

Grócio e a ética da Lei natural

1. Introdução

O ponto de origem da ética na sociedade humana é provavelmente uma das questões mais substanciais que continua sem resposta e cuja formulação epistemológica se coloca nos mesmos termos que a linguagem, a religião, e as várias formas de vida e sentir humano.

O momento em que aconteceu a transição das comunidades pré-humanas para as comunidades especificamente humanas, no sentido de dotadas de uma história cultural é antropologicamente imperscrutável mas nela reside o núcleo de muitas narrativas mitológicas, de muitas formulações meta-religiosas, Trata-se responder a um conjunto de interrogações: porque é que o Homem existe?, qual é o sentido “final” da sua vida?, quais os valores que pré-ditam o seu viver em comunidades socialmente organizadas?

Na demanda das respostas possíveis terá começado a reflexão sobre o sentido moral da procura de um projecto de vida “essencialmente humano” e os falhanços sequenciais no progresso do Homem, como único ser racional, mas ainda incapaz, como lembra o filósofo e professor de direito na Universidade de Nova Iorque, Thomas Nagel, de responder às tensões entre pessoalidade, prossecução de interesses pessoais e o respeito pelo Outro, imposto pela harmonização dos interesses em colectividade.¹ As regras morais ainda que numa conceptualização mais difusa instantes na consciência dos homens fazem claramente parte do património intelectual e cultural das várias sociedades humanas historicamente situadas, e num certo sentido, fundem-se com as crenças religiosas que estas comunidades foram alicerçando para responder ao problema da pertença e da identidade. As maiores civilizações da Antiguidade alicerçaram-se na assunção de um forte sentimento religioso, socialmente compulsivo, em que todos os mandatos morais se radicavam no divino como directrizes da vida quotidiana e aonde o direito, no sentido de conjunto de normas socialmente observadas, descobre a sua origem e traçado.

A ética, enquanto ciência normativa do agir humano não puramente descritiva², surgiu como produto da interacção de grupos humanos diversos, dotados de tradições mitológicas específicas e de uma visão própria do sentido de responsabilidade grupal. Na procura do augúrio dos deuses nos símbolos divinatórios colocou-se, muito provavelmente, o primeiro desafio da “alteridade” no sentido da procura de crenças morais específicas dos membros da comunidade, quase como se tratasse de um “consenso de sobreposição”, para lembrar a conhecida expressão rawlsiana acentuando o que havia de óbvio ou humanamente implícito.

Fosse qual fosse a razão que levou os homens a aperceberem-se que as regras morais herdadas e transmitidas através da sua engenharia genético-cultural podiam não só ser violadas, na prática, mas também discutidas na comunicação intra-tribal, esse facto produziu na consciência humana uma diferença significativa entre as *leis da natureza* e as *leis morais*. Das primeiras, o Homem ganhou consciência que não se pode libertar sob pena de atraiçoar a sua natureza “essencialmente humana”; das segundas apercebe-se que delas se pode eximir por actos de vontade onde alinha com o “politicamente correcto” ou o socialmente injuntivo, sobretudo em momentos de crise

¹ Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, New York, Oxford University Press, 1991, pp. 4 e segs.

² André Leonard, *Le Fondement de la Morale, Essai d'éthique et philosophie générale*, Paris, Les Éditions du CERF, 1991.

social em que a relativismo dos valores morais campeia a coberto de uma tolerância sem princípios quanto ao que é diferente ou atípico. Se o conservantismo moral que impregnou grande parte das ideologias totalitárias de direita durante o século XIX e parte significativa do século XX é insustentável por forçar a uma cristalização de costumes e a um seguidismo acrítico à autoridade, o *subjectivismo moral* alcançou-se ao materialismo marxista, nas suas várias manifestações e seguidores, sendo responsável, em parte, pela crise de identidade da civilização ocidental, pelo atraso no projecto de unidade política europeia e pela rendição dos seus valores estruturantes a culturas e práticas sociais alienígenas para que demonstra crescentes dificuldades de convivência e assimilação.

O protestantismo marcou o pensamento filosófico moderno, na sua prevalecente racionalidade discursiva e na separação do plano da crença do plano da existência e dessa cisão resultou a eleição da “lei” como quadro de referência e compulsoriedade social face à anterior prevalência do julgamento moral ditado por clérigos e orientadores espirituais. O jusnaturalismo, enquanto concepção do direito que encontra o sentido de um direito justo na vontade de Deus, representa um balizamento finalístico do próprio direito positivo que permite uma sistemática aferição da sua “justiciabilidade”. Como direito ideal congrega princípios que são fixos, absolutos e intemporais, mas cuja materialização no direito escrito é contingente consoante as diferentes épocas e culturas. O positivismo jurídico opõe-se a esta imanência de um direito natural reconhecendo apenas o direito que é positivo, logo construído pelo Homem, delimitado pela sua contextualidade histórica. O jusnaturalismo elege, assim, a “lei natural” como a primeira fundação da consciência e da responsabilidade moral do Homem em sociedade. E mesmo depois de aparentemente vencido pelo positivismo jurídico viu-se regressar à *ágora* moderna por força da centralidade dos direitos humanos no debate da responsabilidade moral dos governantes e dos países, tanto no plano interno como no plano internacional.

Propomo-nos, aqui, perscrutar o pensamento filosófico do holandês seiscentista Hugo Grotius ou Huig de Groot (ou Grócio em português), e o seu contributo para a importância da *escola do direito natural* na filosofia do direito, na tradição judaico-cristã onde partilha uma posição de destaque com pensadores como Francisco Suarez, Juan de la Mariana, Roberto Belarmino e Samuel Pufendorf. O pensamento de Grócio cruza as disciplinas da ética, da teologia, do direito positivo, da filosofia do direito e do direito internacional, constituindo fonte relevante do “direito das gentes”, onde se revê a significativa escola dos *juristas internacionalistas*. Debates como o papel das Nações Unidas na sociedade internacional, a relação dialéctica entre guerra e paz, a persecução dos crimes contra a Humanidade pelo direito internacional público ou o papel do Tribunal Penal Internacional são problematizações da *comunidade de povos*, construída à volta de uma responsabilidade planetariamente partilhada que radica na doutrina de Grócio e na sua obra *De Jure Belli ac Pacis* (Das Leis da Guerra e da Paz) que escreveu em Paris. (itálicos nossos).

2. O debate teológico de fundo

Durante milhares de anos, a formulação e observância de prescrições morais esteve ligada à pré-existência do divino e à aplicação da vontade (presumida) de Deus à sociedade humana. Os princípios morais apresentavam-se, então, como absolutos e eternos, imanentes à consciência dos homens, sobretudo do homem erudito, pelo que com vista a contextualizarem a excelência da conduta moral haveriam de ser referenciados a Deus, a origem do Bem, do Absoluto Bem.

Durante a Idade Média, os pensadores da Igreja ligaram a obrigação moral e a consciência moral à ideia de Deus, não só Criador do mundo e dos Homens, mas redentor e punidor, isto é a suprema referência da Lei. Na explicação cristã da razão do mundo, Deus é a verdade, ao mesmo tempo beleza e bondade. Aquele que conhece Deus conhece a verdade, a beleza e a bondade. Conhecendo-as assimila-as dentro de si, pois “Deus é chama que arde e assimila tudo a si”. No Antigo Testamento, Ben Sira, §1 e 8 “toda a sabedoria vem do Senhor e permanece junto dele para sempre” e “só há um sábio, sumamente temível, o que está sentado no seu trono (...) o amor ao Senhor é uma sabedoria gloriosa. Ele a comunica àqueles a quem se revela, para que o vejam”.

O crente que se dá a Deus pela contemplação intuitiva e intelectiva torna-se ele mesmo verdadeiro, bom, belo. Sendo bom dentro de si, as suas acções são boas por o “agir segue o ser”³.

S. Tomás de Aquino oferece uma visão clara da noção de “lei natural” através da qual Deus endossa um conjunto racional e compreensível de directrizes morais à comunidade dos crentes⁴. A vontade é um *apetite racional*, uma inclinação natural que leva o Homem a agir segundo a Razão. O Bem é o que desejamos *racionalmente* e é o fim, a finalidade primeira, do agir humano e é a sua relação axiológica com a norma moral que o constitui em objecto de um acto bom ou mau. Mas o Bem último é Deus, que procuramos através dos bens provisórios que o teólogo de Nápoles chama a *beatitude* e que decorre da prática da virtude cardinal: a caridade⁵. (itálicos nossos)

Segundo Aquino, Deus prescreve um conjunto de valores morais e torna-os lei ao instilá-los na natureza humana. Ao reflectir o sentido último da sua vida terrena, o Homem perscruta a regra última da lei natural, através de uma operação mental intuitiva, destinada a sondar as suas inclinações e que são no seu entender para o Bem. É desta regra última que o Homem deduz regras morais específicas que têm a autoridade da lei natural. A boa conduta moral radica, assim, num encadeado de quatro tipos de leis: a *lei eterna* que é a lei geral do universo estabelecida por Deus para todos os seres por ele criados, na medida em que sendo a lei uma ordem da razão emanada do soberano para governar uma comunidade, como o mundo é governado pela Providência divina, toda a comunidade do universo se rege pela razão de Deus. A *lei natural* é dada pela participação dos seres criados por Deus na razão estabelecida pela lei eterna. Através da inclinação natural de todos os seres humanos para o bem – *fazer o bem e evitar o mal* – o homem participa na razão eterna pela qual se inclina naturalmente ao ordenar os seus actos para os seus fins. A *lei humana* é traçada quando os homens extraem todas as consequências da formulação primeira da lei natural, estabelecendo as normas de aplicação do preceito fundamental daquela. Finalmente, a *lei divina* é composta das leis transmitidas por Deus a Moisés destinadas a orientar as acções dos homens⁶.

Os preceitos da lei natural estão acessíveis a todos os homens independentemente de qualquer revelação divina e toda prescrição positiva. Aquino distingue as proposições da filosofia moral e da política que entende associada aos princípios e injunções da lei natural as proposições que constituem as ciências da natureza, os princípios da lógica e as normas das técnicas humanas.

É nesta tradição humanista que o pensamento de Grócio se integra transmutando para o quadro do Renascimento a visão que Deus inculca no Homem um padrão moral independente e previamente, numa espécie de “saber pré-formado”, que

³ Maria Luiza Marcílio e Ernesto Lopes Ramos (coord.), *Ética na virada do século - “Busca do sentido da vida”*, S. Paulo, Editora LRT, 1997.

⁴ São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, São Paulo, Editora Loyola, 8 volumes, 2000-2003.

⁵ Virtude teológica que consiste em amar a Deus acima de todas as coisas e amar o próximo por amor de Deus.

⁶ Freitas do Amaral, *História das Ideias Políticas*, Coimbra, Editora Almedina, 1998, p. 172.

marca o agir humano e que é iluminado pela Razão ⁷. Ao ecoar esse “saber” imemorial o homem obedece à lei natural, isto é ao conjunto de leis a que os homens devem obediência pela sua intrínseca natureza e evidência racional, ainda que não exista um poder soberano que as imponha. É a essa moralidade implícita, pré-natal, que Michael Oakeshott designa a *moralidade da individualidade*, a disposição para fazer escolhas por si mesmo no máximo de domínios possíveis (acções, ocupações, crenças, opiniões, deveres e responsabilidade) e “aprovar que tal tipo de conduta é uma conduta adequada a um ser humano”, assim como se trata de disposição para procurar as condições permitindo que essa conduta seja desfrutada de modo mais pleno⁸. É nesse acto de aprovação, não apenas em relação a nós, mas aos outros, regista Oakeshott, que o impulso para a individualidade se torna uma disposição moral. Essa é a forma como os seres humanos devem viver e estar privado desse exercício é uma diminuição efectiva da estatura moral.

3. Grócio: a visão moderna da lei natural primacial

É habitual considerar-se o século XVII como inaugurando o conceito de modernidade associada à civilização ocidental. Hugo Grócio (ou Grotius) que viveu entre 1583 e 1645 e Samuel Pufendorf, que viveu entre 1632 e 1694 foram os expoentes mais destacados da chamada “escola do direito natural” associando à tradição judaico-cristã, decorrente do pensamento dos pais da Igreja, uma dimensão moderna e cosmopolita consequente à ascensão da classe burguesa e à crítica protestante à comerciabilidade dos bens espirituais para que resvalara a Igreja de Roma. Com a morte de Francisco Suarez e Belarmino quebra-se o apogeu do pensamento neo-escolástico de influência espanhola que Vitória havia iniciado. O fim deste domínio intelectual coincide com a estabilização de tensões religiosas que haviam levado à Guerra dos Oito anos entre a Espanha e a Holanda e à Guerra do Trinta anos entre nações católicas e protestantes.

O centro da especulação filosófica, teológica e mesmo política muda-se, assim, para os países do norte e centro da Europa por força do reformismo e da pujança do luteranismo e do calvinismo. A França está arredada de um papel maior no plano intelectual e apenas no século seguinte o será quando a Enciclopédia e o Iluminismo a colocaram na primeira fila do debate intelectual.

Escreve Figgis “os direitos reais, os sentimentos nacionais e a liberdade constitucional combinaram-se para unir a Europa e a Inglaterra contra a monarquia universal e o absolutismo estrangeiro na pessoa de Napoleão” e a revolta contra o imperialismo francês foi, no caso holandês, mesclado com questões filosóficas como o papel dos direitos individuais e a natureza do contrato original, ideias que inspiraram a Inglaterra contra a Espanha e os príncipes germânicos contra Carlos V, rei de França. ⁹

O pensamento de Grócio deve ser compreendido neste caldo histórico como um pensamento de transição no mundo da diplomacia dos séculos XVI e XVII com príncipes absolutos, soberania territorial e igualdade formal das pessoas jurídicas no direito internacional. Desde logo na libertação da visão dogmática que oriunda das fileiras católicas rapidamente se instara entre os calvinistas. Na primeira década do século XVII rebenta uma enorme controvérsia na Holanda entre os partidários de Jacobus Arminius, detentor da cátedra da Universidade de Leiden e o teólogo

⁷ André Leonard, *ibid*, p. 49.

⁸ Michael Oakeshott, *Moralidade e política na Europa Moderna*, Lisboa, Edições Século XII, 1995, p. 41

⁹ John Neville Figgis, *Political Thought - from Gerson to Grotius, 1414-1625*, New York, Harper & Brothers, 1960, pp. 220-223.

Franciscus Gomarus, a propósito das doutrinas de salvação e predestinação sendo Grócio chamado a desenvolver os seus pontos de vista sobre a Igreja e o Estado transposto que tem expressão no Édito de 1613 dos Estados da Holanda: só os comandos teológicos fundamentais para garantir a ordem civil (tais como a existência de Deus e a Sua Providência) têm que ser observados, mas as diferenças particulares entre as várias escolas teológicas devem ser deixadas à consciência de cada homem. O édito não teve o efeito que se previa de acalmar os confrontos entre protestantes e Grócio seria preso, em 1618, com o seu protector Oldenbarnevelt, no castelo de Loevenstein evadindo-se três anos depois e fugindo para Paris. Aí seria bem acolhido e colocado sob a protecção de Luís XIII, editando sob o título *De veritate religiones Christianae* as suas reflexões sobre o cristianismo e a apologia da verdade de Cristo.

Mas o seu *De Juri Belli ac Pacis* editado pela primeira vez em 1625 e dedicado ao seu patrono Luís XIII constituiria a maior contribuição para a teoria do direito natural. Segundo se explica:

Convencido que há uma lei comum entre as nações que é válida tanto na guerra como na paz tenho razões substanciais para me determinar a escrever sobre o assunto. Observei no mundo cristão uma tal ausência de contenção em relação à guerra que até as raças bárbaras se haveriam de envergonhar. Observei que os homens pegam em armas pelas causas mais ligeiras e que uma vez estas tomadas não há mais respeito pela lei, divina ou humana. É como se, de acordo com um decreto geral, fossem, deixados à vontade para cometer todos os crimes¹⁰. (tradução livre nossa)

O ponto fundamental do argumento de Grócio é que os homens ao viverem em sociedade estão unidos por uma lei natural que torna os compromissos assumidos vinculativos, tanto no plano interno - da governabilidade dos estados (e por via do contrato social) - quer no plano externo. *Da Guerra e da Paz* lança as bases do direito internacional ou “direito das gentes” (*jus gentium*) um direito que rege as relações entre as nações em tempo de paz e de guerra. O Estado não é a fonte do direito (no sentido que lhe atribui, por exemplo, o filósofo francês Jean Bodin) ou pelo menos não o é de forma absoluta. Nenhum estado está dispensado de se submeter, no seu relacionamento com outros, a certas “regras de conduta” que constituem leis de nível superior ao das legislações nacionais. E essas leis, princípios que poderíamos designar hoje por “direito internacional”, são superiores à vontade dos estados, incorporando o que intitula uma “moral universal” acima dos estados e independente de todas as estratégias políticas. Isso condu-lo, em segundo lugar, a transportar para o campo das relações internacionais a dicotomia “justo-injusto” que é própria da legitimação das acções do soberano. Existirão, assim, *guerras injustas*, entre as quais as guerras de conquista e as *guerras justas*, onde se incluem as guerras conduzidas contra os responsáveis de um estado que maltratam injustamente os seus cidadãos. Dito de outra forma, em nome do direito natural, Grócio estabelece a legitimidade do que chamamos hoje o “direito de intervenção” ou o *direito humanitário de intervenção*: todo o estado membro da comunidade das nações que verifica que um outro povo é, o titular do poder no seu próprio território, vítima de injustiças maiores é legitimado a intervir militarmente sobre político para defender esse povo¹¹.

¹⁰ Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* (The Law of War and Peace), Whitefish, Massachusetts, Kessinger Publishing, 2004.

¹¹ O que é uma posição doutrinária perfeitamente oposta à consagrada “não interferência nos assuntos internos” um dos princípios firmados do direito internacional moderno. Ver art.º 2.o n.º 4 da Carta das Nações Unidas e Christian Delacampagne, *De l’Indifférence- Essai sur la banalisation du mal*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998, pp. 24-5.

Então o Homem não é um ser privado de razão, de sentido de humanidade. Embora marcado no início da sua vida por um desejo natural de preservar o seu ser, não é um ser mutilado, rendido ao egoísmo pessoal, à lógica da auto-suficiência dos seus interesses. É um ser social e sociável por instinto, como Aristóteles o visionara: “o Bem final é pensado ser auto-suficiente. Aplicando este conceito não podemos olhar o homem como um ser levando uma vida solitária, mas tomamos em atenção os pais, filhos, mulher, amigos e concidadãos, porque o homem é um ser eminentemente social”¹². Por isso, o desejo original de preservar a sua constituição natural é apenas a tentativa instintiva de realizar plenamente a sua natureza, isto é, crescer e desenvolver-se enquanto ser racional. A racionalidade, o intelectual, marca o homem, distingue-o dos animais e é mais importante que todos os outros desejos naturais originários porque dirige os comportamentos do homem para a Justiça.

Neste sentido, os homens são naturalmente empurrados a procurar a companhia pacífica dos outros, pois possuem o discurso e a razão e estão instintivamente inclinados a se comportarem de forma justa, mesmo que seja verdade que alguns homens não sigam por vezes, a sua verdadeira natureza¹³. E é esta faculdade racional que o leva a perceber que a Justiça é uma virtude, um bem e em si independente de toda a consideração de interesse pessoal e de comodidade. E este “apetite” racional pela Justiça é mais importante que os seus desejos naturais originais¹⁴.

É na relação com esta concepção do Homem, como ser racional e social, que Grócio compreende o papel do direito, o agir moral e o comportamento social materializado na sociedade política. O direito natural não é uma convenção qualquer, mas a origem de todas as convenções que dão origem à formação da sociedade humana. O grupo existe independentemente da sua utilidade para os membros e a actuação destes traduz-se em actos, por vezes desvantajosos para si, quando o homem actua com desprendimento em favor do colectivo. A capacidade de agir tendo em conta o interesse dos outros é biologicamente inata, postulado que coloca Grócio próximo do sensorismo de David Hume ou da antropologia aristotélica.

Mas este direito natural é diferente da Lei Natural para Tomás de Aquino porque não é um direito que radique na ideia e omnisciência de Deus, mas no carácter soberano da Razão:

O direito natural é o ditame da verdadeira razão que afirma (*indicans*) que um acto conforme está ou não de acordo com a recta razão (*ex jus convenientia aut disconvenientia*), tem em si a qualidade de torpeza ou de necessidade moral; e que em consequência tal acto é proibido ou enaltecido pelo autor da natureza, Deus. (...) O direito natural é tão imutável que nem o próprio Deus o pode alterar. Porque embora o poder de Deus seja infinito há algumas coisas sobre que esse poder não se exerce¹⁵.

¹² Aristotle, “Nicomachean Ethics” in Michael Wagner, *An historical introduction to Moral Philosophy*, New Jersey, Prentice-Hall, 1991, p. 422.

¹³ Richard H. Cox, “Grotius” in Leo Strauss and Joseph Cropsey, *Histoire de la Philosophie Politique*, Paris, Quadrige-Presses Universitaires de France, 1999, pp. 421-431.

¹⁴ Cox, *ibid*, p. 422.

¹⁵ Na versão inglesa “natural right is the dictate of right reason, shewing the moral turpitude, or moral necessity, of any act from its agreement or disagreement with a rational nature, and consequently that such an act is either forbidden or command by God, the author of nature. The actions, upon which such a dictate is given, are either binding or unlawful in themselves, and therefore necessarily understood to be commanded or forbidden by God “. Parágrafo X, Capítulo I, “On war and right”, *De Jure Belli ac Pacis*, versão inglesa da Kessinger Publishing.

Enquanto para a anterior escola do direito natural (fundada por Santo Agostinho e agrupada na Primeira Escolástica) o ser e o dever se gizava entre as normas ditadas pelos homens, na cidade terrena e a ordem do transcendente ancorado na lei divina, com o novo jusnaturalismo introduzido por Grócio (e por Pufendorf) todo o transcendente fica ao alcance do homem, pelo uso da “recta razão”, permitindo-lhe traçar pelo recurso à inteligência normas dotadas de abstracção e universalidade, firmadas na memória dos homens como não-contingentes. Será que Grócio quiz afastar Deus da interpretação epistemológica da Lei Natural quando afirma que “a Lei natural mantém a sua validade ainda que não exista Deus e os assuntos dos homens não lhe digam respeito”?

Embora tal asserção, isolada do conjunto do texto doutrinário, possa ter um certo sabor ímpio, na medida em que Grócio parece problematizar a própria existência de Deus, os principais intérpretes do pensamento grociano considera abusivo tirar-se tal conclusão. Midgley assevera que Grócio não é sequer o autor de tal hipótese:

Em *De Legibus* Francisco Suarez havia já referenciado tal hipótese¹⁶. Mas é improvável que tenha querido dizer que não obstante a crença teísta ou não-teísta dos homens é sempre possível estabelecer uma medida de um acordo válido entre os homens acerca de uma certa medida da lei natural independentemente da sua aceitação pela teologia tradicional. Esse acordo baseia-se no reconhecimento partilhado de um conjunto de princípios da lei natural que são perceptíveis até para um não-teísta, que não compreende ou desaprova que tais princípios são próprios da natureza humana, a qual tem a sua origem em Deus¹⁷.

Ou seja na interpretação da citação profusamente citada onde Grócio referencia a lei natural como um “ditame da recta razão” dizendo que “os actos em relação aos quais existe um ditame são em si obrigatórios (*debiti*) ou ilícitos (*illiciti*) e assim são considerados ser necessariamente suportados ou proibidos por Deus”, deverá concluir-se que “o que é justo ou errado depende da natureza das coisas (e o que é conveniente em si) e não por força de um decreto de Deus”. E prossegue Midgley “mas o sentido normativo ou explicativo da rectidão moral (e o seu oposto), em particular no que concerne à obrigatoriedade da norma do justo ou errado depende, fundamentalmente, de ser uma injunção manifestando a vontade de Deus que o justo seja feito (como obrigação) e o mal evitado (como obrigação) ainda que eles sejam, respectivamente, devidos e proibidos ainda que (*etiamsi daremus*) não existam tais directrizes de Deus”.

Na mesma direcção, Simone Goyard-Fabre argumenta que a interpretação negacionista quanto à existência de Deus extraída do referido passo do livro de Grócio é “tendenciosa e falsa” já que “Grócio conhecia o direito romano e os comentários medievais sobre este mas estaria deslumbrado pelas novas tendências dos juristas humanistas do século XVI, que sem negar o direito romano, nem romper com as doutrinas da Idade Média, deram uma nova inflexão ao direito”¹⁸. Grócio concretiza, assim, a ruptura com a tradição jurídica clássica que vem de Cícero e continua em Tomás de Aquino quanto a uma ligação *natural* e *necessária* entre lei divina e lei positiva, que considera não-natural, sem rejeitar, de todo, como o farão os racionalistas do século XVIII, o fundamento divino do direito natural.

¹⁶ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Londres, Clarendon Law Series, Oxford University Press, 1980, p. 44 refere que entre as fontes de Grócio estão seguramente Suarez e provavelmente Gabriel Vazques no seu *Comentário de Aquinas* (1605).

¹⁷ E. B. F. Midgley, “Grotius doctrine of secularized and minimized natural law” in Paul Elek, *The Natural Law Tradition*, London, 1975, pp. 137-146.

¹⁸ Simone Goyard-Fabre, comentário a “loi naturelle” incluído em Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 869.

Mas em que medida Grócio se afasta da tradição de um direito natural “consagrado” em Deus?

Em primeiro lugar, Grócio assimila o direito à justiça. O direito (*jus*) pode ser entendido numa tripla acepção. Em primeiro lugar, “o *jus* designa o que não é injusto” e Grócio extrai essa conceptualização do *distingo* entre guerras justas e injustas: *é injusto o que é repugnante à natureza da sociedade, estabelecida entre criaturas racionais*. Por isso adianta “a justiça surge entre iguais, ou entre governantes e governados, independentemente da sua diferença de estrato”¹⁹. Em segundo lugar, o direito designa “uma qualidade moral própria de uma pessoa conferindo-lhe certos privilégios, ou permitindo-lhe certas acções”²⁰. Trata-se, regista Grócio, de uma qualidade da pessoa, na forma de uma “faculdade” quando perfeita ou de uma “aptidão”, quando imperfeita. Numa formulação mais jurídica trata-se dos poderes que competem a todo o sujeito jurídico, tanto singular como colectivo, tanto público como privado²¹. Em terceiro e último lugar, o *jus* é sinónimo de *lex* agrupando as regras que são de observância obrigatória para que seja alcançado o que é de direito (*rectam*) e não somente o que é justo (*justum*). Trata-se “de uma regra de conduta moral obrigando-nos a fazer o que é próprio. Referimo-nos obriga-nos. Para os melhores conselhos e directivas se ela não nos impõe uma obrigação não se podem considerar leis ou direitos”. E daqui Grócio extrai o carácter vinculativo do direito natural avocando o ensinamento de Aristóteles:

Dissemos que a lei obriga-nos a fazer o que é próprio, não simplesmente o que é justo. De acordo com esta noção o que é de direito pertença à substância não só da justiça, como o explicámos mas de todas as outras virtudes. Assim ao dar-se o nome de direito ao que é próprio uma acepção mais geral da palavra “justiça” é estabelecida, A melhor tipificação do se entende por direito pode ser encontrada em Aristóteles, o qual distinguindo um tipo natural de outro tipo voluntário chama-lhe um direito devido, no sentido estrito da palavra direito e outras vezes um direito institucional²².

É nesta última acepção de “direito” que Grócio se vai inspirar para estabelecer a distinção fundamental entre “direito natural” (*jus naturale*) e “direito voluntário” (*jus voluntarium*).

O direito natural diz:

Consiste em certos princípios da recata razão que nos fazem conhecer que uma acção é moralmente honesta ou desonesta segundo a conveniência ou inconveniência necessária que ela tem com uma natureza razoável e sociável; e por consequência Deus que é o autor da Natureza, ordena e defende uma tal acção²³.

Mas esta ligação à vontade de Deus não é uma relação necessária – a lei da natureza seria válida se não houvesse Deus ou se os assuntos do Homem não lhe

¹⁹ Por exemplo, na medida em que roubar o que é de outros destrói toda a confiança e por consequência a própria sociedade, roubar é contra a ordem natural a que o Homem pertence. Ver Grócio, *ibid*, Parágrafo III, Capítulo I, versão inglesa da Kessinger Publishing.

²⁰ Grócio, *ibidem*, Parágrafo V, Capítulo I.

²¹ É a liberdade e o poder em si mesmo, o poder do senhor sobre o escravo, de um pai sobre o filho, e o poder sobre a propriedade. Esta ideia é mesmo a antecipação do que designamos hoje por “direitos subjectivos” isto é que a pessoa humana é dotada de direitos intrínsecos enquanto ser humano e não tanto porque implica certas qualidades objectivas tais como os de governante, pais, ou proprietário.

²² *Ibidem*, Parágrafo IX, Capítulo I.

²³ *Idem*, Parágrafo X, Capítulo I.

interessasse. Grócio dá duas provas da existência da “lei natural” sendo a primeira a *priori* e a segunda a *posteriori*²⁴. A primeira consiste na demonstração da concordância necessária de um acto ou uma coisa com a natureza racional e social do Homem. A segunda atesta que todas as nações ou pelo menos os homens instruídos de todas as nações civilizadas crêem que qualquer coisa se impõe aos homens.

Em favor do seu argumento Grócio cita Heráclito, Aristóteles e Cícero. O primeiro quando afirma que a razão comum é o melhor critério da verdade, isto é, que as coisas são certas se parecem sê-lo. O segundo quando assegura por “encontrar o que é natural é necessário procurarmos nas coisas que segundo a natureza são sãs e não nas coisas que estão corrompidas”. O último quando argumenta que “o acordo de todas as nações sobre uma questão deve ser considerada como uma lei da natureza”. Grócio funda o seu próprio argumento na ideia de um *consensus gentium* ou seja um acordo entre os povos sobre os mesmos princípios partilhados apesar das diferenças temporais ou geográficas.

Deste direito natural Grócio distingue o “direito voluntário”, o qual também se distingue da lei divina. Grócio distingue três espécies de direito voluntário: a lei que não depende directamente do poder civil, sendo mais genérica que a lei municipal ou civil e que inclui as orientações de um pai, de um senhor e outros comparáveis. Em segundo lugar vem a lei municipal ou civil (*jus civile*) que emana do poder civil e que regulamentas as relações entre os homens e as coisas numa sociedade política organizada. Em terceiro lugar vem o direito das nações (*jus gentium*) que encontra a sua obrigatoriedade na vontade das nações ou em grande número de nações. O direito internacional distingue-se do direito natural não só pelo sujeito, mas porque varia tanto quando a lei da natureza é invariável e porque esta se funda sobre a vontade e não apenas o que a razão aponta como conforme à natureza racional e social do homem.

O direito voluntário que Aristóteles designava por “direito legítimo” e por vezes por “direito institucional” encontra a sua origem na vontade de qualquer “ser inteligente, divino ou humano”. Enquanto direito “divino” ele procede da vontade única de Deus e, como tal, distingue-se do *direito natural*. Como direito oriundo da vontade humana provém em regra do direito mais geral, do direito civil e do direito das gentes.

4. Em género de conclusão.

A explicação encontrada por Grócio para a “lei natural” coloca-o a meio caminho entre a tradição da escolástica e o Iluminismo deísta que irá romper no século seguinte. Grócio não rejeita o voluntarismo da doutrina judaico-cristã nem abraça a secularização pré-moderna dos racionalistas. Distingue-se de Guilherme Ockham que aparentava a lei natural à lei divina fundada exclusivamente na vontade de Deus e que Ele poderia alterar arbitrariamente. O valor da lei natural impõe a rejeição de todo o arbítrio. Nas palavras de Grócio “as noções de Bem e de Mal, de Justo e Injusto possuem uma racionalidade intrínseca que as subtrai ao arbítrio de Deus”. Deus deve acreditar no homem com a constituição que lhe quis dar²⁵.

Na sua subtilidade, o humanismo racionalista professado por Grócio significa que a normatividade ético-jurídica calculada sobre o modelo das matemáticas é como o

²⁴ Idem, Parágrafo XI, Capítulo I.

²⁵ É curioso o paralelo com a tradição escolástica, mas também com a Reforma luterana. Deus dirige-se aos homens como se manifestou a Jesus Cristo. O Homem recebeu de Deus a promessa que o aceita como é, o reconhece e acolhe e oferece-se se reconciliar consigo próprio na presença de Deus. É neste ponto que tem lugar a Salvação, na Fé enquanto relação de confiança e comprometimento do Homem para com Deus. *A Justiça de Deus é aquela pela qual o justo vive no dom de Deus, isto é, sola fide, a fé só.* (Martinho Lutero)

lembra Leo Strauss uma verdade eterna e necessária que não tem necessidade de encontrar a sua justificação na experiência mas no Homem que sendo aquilo que Deus quis que ele fosse poderá caminhar além das suas próprias limitações sem afrontar Deus. Estando separado de Deus a sua razão está separada da experiência, tal como a ordem do conhecimento da ordem do ser, pelo que a percepção do direito natural torna-se uma verdadeira celebração do logos. Nesta medida, o direito natural é a *ordo ordinans* (a razão ordenadora)²⁶ e impõe-se por si mesmo quer ao homem o importe ou não:

A visão que as coisas naturais têm uma dignidade maior que as coisas produzidas pelos homens é fundada não em quaisquer pedidos de empréstimo ao mito, sub-reptícios ou inconscientes, mas na descoberta da natureza em si. Deus seja o que for designamos pela causa primeira *está para além do bem e do mal, e até para além do bom e do mau*. Deus não está preocupado com a justiça em nenhum sentido que seja relevante para a vida humana como tal. Deus não premeia a justiça e pune a injustiça. A justiça não tem suporte sobre-humano. Se a justiça é boa ou é má isso é devido exclusivamente às instituições humanas e no fim às decisões humanas. Como Aristóteles disse na *Ética a Nicomano* “ nenhuns traços de justiça divina são possíveis encontrar excepto quando os homens justos reinam”. (itálicos nossos)

A fundamentação jusnaturalista dos direitos humanos encontra raízes no pensamento de Hugo Grócio mas também de filósofos do século XVII e XVIII como Pufendorf, Hobbes, Locke, Kant ou Rousseau. O momento mais feliz desta influência recorda Norberto Bobbio é quando o conceito de direitos humanos surge identificado com os direitos naturais, por força do jusnaturalismo racionalista que se assume como jusnaturalismo ontológico²⁷. Com Grócio nascem os princípios políticos fundamentais de um *humanismo laico* que prossegue naqueles autores, mas também no Iluminismo escocês e nos *Founding Fathers* e que é estrutural à própria ideia da sociedade humana, para além das suas singularidades civilizacionais e culturais. O caminho para o justo e logo para o Bem, é como referiu Grócio um caminho aberto a todos os homens, na consciência da sua razão recta, no *consenso de sobreposição* entre as várias concepções de Bem que os valores da tolerância e do pluralismo tornam ingente.

²⁶ Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, Chicago University Press, 1953, p. 90.

²⁷ Norberto Bobbio, “Il modelo giusnaturalistico” in *Società e stato nella fillosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano, pp. 17 e segs.