumeira manifesta iniquidade, seja por sua observância ser sobremodo nociva. Donde dizer o Jurisconsulto que “nas coisas novas a ser constituídas, deve ser evidente a utilidade, para que se abandone aquele direito que por muito tempo foi considerado de acordo com a equidade” (*Digesto*, L. t. 4, lg. 2, KR I, 35a).

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que as obras da arte têm eficácia por causa apenas da razão: eis porque, onde quer que ocorra uma razão melhor, deve mudar-se o que anteriormente se observava. Ora, as leis “têm máximo vigor por força do costume”, como diz o Filósofo (*Política*, II, 5, 1269a20). E assim não devem mudar facilmente.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que tal razão conclui que as leis devem ser mudadas; não, porém, em vista de qualquer melhora, mas de uma utilidade ou necessidade, como se disse.

3 – No que concerne ao terceiro argumento é semelhante o que se deve dizer.

ARTIGO III

Se o costume pode adquirir vigor de lei

(II II, q. 79, a. 2, ad 2; IV Sent., d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; Quodl. 2, q. 4, a. 3; 9, q. 4, a. 2)

No que concerne ao terceiro artigo, assim se procede. Parece que o costume não pode adquirir vigor de lei nem ab-rogar a lei.

1 – Pois, como é patente no que se disse acima, a lei humana deriva da lei da natureza e da lei divina. Ora, o costume dos homens não pode mudar a lei da natureza nem a lei divina. Portanto, não pode mudar também a lei humana.

2 – Além disso, de muitos males não pode originar-se um bem. Ora, aquele que tem a primeira iniciativa de agir contra a lei pratica o mal. Portanto, multiplicados semelhantes atos, não se efetivará qualquer bem. Ora, a lei é certo bem por ser regra dos atos humanos. Portanto, pelo costume não se pode revogar a lei, de modo que o próprio costume adquira vigor da lei.

3 – Além disso, legislar compete às pessoas públicas, às quais cabe reger a comunidade; donde as pessoas particulares não podem legislar. Ora, o costume adquire seu valor mediante os atos das pessoas particulares. Portanto, o costume não pode adquirir vigor de lei, de modo que por ele seja a lei revogada.

Em sentido contrário, há o que diz Agostinho: “O costume do povo de Deus e os institutos dos maiores devem ser observados como lei. E assim como os prevaricadores das Leis Divinas, também os contedores dos costumes eclesiásticos devem sofrer coerção” (*Carta 36, a Casulanum*, cp. 1, PL 33, 136, cf. Graciano, *Decret.*, P. I., d. 11, c. 7, RF I, 25).

Resposta: Deve dizer-se que toda lei emana da razão e da vontade do legislador: a lei divina e a natural da vontade racional de Deus. Já a lei humana, da vontade do homem regulada pela razão. Ora, como a razão e a vontade do homem se manifestam pela palavra quanto à obra a realizar, manifestam-se também por fatos: com efeito, cada qual parece escolher como bem o que põe em prática em suas obras. Ora, é manifesto que pela palavra humana tanto pode a lei ser muda-

da e também exposta, na medida em que manifesta o movimento interior e o conceito da razão humana. Donde, também por atos, sobretudo multiplicados, que produzem os costumes, pode ser a lei mudada e exposta, e também causar-se algo que adquira vigor de lei, ou seja, na medida em que, por múltiplos atos exteriores, o movimento interior da vontade e o conceito da razão são mais eficazmente declarados, pois, quando algo se faz muitas vezes, parece provir de um deliberado juízo da razão. E, nesses termos, o costume possui vigor de lei, ab-roga a lei e é o intérprete das leis.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que a lei, natural e divina, procede, como se disse (corpo), da vontade divina. Por isso, não pode ela ser mudada pelo costume procedente da vontade do homem, mas só pela autoridade divina. Daí seguir-se que nenhum costume pode adquirir vigor de lei contra a lei divina e a lei natural, como diz Isidoro: “ceda o uso à autoridade: a lei e a razão vençam o uso depravado” (*Sinônimos*, L, II, n. 80, PL 83, 863).

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que, como se disse acima (q. 96, a. 6), as leis humanas são falhas em alguns casos; eis por que é por vezes possível agir à margem da lei, a saber, no caso em que a lei é falha e o ato em questão não for mau. E, quando tais casos se multiplicam, por força de alguma mudança dos homens, então manifesta-se pelo costume que doravante a lei não é mais útil, da mesma forma que se manifestaria se uma lei contrária fosse verbalmente promulgada. Se, ao contrário, permanece a mesma a razão por cuja causa a lei primitiva era útil, vença não o costume a lei, mas a lei o costume, a menos que a lei seja vista como inútil apenas por não ser “possível segundo o costume da pátria”, o que era uma das condições da lei (Isidoro, *Etimologias*, L. V, 21, PL 82, 203). É, com efeito, difícil remover o costume da multidão.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a multidão, na qual se introduz o costume, pode ser de dupla condição. Se é uma multidão livre, que possa fazer a própria lei, maior é o consenso de toda a multidão quanto à observância de algo, que o costume manifesta, do que a

autoridade do príncipe, que não tem poder de edificar a lei, a não ser enquanto age na pessoa da multidão. Donde, ainda que as pessoas singulares não possam instaurar a lei, pode-o contudo todo o povo. Se, porém, a multidão não possui o poder livre de instaurar a lei para si ou de revogar a lei posta por um poder superior, entretanto, o próprio costume, prevalente em tal multidão, adquire vigor de lei, enquanto é tolerado por aqueles aos quais pertence impor a lei à multidão, pois por isso mesmo parecem aprovar eles o que o costume induziu.

ARTIGO IV

Se os chefes da multidão podem dispensar das leis humanas

(I II, q. 96, a. 6; q. 100, a. 8; II II, q. 88, a. 10; q. 89, a. 9; q. 147, a. 4; III Sent., d. 37, a. 4; 4, d. 15, q. 3, a. 2, 1; d. 27, q. 3, a. 3, ad 4; IV Cont. Gent. c. 125)

No que concerne ao quarto artigo assim se procede. Parece que os governantes da multidão não podem dispensar das leis humanas.

1 – Pois a lei é estatuída “em vista da utilidade comum”, como diz Isidoro (*Etimologias*, II, 10, PL 82, 131). Ora, o bem comum não deve ter solução de continuidade para benefício particular de qualquer pessoa, porque, como diz o Filósofo: “o bem do povo é mais divino que o bem de um só homem” (*Ética*, II, 2, 1094b10). Parece, portanto, que não se deve dispensar alguém para agir contra a lei comum.

2 – Além disso, àqueles que são constituídos sobre outros preceitua o *Deuteronomio* 1,17: “Ouvireis o pequeno como o grande e não favorecereis qualquer pessoa, pois o julgamento pertence a Deus”. Ora, conceder a alguém o que é negado comumente a todos os homens é um claro favor à pessoa. Portanto semelhantes dispensas não podem conceder os governantes da multidão, por ser isso contra o preceito da lei divina.

3 – Além disso, a lei humana, se correta, deve necessariamente estar de acordo com a lei natural e a lei divina, pois, de outro modo, não seria “concorde com a religião” nem “convi-

ria à disciplina”, o que se requer para a lei como o diz Isidoro (*Etimologias*, II, 10, PL 82, 131; V, 3, 82, 190). Ora, nenhum homem pode dispensar da lei divina ou natural. Portanto, não o pode também da lei humana.

Em sentido contrário há o que diz o Apóstolo na *1 Coríntios* 9,17: “Foi-me confiada a dispensa”.

Resposta: Deve dizer-se que a dispensa propriamente importa em comensurar algo de comum aos indivíduos segundo uma justa medida: eis por que quem governa a família diz-se despenseiro, enquanto distribui com peso e medida a cada qual nessa família as tarefas e o necessário para a vida. Assim, portanto, em qualquer multidão diz-se alguém dispensar, na medida em que ordena como algum preceito comum deve ser cumprido pelos indivíduos. Ocorre, porém, que, por vezes, algum preceito proveitoso à multidão quanto à maioria não é conveniente a essa pessoa ou nesse caso, seja porque por ele se impediria algo melhor, seja ainda porque levaria ou induziria a algum mal, como é patente no que foi dito acima (q. 96, a. 6). Seria, contudo, perigoso que isto fosse confiada ao juízo de qualquer um, salvo evidente e súbito perigo, como se disse acima (*ibidem*). Eis por que aquele a quem cabe reger a multidão tem o poder de dispensar da lei humana, no que repousa sobre sua autoridade, ou seja, que, quanto às pessoas e em casos em que a lei é falha, dê a licença para que a lei não seja observada. Se, porém, sem esta razão, por mera vontade, dá a licença, não será fiel na dispensa, ou será imprudente; isto é, infiel, se não intenciona o bem comum, imprudente se ignora a razão de dispensar. Eis por que diz o Senhor em *Lucas* 12,42: “Quem julgas ser o despenseiro fiel e prudente, que o Senhor constituiu sobre sua família?”

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que, quando alguém é dispensado de observar a lei comum, não deve fazê-lo em prejuízo do bem comum, mas na intenção de que aproveite ao bem comum.

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que não há favorecimento de pessoas se não se observam normas iguais para pessoas desiguais. Donde, quando a condição de alguma pessoa requer que algo se observe especial-

mente em relação a ela por ser razoável, não há favorecimento, se lhe é feita uma graça especial.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a lei natural, enquanto contém preceitos comuns, que jamais falham, não pode comportar dispensa. Nos outros preceitos, porém, que são como conclusões dos preceitos comuns, por vezes é dispensada pelo homem, por exemplo, que um empréstimo não seja restituído ao traidor da pátria e algo similar. Ora, qualquer homem está para a lei divina, como o está a pessoa privada para a lei pública à qual está subordinada. Donde, assim como na lei humana pública não pode dispensar a não ser aquele de quem a lei tira a autoridade ou aquele a quem o confiar, igualmente, nos preceitos do direito divino, que têm Deus por origem, ninguém pode dispensar senão Deus ou alguém a quem este especialmente o confiar.

QUESTÃO CV

Da razão dos preceitos judiciais

ARTIGO II

Se a lei antiga ordenou adequadamente sobre os príncipes

No que concerne ao primeiro artigo, assim se procede: Parece que a lei antiga ordenou inadequadamente a respeito dos príncipes.

1 – Isto porque, como diz o Filósofo, a ordenação do povo depende sobretudo de um principado superior (cf. *Política*, III, 4, 1278b8). Ora, não se encontra na lei como deva instituir-se o príncipe supremo. Ora, encontra-se ao contrário determinado a respeito dos príncipes inferiores: primeiramente, em *Êxodo*, 18,21: “Providencia de entre o povo varões sábios... etc., e em *Números* 11,16: “congrega-me setenta varões dentre os anciãos de Israel”, e em *Deuteronômio* 1,13: “Dai-vos dentre os vossos homens sábios e instruídos ...” etc. Portanto, a lei antiga ordenou os príncipes do povo de forma insuficiente.

2 – Além disso, “É próprio do ótimo conduzir ao melhor”, como diz Platão (*Timeu*, versão de *Calcídio*, 9, DD, 157; 10, DD 158; cf. *Timeu* 29a e 29e). Ora, a melhor ordenação de qualquer cidade ou povo é que seja governada por um rei. Com efeito, um tal reino representa por excelência o regime divino, mediante o qual um só Deus governa o Mundo desde o princípio. Eis por que deveria a lei haver instituído um rei sobre o povo e permitir isto ao arbítrio desse, como é permitido em *Deuteronomio* 17,14.15: “Se disseres, constituirei sobre mim um rei, tu o constituirás, etc.”

3 – Além disso, como se diz em *Mateus*, 12,25: “Todo o reino em si mesmo dividido será desolado”, o que foi experimentado no povo dos judeus, no qual a divisão do reino foi causa de destruição. Ora, a lei deve intencionar precipuamente tudo o que é pertinente à salvação comum do povo. Portanto, a lei deveria ter proibido a divisão do reino por dois reis. Nem deveria ser isso introduzido por autoridade divina, como se lê haver sido introduzido por autoridade do Senhor através do Profeta Ahias de Silo em 3 *Reis* 11,29.

4 – Além disso, assim como os sacerdotes são instituídos para utilidade do povo no que é pertinente a Deus, como é patente em *Hebreus* 5,1, da mesma forma os príncipes são instituídos para a utilidade do povo nas coisas humanas. Mas aos sacerdotes e levitas previstos pela lei é reservado algo de que possam viver, como dizemos, primícias e muitos outros similares. Portanto, semelhantemente, deveriam os povos destinar algo aos príncipes para o sustento dos mesmos, especialmente por ser-lhes indeferida a aceitação de presentes, como é patente em *Êxodo* 23,8: “Não recebereis presentes que cegam até os prudentes e subvertem as palavras dos justos”.

5 – Além disso, assim como o reino é o melhor regime, assim a tirania é a pior corrupção de um regime. Ora, o Senhor, ao instituir o rei, instituiu um direito tirânico, pois diz-se em *1 Reis* 8,18: “Este será o direito do rei que há de imperar sobre vós: tomará vossos filhos... etc. Portanto, a lei foi inadequadamente providente a respeito da ordenação dos príncipes.

Em sentido contrário, há de ser o povo de Israel recomendado dada a plenitude de sua ordenação em *Números* 14,5:

“Como são belas as tuas tendas, Jacó, e as tuas moradas, Israel”. Mas a beleza da ordenação de um povo depende de príncipes bem instituídos. Portanto, o povo foi bem instituído pela lei no que respeita aos príncipes.

Resposta: Deve dizer-se que, sobre a boa ordenação dos príncipes em alguma cidade ou nação, devem levar-se em conta duas exigências. Uma destas é que todos tenham alguma parte no principado. Por essa medida conserva-se a paz e todos amam tal ordenação e por ela zelam, como diz Aristóteles na *Política* (II, VI, 15, 1270b17). A outra é que se atente para a espécie de regime ou ordenação dos principados. São diversas essas espécies, como o transmite o Filósofo (III, *Política*, V, 1279a32; b4). Os principais são os seguintes: há um regime no qual um exerce o principado segundo a virtude; há um outro, a aristocracia, isto é, o poder dos melhores, no qual uns poucos exercem o principado segundo a virtude. Daí ser a melhor ordenação dos príncipes, em alguma cidade ou reino, aquela na qual um é preposto segundo a virtude e a todos preside. Sob esse, há alguns que exercem o principado segundo a virtude, e, todavia, tal principado pertence a todos, seja porque dentre todos podem ser eleitos, seja ainda porque por todos são eleitos. Esta é a organização política mais perfeita, bem mesclada do reino, enquanto um preside; da aristocracia, enquanto muitos exercem o principado segundo a virtude; e da democracia, isto é, do poder do povo, porque dentre os populares podem ser eleitos os príncipes e ao povo pertence a eleição dos príncipes. E isso foi instituído segundo a lei divina. Pois Moisés e seus sucessores governavam o povo, exercendo o principado sobre todos a título singular, o que é certa espécie de reino. Eram eleitos, além disso, setenta e dois anciãos segundo a virtude, como se diz no *Deuteronômio* 1,15: “Tomai de vossas tribos varões sábios e nobres, e constituí-os príncipes”, e isto é aristocrático. Mas era democrático que fossem estes eleitos de todo o povo; pois diz-se no *Êxodo* 18,21: “Providencia de toda plebe varões sábios... etc.”; e ainda porque o povo os elegia, donde dizer o *Deuteronômio* 1,13: “Dai-vos varões sábios... etc.” Donde ser patente que a Lei instituiu a melhor ordenação dos príncipes.

1 – No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que tal povo era regido sob especial cuidado de Deus, donde dizer *Deuteronomio* 7,6: “O Senhor teu Deus te elegeu para que sejas para Ele um povo peculiar”. Eis por que o Senhor reservou a si a instituição do príncipe supremo. E isto foi o que Moisés pediu em *Números* 27,16: “Providencie o Senhor Deus, dos espíritos de toda carne, um homem que esteja acima desta multidão”. E assim por ordem de Deus foi instituído Josué no principado como sucessor de Moisés e de cada um dos juízes que houve após Josué lê-se que Deus “suscitou um salvador para o povo” e que “o Espírito do Senhor estava neles”, como é patente em *Juízes* 3,9.15. E assim também a eleição do rei o Senhor não comissionou ao povo, mas reservou-se como é patente em *Deuteronomio* 17,15: “Constituirás Rei aquele que o Senhor teu Deus eleger.”

2 – No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que o reino é o melhor regime de um povo se não se corromper. Mas em razão do grande poder que se concede ao rei, facilmente o reino degenera em tirania, a não ser que seja perfeita a virtude daquele a quem se concede tal poder, pois “só o virtuoso é capaz de bem gerir grandes fortunas”, como diz o Filósofo (*Ética*, IV, III, 27, 1124a30). Ora, a virtude perfeita encontra-se em poucos e os judeus eram particularmente cruéis e inclinados à avareza, vícios, mediante os quais os homens sobremodo se precipitam na tirania. Eis por que, de início, o Senhor não lhes instituiu um rei com pleno poder, mas juiz e governador para a sua guarda. Mas posteriormente, quase indignado, concedeu-lhes um rei a pedido do povo, como é patente no que disse a Samuel, *1 Reis* 8,7: “Não te rejeitaram, mas a mim, para que eu não reine sobre eles”. Instituiu, contudo, desde o princípio a eleição do rei primeiramente quanto ao modo de eleição. (Dt 17,14s). E formulou duas determinações: a saber, primeiro, que em sua eleição esperassem o juízo de Deus; e que não fizessem rei alguém de outra nação, pois tais reis costumam pouco afeiçoar-se ao povo a que são prepostos, e, por conseguinte, não zelam por eles. Em segundo lugar ordenou o comportamento dos reis em sua vida em relação a si próprios: que se não multiplicassem os carros e os cavalos, as mulheres e as muitas riquezas, porque

por tais concupiscências os príncipes degeneraram em tiranos e abandonam a justiça. Instituiu também quais as suas relações para com Deus: a saber, que sempre lessem e meditassem a lei de Deus e perseverassem no temor e na obediência desta. Instituiu, enfim, como deveriam relacionar-se com os seus súditos: a saber, que não os desprezem por soberba ou oprimam, nem se afastem da justiça.

3 – No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a divisão do reino e a multiplicação dos reis foi mais dada àquele povo como pena por suas múltiplas dissensões, as quais sobretudo moveram contra o justo reinado de Davi, do que para seu proveito. Daí dizer *Oséias* 13,17: “Dar-te-ei um rei no meu furor”, e *Oséias* 8,4: “Eles próprios reinarão, mas não por meu mandato”. “Hão de ser príncipes, mas não os reconhecerei”.

4 – No que concerne ao quarto argumento, deve dizer-se que os sacerdotes eram investidos no sagrado por hereditariedade. E isto para que gozassem de uma reverência maior, já que não poderia fazer-se sacerdote qualquer um dentre o povo e tal honra revertia a favor do culto divino. Eis por que foi necessário que especiais benefícios lhes fossem destinados, tanto nos dízimos como nas primícias, bem como nas oblações e sacrifícios, para deles tirarem a subsistência. Ora, os príncipes, como se disse (corpo), eram escolhidos de todo o povo e assim possuíam bens próprios dos quais poderiam viver. Assim, principalmente, quando o Senhor proibiu, mesmo para o rei, a superabundância das riquezas ou a magnificência do aparato, fê-lo, seja por não ser fácil com eles elevarem-se acima da soberba e da tirania, seja porque, não sendo os príncipes muito ricos e sendo laborioso e pleno de cuidados o principado, não muito atrairia o povo e assim se suprimia matéria de sedição.

5 – No que concerne ao quinto argumento, deve dizer-se que tal direito não era devido ao rei por instituição divina, mas mais é prenunciada a usurpação dos reis que constituem para si um direito iníquo, degenerando na tirania e depredando os súditos. E isto é patente em razão do que se acrescenta no fim: “Sereis para ele servos” (*I Reis*, 8,17), o que é próprio da

tiranía, pois os tiranos governam os súditos como servos. Donde dizer Samuel isto para os atemorizar em vista de não pedirem um rei. Eis por que segue-se: “Não quis o povo ouvir a voz de Samuel”. Pode, porém, ocorrer que mesmo um bom rei, sem tirania, deserde os filhos e constitua tribunos e centuriões, e receba muitos bens de seus súditos, para prover ao bem comum.

**DO REINO
OU
DO GOVERNO
DOS PRÍNCIPES
AO REI DE CHIPRE**

Nota prévia

A presente tradução do opúsculo de Santo Tomás de Aquino *Do reino* ou *Do governo dos príncipes* é uma revisão da tradução do Professor Arlindo Veiga dos Santos. Para esta revisão baseamo-nos na terceira edição de sua *Filosofia Política de Santo Tomás de Aquino*, São Paulo, José Bushatsky Ed., 1955, p. 20-177, cotejando-a com o texto latino publicado por J. Perrier em *S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia necnon Opera Minora*, Tomus Primus (Opuscula Philosophica), Paris, Lethielleux, 1949, p. 220-267. A divisão em capítulos e a numeração das seções provém desta edição. Os resumos no início de cada capítulo foram deixados praticamente como se encontram no texto de Arlindo Veiga dos Santos, substancialmente concordes com os da edição Perrier. Esta, embora não seja uma edição crítica no sentido rigoroso da expressão, baseia-se principalmente no manuscrito Nat. lat. 14546 da Biblioteca Nacional de Paris, de muito boa qualidade, e oferece um texto que, na prática, pouco difere de uma edição crítica (cf. *Speculum*, 56 (1981), p. 198-200).

As alterações por nós introduzidas no texto de Arlindo Veiga dos Santos visaram a adequá-lo à edição Perrier, substituir algumas expressões pouco usadas, bem como a desfazer algumas inversões na ordem das frases, tornando assim o texto de leitura mais corrente.

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Livro I

Capítulo I

Argumento da obra

1. Ao cogitar eu do que ofereceria digno da vossa excelência real e conveniente à minha profissão e ofício, ocorreu-me que, melhor havia de fazê-lo, escrevendo um livro sobre o governo régio, no qual expusesse acuradamente a origem do reino e quanto compete ao ofício de rei, segundo a autoridade da divina Escritura, os ensinamentos dos filósofos e os exemplos dos príncipes mais dignos de louvores, consultando o que possa a minha inteligência e confiando o princípio, progresso e consumação da obra ao auxílio daquele que é Rei dos reis e Senhor dos senhores, pelo qual reinam os reis: Deus, grande Senhor e rei magno sobre todos os deuses.

Capítulo II

De como é necessário que o homem, vivendo em sociedade, seja governado por alguém

2. Para pôr em obra o nosso intento, cumpre começarmos pela exposição do que se há de compreender pelo nome de rei. Ora, em todas as coisas ordenadas a algum fim, em que se possa proceder de um modo ou doutro, é mister haver algum dirigente, pelo qual se atinja diretamente o devido fim. Com efeito, um navio, que se move para diversos lados pelo impulso dos ventos contrários, não chegaria ao fim de destino, se por indústria do piloto não fora dirigido ao porto; ora, tem o homem um fim, para o qual se ordenam toda a sua vida e ação, porquanto age pelo intelecto, que opera manifestamente em vista do fim. Acontece, porém, agirem os homens de modos diversos em vista do fim, o que a própria diversidade dos esforços e ações humanos patenteia. Portanto, precisa o homem de um dirigente para o fim. Tem todo homem, dada naturalmente, a luz da razão, pela qual é dirigido ao fim, nos

seus atos. E, se conviesse ao homem viver separadamente, como muitos animais, não precisaria de quem o dirigisse para o fim, senão que cada qual seria rei para si mesmo sob o supremo rei, Deus, uma vez que, pela luz da razão, a ele dado divinamente, a si mesmo dirigiria nos seus atos. É, todavia, o homem, por natureza, animal sociável e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade. Realmente, aos outros animais preparou a natureza o alimento, a vestimenta dos pêlos, a defesa, tal como os dentes, os chifres, as unhas ou, pelo menos, a velocidade para a fuga. Foi, porém, o homem criado sem a preparação de nada disso pela natureza, e, em lugar de tudo, coube-lhe a razão, pela qual pudesse granjear, por meio das próprias mãos, todas essas coisas, para o que é insuficiente um homem só. Por cuja causa, não poderia um homem levar suficientemente a vida por si. Logo, é natural ao homem viver na sociedade de muitos.

3. Ademais: têm os outros animais inato o discernimento natural do que lhes é útil ou nocivo, como a ovelha vê, naturalmente, no lobo, um inimigo. Há, até, certos animais que, por aptidão natural, conhecem ervas medicinais e outras coisas necessárias à vida deles. O homem, no entanto, possui somente em geral o conhecimento natural do que lhe é necessário à sua vida, como quem possa chegar, dos primeiros princípios universais, ao conhecimento das coisas particulares necessárias à vida humana. Ora, não é possível abarcar um homem todas essas coisas pela razão. Por onde é necessário ao homem viver em multidão, para que um seja ajudado por outro e pesquisem nas diversas matérias, a saber, uns na medicina, outro nisto, aqueloutro noutra coisa.

Isto se patenteia com muita evidência no ser próprio do homem usar da linguagem, pela qual pode exprimir totalmente a outrem o seu conceito, enquanto os outros animais expressam mutuamente as suas paixões em geral, como o cão a ira pelo latido, e os demais animais as exprimem de diversos modos. É, pois, o homem mais comunicativo que qualquer outro animal gregário, como o grou, a formiga e a abelha. Isto considerando, diz Salomão no *Eclesiastes* (4,9): “*Melhor é ser dois juntos que um, por terem o proveito da mútua sociedade*”.

4. Logo, se é natural ao homem o viver em sociedade de muitos, cumpre haja, entre os homens, algo pelo que seja governada a multidão. Que, se houvera muitos homens e tratasse cada um do que lhe conviesse, dispersar-se-ia a multidão em diversidade, caso também não houvesse algo cuidando do que pertence ao bem da multidão, assim como se corromperia o corpo do homem e de qualquer animal, se não existira alguma potência regedora comum, visando ao bem comum de todos os membros. Isso podendo, diz Salomão (*Pr* 11,14): “*Onde não há governante, dissipar-se-á o povo*”. E, por certo, é razoável pois não são idênticos o próprio e o comum. O que é próprio divide, e o comum une. Aos diversos correspondem causas diversas. Assim, importa existir, além do que move ao bem particular de cada um, o que mova ao bem comum de muitos. Pelo que, em todas as coisas ordenadas se acha algum diretivo mais elevado. E, no mundo dos corpos, o primeiro corpo, isto é, o celeste, dirige os demais, por certa ordem da divina providência, e a todos os corpos os rege a criatura racional. Igualmente, no homem a alma rege o corpo, e, entre as partes da alma, o irascível e o concupiscível são dirigidos pela razão. Também, entre os membros do corpo, um é o principal, que todos move, como o coração, ou a cabeça. Cumpre, por conseguinte, que, em toda multidão, haja um regente.

5. Assim como sucede em certas coisas ordenadas a um fim, andar direito ou não, também no governo da multidão se dá o reto e o não-reto. Uma coisa dirige-se retamente, quando vai para o fim conveniente; não-retamente, porém, quando vai para o fim não-conveniente. Um, porém, é o fim conveniente à multidão dos livres, e outro à dos escravos; visto como o livre é a sua própria causa, ao passo que o escravo, no que é, pertence a outrem. Se, pois, a multidão dos livres é ordenada pelo governante ao bem comum da multidão, o regime será reto e justo, como aos livres convém. Se, contudo, o governo se ordenar não ao bem comum da multidão, mas ao bem privado do governante, será injusto e perverso o governo. Daí ameaçar o Senhor tais governadores, por *Ezequiel* (34,2): “*Ai dos pastores que a si mesmos se apascentavam* (como procu-

rando os seus próprios interesses) – *porventura não são os rebanhos apascentados pelos pastores*”. Em verdade, devem os pastores buscar o bem do rebanho e os governantes o bem da multidão a eles sujeita.

6. Caso, então, seja exercido por um só o governo injusto, buscando pelo governo os seus interesses e não o bem da multidão a si sujeita, tal governante se chama tirano, nome derivado de força, porque oprime pelo poder, ao invés de governar pela justiça; por isso também, entre os antigos, os potentes se chamavam tiranos. Fazendo-se, entretanto, não por um só, senão por vários, se bem que poucos, chama-se oligarquia, isto é, principado de poucos, dado que esses poucos, por terem riquezas, oprimem sua plebe, diferindo do tirano apenas no número. Se, porém, o regime iníquo se exerce por muitos, nomeia-se democracia, quer dizer, poder do povo, sempre que o povo dos plebeus oprime os ricos pelo poder da multidão, sendo então todo o povo como que um só tirano.

Semelhantemente se há de também fazer distinção quanto ao regime justo. Se a administração está com uma multidão, se lhe chama com o nome comum de *politia*¹, como quando a turbamulta dos guerreiros domina na cidade ou no país. E, se administram poucos, mas virtuosos, chama-se aristocracia tal governo, isto é, poder melhor, ou dos melhores, que, por isso, se chamam *optimates*. Pertencendo, porém, a um só o governo justo, chama-se ele, propriamente, rei; donde o dizer, por *Ezequiel* (37,24), o Senhor: “*o meu servo Davi será rei sobre todos e ele ser-lhe-á, de todos, um pastor único*”.

7. Daí manifestamente se mostra fazer parte do conceito de rei ser o que preside único e pastor que busca o bem comum da multidão e não o seu próprio. Competindo ao homem viver em multidão, por não se bastar para as necessidades da vida, permanecendo solitário, tanto mais perfeita será a sociedade da multidão, quanto mais auto-suficiente for para as necessi-

1. N.T. *Política* é a transliteração latina de *politeia* (constituição), que é o nome comum dos regimes políticos.

dades da vida. Tem a família, no seu lar, algo do suficiente para a vida, quanto aos atos naturais de nutrição, geração da prole e coisas semelhantes; o mesmo numa aldeia, no pertinente a uma profissão; na cidade, porém, que é a comunidade perfeita, quanto a todo o necessário à vida; e mais ainda em um país, em razão da necessidade da solidariedade guerreira e de mútuo auxílio contra os inimigos. Por isso, quem rege a comunidade perfeita, isto é, a cidade ou o país, chama-se antonomasticamente rei; e quem rege a casa diz-se pai de família e não rei. Tem, contudo, alguma semelhança de rei, resultando às vezes serem os reis chamados pais dos povos.

Do que vai dito fica patente ser rei aquele único que governa, para o bem comum, a multidão de uma cidade ou país. Pelo que diz Salomão no *Eclesiastes* (5,8): “*O rei impera a toda a terra a ele sujeita*”.

Capítulo III

De como é melhor que a multidão se governe por um só do que por muitos

8. Isto posto, cumpre indagar o que mais convém ao país ou à cidade: ser governado por muitos ou por um só. E isto se pode considerar a partir do próprio fim do governo.

Deve ser a intenção de qualquer governante o procurar a salvação daquele cujo governo recebeu. Pois, compete ao piloto conduzir ilesa ao porto de salvamento a nave, guardando-a contra perigos do mar. Ora, o bem e salvamento da multidão consorciada é conservar-lhe a unidade, dita paz, perdida a qual, perece a utilidade da vida social, uma vez que é onerosa a si mesma a multidão dissensiosa. Por conseguinte, o máximo intento do governante deve ser o cuidar da unidade da paz. Nem é reto deliberar ele a não ser que produza a paz na multidão a ele sujeita, como não o é para o médico, a não ser que cure o enfermo a ele confiado. Realmente, ninguém delibera do fim que deve perseguir, mas sim do que se ordena ao fim. Daí dizer o Apóstolo (*Ef* 4,3), depois de recomendar a

unidade do povo fiel: “*Sede solícitos em conservar a unidade do espírito no vínculo da paz*”. Assim, tanto mais útil será um regime, quanto mais eficaz for para conservar a unidade da paz. Dizemos, de fato, mais útil aquilo que melhor conduz ao fim. Ora, manifesto é poder melhor realizar unidade o que é de per si um só, que muitos, tal como a mais eficiente causa de calor é aquilo que de si mesmo é quente. Logo, é o governo de um só mais útil que o de muitos.

9. Além do mais, é claro que muitos não governam de modo algum a multidão, se dissentirem totalmente. Assim, requer-se, em muitos, certa união para poderem, de algum modo, governar; porquanto muitos nem poderiam levar um navio para uma parte, a não ser que dalguma forma conjuntos. Mas diz-se que muitos são um pela aproximação deles a um só. Portanto, melhor governa um só, do que muitos, por aproximação de um.

Mais ainda: o mais bem ordenado é o natural; pois, em cada coisa, opera a natureza o melhor. E todo regime natural é de um só. Assim, na multidão dos membros, há um primeiro que move, isto é, o coração; e, nas partes da alma, preside uma faculdade principal, que é a razão. Têm as abelhas um só rei, e em todo o universo há um só Deus, criador e governador de tudo. E isto é razoável. De fato, toda multidão deriva de um só. Por onde, se as coisas de arte imitam as da natureza e tanto melhor é a obra de arte, quanto mais busca a semelhança da que é da natureza, importa seja o melhor, na multidão humana, o governar-se por um só.

Também as experiências o testemunham. Pois, laboram em dissensões e flutuam sem paz os países ou as cidades que não se governam por um só, a fim de se ver o cumprimento daquilo de que se queixa o Senhor pelo Profeta (*Jr. 12,10*), dizendo: “*Os muitos pastores arruinaram a minha vinha*”. Ao contrário, porém, os países e as cidades, dirigidos por um só rei, gozam de paz, florescem na justiça e alegram-se com a opulência. Em virtude disso, promete o Senhor ao seu povo, pelos profetas (cf. *Jr. 30,21; Ez. 34,24; 37,25; etc.*), como grande mercê, pôr-lhes à frente um só chefe, *não havendo senão um príncipe no meio dele*.

Capítulo IV

De como, sendo ótimo o governo de um só, quando justo, assim também é péssimo o oposto a ele; o que se prova com muitas razões e argumentos

10. Assim, porém, como é ótimo o regime do rei, também é péssimo o governo do tirano. Opõe-se à política a democracia, sendo ambas, como do exposto se patenteia, governo que por muitos se exerce; à aristocracia a oligarquia, exercendo-se ambas por poucos; e o reino à tirania, exercendo-os ambos um só. Que, porém, é o reino o melhor regime, mostrou-se antes. Se, pois, ao ótimo se opõe o péssimo, força é que a tirania seja o pior.

Além disso: a virtude unida é mais eficaz para realizar o efeito, do que a dispersa ou dividida. Em verdade, muitos simultaneamente congregados arrastam o que divididamente por partes não poderia ser arrastado por cada um isoladamente. Assim como é mais útil seja o mais possivelmente una a virtude que opera para o bem, a fim de ser mais poderosa para a sua operação, da mesma forma é ela mais nociva do que dividida, se, una, opera o mal. Opera em dano da multidão a força dum chefe injusto, quando desvia somente para seu próprio bem o bem comum da multidão. Conseqüentemente, assim como, num governo justo, tanto mais útil é ele, quanto mais una for a chefia, de sorte que é o reino melhor que a aristocracia e esta que a política; também, ao inverso, se dará no governo injusto, que, quanto mais una for a chefia, tanto mais nocivo há de ele ser. Assim, mais nociva é a tirania que a oligarquia, e esta do que a democracia.

11. Mais: o que faz injusto um governo é o tratar-se, nele, do bem particular do governante, com menosprezo do bem comum da multidão. Logo, quanto mais se afasta do bem comum, tanto mais injusto é o regime; ora, mais se afasta do bem comum a oligarquia, na qual se busca o bem de uns poucos, do que na democracia, na qual se procura o de muitos; e ainda mais se aparta do bem comum na tirania, em que se busca somente o bem de um; porquanto da totalidade é mais

próximo o muito que o pouco, e o pouco que um só. É, pois, o governo do tirano o mais injusto. Semelhantemente se tornará evidente a quem considerar a ordem da divina providência, que tudo dispõe pelo melhor. Pois, nas coisas, o bem provém duma única causa perfeita, congregando-se tudo aquilo que pode coadjuvar ao bem, enquanto o mal, em particular, provém dos defeitos particulares. Assim, não há beleza no corpo, a não ser que todos os membros estejam dispostos convenientemente; apresente-se inconvenientemente qualquer membro, e ter-se-á a feiúra. E assim é que, por modos vários, procede a feiúra de muitas causas, enquanto a beleza por um só modo e de uma só causa perfeita. E assim se dá com todos os bens e males, como que por providência de Deus, a fim de que o bem proveniente de uma só causa seja mais forte, entretanto, o mal, proveniente de muitas causas, seja mais fraco. Releva, pois, que o governo justo seja de um só, para ser mais forte. Porque, caso se afaste da justiça, mais convém seja de muitos, que entre si se atrapalhem, para ser mais fraco. Entre os regimes injustos é, portanto, o mais suportável a democracia, e o pior, a tirania.

12. Isso se evidencia sobremaneira, considerando-se os males que dos tiranos provêm, visto como, quando o tirano, desprezando o bem comum, vai no encalço do particular, segue-se que agrave de muitas formas os súditos, conforme as diversas paixões que o dominem, levando a cobiçar determinados bens. O que é possuído da paixão da cupidez rouba os bens dos súditos; daí Salomão (*Pr* 29,4): “*O rei justo eleva sua terra; destrói-a o homem avaro*”. Se, porém, o subjuga a paixão da ira, por nada derrama sangue, donde o ser dito por *Ezequiel* (22,27): “*Os seus príncipes são, no seu meio, como lobos que arrebata a presa para derramar sangue*”. Por isso admoesta o sábio (*Eclo.* 9,18) que se deve fugir de tal regime, dizendo: “*Fica longe do homem que tem o poder de matar*”; visto que não por justiça, senão pela força, mata por desregramento da vontade. Dessa forma, nenhuma segurança haverá, senão que serão incertas todas as coisas, uma vez que se afasta o direito, não podendo haver firmeza no que quer que seja, posto estar à mercê duma vontade estranha, para não dizer do

desregramento estranho. Nem se fazem agravos aos súditos só nas coisas corporais, mas ainda se lhes impedem as espirituais, já que o que prefere mandar a beneficiar impede todo o proveito dos súditos, suspeitando ser prejuízo ao seu domínio iníquo toda excelência dos súditos. Porque aos tiranos são mais suspeitos os bons que os maus, e sempre lhes é de temer a alheia virtude. Eis a razão pela qual pretendem os ditos tiranos que os seus súditos não se tornem virtuosos nem adquiram o espírito de magnanimidade que lhes faça intolerável a sua iníqua dominação. Pretendem também que não se firme entre os súditos a aliança da amizade e gozem reciprocamente do benefício da paz, de modo que, não confiando um no outro, nada possam tramar contra o senhorio deles. Com esse fim, semeiam discórdias entre os súditos, alimentam-nas, se nascem, proibem o que promove o entendimento entre os homens, como conúbios, festins e outras coisas do gênero, pelas quais costuma gerar-se a familiaridade e a confiança entre eles. Diligenciam, outrossim, para que não se façam poderosos ou ricos, porquanto, suspeitando dos súditos segundo a consciência da sua própria malícia, assim como eles, tiranos, usam do seu poder e riquezas para prejudicar, igualmente temem que poder e riquezas dos súditos se lhes tornem nocivos. Daí o dizer-se do tirano também em *Jó* (15,21): “*O ruído do terror lhe está sempre ao ouvido, e, embora haja paz* (isto é, sem ninguém intentar mal contra ele), *sempre imagina ciladas*”.

13. Resulta disso que – quando os dirigentes, que deveriam induzir os súditos às virtudes, nefandamente lhas detestam e vedam-nas o quanto podem – poucos virtuosos há sob os tiranos. Pois, segundo a sentença de Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, I, 3, 1095 b 28-30), os varões fortes encontram-se junto daqueles que honram os mais fortes, e diz Túlio (Cícero, *Tusculanas*, I, 2; cf. Agostinho, *Cidade de Deus*, V, 13): “Ficam sempre rasteiras e pouco vigoram as coisas que todos rebaixam”. É também natural degenerem para um caráter servil e se façam pusilânimes para toda obra viril e esforçada homens educados sob o temor: o que experimentalmente se manifesta nos países que por muito tempo estiveram sob um tirano. Por isso é que diz o Apóstolo (*Col* 3,21): “*Pais, não*

provoqueis à indignação vossos filhos, para que não se tornem mesquinhos de ânimo”. E Salomão (Pr 23,12), considerando esses danos provenientes da tirania, diz: “Reinando os ímpios, fazem-se ruínas de homens”, pois que, pela maldade dos tiranos, os governados desfalecem na perfeição das virtudes; e volta a dizer (Ibid. 29,2): “Quando os ímpios assumem o governo, geme o povo como que reduzido à servidão”; e outra vez (28,28): “Quando se levantam dos ímpios, ocultam-se os homens”, para fugirem à crueldade dos tiranos. Nem é para admirar, por isso, que nada difere da fera o homem que governa sem razão e sim segundo o desregramento da sua alma, razão de dizer Salomão (Pr 28,15): “Leão enfurecido e urso faminto é um príncipe ímpio sobre um povo pobre”, motivo por que dos tiranos se escondem os homens como de feras cruéis, parecendo ser a mesma coisa submeter-se a um tirano que prostrar-se ante uma fera bravia.

Capítulo V

De como variou o domínio entre os romanos e como às vezes ampliou-se entre eles a república com o domínio de muitos

14. Visto que o melhor e o pior existem na monarquia, isto é, no governo dum só, a muitos se torna odiosa a dignidade régia, em razão da malícia dos tiranos. Realmente, alguns, ao desejarem o governo de um rei, vão cair na crueldade dos tiranos, e não poucos chefes, sob pretexto de dignidade real, exercem tirania. Destes se evidencia o exemplo na república romana. Com efeito, expulsos os reis pelo povo romano, quando não podiam tolerar a ostentação régia, ou melhor, tirânica, instituíram para si cônsules e outros magistrados, pelos quais começaram a reger-se e dirigir-se, querendo, com isso, transformar a realeza em aristocracia e, como refere Salústio (*Catilina*, VII; cf. Agostinho, *Cidade de Deus*, V, 12): “Incrível é lembrar o quanto, conseguida a liberdade, a cidade romana progrediu em breve tempo”. É que, muitas vezes, acontece esforçarem-se mais negligentemente pelo bem co-

mum os homens que vivem sob rei, como julgando não lhes estar confiado a eles aquilo que ao bem comum interessa, mas sim a um outro, sob cujo poder se lhes afigura estarem os bens comuns. Vendo, porém, que o bem comum não está sob o poder de um só, não lhe atendem como a bem alheio, mas cada qual se lhe aplica como seu próprio: daí o ensinar-nos a experiência que, às vezes, uma cidade, administrada por governos anuais, vale mais do que algum rei que tivesse três ou quatro cidades. E são mais pesados de executar os pequenos serviços exigidos pelos reis, do que os grandes pesos impostos pela comunidade dos cidadãos, o que foi observado no desenvolvimento da república romana. A plebe inscrevia-se no exército, pagavam-se soldos aos combatentes e, como o erário público não bastasse para pagá-los, “foram entregues para os gastos públicos as riquezas privadas, a ponto de o próprio senado nada deixar, de ouro, consigo, salvo os anéis de ouro e as bulas, insígnias da dignidade de cada um dos senadores” (Agostinho, *Cidade de Deus*, III, 19). Como, entretanto, se cansasse das contínuas dissensões que culminaram em guerras civis, nas quais foi arrebatada a liberdade, pela qual muito se haviam esforçado, vieram a ficar sob o poder dos imperadores, que, a princípio, não quiseram chamar-se reis, porque tal nome fora odioso aos romanos. Não obstante, certos deles cuidaram fielmente do bem comum, à maneira dos reis, e, por dedicação sua, a república romana se desenvolveu e conservou. Muitos deles, aliás, fazendo-se tiranos para os súditos e ociosos e fracos contra os inimigos, levaram a nada a república romana.

Deu-se igual processo no povo hebreu. Primeiro, quando governado por juízes, era saqueado de todos os lados pelos inimigos. “Pois, cada qual fazia o que bem lhe parecia” (Jz 21,24). Sendo-lhes dados reis por Deus, a instância sua, apartaram-se do culto do Deus único por causa da malícia dos reis e, finalmente, foram levados ao cativeiro. Por isso, de ambas as partes ameaçam perigos: ou quando, temendo-se um tirano, se evite o governo melhor da realeza; ou quando, desejado isso, o poder régio se perverta no mal da tirania.

Capítulo VI

De como no governo de muitos sucede mais frequentemente o domínio da tirania, do que no governo de um só; e, por isso, o governo de um só é melhor

15. Como, todavia, entre dois, dos quais, tanto de um como de outro, está iminente o perigo, faz-se mister escolher; cumpre que, com muito mais preferência, se escolha aquele do qual deriva menor mal. Ora, da monarquia que em tirania se converte, segue-se menor mal do que do governo de muitos nobres, ao se corromper. Verdadeiramente, a dissensão que, o mais das vezes, deriva do governo de muitos, contraria o bem da paz, que é o princípio na multidão social, bem esse que pela tirania não se perde, mas somente se impedem alguns dos bens dos homens particulares, salvo se há excesso de tirania, que se agrave contra toda a comunidade. Portanto, há de se decidir de preferência pelo governo de um só do que pelo de muitos, se bem que de ambos decorram perigos.

Mais ainda: parece se deva mais fugir daquilo de que, com mais freqüência, podem advir grandes perigos; ora, seguem-se do governo de muitos os maiores perigos da multidão, mais amiúde do que do governo de um só, porque mais vezes sucede decair da intenção do bem comum algum dos muitos, do que o governante único. Desvie-se, com efeito, da intenção do bem comum qualquer um dos muitos que presidem, e ameaça de perigo de dissensão a multidão dos súditos, porque, discordando os príncipes, segue-se em consequência a discórdia na multidão. E, se um só preside, olha, as mais das vezes, pelo bem comum; ou, se se apartar da intenção desse bem, não se segue imediatamente que pretenda a opressão total dos súditos, o que é o excesso da tirania e ocupa o grau máximo da malignidade do governo, como acima vai demonstrado. Por isso, são mais de evitar os perigos provenientes do governo de muitos, que os do governo de um só.

16. Além disso, não menos, senão muito mais freqüente é transformar-se em tirania o governo de muitos que o de um só. Em verdade, nascida a dissensão pelo governo múltiplo,

amiúde sucede superar um aos mais e usurpar para si somente o domínio da multidão, o que claramente se pode ver no acontecido com o andar do tempo. Pois, terminou em tirania quase todo regime de muitos, como se patenteia maximamente na república romana, a qual, como tivesse sido longo tempo administrada por muitos magistrados, despertando muitos ódios, dissensões e guerras civis, veio a cair sob os mais cruéis tiranos. E, se alguém considerar diligentemente, em todo o mundo, os fatos passados e os que ora se dão, há de achar ter havido mais tiranos nas terras governadas por muitos, do que nas governadas por um só. Se, portanto, a realeza, que é o melhor governo de todos, pareça dever evitar-se por causa da tirania; e se a tirania costuma dar-se não menos, porém mais, no governo de muitos que no de um só, resta simplesmente ser de mais conveniência viver sob um rei, do que sob o governo de muitos.

Capítulo VII

Conclusão: que o governo de um só, absolutamente, é o melhor. De que maneira deve a multidão haver-se a respeito dele, visto como se lhe deve tirar a ocasião de tyrannizar e, ainda quando o faça, há de tolerar-se para evitar maior mal

17. Uma vez que deve ser preferido, por ser o melhor, o governo de um só, e acontece tornar-se tirania, que é o pior governo, como se conclui do que vai dito, deve-se trabalhar com solicitude diligente para ser o tal rei provido à multidão, que não lhe sobrevenha um tirano. Mas, em primeiro lugar, é necessário seja promovido a rei, por aqueles a quem tal função compete, um homem de condição tal que não seja provável inclinar-se para a tirania. Por onde Samuel, implorando a providência de Deus para a instituição do rei, diz (*IRs 13,14*): “*Procurou para si o Senhor um homem conforme ao seu coração e ordenou-lhe o Senhor que fosse chefe de seu povo*”. Além de que, há de estabelecer-se de tal forma o governo do reino, que, uma vez instituído o rei, se lhe subtraia a ocasião

de tirania. Ao mesmo tempo também, tempere-se-lhe de tal maneira o poder, que não possa facilmente declinar para a tirania. Como isso se fará, considerá-lo-emos adiante. E, finalmente, deve-se cuidar de como se poderia ir de encontro ao desvio do rei para a tirania.

18. Se não for excessiva a tirania, mais conveniente é temporariamente tolerá-la branda, do que, na oposição ao tirano, ficar-se emaranhado em muitos perigos mais graves do que a própria tirania. Pode, certamente, acontecer não cheguem a prevalecer contra o tirano os que se lhe opõem e assim ele, provocado, se enfureça mais. Se, entretanto, puder alguém vencer ao tirano, deste fato mesmo advirão, muitas vezes, gravíssimas dissensões no povo, dado que, durante a insurreição contra o tirano, ou, derrubado ele, a multidão divide-se em facções, quanto à organização política. Dá-se, por vezes, o caso de, quando a multidão expelle o tirano, ajudada por alguém, este, apanhado o poder, assumir a tirania e, temendo sofrer de outrem o que fez contra aquele, oprimir os súditos em mais grave servidão. Verdadeiramente, costuma acontecer, na tirania, tornar-se a posterior mais grave que a precedente, pois não retira os gravames anteriores e, até, pela perversidade do coração, excogita novos. Por essa razão (Valério Máximo, *Memorabilia*, VI, 2, ext. 2), como outrora, em Siracusa, todos desejassem a morte de Dionísio, certa velha orava continuamente a fim de que ele ficasse incólume e sobrevivesse a ela. Disso sabendo, interrogou o tirano por que fazia assim. Ao que respondeu: “Quando eu era menina, como tivéssemos pesado tirano, desejava a morte dele; morto esse, sucedeu-lhe outro algo mais rude, cujo fim de dominação eu tinha por grande bem. E começamos a ter um governo mais intolerável, que és tu. Portanto, se fores derrubado, sucederá um pior no teu lugar”.

19. E, se é insuportável o excesso de tirania, pareceu, a certos, competir ao valor dos homens fortes matar o tirano, e exporem-se aos perigos de morte pela libertação da multidão, coisa de que há exemplo até no Velho Testamento, pois (*Jz* 3,15-28) certo Aod tornou-se juiz do povo por ter matado, com uma punhalada na coxa, a Eglon, rei de Moab, que oprimia o

povo com pesada servidão. Isto, porém, não concorda com a doutrina apostólica. Ensina-nos São Pedro que devemos ser reverentemente submissos, tanto aos senhores bons e moderados, como também aos perversos. (*IPd* 2,18). É, de fato, uma graça se alguém permanece firme e sofre molestações injustas, para dar testemunho de Deus, razão por que, quando muitos imperadores romanos perseguiram tiranicamente a fé cristã, sendo já convertida a ela grande multidão tanto de nobres como de povo, são louvados não por resistirem, senão por padecerem pacientemente mesmo armados a morte por Cristo, tal qual aparece manifesto na sacra legião tebana. Quanto a Aod, deve-se julgá-lo ter morto antes um inimigo que um chefe do povo, embora tirano. Lê-se, pois, no Velho Testamento (*4Rs* 14,5-6), haverem sido mortos os que mataram a Joás, rei de Judá, conquanto apartado do culto de Deus, e terem sido poupados os filhos deles, segundo o preceito da Lei. Sem dúvida, seria perigoso para a multidão e seu governo que alguns, por iniciativa privada, tomassem a si o assassinar os governantes, embora tiranos. Com efeito, aos riscos de tal ato expõem-se mais freqüentemente os maus que os bons. Ora, aos maus costuma ser pesado o senhorio dos reis, não menos que o dos tiranos, porquanto, conforme a sentença de Salomão (*Pr* 20,26): “*O rei sábio afugenta os ímpios*”. Assim, pois, da iniciativa de tais pessoas mais correria a multidão o perigo de perder o rei bom, do que ser remediada com o afastamento do tirano.

20. Quer, assim, parecer que não se deve proceder contra a perversidade do tirano por iniciativa privada, mas sim pela autoridade pública. Primeiro, porque, competindo ao direito de qualquer multidão prover-se de rei, não injustamente pode ela destituir o rei instituído ou refrear-lhe o poder, se abusar tiranicamente do poder real. Nem se há de julgar que tal multidão age com infidelidade, destituindo o tirano, sem embargo de se lhe ter submetido perpetuamente, porque mereceu não cumpram os súditos para com ele o pactuado, não se portando ele fielmente, no governo do povo, como exige o dever do rei. Assim (Agostinho, *Cidade de Deus*, V, 12), foi que lançaram os romanos fora a Tarquínio Soberbo, que tomaram por rei, em virtude da tirania

dele e dos filhos, e lhe substituíram um poder menor, isto é, consular. Assim também (Agostinho, *Cidade de Deus*, V, 21), foi morto pelo senado Domiciano, que sucedera aos moderadíssimos imperadores Vespasiano, pai dele, e seu irmão Tito, sendo anulado, justa e proveitosamente, por decreto do senado, tudo o que perversamente fizera a Roma. Com isso, ocorreu ser por decreto do senado restituído a Éfeso São João Evangelista, dileto discípulo de Deus, que pelo mesmo Domiciano fora relegado ao exílio na ilha de Patmos.

Se, porém, pertence ao direito de algum superior prover de rei a multidão, também dele se há de esperar remédio contra a maldade do tirano. Assim, de Arquelau, que já começara a reinar na Judéia em lugar de seu pai Herodes, a quem imitou na malícia, foi, primeiro, diminuído o poder, perdendo o nome de rei e sendo distribuída entre seus dois irmãos metade do seu reino, visto terem os judeus representado a César Augusto contra ele. Depois, como nem assim se contivesse na tirania, foi desterrado por Tibério César para Lião, cidade da Gália.

21. Se, no entanto, de modo nenhum se puder obter auxílio humano contra o tirano, deve-se recorrer ao rei de todos, Deus, que é *socorro azado na tribulação* (Sl 9,10). Que em seu poder está converter à mansidão o coração cruel do tirano, conforme a sentença de Salomão (Pr 21,1): “*Está na mão de Deus o coração do rei, e inclina-o para onde quiser*”. Foi Ele quem converteu à mansidão a crueldade de Assuero, que preparava morte aos judeus (*Est passim*). Foi Quem de tal maneira converteu em tanta devoção o cruel rei Nabucodonosor, que se fez pregador do poder divino. “*Eis que agora*”, disse, “*eu, Nabucodonosor, louvo e engrandeço e glorifico ao rei do céu, porque verdadeiras são suas obras, e justos os seus caminhos, e pode humilhar aos que andam na soberba*” (Dn 4,34). Aos tiranos que julga indignos de conversão, pode eliminá-los e reduzi-los a condição ínfima, segundo o que diz a Sabedoria (Eclo 10,17): “*Destruiu Deus os tronos dos chefes soberbos e no lugar deles assentou os mansos*”. Foi Ele quem (Ex 14,28; 15,1.4), vendo a aflição do seu povo no Egito e ouvindo-lhe o clamor, arrojou no mar o Faraó tirano com seu exército. Ele quem (Dn 4,30), ao citado Nabucodonosor, antes ensoberbe-

cido, não só lançou fora do sólio real, mas ainda, privando-o da comunhão dos homens, mudou à semelhança de animal. “*Nem se lhe abreviou a mão*” (Is 59,1) de modo que não possa libertar de tiranos o seu povo. Pois, prometeu, por *Isaías* (14,3; 58,11), que haveria de dar ao seu povo o descanso do trabalho, da confusão e da dura servidão à qual antes se sujeitara. E por *Ezequiel* (34,10, 2), diz: “*Libertarei o meu rebanho da boca deles*”, isto é, dos pastores que a si mesmos apascentam. Mas, para que o povo mereça conseguir de Deus este benefício, deve afastar-se dos pecados, por isso que, em punição do pecado, recebem os ímpios o mando, por divina permissão, como sentença o Senhor, por *Oséias* (13,11): “*Dar-vos-ei um rei no meu furor*”; e, em *Jó* (34,30), diz-se que “*faz reinar o homem hipócrita, em razão dos pecados do povo*”. Cumpre, por conseguinte, suprimir a culpa, a fim de que cesse a peste dos tiranos.

Capítulo VIII

Indaga o que sobretudo há de mover o rei para bem governar: se a honra, se a glória; expõe as opiniões a respeito e define a questão

22. Posto que, segundo vai dito, cumpre ao rei procurar o bem da multidão, parece excessivamente oneroso o cargo de rei, a não ser que lhe advenha disso algum bem próprio. Releva, portanto, considerar qual seja o prêmio conveniente do bom rei.

A certos pareceu-lhes não ser outro que a honra e a glória, donde chegar Túlio (*A república*; cf. Agostinho, *Cidade de Deus*, V, 13) a definir que o príncipe da cidade deve nutrir-se de glória, razão do que parece indicar Aristóteles na *Ética* (V, 10, 1134 b 6-8), pois o príncipe, a quem não basta honra e glória, torna-se em consequência um tirano, visto ser inerente ao espírito de todos procurar o próprio bem. Logo, se com honra e glória não se contentar o príncipe, buscará os prazeres e riquezas e, destarte, se voltará para as rapinas e injustiças contra os súditos.

Aceitássemos essa sentença, e seguir-se-iam muitos inconvenientes. E, primeiro que tudo, seria oneroso demais aos reis tolerarem tamanhos trabalhos e cuidados por paga tão frágil. Com efeito, nada há, ao que parece, mais frágil, entre as coisas humanas, do que a glória e a honra do favor dos homens, pois depende das opiniões e palavras deles, nada havendo de mais mutável em sua vida, motivo pelo qual o profeta *Isaías* (40,6-8) chama, a tal glória, *flor de feno*. Depois, a ambição da glória humana tira a grandeza de alma. Porque quem vai atrás do favor dos homens, força é que, em tudo quanto diz e faz, lhes sirva a vontade, e, assim, ao tentar agradar a todos, torna-se servo de cada um deles. Daí, dizer o mesmo Túlio, no livro *Dos deveres* (*A repúbl.*, VI; cf. Varo, *Sonho de Cipião*), que se há de precaver com a paixão da glória, a qual arrebatada à alma a sua liberdade, pela qual devem contender todos os homens magnânimos. E coisa nenhuma fica tão bem, como a grandeza de alma, ao príncipe que é instituído para realizar grandes coisas. Pelo que o prêmio da glória humana é incongruente com o dever do rei.

23. É também nocivo, ao mesmo, tempo, à multidão que tal prêmio se estatua para os príncipes, pois pertence ao dever do homem bom desprezar a glória, como os demais bens temporais. Que é próprio da alma forte e virtuosa desprezar, pela justiça, tanto a glória como a vida; donde resulta certa maravilha que, seguindo a glória aos atos virtuosos, a própria glória seja virtuosamente desprezada e, pelo menosprezo dela, se torne glorioso o homem, segundo a sentença de Fáblio, ao dizer: “Quem desprezar a glória, terá a verdadeira glória” (Valério Máximo, ?); e de Catão disse Salústio: “Quanto menos buscava a glória, mais a conseguia” (*Catilina*, LIV; cf. Agost., *Cidade de Deus*, V, 12). E os próprios discípulos de Cristo se mostravam “*como ministros de Deus, tanto na glória como na obscuridade, na boa como na má fama*” (2Cor 6,8). Não é, pois, prêmio conveniente ao homem bom a glória, que os bons desprezam. Se, pois, só se determina este prêmio aos príncipes, segue-se que os homens bons não devem assumir o governo, ou, se o assumem, ficam não-premiados.

Acresce, ainda, que da ambição de glória provêm perigosos males, visto que muitos, ao buscarem imoderadamente a glória nas coisas da guerra, se perderam e aos seus exércitos, reduzindo a liberdade da pátria à servidão dos inimigos, razão por que Torquato, príncipe romano (Agost., *Cidade de Deus*, V, 18), para exemplo de que tal risco se evitasse, “matou o próprio filho, vitorioso do inimigo, o qual, provocado por este e levado pelo ardor juvenil, o atacou contra a ordem do pai; assim fez, a fim de que não viesse maior mal do exemplo da presunção do que proveito da glória da morte do inimigo”. Tem, ainda, a paixão da glória um outro vício a ela familiar: a dissimulação, porquanto, sendo difícil e a poucos dado o seguir as virtudes verdadeiras, somente às quais se deve honra, muitos ambiciosos da glória se fazem simuladores. Por onde, como diz Salústio (*Catil.*, X): “A ambição coage muitos a se fazerem maus ou falsos; uma coisa é ter o caráter oculto no peito, outra tê-lo pronto na língua, e ter dele mais a aparência que a realidade”. Mas o nosso próprio Salvador (*Mt* 6,5) chama de hipócritas e simuladores aqueles que fazem boas obras para serem vistos pelos homens. Assim, pois, como é perigoso para a multidão que o príncipe busque, como prêmio, os prazeres e riquezas, vindo a ser, por isso, um ladrão insolente, também o é, se lhe for estatuído o prêmio da glória, ficando presunçoso e simulador.

24. O que, porém, transparece da intenção dos sábios doutores é que não determinaram a honra e glória como prêmio ao príncipe, como devendo dirigir-se principalmente para elas a intenção do rei bom, mas sim como sendo mais tolerável buscar ele a glória do que desejar o dinheiro ou seguir o prazer. Na verdade, este vício é mais próximo à virtude, pois a glória que os homens cobiçam, diz Santo Agostinho (*Cidade de Deus*, V, 12), nada mais é que “o juízo dos homens que julgam bem dos homens”. Tem a paixão da glória algum vestígio da virtude, ao menos enquanto procura a aprovação dos bons e se recusa a desagradar-lhes. Uma vez, portanto, que poucos chegam à verdadeira virtude, é mais suportável, se for conduzido ao governo alguém que, embora só por temor do juízo dos homens, pelo menos se afasta dos males manifestos.

Porque quem deseja a glória, ou “se firma no caminho verdadeiro pelas obras de virtude” (Salústio, *Catil.*, CXI; cf. Agost., *Cidade de Deus*, V, 19), para ser aprovado pelos homens, ou então tenta consegui-lo pelos dolos e enganar. Quem, todavia, deseja dominar e, carente da paixão da glória, não se arreceia de desagradar aos que julgam bem, trata, o mais das vezes, de obter o que ama pelos crimes mais evidentes, “superando as feras, já nos vícios da crueldade, já nos da luxúria” (Agost., *Ibidem*), como manifesta Nero César, “cuja luxúria foi tamanha”, diz Agostinho (*Ibidem*), “que nada de viril tinha como temível, e tamanha lhe foi a crueldade, que nada de suave tinha por enternecedor”. E isto bem se exprime pelo que Aristóteles diz do magnânimo na *Ética* (IV, 7, 1124 a 16-17): que o magnânimo não busca a honra e a glória, como algo grande que seja prêmio suficiente da virtude, mas nada mais exige dos homens do que isto. Porque, entre todas as coisas terrenas, parece ser o principal darem os homens a um homem o testemunho da virtude dele.

Capítulo IX

Qual é o verdadeiro fim do rei, fim esse que o deve levar a governar bem

25. Uma vez, por conseguinte, que não é a honra mundana e a glória dos homens prêmio suficiente à solicitude régia, resta indagar o que lhe seja bastante.

Em verdade, é conveniente que de Deus espere o rei seu prêmio. De fato, o servente espera do senhor a recompensa pelo seu serviço; ora, o rei, governando o povo, é ministro de Deus, na asserção do Apóstolo (*Rm* 13,1.4), de que “*todo poder vem do Senhor Deus e o ministro de Deus é vingador irroso contra aquele que faz o mal*”; igualmente, no livro da *Sabedoria* (6,5) se fala dos reis como ministros do reino de Deus. Devem os reis, por isso, esperar de Deus a recompensa pelo seu governo. Verdade é que por vezes remunera Deus ao

rei, pelo seu ministério, com bens temporais, mas tais prêmios são comuns a bons e maus; pelo que diz o Senhor, em *Ezequiel* (29,18): “*Nabucodonosor, rei da Babilônia, pôs o seu exército em grande serviço contra Tiro, e paga não lhe foi dada, nem ao seu exército, de Tiro, pelo serviço que Me prestou contra ela*”, a saber, aquele serviço em que o poder é, segundo o Apóstolo (*Rm* 13,4), “*ministro de Deus, vingador irroso contra aquele que procede mal*”. E, depois, acrescenta sobre a recompensa (*Ez* 29,19): “*Portanto, diz o Senhor Deus: Eis que darei a Nabucodonosor, rei da Babilônia, a terra do Egito, da qual saqueará despojos que lhe serão paga ao exército*”. Se, pois, aos reis iníquos em peleja contra os inimigos de Deus, ainda que não com a intenção de servirem a Deus, mas de pôr em ação seus ódios e cobiças, o Senhor premia com tanta recompensa, como seja o dar-lhes vitória sobre os inimigos, submeter reinos e apresentar-lhes espólios às mãos, que não fará aos reis bons, que com piedosa intenção regem o povo de Deus e acometem aos inimigos? Certo, não lhes promete paga terrena, senão eterna, nem noutra coisa que n’Ele mesmo, consoante diz Pedro aos pastores do povo de Deus (*IPd* 5,2.4): “*Apascentai o rebanho do Senhor; que vos foi confiado, e, quando vier o príncipe dos pastores, quer dizer, o Rei dos reis, Cristo, receberéis a coroa imarcescível de glória de que diz Isaías* (28,5): *Será o Senhor grinalda de exultação e diadema de glória para o seu povo*”.

26. Isto manifesta-o a razão. Com efeito, está escrito nas mentes de todos os dotados de razão que o prêmio da virtude é a felicidade. Pois, diz-se da virtude de qualquer coisa, que “ela torna bom a quem a tem e torna boa sua obra” (Arist., *Ética*, II, 5, 1106 a 16). A uma coisa se esforça por chegar todo aquele que bem procede, coisa essa que é maximamente apegada em seu desejo: o ser feliz, que ninguém pode deixar de querer. Espera-se, portanto, como prêmio conveniente da virtude, o que torna o homem feliz. Ora, se é obra da virtude proceder bem, e a obra do rei é bem governar os súditos, também será recompensa do rei o que o faça feliz. Consideremos, então, em que consiste isso. Denominamos, realmente, felicidade o fim último dos desejos. E o movimento do desejo

não procede em infinito; pois seria vazio o desejo natural, visto que os infinitos não podem ser percorridos. Mas, sendo o desejo da natureza intelectual do bem universal, só poderia fazer feliz verdadeiramente aquele bem que, alcançado, não resta mais bem algum que possa desejar. Por onde, também se denomina felicidade o bem perfeito, como abrangendo tudo o que é desejável, o qual não é nenhum dos bens terrenos; pois quem possui riquezas deseja ter mais, e os que gozam de prazeres desejam gozar mais e semelhantemente se patenteia com outras coisas. E se não se buscam mais vastas, não obstante deseja-se que permaneçam, ou outras sucedam em lugar delas. Nada havendo de permanente nas coisas terrenas, nada há de terreno que possa aquietar o desejo. Assim, nada do que é terreno pode fazer feliz, para poder ser prêmio conveniente do rei.

27. Ainda: a perfeição final e o bem completo de qualquer coisa dependem de algo superior, porque até as próprias coisas corpóreas tornam-se melhores pela junção de melhores, e piores, se se misturam com piores. Com efeito, se à prata se mistura ouro, ela fica melhor, ao passo que se torna impura com a mistura de chumbo. Ora, estão abaixo do espírito humano todas as coisas terrenas; mas, a felicidade é a perfeição final e o bem completo do homem, a que desejam todos chegar; logo, nada há de terreno que ao homem possa fazer feliz; pelo que, nada de terreno é prêmio bastante do rei. Portanto, reza Agostinho (*Cidade de Deus* V, 24): “não denominamos felizes os príncipes cristãos, por terem reinado por mais tempo, ou por haverem, com morte sossegada, deixado imperadores os filhos, ou por terem dominado os inimigos da república, ou por terem podido, acautelando-se, sujeitar os cidadãos que contra eles se insurgiram. Dizemos, sim, que são felizes, se imperam com justiça, se preferem antes dominar as próprias paixões que quaisquer gentes, se tudo fazem não pelo ardor da vanglória, senão pela caridade da felicidade eterna. Tais imperadores cristãos dizemo-los felizes, por enquanto na esperança, futuramente na própria realidade, quando chegar aquilo que esperamos”. Aliás, nem há algo mais criado, que faça o homem feliz e ao rei se possa conferir como prêmio.

Com efeito, o desejo tido por qualquer coisa tende para o seu princípio pelo qual o seu ser foi causado. Ora, é causa do espírito humano somente Deus, que o faz à sua imagem. Logo, só Deus é quem pode aquietar o desejo do homem e fazê-lo feliz e ser recompensa conveniente ao rei.

28. Ainda, a mente humana conhece o bem universal pelo intelecto e o deseja pela vontade; ora, não se encontra senão em Deus o bem universal. Nada há, pois, que possa fazer o homem feliz, preenchendo-lhe o desejo, senão Deus, de Quem se diz nos *Salmos* (102,5): “*É Ele Quem preenche de bens o teu desejo*”; no que o rei deve, pois, estabelecer o seu prêmio. Isto considerando, o rei Davi dizia (*Sl* 72,25.28): “*Que há para mim no céu e que coisa quis eu, de Ti, na terra?*” à qual pergunta, respondendo adiante, acrescenta – “*Bom para mim é apegar-me a Deus e pôr em Deus a minha esperança*”. Em verdade, é Ele quem dá a salvação aos reis, não só temporal, com a qual salva comumente os homens e as bestas de carga, mas também aquela de que, por *Isaiás* (51,6), diz: “*A minha salvação será para todo o sempre*”; com a qual salva os homens, conduzindo-os à igualdade dos anjos.

Pode-se, assim, verificar, portanto, que é honra e glória o prêmio do rei. Realmente, qual honra mundana e caduca pode assemelhar-se àquela honra de ser o homem “*concidadão dos santos e familiar de Deus*” (*Ef* 2,19), e, contado entre os filhos de Deus, participar com Cristo da herança do reino celeste? É esta a honra, da qual desejoso e maravilhado, dizia o rei Davi nos *Salmos* (138,17): “*Ó Deus, honrados ao extremo são os teus amigos*”. Além disso, que glória de louvor humano pode comparar-se a esta que não profere a língua falsa dos lisonjeadores, nem a opinião precária dos homens, mas procede do testemunho interior da consciência e se confirma pelo testemunho de Deus, que aos seus confessores se compromete a confessá-los na glória do Pai, em face dos anjos de Deus (*Lc* 12,8)? Os que buscam esta glória, alcançam-na e, mais, conseguem a dos homens que não procuram, a exemplo de Salomão, que não só recebeu do Senhor a sabedoria que buscou, senão também foi feito glorioso acima de todos os outros reis.

Capítulo X

Que o prêmio dos reis e príncipes ocupa o supremo grau da bem-aventurança celeste; isto se demonstra com muitas razões e exemplos

29. Resta, ainda, ponderar que obterão grau sublime e eminente de beatitude celeste os que exercem o ofício régio digna e louvavelmente.

Efetivamente, se é a bem-aventurança prêmio da virtude, é lógico o dever-se à virtude maior, maior grau de beatitude. Ora, é virtude superior aquela pela qual pode um homem dirigir não só a si mesmo, senão também aos outros; e tanto mais quanto mais pessoas pode dirigir, pois, também no que se refere à virtude corporal, alguém é reputado tanto mais virtuoso quanto maior número pode vencer ou mais pesos levantar. Assim, pois, requer-se maior virtude para governar a família doméstica do que para governar-se a si mesmo, e muito maior para o governo da cidade e do reino. Pelo que compete à virtude excelente o exercer bem o ofício régio; daí ser-lhe devido prêmio excelente na bem-aventurança.

Ademais: em todas as artes e potências, são mais dignos de louvor os que bem dirigem os outros, do que os que se saem bem, segundo direção alheia. No especulativo, é de maior monta transmitir aos outros a verdade pelo ensino, do que poder apreendê-la, quando ensinada por outros. Igualmente, nas técnicas é considerado maior e é contratado por preço maior o arquiteto que projeta o edifício, do que o artífice que, segundo o plano daquele, opera manualmente; e nas coisas bélicas maior glória consegue pela vitória a sabedoria do comandante, do que a coragem do soldado. Ora, o chefe da multidão está para o que deve fazer cada um, segundo a virtude, como o mestre para as disciplinas, o arquiteto para as construções e o comandante para as guerras. Daí, é o rei digno de maior prêmio, caso governe bem os súditos, do que algum dos súditos que bem proceda sob o comando do rei.

Mais: se cabe à virtude tornar boa a obra do homem, parece próprio da virtude maior fazer com que se opere um bem maior. Ora, o bem da multidão é maior e mais divino que o de um só; por essa causa, tolera-se às vezes o mal de um só, se aproveita ao bem da multidão; por exemplo, mata-se o ladrão, para dar paz à multidão. Não permitiria o próprio Deus que males houvesse no mundo, a não ser que, deles, tirasse bens para a utilidade e beleza do universo. E, se ao ofício do rei pertence procurar diligentemente o bem da multidão, por isso mesmo ao rei se deve maior prêmio pelo bom governo, do que ao súdito pela ação correta.

30. Isto se torna ainda mais manifesto, se alguém o considerar mais em particular. De fato: é louvada pelos homens e tida como digna de prêmio por Deus qualquer pessoa privada que socorra ao necessitado, apazigüe os desavindos, arrebathe o oprimido do mais poderoso, afinal, de qualquer modo que seja, ministre a alguém ajuda e conselho para a salvação. Portanto, quanto mais não será de louvar pelos homens e de premiar por Deus, aquele que faz todo o país gozar de paz, coíbe as violências, observa a justiça e dispõe, com suas leis e ordenações, como devam portar-se os homens? Também se evidencia a magnitude da virtude régia disto: traz, principalmente, semelhança com Deus, por fazer o homem no reino o que faz Deus no mundo, razão pela qual até no *Êxodo* (22.8.9.28) se chama de deuses aos juízes do povo. Entre os romanos também, os imperadores chamavam-se deuses. E tanto mais é benquistado de Deus, quanto mais altamente chega à imitação d'Ele; por onde adverte o Apóstolo (*Ef* 5,1): “*Sede imitadores de Deus, como filhos caríssimos*”. Mas, se, conforme a sentença do Sábio (*Eclo* 13,9), “*todo animal ama seu semelhante*”, consoante possuírem os causados alguma semelhança com a causa, é, portanto, lógico que os bons reis são muitíssimo benquistos de Deus e dignos de serem premiados ao máximo por Ele. Mais ainda, para usar as palavras de Gregório (*Regra Pastoral*, I, 9): Que é o poder do crime senão a tempestade da mente? Pois, estando calmo o mar, até um inexperiente dirige bem o navio; revoltado porém, pelas ondas da tempestade, até o nauta perito se confunde; assim também,

o mais das vezes, nos negócios do governo, se perde a experiência da boa obra que se tinha no sossego.

Pois, é muito difícil, como reza Agostinho (*Cidade de Deus*, V, 24), “não se ensoberbecerem, mas lembrarem-se de que são homens, entre as palavras dos que pedem com excesso de humildade e os obséquios dos que saúdam, rebaixando-se excessivamente”. E, no *Eclesiástico* (31,8,10), diz-se: “*Bem-aventurado o rico que não foi atrás do ouro, nem esperou no dinheiro e nos tesouros; que houvera podido transgredir impunemente e não transgrediu, praticar o mal, e não o fez*”. Onde, se encontra fiel, provado na obra da virtude, e de acordo com o provérbio de Bias (Arist., *Ética* V, 3, 1130 a 1-2): “O poder revela o homem”. Pois, falham na virtude, ao chegarem ao cume do poder, muitos que pareciam virtuosos, quando em condição ínfima. Fá-los, assim, dignos de maior recompensa a própria dificuldade que ameaça os príncipes no bem agir e, se, às vezes, pecarem por fraqueza, tornam-se mais desculpáveis junto aos homens, e obterão mais facilmente o perdão de Deus, contanto que, como diz Agostinho (*Cidade de Deus*, V, 24), “não negligenciem em ofertar de coração pelos seus pecados, ao verdadeiro Deus, o sacrifício da humildade, arrependimento e oração”. Do que temos exemplo no rei de Israel, Acab, o qual muito pecara, e de quem disse o Senhor a Elias (3Rs 21,29): “*Tendo-se ele humilhado, não mandarei as desgraças durante os seus dias*”.

31. Nem é só a razão que mostra o dever-se aos reis um prêmio eminente, senão ainda o afirma a autoridade divina. Diz-se, com efeito, em *Zacarias* (12,8) que, naquele dia de bem-aventurança, em que Deus for a proteção dos habitantes de Jerusalém, quer dizer, na visão da paz eterna, outros teriam casas como a de Davi, visto que todos serão reis e reinarão com Cristo, como os membros com a cabeça. Será, porém, a casa de Davi como a casa de Deus; porquanto, assim como, reinando fielmente, fez as vezes de Deus em seu povo, também em retribuição ficará unido mais proximamente a Deus. Até os gentios, como que sonharam às vezes com isso, ao julgarem que os governantes e os defensores das cidades se transformavam em deuses.

Capítulo XI

De como rei e príncipe devem fazer por bem governar, por conveniência própria e pela utilidade que daí advém. E com o governo tirânico dá-se o contrário

32. Já que tamanha recompensa se oferece, na beatitude celeste, aos reis que bem governarem, devem eles, com cuidado diligente, ter mão em si mesmos, para não se perverterem na tirania. Nada lhes deve ser mais grato que, da régia honra com que são exaltados na terra, serem transferidos à glória do reino celeste. Pelo contrário, os tiranos, que, por causa de certos interesses terrenos, abandonam a justiça, privam-se de tão grande prêmio, que podiam alcançar reinando justamente. E quão estulto seja, por estes bens pequenos e temporais, perder os maiores e eternos, ninguém o ignora, salvo o imbecil ou infiel.

33. Acresce, ainda, que esses interesses temporais, pelos quais os tiranos abandonam a justiça vão ter mais proveitosamente às mãos dos reis que a observam. E, em primeiro lugar, parece que nada há, entre tudo o que é do mundo, que se haja de preferir à amizade honesta. É ela, sem dúvida, que efetiva a união dos virtuosos e conserva e aperfeiçoa a virtude. Dela é que todos têm necessidade no trato de todos os negócios, e que não se intromete importunamente na prosperidade, nem abandona na adversidade. É ela que traz os maiores gozos, tanto assim que se converte em tédio, sem os amigos, tudo o que é delicioso. O amor torna leves e quase nulas todas as asperezas, nem há crueldade tamanha de tirano algum que o leve a não se agradar da amizade. Verdadeiramente: querendo outrora Dionísio (Val. Max., *Memorab.*, IV, 7, ext. 1), tirano de Siracusa, matar um de dois amigos, chamados Damon e Pítias, o que ia ser morto pediu licença, a fim de ir para casa pôr em ordem os seus negócios; e o outro entregou-se ao tirano, como penhor da volta do amigo. Eis que se aproxima o dia prometido, e este não retorna. Toda gente acusava de estupidez o fiador. Ele, todavia, proclamava nada temer da constância do amigo. E, justamente na hora em que houvera

de ser morto, regressou o condenado. Maravilhado logo da têmpera de ambos, perdoou o tirano o suplício, mercê daquela fiel amizade, rogando, além disso, o recebessem como terceiro no grau de amizade. Tal bem da amizade, em que pese o desejarem, não podem os tiranos conseguir. Pois, não procurando eles o bem comum, senão o próprio, torna-se pequena ou nula a comunhão entre eles e os súditos. Ora, toda amizade se funda nalguma comunhão. Vemos, verdadeiramente, unirem-se pela amizade aqueles que se afinam já pela origem natural, já pela semelhança dos costumes, já pela comunhão de qualquer sociedade. Destarte,   pequena ou, antes, nula, a amizade do tirano e do súdito; e, igualmente, oprimidos os súditos pela injustiça tirânica e não se sentindo amar, mas desprezar, não amam absolutamente. De fato, amar os inimigos e fazer bem aos perseguidores   próprio de uma virtude maior do que a que é praticada pela multidão. Nem têm os tiranos motivos de queixar-se dos súditos, se deles não são amados, pois não se lhes mostram tais que por eles hajam de o ser.

34. Os bons reis, aliás, trabalhando diligentemente por favorecer o proveito comum, e sentindo os súditos que, por esforço dos seus reis, lhes adv m mais vantagens, são amados pela maior parte, com demonstrarem que amam os súditos; porquanto isto é malícia maior do que a que cabe à multidão, isto é, ter ódio aos amigos, e aos benfeitores pagar o bem com o mal. E   deste amor que prov m o ser estável o governo dos bons reis, de modo que os súditos não recusam expor-se a que perigos sejam por eles, coisa de que há exemplo manifesto em Júlio César, de quem refere Suetônio (*Vidas dos C sares*, Júlio, LVII, fim; LVIII, princ.) “amar a tal ponto os seus soldados, que, ouvindo do morticínio de alguns, não cortou os cabelos e a barba antes que os vingasse. Com tais atos, tornou de tal maneira dedicad ssimos a si e valent ssimos os soldados”, que, “havendo sido capturados muitos deles, e tendo-se lhes concedido pouparem a vida, se quisessem pelear contra César, recusaram”. Também Otávio Augusto (Suet., *Vidas dos C sares*, Augusto, LIX), que serviu-se do império moderadamente, era tão amado dos súditos, que geralmente, ao morre-

rem, mandavam celebrar sacrifícios que ofereciam por deixarem-no sobrevivente.

Logo, não é fácil perturbar-se o senhorio de um príncipe a quem o povo ama com tamanho consenso, donde o dizer Salomão (*Pr* 29,14): “*Firmar-se-á para todo o sempre o trono do rei que faz justiça no julgar os pobres*”. Entretanto, o domínio dos tiranos não pode ser de longa duração, porque é odioso à multidão. Não pode, em verdade, conservar-se por muito tempo o que repugna aos desejos de muitos. Raro passa alguém a vida presente sem ter que sofrer alguma adversidade. Não pode, porém, no tempo adverso, faltar ocasião de se insurgir contra o tirano; e, advinda a ocasião, não faltará, entre muitos, pelo menos um que não se aproveite dela. Ora, o povo acompanha simpaticamente ao insurrecto; nem facilmente carecerá de resultado o que se realiza com o favor da multidão. Destarte, dificilmente pode acontecer o alongar-se o domínio do tirano.

35. Isto também se patenteia, se se ponderar por onde se conserva o senhorio do tirano. Pois, não se conserva pelo amor, visto que é pequena ou nula a amizade da multidão sujeita ao tirano, como se esclarece pelo sobredito. Daí, não se há de confiar na fidelidade dos súditos aos tiranos. De fato, não se encontra tamanha virtude em muitos, de sorte que sejam contidos pela fidelidade da virtude, de tal modo que, podendo, deixem de sacudir o jugo da indébita servidão. Quiçá, até nem se reputará contrário à fidelidade, segundo a opinião de muitos, o opor-se de qualquer maneira à perversidade do tirano. Resta, portanto, que o governo do tirano só se sustente pelo temor, razão por que procuram, com toda intenção, fazer-se temidos pelos súditos. O temor é, contudo, fundamento débil. Pois, os que se submetem somente pelo temor, se ocorrer uma ocasião na qual possam esperar impunidade, se insurgem contra os que presidem, tanto mais ardentemente, quanto mais contra a vontade eram coagidos unicamente pelo medo; assim como a água represada pela violência, quando acha uma saída, jorra mais impetuosamente. E não carece de perigo o próprio temor, porquanto, pela demasia dele, a maior parte se atira ao desespero. Ora, a desesperação do salvamaneto precipita au-

dazmente a tentar qualquer saída. Não pode, por conseguinte, ser de longa duração o domínio do tirano.

Não se evidencia isso menos com exemplos que com razões. Se se considerarem assim os feitos dos antigos como os eventos modernos, mal se achará que haja sido longo o senhorio dalgum tirano. Por isso, Aristóteles, na sua *Política* (V, 10, 1310-1312), após enumerar muitos tiranos, demonstra haver findado o domínio deles todos em breve tempo, tendo, não obstante, alguns governado por mais tempo, por não excederem muito na tirania, senão que, a muitos respeitos, imitavam a moderação do rei.

36. Isto, aliás, ainda se faz mais patente, pela consideração do juízo divino. Pois, como se diz em *Jó* (34,30): “*Faz reinar o homem hipócrita por causa dos pecados do povo*”. Ora, ninguém pode ser denominado mais verdadeiramente hipócrita do que aquele que assume a função de rei e se mostra tirano. Pois, se diz que é hipócrita quem representa o papel de outrem, como se costuma fazer nos espetáculos. Destarte, pois, Deus permite que governem tiranos para punir os pecados dos súditos. E tal punição costumou chamar-se, nas Escrituras, ira de Deus. Donde o Senhor dizer, por *Oséias* (13,11): “*Dar-te-ei um rei, no meu furor*”. Infeliz, porém, do rei que, no furor de Deus, ao povo se concede. Pois, não pode ser estável o seu domínio, por isto (*Sl* 76,10) “*que não se esquecerá Deus de apiedar-se, nem conterà, na sua ira, as suas misericórdias*”. Ao contrário, diz *Joel* (2,13) que “*é paciente e de muita misericórdia e superior à malícia*”. Deus não permitirá, portanto, que os tiranos reinem por muito tempo, mas, depois da tempestade desfechada por eles no povo, traz a tranqüilidade pela deposição deles. Daí, o Sábio dizer (*Eclo* 10,17): “*Deus destruiu o assento dos chefes soberbos e, no lugar deles, fez sentarem-se os mansos*”.

37. Manifesta-se, outrossim, pela experiência, que os reis conseguem mais riquezas pela justiça, que os tiranos pela rapina. De fato, por desagradar à multidão subordinada o domínio dos tiranos, têm eles de possuir muitos guardas de segurança, pelos quais se façam seguros contra os súditos e

com os quais é mister gastar mais do que roubam dos súditos. Ao passo que o senhorio dos reis, por ser agradável aos súditos, tem por guardas de segurança todos eles, com os quais não precisa gastar; mas às vezes, nas necessidades, dão espontaneamente aos reis mais do que podem os tiranos extorquir, e assim se cumpre o que diz Salomão (*Pr* 11,24): “*Uns*”, isto é, reis, “*dividem os bens próprios* para beneficiar os súditos, e *se tornam mais ricos*”. Outros, isto é, tiranos, “*arrebata*m o que não é seu e andam sempre na penúria”. Aliás, sucede semelhantemente por justo juízo de Deus, que quem ajunta riquezas injustamente as desbarata inutilmente, ou lhe são também justamente subtraídas. Pois, como diz Salomão (*Ecl* 5,9): “*O avaro não se encherá de dinheiro e quem ama as riquezas, delas não tirará fruto*”; mas antes, como se diz alhures (*Pr* 15,27): “*Perturba a sua casa aquele que segue a avareza*”. Aos reis que procuram a justiça, porém acrescenta-lhes Deus as riquezas, como Salomão (*3Rs* 3,9-13; *Pr* 10,7) que, buscando a sabedoria para fazer julgamento, recebeu a promessa da abundância de riquezas.

Supérfluo se afigura, todavia, o falar sobre a fama. Quem, na verdade, duvida de que, não só em vida, senão também depois da morte, vivem de certo modo os bons reis pelo louvor dos homens e subsistem na saudade? E que, pelo contrário, o nome dos maus desaparece imediatamente, ou, se foram insignes na maldade, é lembrado com abominação? Por isso é que diz Salomão (*Pr* 10,7): “*A memória do justo é com louvores; o nome dos ímpios, porém, apodrecerá*”, ou porque desaparece ou porque permanece com fedor.

Capítulo XII

De como até os bens do mundo, como as riquezas, o poder, a honra e a fama advêm mais aos reis que aos tiranos, e dos males em que incorrem os tiranos, ainda nesta vida

38. Tudo o que vai dito manifesta responderem mais aos votos dos reis que aos dos tiranos a estabilidade do poder, as riquezas, a honra e a fama, por cuja consecução ilícita se arrastam os príncipes à tirania. Certamente, ninguém se afasta da justiça, a não ser arrastado pelo desejo de algum proveito. O tirano, além disso, priva-se da mais excelente bem-aventurança, que é devida por prêmio aos reis e, o que é mais grave, granjeia o tormento máximo nas penas. Pois, se aquele que despoja um homem, ou o reduz à servidão, ou o mata, merece a pena máxima, que é a morte, no juízo dos homens, e a condenação eterna, no juízo de Deus; quanto piores suplícios não se julga há de merecer o tirano que por toda parte e a todos rouba, trabalha contra a liberdade de todos, mata a quem quer que seja, a ser bel-prazer? Ademais, raramente se arrependem, e, intumescidos pelo vento da soberba, abandonados por Deus em paga dos pegados, e untados pelas adulações dos homens, mais raro podem satisfazer-se dignamente. Pois, quando restituirão tudo quanto, fora do devido por justiça, surripiaram? E, entretanto, ninguém duvida de que estejam obrigados à restituição. Quando recompensarão aos que oprimiram e de qualquer modo lesaram? Acrescenta-se-lhes ainda à impenitência o estimarem lícito a eles tudo que impunemente puderam fazer sem resistência; daí, não só não se ocupam em emendar o que malfizeram, mas, usando do seu costume como autoridade, transmitem aos pósteros a audácia de pecar e, dessarte, ficam obrigados perante Deus, não somente pelos próprios crimes, senão também pelos daqueles a quem deixaram a ocasião de pecar.

39. Agrava-se-lhes ainda o pecado pela dignidade do múnus recebido. Assim como o rei terreno castiga mais gravemente os seus ministros, se os apanha contrários a ele; assim

Deus punirá mais àqueles a quem fez executores e ministros do seu governo, se agem iniquamente, convertendo em amargura o juízo de Deus. Daí, dizer-se no livro da *Sabedoria* (6,5-7) aos reis iníquos: “*Como, sendo ministros daquele reino, não julgastes retamente, nem guardastes a lei da justiça, nem andastes segundo a vontade de Deus, horrenda e brevemente se vos patenteará como será duríssimo o julgamento para aqueles que governam. Ao pequeno concede-se misericórdia; os potentados, ao revés, padecerão tormentos poderosos*”. E a Nabucodonosor se declara por *Isaías* (14,15-16): “*Serás arrastado ao inferno, para o fundo do lago. Os que te virem se inclinarão para ti e te contemplarão*”, como se estivesses submerso mais profundamente nas penas. Se, pois, para os reis os bens temporais abundam; se lhes é preparado por Deus um grau excelso de beatitude, ao passo que aos tiranos se lhes frustram, as mais das vezes, os bens temporais que ambicionam, sobre jazerem sob muitos perigos temporais e, o que é mais, ficarem privados dos bens eternos, reservando-se-lhes as mais graves penas, devem veementemente diligenciar, os que recebem o encargo de governar, por dar-se aos súditos como reis, e não como tiranos.

O que é o rei, e que convém a multidão ter um rei, e, mais, que convém ao governante mostrar-se rei para a multidão subordinada, e não tirano, eis aí o que tínhamos de expor.

Capítulo XIII

Passa a mostrar a função do rei, fazendo ver que ele, no reino, é como a alma no corpo e como Deus no mundo

40. A isso tudo se segue devamos considerar qual seja a função do rei e como tem ele de ser.

E, como (*Arist. Física*, II, 2, 194 a 21-22) o que depende da técnica imita o que depende da natureza, e desta última recebemos a capacidade de operar segundo a razão, parece que o melhor é derivar da forma de governo natural a função régia.

Ora, na natureza das coisas, há o governo universal e o particular. O universal é aquele segundo o qual tudo se sujeita ao governo de Deus, que com sua providência governa todas as coisas. O governo particular, muitíssimo semelhante ao divino, acha-se no homem, que por isso se chama microcosmo (Arist., *Física*, VIII, 2, 252 b 26-27), porque nele se encontra a forma do governo universal. Pois, assim como toda criatura corpórea e todas as potestades espirituais estão sujeitas ao governo divino, também os membros do corpo e as demais potências da alma são regidos pela razão e, destarte, a razão, de certa maneira, está para o homem como Deus para o mundo. Mas, sendo o homem, como atrás mostramos, animal naturalmente social, que vive em multidão, acha-se nele a semelhança do governo divino, não somente quanto ao fato de que a razão governa as demais partes do homem, mas também no ser a multidão regida pela razão de um só homem, o que compete sobretudo à função régia. No entanto, depara-se-nos certa semelhança deste regime nalguns animais que vivem socialmente, como entre as abelhas, que se diz terem reis, não porque haja nelas governo pela razão, senão por instinto natural conferido pelo Sumo Regente, que é o autor da natureza. Saiba, por conseguinte, o rei que recebeu este múnus a fim de ser no reino como a alma no corpo e Deus para o mundo. Se diligentemente observar isso, acender-se-á nele, por um lado, o zelo da justiça, ponderando ter sido destinado a exercer no reino o julgamento em lugar de Deus; por outro lado, adquire, ao certo, a suavidade da mansidão e da clemência, considerando cada um dos subordinados ao seu governo, como seus próprios membros.

Capítulo XIV

Da semelhança anterior se conclui o modo de governar e que, assim como Deus distingue cada coisa consoante certa ordem, operação e lugar, assim também o rei no seu reino e igualmente a alma no corpo

41. Importa, portanto, considerar o que Deus faz no mundo, para se pôr, assim, manifesto o que cumpre ao rei fazer.

Ora, duas obras de Deus no mundo se hão de considerar, em geral: uma, pela qual Ele cria o mundo; outra, pela qual governa o mundo criado. Estas duas operações, tem-nas a alma no corpo. Primeiro, com efeito, é o corpo formado pela virtude da alma; depois, é o corpo regido e movido pela alma. Destas duas obras, a segunda é que pertence mais propriamente à função real. Assim, pertence a todos os reis o governo, e do regime de governo recebe o nome de rei. Quanto à primeira obra, aliás, não convém a todos os reis. Que nem todos eles instituem o reino ou cidade em que reinam, mas tomam a si o cuidado do governo do reino ou cidade já instituídos. É de considerar, porém, que, se não precedera quem instituísse a cidade ou reino, não se daria o governo do reino. Logo, está compreendida também na função régia a instituição da cidade e do reino. Assim, alguns fundaram as cidades em que reinariam, como Nino – Nínive e Rômulo – Roma.

Da mesma sorte, compete, outrossim, ao ofício de governo o conservar o que é governado e dele usar para o fim para o qual foi constituído. Pois, não se poderia conhecer plenamente a função governamental, ignorando-se a razão da instituição. Ora, a razão da instituição do reino se há de coligir do exemplo da instituição do mundo no qual se considera, em primeiro lugar, a produção das próprias coisas, depois a distinção ordenada das partes do mundo. Vêm-se, finalmente, distribuídas as diversas espécies de coisas em cada parte do mundo, como as estrelas no céu, as aves no ar, os peixes na água, os animais na terra; após, vêm-se todos abundantemente providos, pela mão divina, daquilo de que têm necessidade.

Esta ordenação das coisas criadas, exprimiu-a sutil e diligentemente Moisés. De fato, propõe ele, primeiramente, a produção das coisas, dizendo (*Gn 1, 1s.*): “*No princípio, Deus criou o céu e a terra*”; depois anuncia que Deus, segundo a ordem conveniente, faz distintas todas as coisas: separou o dia da noite, as inferiores das superiores, o mar dos elementos secos. Então, mostra o céu ornado de luzeiros, o ar, de aves, o mar, de peixes, a terra, de animais; e, por fim, atribui aos homens o senhorio da terra e dos animais. Declara conferido, pela providência divina, tanto aos homens como aos outros animais, o uso das plantas.

42. Não pode, é verdade, o fundador da cidade ou do reino produzir de novo homens, lugares de habitação e outros subsídios da vida, senão que tem de usar dos que preexistem na natureza. Assim também, as outras técnicas tiram da natureza o material da sua operação, como toma o ferreiro o ferro e o construtor as madeiras e as pedras para o uso da sua técnica. Precisa, portanto, o fundador da cidade e do reino, primeiro, escolher um lugar conveniente, que conserve em saúde os habitantes, seja suficiente, pela fertilidade, à subsistência, deleite pela amenidade e os proteja dos inimigos pela defesa. Se, todavia, faltar alguma das ditas vantagens, tanto mais conveniente será o local, quantas mais ou das mais necessárias tiver das sobreditas. Cumpre, depois, que distribua o lugar escolhido para a fundação da cidade ou do reino conforme a exigência do que requer a perfeição da cidade ou do reino. Isto é, se vai ser instituído um reino, importa ver que lugar seja apto para construir as cidades, quais para as aldeias, para as fortificações, onde se estabelecerem os institutos de ensino, onde os treinos militares, onde os mercados e assim do resto requerido pela perfeição do reino. Mas, se se trata da fundação de cidade, importa providenciar o lugar destinado para as coisas sagradas, o local para a justiça, e para os ofícios. Em seguida, cumpre reunir os homens que hão de ser delegados, segundo os seus ofícios, para os lugares convenientes. Deve-se providenciar, finalmente, para que cada um seja fornecido do necessário, conforme a sua condição e estado; pois, do contrário, de modo algum poderia o reino ou cidade subsistir.

É isto, portanto, sumariamente dito, o que cabe à função do rei, na instituição da cidade ou do reino, tirado da semelhança da criação do mundo.

Capítulo XV

Qual seja o modo de governo conveniente ao rei; por que o seja à maneira do governo divino; de como tal modo deriva do governo do navio; da comparação da autoridade sacerdotal e régia

43. Assim como a fundação da cidade ou do reino deriva convenientemente da forma da criação do mundo, assim também é do governo divino que se há de derivar a ordem do governo.

Deve-se, porém, antes, considerar que governar é conduzir convenientemente ao devido fim o que é governado. Diz-se, assim, que uma nau é governada, quando, pela habilidade do navegante, é dirigida ileso ao porto, pelo caminho reto. Se, portanto, alguma coisa está ordenada a um fim exterior a ela, como o navio ao porto, caberá ao ofício do governo, não só conservar perfeita a própria coisa, mas, além disso, conduzi-la ao fim. Se, no entanto, houvera algo cujo fim não estivesse fora dele, tenderia a intenção do seu governador em somente conservá-lo intacto na sua perfeição. E, conquanto nada de tal se encontre nas coisas, a não ser o próprio Deus, que para tudo é o fim, todavia o cuidado daquilo que se ordena a um fim extrínseco é impedido de muitos modos por diversos obstáculos. Assim, talvez há de haver um que trate de conservar a coisa no seu próprio ser e outro para que chegue ela à sua perfeição ulterior, como se evidencia no próprio navio, donde deriva o nome de governador. Pois, cuida o marceneiro do conserto da nau, se nela houver algum estrago, entretanto o navegante trabalha para dirigi-la ao porto. Assim, igualmente no homem. Trata, por certo, o médico de conservar o homem em vida; o ecônomo, de ministrar-lhe o necessário à vida; o professor, de

fazê-lo conhecer a verdade, e o educador, enfim, trata dos costumes, para que viva consoante a razão. Se, contudo, não estivera o homem ordenado a outro bem exterior, bastar-lhe-iam os supracitados cuidados.

44. Há, porém, um bem exterior ao homem, enquanto viver a vida mortal, a saber, a última bem-aventurança, que espera, após a morte, no gozo de Deus. Porque, como diz o Apóstolo (2Cor 5,6): “*Enquanto estamos no corpo, peregrinamos longe de Deus*”. Por onde o homem cristão, para quem foi aquela beatitude adquirida pelo sangue de Cristo, e que, para consegui-la, recebeu o penhor do Espírito Santo, tem precisão daquele cuidado espiritual, pelo qual seja dirigido ao porto da salvação eterna, cuidado esse proporcionado aos fiéis pelos ministros da Igreja de Cristo.

Ora, o mesmo se tem de ponderar tanto da multidão inteira, como de um só. Se, pois, o fim último do homem fosse algum bem existente nele mesmo, e se, igualmente, o fim último da multidão a ser governada fora adquirir ela tal bem e nele permanecer; e se, ainda, tal fim último, quer do indivíduo, quer da multidão, fora a vida corporal e a saúde do corpo, seria ofício do médico. Se o fim último fora a abundância das riquezas, um ecônomo seria rei da multidão. E, se conhecer a verdade fosse um bem tal que a multidão o pudesse atingir, o rei teria o ofício de professor. Parece, no entanto, ser fim último da multidão congregada o viver segundo a virtude. Pois, para isto se congregam os homens: para em conjunto viverem bem, o que não pudera cada um, vivendo separadamente. Ora, boa é a vida segundo a virtude; portanto, a vida virtuosa é o fim da associação humana.

45. Sinal disto é o serem partes da multidão reunida somente aqueles que se relacionam mutuamente no bem viver. Se, contudo, se congregassem os homens apenas para viver, sob esse aspecto, também seriam parte da multidão civil os animais. Se para adquirir riquezas, formariam uma cidade todos os que juntos negociam, tal como vemos que são contados como uma só multidão aqueles que, sob as mesmas leis e o mesmo governo, são dirigidos ao bem viver. Visto que,

porém, o homem, vivendo segundo a virtude, é ordenado a um fim ulterior, o qual consiste na fruição divina, como acima dissemos, cumpre seja o mesmo o fim da multidão humana, como o de um só homem. Não é fim último da multidão associada viver segundo a virtude, mas sim, pela vida virtuosa, chegar à fruição divina.

Se, aliás, o homem pudesse chegar a este fim em virtude da natureza humana, seria necessário pertencer à função do rei dirigir os homens para esse fim; pois, supomos que é chamado de rei aquele a quem está confiado o governo supremo nas coisas humanas. E tanto mais sublime é um governo, quanto mais alto é o fim a que se ordena. Acontece, realmente, que sempre aquele a quem cabe o fim último comanda os que cuidam do que é ordenado a esse fim; assim, o piloto, a quem compete dispor sobre a navegação, ordena àquele que constrói a nave, como deva fazer a nave apropriada à navegação; o cidadão que deve usar de armas ordena ao armeiro fabricar as armas adequadas. Como, porém, o homem não consegue o fim da fruição divina por virtude humana, senão divina, conforme o dito do Apóstolo (*Rm 6,23*) – “*A graça de Deus é a vida eterna*” – conduzir àquele fim último não cabe ao governo humano, senão ao divino.

46. Logo, tal governo pertence àquele rei que não é somente homem, mas também Deus, isto é, o Senhor Jesus Cristo, que, tornando os homens filhos de Deus, introdu-los na glória celeste. É este, pois, o governo a Ele entregue e que não se corromperá, sendo por isso chamado nas Sagradas Escrituras não só sacerdote, mas também rei, dizendo *Jeremias* (23,5): “*Reinará um rei, e será sábio*”; por isso, d’Ele deriva o sacerdócio real. E, o que é mais, todos os fiéis de Cristo, enquanto são membros d’Ele, são denominados reis e sacerdotes (*Ap 1,6; 5,10; 20,6*). A fim de ficar o espiritual distinto do terreno, foi, portanto, cometido o ministério deste reino não a reis terrenos, mas a sacerdotes e, principalmente, ao Sumo Sacerdote, sucessor de Pedro, Vigário de Cristo, o Romano Pontífice, a quem importa serem sujeitos todos os reis dos povos cristãos, como ao próprio Senhor Jesus Cristo. Assim, pois, como já foi dito, a ele, a quem pertence o cuidado

do fim último, devem submeter-se aqueles a quem pertence o cuidado dos fins antecedentes, a ser dirigidos por seu comando.

47. Mas, como o sacerdócio dos gentios e todo o culto das coisas divinas ordenava-se à conquista dos bens temporais, que se ordenam todos ao bem comum da multidão, cujo cuidado é da incumbência do rei, convinha se sujeitassem aos reis os sacerdotes dos gentios. E, sendo na Lei Antiga prometidos bens terrenos que ao povo religioso seriam dados, não pelos demônios, senão pelo Deus verdadeiro, daí ler-se na Antiga Lei que os sacerdotes estivessem subordinados aos reis. Na Lei Nova, porém, há um sacerdócio mais alto, pelo qual os homens são levados aos bens celestes; daí, na Lei de Cristo, os reis devem estar sujeitos aos sacerdotes.

Por esse motivo se deu, por maravilhosa providência divina, que, na cidade de Roma, prevista por Deus como havendo de ser a sede principal do sacerdócio cristão, aí fosse paulatinamente crescendo o costume de se submeterem aos sacerdotes os chefes da cidade. Na verdade, como narra Valério Máximo (*Memorabilia*, I 1, 9), “a nossa cidade julgou, sempre, que tudo devia ser posposto à religião, até mesmo no que quis se visse o decoro da majestade suprema. Por isso, não duvidaram de pôr o poder a serviço da religião, julgando haviam de ter o senhorio das coisas humanas, uma vez que tivessem sido, bem e constantemente, servidores do poder divino”. E, como também haveria de ser, na Gália, muito vigorosa a religião do sacerdócio cristão, providenciou Deus que, ainda entre os gauleses, os sacerdotes gentios, chamados Druidas, definissem o direito de toda a Gália, conforme relata Júlio César no livro que escreveu *Sobre a guerra gaulesa* (VI 13, § 5).

Capítulo XVI

Que, assim como para conseguir o fim último se requer que o rei disponha os seus súditos a viver segundo a virtude, o mesmo se dá com os fins intermediários. E aqui se registra o que está ordenado ao bem-viver e o que o impede, e que remédio o rei deve aplicar aos ditos impedimentos

48. Assim como à vida feliz que esperamos no céu se ordena, como ao fim, a vida pela qual os homens vivem bem aqui, igualmente se ordenam à boa vida da multidão, como ao fim, quaisquer bens particulares que o homem procura, quer riquezas, quer lucros, quer saúde, quer eloquência ou erudição. Se, pois, como foi dito, quem cuida do fim último deve ter prioridade sobre os que têm o cuidado do que é ordenado ao fim e dirigi-los pelo seu comando, do que vai dito se põe claro que o rei, assim como deve se sujeitar, como ao Senhor, ao governo que se administra pelo ofício sacerdotal, assim também deve presidir a todos os ofícios humanos e ordená-los com o comando do seu governo.

Ora, todo aquele a quem incumbe perfazer algo que se ordena a algo de outro como a seu fim, deve atentar para que sua obra esteja de acordo com o fim. Assim como o ferreiro faz a espada de modo que convenha à luta e o construtor deve edificar a casa de modo que seja própria para ser habitada. E, sendo a beatitude celeste fim da vida presentemente bem vivida, pertence à função régia, por essa razão, procurar o bem da vida da multidão, segundo convém à consecução da beatitude celeste, isto é, preceituando o que leva à bem-aventurança celeste e interdizendo o contrário, dentro do possível.

Mas, qual o caminho para a verdadeira beatitude e quais sejam os impedimentos da mesma, conhece-se pela lei divina, cujo conhecimento ou ensinamento pertence ao ofício dos sacerdotes, conforme o dito de *Malaquias* (2,7): “*Os lábios dos sacerdotes guardam a ciência e na sua boca se buscará a lei*”. E por isso preceitua o Senhor no *Deuteronômio* (17,18-

19): “*Depois de ter-se sentado o rei no trono do seu reino, escreverá em volume para si o Deuterônômio desta lei, recebendo o exemplar do sacerdote da tribo de Levi, e tê-lo-á consigo e o lerá todos os dias da sua vida, a fim de aprender a temer o Senhor seu Deus e guardar-Lhe as palavras e cerimônias que estão prescritas na Lei*”. Deve, portanto, instruído pela lei divina, aplicar-se a este esforço principal, isto é, como viva bem a multidão a ele sujeita; esforço esse que se divide em três partes: primeira, a instauração da boa vida na multidão a ele sujeita; segunda, a conservação dessa vida já instaurada; terceira, o melhoramento dessa vida conservada.

49. Ora, duas coisas se requerem para a boa vida de um homem: uma principal, que é a ação segundo a virtude, pois a virtude é aquilo pelo que se vive bem; outra, secundária e como que instrumental, isto é, a suficiência dos bens corpóreos, cujo uso é necessário ao exercício das virtudes. Todavia, a própria unidade do homem tem por causa a natureza, enquanto a unidade da multidão, que é denominada paz, deve ser procurada pela indústria do dirigente. Assim, pois, três condições se exigem para instaurar a boa vida da multidão. Primeira, que a multidão se estabeleça na unidade da paz. Segunda, ser essa multidão, unida pelo vínculo da paz, dirigida a proceder bem. Pois, assim como o homem nada pode fazer de bem, se não for pressuposta a unidade das suas partes, também assim a multidão dos homens, carente da unidade da paz, é impedida de bem proceder, enquanto anda em briga consigo mesma. Terceira, requer-se que, por indústria do dirigente, haja abundância suficiente do necessário para o bem viver. Por onde, constituída a boa vida na multidão por obra do rei, segue-se que deva tratar da sua conservação.

50. Há, entretanto, três obstáculos com que se tolhe a permanência do bem público, sendo um deles proveniente da natureza. Em verdade, não deve instituir-se o bem da multidão somente por um tempo, mas para ser, de certo modo, perpétuo. Não podem, contudo, os homens, por serem mortais, durar perpetuamente. Nem, enquanto vivem, estão sempre no mesmo vigor, por ser a vida humana sujeita a muitas variações e,

destarte, os homens não são igualmente aptos para realizar as funções humanas por toda a vida. O outro impedimento à conservação do bem público, proveniente do interior, consiste na perversidade das vontades, quer pela indolência no executar as coisas que a nação requer, quer demais disso, pela sua nocividade à paz da multidão, quando, transgredindo a justiça da paz, perturbam a paz dos outros. Tem causa no exterior o terceiro impedimento à conservação da nação, quando, pela incursão dos inimigos, dissolve-se a paz e, às vezes, ficam completamente transtornados o reino ou a cidade.

Impõem-se ao rei, conseqüentemente, três cuidados a respeito dos três estorvos nomeados. O primeiro acerca da sucessão dos homens e substituição daqueles que estão à frente das diversas funções, de modo que, assim como pelo governo divino, nas coisas corruptíveis que não podem durar sempre as mesmas, se provê a que, pela geração, sucedam uns em lugar de outros, conservando-se assim a integridade universal do universo. Assim igualmente, pela diligência do rei, se conserve o bem da multidão subordinada, quando solícitamente cuida da maneira como sucederão outros no lugar dos que venham a faltar. Em segundo lugar, desvie da iniquidade, com suas leis e ordenações, penas e prêmios, os homens a ele subordinados e os induza às obras virtuosas, tomando o exemplo de Deus que, dando leis aos homens, aos observantes confere recompensa, e aos transgressores, castigos. Força é, em terceiro lugar, que o rei cuide de tornar segura contra os inimigos a multidão a ele sujeita. Nada adiantaria, por certo, evitar os perigos internos, se não pudera defender-se dos exteriores. Resta, pois, para a boa instituição da multidão, um terceiro ponto pertencente ao ofício régio: ser solícito da provisão, o que se dará se esforçar-se por realizar, em cada ponto acima proposto, a correção do que está fora da ordem, o suprimento do que está faltando e esforçar-se por aperfeiçoar o que puder ser feito melhor. Por isso mesmo, também o Apóstolo (*1Cor 12,31*) adverte os fiéis a que sempre aspirem aos dons mais elevados.

É, pois, isto o que compete ao ofício real, do que importa tratar detalhadamente com diligência.

Livro II

Capítulo I

De que maneira compete ao rei fundar a cidade ou fortalezas para conseguir fama, e de como há de escolher, para isto, lugares temperados, e que vantagens alcançam com isso os reinos e, contrariamente, que incômodos

51. Importa, pois, em primeiro lugar, começar a expor o dever do rei, pela fundação da cidade ou do reino. De fato, segundo diz Vegécio (*Instituições militares*, IV, Prol.), “as mais poderosas nações e os príncipes elogiados não julgaram haver maior glória do que a de fundar novas cidades ou, por certo engrandecimento, transferir para o seu nome as fundadas por outros”, o que, aliás, concorda com os ensinamentos da Escritura Sagrada. Pois, diz o Sábio no Eclesiástico (40,19), que “*o construtor de uma cidade consolidará o nome*”. Realmente, o nome de Rômulo seria ignorado hoje, se não fundara Roma.

Na fundação de uma cidade ou reino, deve-se primeiro, se houver recurso, escolher uma região que importa seja temperada, porque muitas vantagens traz aos habitantes tal região. Primeiro, porque, com o clima temperado da região, conseguem os homens a conservação do corpo e a longevidade. Pois, consistindo a saúde em certo temperamento dos humores, conserva-se a saúde no lugar temperado, pois o semelhante é conservado pelo seu semelhante. Havendo, porém, excesso de calor, ou de frio, força é que, conforme o estado do clima, se mude o do corpo; donde vem o transmigrarem, por uma certa indústria natural, certos animais, no tempo do frio, para lugares quentes, retornando no tempo de calor para os sítios frios, a fim de conseguirem, com a disposição contrária do lugar, o temperamento conveniente do tempo.

52. Por outra, como o animal vive pelo quente e úmido, se aquele for intenso, depressa se secará o úmido natural e

fenecerá a vida, bem como se extingue uma candeia, se a umidade infusa se consome depressa pela grandeza da chama. Por essa razão, em certas regiões quentíssimas da Etiópia, não é concedido aos homens viver além dos trinta anos. E, nas regiões frias em excesso, o úmido natural facilmente se congela, e extingue-se rapidamente o calor natural. Depois, para as ocasiões das guerras, com que se põe segura a sociedade humana, vale de muito a região temperada. Pois, como conta Vegécio (*Inst. milit.*, I, 2), “diz-se que todas as nações vizinhas ao sol, ressecadas pelo calor excessivo, têm mais sabedoria, porém menos sangue, razão pela qual não possuem a constância e confiança no combate corpo a corpo, por temerem ferimentos os que sabem ter pouco sangue. Ao contrário, os povos setentrionais, afastados dos ardores solares, embora imprudentes, redundam todavia de copioso sangue, e são prestíssimos para a guerra. Aqueles que habitam plagas temperadas são dotados de sangue bastante para desprezarem os ferimentos e a morte, nem lhes falta, para guardar moderação nos quartéis, a prudência que lhes aproveita não pouco nos combates e nos conselhos de guerra”.

É, enfim, de não pouco valor para a vida política a região temperada. Diz, em verdade, Aristóteles na sua *Política* (VII, 7, 1327 b 23-33): “As gentes que habitam as terras frias são cheias de ânimo, porém mais deficientes na inteligência e na arte, pelo que permanecem mais em sua liberdade. Não vivem, no entanto, politicamente; e, por falta de prudência, não podem senhorear os vizinhos. Entretanto, as que estão nos lugares quentes são intelectivas e engenhosas na ciência, porém, sem ânimo, razão por que são sujeitas, e permanecem servas. As que, contudo, vivem nas zonas médias são dotadas tanto de intelecto como de ânimo, resultando não só perseverarem livres e poderem viver ao máximo politicamente, mas também saberem mandar nos outros”. Portanto, há de se escolher região temperada para fundar cidade ou reino.

Capítulo II

De que maneira devem os reis e príncipes escolher as regiões para fundar cidades ou fortalezas, em que seja saudável ao máximo o clima, e mostra como e por que indícios se conhece tal lugar

53. Depois de escolher a região, faz-se mister escolher, para fundação da cidade, lugar idôneo, no qual, antes de tudo, parece de desejar a salubridade do clima. Pois, a qualquer convivência antecede a vida natural que, pela salubridade do ar, se conserva saudável. Ora, o mais salubre dos lugares, segundo opina Vitruvius (*Da arquitetura*, I, 4, Princípio), “é o elevado, não-nebuloso, não sujeito a geada, em face de céus nem muito quentes nem frios e, enfim, não vizinho de pântanos”. De fato, a altitude do lugar costuma contribuir para a salubridade do clima, porque o lugar alto fica aberto aos sopros dos ventos que tornam puro o ar; assim também os vapores, que pela força dos raios solares se exalam da terra e das águas, aumentam mais nos vales e baixadas, do que nas alturas. Por certo, é mais leve o ar nas elevações. Ora, tal leveza do ar, que muito aproveita à respiração livre e franca, é impedida pelas névoas e geadas, que costumam abundar nos lugares muito úmidos; daí serem estes contrários à salubridade. E, posto que abundam em demasiada umidade os lugares pantanosos, importa seja escolhido longe dos pântanos o lugar para fundação da cidade. “Pois que (*Ibidem*), ao nascer do sol, ao chegarem a esse lugar as brisas matutinas e se lhes ajuntarem os nevoeiros nascidos dos pântanos, as emanações venenosas dos animais palustres se espargirão, misturadas com as neblinas, e empestarão o local”. “Parece (*Ibid.*, c. 4, antes do fim), entretanto, que ficaria razoável se se construísse uma cidade fortificada nos pântanos que estivessem perto do mar, olhando para o setentrião ou mais ou menos, dado sejam esses pântanos mais elevados que o litoral. Realmente, cavando-se fossos, abir-se-á saída da água para o litoral, e o mar, crescido com as tempestades, invadindo os pântanos, não permitirá o nascimento de animais palustres. E, se descerem dos lugares mais

altos, serão mortos pela salsugem com que não estão acostumados”.

54. Importa, igualmente, que o lugar destinado à cidade seja temperadamente exposto ao calor e ao frio, atendendo aos vários pontos cardeais. Verdadeiramente (*Ibid.*, c. 4, princ.), não será salubre a cidade fortificada muito próxima do mar, se estiver contra o meridiano, porquanto tais paragens serão frias de manhã, por não serem expostas ao sol; já no meio dia serão ardentes pela incidência do sol. Se estiverem em face ao ocidente, serão tépidas, ou então frias ao nascer do sol, quentes no meio-dia e, de tarde, abrasam por causa da continuidade do calor e do bater do sol. Se entestarem, porém, com o nascente, aquecem-se temperadamente de manhã, por causa da oposição direta ao sol; o calor não aumentará muito no meio-dia, por não incidir o sol diretamente no lugar, ao passo que à tarde, retirando-se totalmente os raios solares, os lugares refrescam-se. Será a mesma temperatura, ou semelhante, se o lugar da cidade fizer face ao aquilão. Ora bem, pela experiência, podemos saber que com o maior calor se goza menos saúde. Efetivamente, não podem durar, mas se dissolvem, os corpos que, das regiões frias, se transportam para as quentes, porque o calor, haurindo-lhes o vapor, lhes desfaz as forças naturais; também pela mesma razão, nos lugares salubres, os corpos se debilitam pelo calor excessivo.

(Até aqui a obra genuína de Santo Tomás deixada inacabada)