

Francisco Suárez nos 400 anos da sua morte

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT –
Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto
UID/CPO/04597/2019

Título Francisco Suárez. Nos 400 anos da sua morte

Coordenação Manuel Braga da Cruz e António Vaz Pinto, s.j.
Coleção Instituto de Estudos Políticos

© Universidade Católica Editora

Revisão editorial Pedro Cerejo
Capa Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS
Paginação Magda M. Coelho | acenográfico
Impressão e acabamento Europress – Indústria Gráfica
Depósito legal 0
Tiragem 200 exemplares
Data novembro 2019

ISBN 9789725406601
ISBN e-Book 9789725406724

Universidade Católica Editora
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



FRANCISCO SUÁREZ NOS 400 ANOS DA SUA MORTE
Francisco Suárez nos 400 anos da sua morte / Martin de Albuquerque...
[et al.] ; coord. [de] Manuel Braga da Cruz e António Vaz Pinto. – Lisboa :
Universidade Católica Editora, 2019. – 104 p. ; 23 cm. – (CIEP-Instituto
de Estudos Políticos). – ISBN 9789725406601 . ISBN 9789725406724 (E-book)
I – ALBUQUERQUE, Martin de, e outros II – CRUZ, Manuel Braga da, coord.
III – PINTO, António Vaz, coord. IV – Col.
CDU 929 Suarez, Francisco

Francisco Suárez nos 400 anos da sua morte

Martim de Albuquerque
Diogo Freitas do Amaral
António Ulisses Cortês
André Azevedo Alves
Pedro Calafate
Francisco Mota, s.j.
Mendo Castro Henriques

COORDENAÇÃO
Manuel Braga da Cruz
António Vaz Pinto, s.j.

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA
Lisboa, 2019



Índice

Prefácio	7
Manuel Braga da Cruz e António Vaz Pinto, s.j.	
Capítulo 1	
Francisco Suárez e a censura inquisitorial	9
Martim de Albuquerque	
Capítulo 2	
Francisco Suárez e a origem popular do poder	24
Diogo Freitas do Amaral	
Capítulo 3	
Princípios de direito natural em Suárez	38
António Ulisses Cortês	
Capítulo 4	
Suárez e a escola de Salamanca	52
André Azevedo Alves	
Capítulo 5	
O <i>Jus Gentium</i> como Direito Internacional para a humanidade em Francisco Suárez	63
Pedro Calafate	
Capítulo 6	
Pode uma guerra ser justa?	
Notas a propósito do 4.º centenário da morte do P. Francisco Suárez, s.j.	84
Francisco Mota, s.j.	
Capítulo 7	
A circunstância portuguesa de Francisco Suárez	94
Mendo Castro Henriques	



Prefácio

A Universidade Católica Portuguesa, através do seu Instituto de Estudos Políticos, e a Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, através da Reitoria da Igreja de S. Roque, decidiram comemorar juntas o 4.º centenário da morte de Francisco Suárez s.j. – o Doutor Exímio –, que foi o grande filósofo político precursor da modernidade, Professor em Coimbra, e se encontra sepultado precisamente na Igreja de S. Roque, em Lisboa.

As comemorações do 4.º centenário do seu nascimento, em 1947, tiveram um assinalável papel no desencadear de um movimento de restauração do pensamento neoescolástico conimbricense, que levou à formação da Sociedade Internacional Francisco Suárez s.j., que muito contribuiu para a reivindicação de uma Universidade Católica em Portugal e para a criação de um clima favorável ao seu aparecimento. Havia pois uma longínqua dívida de gratidão da Universidade Católica para com a memória de Francisco Suárez s.j., a que se juntava o desejo da Companhia de Jesus, outrora senhora da Igreja e da Casa Professa de S. Roque, onde faleceu Francisco Suárez s.j., de relembrar o seu enorme contributo para o renascer da neoescolástica nas universidades de Coimbra e de Évora, e para a reformulação da teoria moderna do poder.

Não foi intenção dos promotores desta comemoração esgotar a vastidão do pensamento de Francisco Suárez s.j., mas tão-só evocar o seu pensamento político, situá-lo na época e no espaço onde se desenvolveu, chamando a atenção para o seu impacto na modernidade, precisamente os aspetos que fizeram dele um dos maiores precursores do pensamento político contemporâneo. Francisco Suárez s.j. foi dos grandes opositores do absolutismo e da sua teoria do «direito divino dos reis», ao afirmar, a par da origem divina do poder, o primado do povo na designação desse mesmo poder.

Manuel Braga da Cruz e António Vaz Pinto, s.j.

Quisemos convidar para esta evocação alguns entre os maiores especialistas portugueses no seu pensamento político, a par de jovens estudiosos da sua obra e da sua atualidade, entre os quais, para além de jesuítas, se encontram não apenas professores da universidade Católica Portuguesa, e de várias das suas escolas, mas também de outras Universidades. Na modéstia da iniciativa não quisemos deixar de refletir, porém, a grande variedade dos que hoje procuram no pensamento de Suárez s.j. inspiração e orientação.

As comemorações terminaram com uma missa barroca na Igreja de S. Roque, junto à sua sepultura, no altar lateral direito do transepto. Para além de uma homenagem, quatro séculos depois de o seu corpo ali ter sido depositado, foi uma ocasião de ação de graças, pela grandeza do dom de Francisco Suárez s.j. à cultura e à ciência europeia e mundial.

Manuel Braga da Cruz
Instituto de Estudos Políticos da UCP

António Vaz Pinto, s.j.
Reitor da Igreja de S. Roque

Capítulo 1

Francisco Suárez e a censura inquisitorial

Martim de Albuquerque¹

Com a suave imperiosidade de que só a Amizade é capaz, quis o Padre António Vaz Pinto que eu apresentasse comunicação no colóquio sobre o quarto centenário da morte de Francisco Suárez.

Estudei de Suárez sobretudo duas obras – as que mais interessavam a um jurista e historiador das ideias políticas. Refiro-me ao *De Legibus* e à *Defensio Fidei*. Sobre elas muito se tem já dito e escrito, a começar pelos primorosos estudos de Paulo Merêa, *Suárez, jurista. O problema da Origem do Poder Civil* (Coimbra, 1917) e *Suárez, Grócio, Hobbes* (Coimbra, 1941), para não falar já no livro incontornável de Heinrich Rommen, *Die Staatslehre des Franz Suárez* (München, s.d., mas decerto 1928).

Ocorreu-me, por isso, que seria bom tratar algo menos versado. E como historiador lembrei-me do dito de Lucien Febvre: «L'historien n'est celui qui sait; est celui qui cherche.»

Neste sentido, interroguei-me sobre o que versar. Ocorreu-me, então, que há muitos e muitos anos me surpreendeu a circunstância de ter encontrado o nome de Suárez ao percorrer um índice censório. E que me questionara. Porque foi alvo de censura inquisitorial aquele que representou e representa um dos maiores nomes da segunda escolástica? Que Paulo V não hesitou em chamar *Doctor Eximius... et pius*.

A pesquisa permitiu-me algumas respostas que vos submeto.

¹ Professor Catedrático Jubilado da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa.

1.

Ao consultar o *Index* português de 1624, deparou-se-me, de facto, pela primeira vez o nome de Suárez numa obra censória. E pensei valer a pena dizer hoje algo sobre isso.

Foi o *Index* em questão publicado sob a autoridade de D. Fernão de Mascarenhas, Bispo do Algarve, Conselheiro Régio, inquisidor-geral português, e dado à estampa em Lisboa por Pedro Craesbeeck no ano já referido.

Ordenado pelo citado Bispo, admirador de Suárez, que se empenhou na sua vinda para Coimbra, que deu, v.g., aprovação à *Defensio Fidei*, o foi visitar quando ele se encontrava já moribundo, o *Index* em causa teve como principal artífice ou compilador um jesuíta, como Suárez, o Padre Baltazar Álvares, para mais discípulo deste em Coimbra, e que ensinou também em Évora. Que possuiu também, conforme lembra Luciano Pereña Vicente, o manuscrito do *De Legibus* do *Doctor Eximius* sobre o qual lecionou na Universidade de Évora, havendo sido ainda o encarregado de compilar as obras do nosso teólogo, o que tudo não deixa, num primeiro instante, de despertar alguma estranheza e de ser questionante a inclusão do nome do *Doctor Eximius*.

O *Index* referido leva por título:

INDEX / AVCTORVM DÑNATAE / *memoriae* / TVM ETIAM LIBRORVM, / *qui uel simpliciter, vel adexpurgatione usque prohi- / bentur, vel denigriam expurgati permittuntur.* / EDITVS AVCTORITATE/ ILLmi Domini D. Ferdinandi Martins Mascaregnas / Algarbiorum Episcopi, Regii Status Consiliiarii, ac Regno- / rum Lusitaniae Inquisitoris Generalis. / ET IN PARTES TRES DISTRIBV / tus, quae proxime sequenti pa- / gella explicatae consentur. / DE CONSILIO SVPREMI SENA / TVS S.tae GENERALIS INQVISI / TIONIS LUSITANIAE

2.

É sabido (Raul Rego apontou-o com precisão) que a recolha ordenada por D. Fernão Martins de Mascarenhas sofreu a influência do Índice castelhano do Cardeal Sandoval y Rojas, editado poucos anos antes, em 1612, cujo rosto até reproduziu, com alterações embora, e cujo conteúdo censório ultrapassou largamente.

O que leva, de imediato, a procurar neste a inclusão do nome de Suárez. Não consta, todavia. Segunda perplexidade...

Voltámos pois ao *Index* de Lisboa, de 1624. Como figura e porque figura nele o nome de Suárez? Incluiu-se aí nas obras de *segunda classe*. Ou seja, nos livros que se proíbem, ou sobre que há reserva, por não terem sã doutrina ou poderem causar ofensa, mas sem que os autores se hajam afastado da igreja, nem sofram qualquer nota pejorativa. Trata-se de um *Catálogo* de livros proibidos constantes do Índice universal romano, complementado com os que a Sagrada Congregação do *Index* acrescentou, bem como os defesos em Portugal.

Eis o que se lê no fol. 21 do citado *Index* português:

Francisci Suarez Tomus V. De censuris Venetiis apud Io. Antonium, et Iacobum de Franciscis, vel Io. Baptistam Ciottum, impressus 1606 non permittitur, nisi subrogatis foliis vel locis, quae ademerant.

Portanto: de Suárez, no *Index* português de 1624, consta só uma obra, o *De Censuris*, nas edições de Veneza, de 1606, por João António e Jacobo de Franciscis e por João Baptista Ciotto. A censura destas edições proviria: do Índice universal romano; de éditos posteriores da Sagrada Congregação do mesmo índice; ou, ainda, da censura portuguesa. E recaía apenas sobre determinados fólios e lugares das edições mencionadas que se deveriam expurgar e até isso ser feito.

3.

O *De Censuris* foi pela primeira vez publicado em Coimbra (*Conimbricae*) em 1603 na oficina de António de Mariz pelo co-herdeiro e genro deste, Diogo Gomes Loureiro, tipógrafo da Universidade. E faz parte do tomo V dos comentários de Suárez sobre a *Terceira parte* de S. Tomás. Saiu, então, com privilégio do Rei Católico de Castela e Portugal. Ora, no rosto da edição em referência afirma-se: «*Cum Facultate Inquisitorium, et Ordinarii*». Lendo-se, nos fólios 2 e 2 verso o «juízo» favorável dos doutores ou a licença das autoridades que em primeiro lugar conheceram a obra. A saber:

- a) em Lisboa, na casa de S. Roque da Sociedade de Jesus, Francisco Pereira (1 de março de 1601);
- b) Pedro Paulo Ferreira, *idem* (14 de março de 1601);
- c) licença do supremo Conselho da Inquisição Portuguesa, Marcos Teixeira e Bartolomeu Fonseca (Lisboa 20 de março de 1601);
- d) licença do Bispo de Coimbra, D. Afonso de Castelo Branco (Coimbra 15 de junho de 1603);
- e) licença de Desembargo do Paço, D. Daguiar e Jorge Cabedo (27 de março de 1601);
- f) licença do Provincial da Companhia de Jesus, Fr. Cristóvão de Gouveia (fevereiro de 1599).

4.

Parece, considerando quanto se disse, excluída a hipótese da censura exarada no índice de 1624 ter origem portuguesa. Impõe-se, assim, natural e obviamente, escrutinar o *Index* universal romano, bem como a edição posterior da respetiva Sagrada Congregação. No volume XI *do Index des Livres Interdits – Index Librorum Prohibitorum, 1600-1966* – publicado sob a direção de J. M. Bujanda com a assistência de Marcella Richter, depara-se-nos, sob a autoria de Suárez, a p. 862: «*Commentariorum ac Disputationum de censuris* [...], etc], Veneza, Giovanni Antonio et Giacomo de Franceschi, 1609, *in-folio.*, [8] 890, [28] p.]. Esclarecendo-se, nomeadamente, a existência de um exemplar na Biblioteca Vaticana, em Roma, e advertindo-se: «*Dans les commentaires de la troisième partie de De Censuris, tome V, on doit ajouter le feuilles et les passages qui ont enlevés dans cette édition de Venise*». Regista-se também: «*[Donec corrigatur]. Decr. [Décret de la Congrégation de l'Index] 07.09.1609 à 1900*». Significa isto que a censura expurgatória foi determinada em Roma a 7 de setembro de 1609 e durou até 1900.

De imediato, há que averbar duas notas. Por um lado, que Bujanda não assinala a edição de João Baptista Ciottum consignada também no nosso *Index* de 1624. Ignoramos a razão. Por outro, que não nos foi até hoje dado consultar o exemplar da Biblioteca Apostólica Vaticana, essencial, numa abordagem simples, para a problemática de que nos ocupamos.

Em contrapartida, pudemos ver a edição de João Baptista Ciottum, também de Veneza, do mesmo ano de 1606. A ela voltaremos.

5.

A via naturalmente adequada para exata fixação do alcance da censura do livro de Suárez implicaria o conhecimento do texto do decreto da *Congregação do Índice* de 7 de setembro de 1609. Em alternativa, senão mesmo em conjunto, também de um exemplar das duas edições de Veneza (1606) do *De Censuris* em que hajam sido eliminadas as folhas e passagens interditas (como o da Biblioteca Apostólica Vaticana).

Não nos foi concedido, todavia, percorrer os trilhos apontados. Como alternativa, regressámos ao que escreveu Bujanda sobre o *De Censuris* no volume XI do *Index Librorum Prohibitorum, 1600-1966*. Mais exatamente, à remissão que faz, ao terminar a respetiva entrada concernente a Suárez, para duas obras: «v. RAYNAUD, T., A.S.C, *Dissertatio pro Franciscum Suarez*; TWISSE, W., *Dissertatio de scientia media*».

6.

Téophile Raynaud (1587-1663), jesuíta francês, teólogo, professor em Roma e Lyon, polemista e adversário de Richelieu, autor de vastíssima obra, publicada muitas vezes sob pseudónimos, a qual abrange na totalidade dezenas de volumes *in folio* (existem na Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa 20 volumes, Cota 114/3), fez dar à estampa em 1655, no seguimento da obra póstuma de Suárez, *Tractatus theologicus de vera intelligentia auxilii efficacis ejusque concordia cum libero arbitrium*, em defesa do Doutor Exímio uma dissertação com o elucidativo título: *Dissertatio pro Francisco Suarez de gratia aegro oppresso collata per absolutionem a sacerdote praesente impensam praevia peccatorum expositione epistolari*. Dissertação que foi, por igual, objeto de decreto censório da *Congregação do Índice* (10 de junho de 1658) e se incluía (de acordo com o ensinamento do Prof. António de Vasconcelos nos «Documentos» juntos ao seu livro *Francisco Suárez*, Coimbra, 1897, p. CLXI) na edição do *De Auxiliis*, Lyon, 1655, constando ainda, naturalmente, dos *Opera* de Raynaud, já citados.

Por seu turno, William Twisse (c. 1578-1646), puritano, professor de Oxford e também controversista, viu os *Opera Omnia* censurados por decretos da citada congregação de 7 de maio de 1703 e de 10 de maio de 1757. E em particular, a 4 de março de 1709, a sua *Dissertatio de scientia media*, em que, v.g., se opõe a Suárez em dois livros editados na cidade de Arnheim, na Holanda, no ano de 1639, foi alvo específico de Decreto da supracitada congregação.

7.

As remissões para as aludidas obras de Raynaud e Twisse cruzam-se, a avaliar pelos respetivos títulos, com a censura de pelo menos uma das edições de Veneza de 1606, bem assim com os problemas da *absolvição à distância* (como do escrito de Théophile Reynaud) e com a *Scientia media* (quanto a William Twisse). Esta última, aliás, encaixa-se na querela do *De Auxiliis*.

Precisamente duas matérias que, em primeira leitura, emergem no sintético ensaio do Padre Valério A. Cordeiro, elaborado por altura do tricentenário da morte de Suárez, aparecido primeiro em artigo do jornal do Porto *A Liberdade* e publicado, depois, na referida cidade em 1918, o *Padre Francisco Suárez (Doutor Exímio). Esboço da sua vida e obras*. Reportando-se ao período em que o grande jesuíta publicou, respetivamente, os tratados *De Poenitentia* e *De Censuris*, escreveu o autor em questão:

Apenas publicado o livro, cahia sobre o Padre Suárez uma d'essas tribulações, que poderiam ter inutilizado um homem que não possuísse tanta virtude e tamanha fidelidade á Egreja.

A Santa Sé acabara de publicar um decreto condemnando a proposição, defendida por alguns theologos antigos e renovada nessa epocha por alguns espiritos avidos de publicidade, que affirmava a liceidade da confissão, á distancia ou por escripto. Também Suárez combatera contra essas novidades no seu recente tratado de *Poenitentia*. Por isso apenas sahiu o decreto pontificio, procurou inseri-lo no seu livro, declarando o sentido que tinha e o modo como se deveria harmonizar com os ensinamentos do Papa S. Leão sobre a mesma materia.

A questão de *auxiliis*, que se estava agitando em Roma, acirrara os animos dos adversarios dos jesuitas. Persuadiram esses, ao que parece, ao Pontifice

Clemente VIII, que o padre Suárez se arvorava em explicador dos decretos pontifícios.

O Papa mandou imediatamente avisar o P. Geral Aquaviva, que retirasse a obra de Suárez da circulação, e não se publicasse antes de se suprimir nella a passagem incriminada pelo Santo Officio².

De seguida, Valério Cordeiro recorda quanto o nosso jesuíta sofrera dolorosamente com isso e se pusera a caminho de Roma para se justificar. Aí fora recebido afetosamente por Clemente VIII, cuja morte, porém, impediu de «revogar a decisão do Santo Officio», o que também não se verificou pelo sucessor daquele pontífice, Paulo V, a despeito do enorme apreço por Suárez.

Torna-se imperativo determo-nos sobre os dois temas em causa, o *de auxiliis* e a *confissão à distância*, a fim de uma melhor compreensão do assunto que nos guia e que representa o objetivo desta comunicação.

8.

A questão do *De Auxiliis* traduz-se numa longa polémica de índole filosófica e, acima de tudo, *teológica*, relativa ao problema da *liberdade humana* face à *graça divina*. Esse debate fez-se sentir particularmente entre *dominicanos* e *jesuítas*, mas também no meio destes gerou divergências.

Em suma (e resumir implica sempre alguma amputação), para os jesuítas a *doutrina dos dominicanos deixava pouco espaço* quanto à *liberdade humana*; inversamente, os dominicanos entendiam que a *posição jesuítica* não considerava devidamente a *graça*.

Luís de Molina (1523-1602), teólogo, jesuíta da escola de Évora, que havia sido na matéria precedido por vários autores, os pré-molinistas, em 1588 publica na cidade de Lisboa o seu livro *Liberi Arbitrii cum Gratiae donis, Divina Praescientia, Providentia, Predestinatione et Reprobatione Concordia*. Deus sabe de antemão tudo o que vai suceder, ou pode suceder, mas não interfere em tais factos, que ficam ao arbítrio dos homens. No entanto, faz com que os seus planos alcancem plena realização, se

² Valério A. Cordeiro, *O Padre Francisco Suárez. Esboço da sua vida e obras*, Porto, Livraria Magalhães & Moniz, 1918, p. 44.

cumpram. A chave de compreensão da *concordia* ou *compatibilidade* entre a *providência divina* e a *liberdade humana* reside na *Scientia Media* (*condicionata*) ou *conhecimento médio*.

Este conceito levar-nos-ia demasiado longe e implicaria a consideração entre *ciência de inteligência* e *ciência de visão*, problemática que não abordamos, pois.

Os interessados possuem, de resto, ao alcance desenvolvida informação sobre o tema quer na obra clássica e incontornável do Padre Raoul de Scorraille, *François Suárez, de la Compagnie de Jésus*, Paris, Lethielleux, 1911, 2 tomos, quer no livro de Orlando Romano, *O Molinismo. Ensaio histórico da génese dos conceitos filosóficos. I. O Livre Arbítrio e as Virtudes Naturais* (Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1969). Vinque-se, sim, que, mediante a *scientia media*, Molina procura a *conciliação* (ou *concordia*) da *liberdade humana*, de um lado, e da *omnipotência divina*, do outro.

Os teólogos dividiram-se. Tratava-se, em verdade, de uma questão tremenda. Que envolvia o próprio mérito de paixão e sacrifício de Cristo, se não fora a letra da *Sagrada Escritura*. O Filho do Homem foi livre quanto à sua morte? Ele a aceitou dizendo ao Pai que se fizesse não o que queria mas o que Este queria³. Voluntariamente, pois.

Acendeu-se como se referiu, v.g. entre jesuítas e dominicanos, guerra exacerbada, em que tomou parte, do lado destes, Báñez, o confessor e diretor espiritual de Santa Teresa de Ávila, professor de Alcalá, Valladolid e Salamanca.

Suárez, como vários autores da Companhia, e não só, refletiu a posição de Molina e contrariou, também, a ideia de determinação que os dominicanos (e os luteranos) perfilhavam.

9.

A verdade é que, a despeito de toda a acirrada polémica teológica entre as fações aludidas, a questão *de auxiliis*, se está ligada a Suárez e às lutas em que se viu envolvido, não justifica, todavia, a censura das edições de Veneza de 1606, a qual constituiu o ponto de interrogação inicial. Em

³ Mt 26, 19; Mc 14, 35; Lc 22, 42.

verdade, Báñez morreu a 28 de outubro de 1604 e Clemente VIII, hesitante sobre a querela, faleceria (3 de março de 1605) sem chegar a tomar posição definitiva acerca do tema.

Paulo V (eleito em 16 de maio de 1605) decidiu pôr fim à disputa. Como escreveu Scorraille, e estamos traduzindo:

Paulo V, ao fim de alguns meses, resolveu pôr termo a estas justas teológicas. A última teve lugar em 22 de fevereiro de 1606. Na sessão, a derradeira também, de deliberação que se seguiu (8 de março), aceitou o parecer geral sobre a maneira de terminar finalmente esta grave questão: seguidamente [...] daria ordem aos consultores para redigirem cada um por si o julgamento sobre três pontos [...]⁴.

Houve, conseqüentemente, posições escritas de parte a parte, que em 5 de outubro de 1606 se achavam entregues, seguindo-se «trabalhos que preencheram os derradeiros meses de 1606 e os primeiros de 1607»⁵.

É certo que a comissão era de opinião desfavorável a Molina, devendo ser condenadas várias afirmações suas. Paulo V, todavia, decidiu secretamente obter outras opiniões: de cardeais, de Francisco de Sales (o futuro Santo), de Henrique IV, da Universidade de Paris... Mas como anotou Scorraille: «Rapidamente, todavia, o Papa não procura mais informes, nem luzes. A 28 de agosto de 1607, festa do doutor da graça, Santo Agostinho, reúne uma última vez os cardeais do Santo Ofício e solicita a todos o seu parecer definitivo»⁶. Verifica-se divisão de opiniões e o Sumo Pontífice entende que (continuamos seguindo Scorraille) «não era oportuno de momento dar uma sentença doutrinal; que era necessário deixar o tempo mostrar, posteriormente, se havia lugar para isso, necessidade»⁷. Ordena, em conseqüência, que a comissão deixe Roma. Estava terminada na prática a polémica *de auxiliis*. Haverá ainda pequenos reacendimentos. Mas já sem graves conseqüências.

⁴ Raoul Scorraille, *François Suarez, de la Compagnie de Jésus*, Paris, P. Lethielleux, Vol. I, 1911, p. 453.

⁵ Scorraille, *François Suarez...*, cit.

⁶ *Ibidem*, p. 457.

⁷ *Ibidem*, p. 458.

10.

Se a questão do *De Auxiliis* não explica em si mesma a censura proibitória, tema da presente exposição, por igual a problemática da *confissão* e do *sacramento à distância* não a legitima, consoante procuramos demonstrar subseqüentemente.

A problemática da *confissão à distância* ou *entre ausentes* vinha bem de trás. E remonta inclusive até ao Papa S. Leão (Pontífice de 29 de setembro de 440 a 10 de novembro de 461). Ainda antes de assumir a vara de Pedro, em 432, enviou ele uma carta ao Bispo Fréjus, na qual explana a ideia de que os moribundos já incapazes de falarem ou de se exprimirem por sinais deviam receber a penitência e a reconciliação se testemunhas fiáveis depusessem que esse era o respetivo intento. Ou seja, a confissão não implicaria necessariamente a presença do sacerdote, daqui decorrendo que este, mesmo ausente, podia dar a absolvição. Constituía, porém, matéria de águas passadas. Até 1594. Neste ano, o Padre Juan Jerónimo, agitou as águas com impacto. Como escreveu Scorraille: «Reacendeu-se a questão a expensas da Companhia, quando [...] o jesuíta Juan Jerónimo num sermão pregado em Toledo, adotou abertamente a opinião mais ampla e declarou que se podia em caso de necessidade enviar a confissão a um padre ausente e receber do mesmo modo a absolvição.»⁸ Esta posição – continuamos referindo o grande biógrafo de Suárez e também seu historiógrafo acabado de citar, Raoul de Scorraille – opunha Jerónimo ao «sentimento geral dos confrades: porque se alguns admitiam a confissão à distância, um único, ao que parece, o Padre Manuel de Sá, admitia nessa altura a absolvição à distância, opinião de que cedo se retratou, antes mesmo que a Igreja se pronunciasse»⁹. Nas trincheiras favoráveis ao entendimento de Juan Jerónimo comparecem, todavia, vários dominicanos. E o que era posição mais ou menos solitária de um jesuíta foi usado como arma de arremesso contra a Companhia. Empunhou o estandarte de guerra Afonso de Avendaño. A polémica conduziu à intervenção do Papa Clemente VIII. «Um decreto pontifício de 20 de junho de 1602, apoiado na opinião dos Cardeais inquisidores-gerais, declarava por decreto

⁸ *Ibidem*, Vol. II, pp. 55-56.

⁹ *Ibidem*, p. 56.

falsa, temerária e escandalosa a proposição afirmativa da confissão e da absolvição à distância.»¹⁰

11.

Suárez tomara posição sobre o assunto (que não interessa aqui desenvolver, por sermos desnecessariamente arrastados para longe). E estava em finalização impressória o seu livro *De Poenitentia* quando, segundo ele próprio, lhe chegou às mãos o mandato pontifício, o que o levou a alterar a redação de quanto havia discorrido na sua *Disp.* XIX, sec. III, n.º 15, em que tratara da absolvição à distância, para a pôr em consonância com o entendimento papal. Mais adiante, porém, Suárez¹¹, face ao problema da *confissão à distância* e a quanto havia escrito o Papa S. Leão e fora depois subscrito por mais de um concílio, entendeu ao menos *in extremis* a admissibilidade da mesma.

O ensejo foi aproveitado pelos adversários. Báñez, naturalmente, à cabeça. De acordo com eles, o nosso jesuíta alcandorara-se a intérprete de Clemente VIII. Este, desagrado, submeteu o caso ao Santo Ofício que por duas vezes (a 7 de junho de 1603 e em 31 de julho do mesmo ano) se pronuncia contrariamente a Suárez. Censoriamente. Na segunda, aliás, de forma ríspida, decretando que o *De Poenitentia*, como o Papa entendera, devia considerar-se interdito até ser *emendado* e *corrigido*. Correções e emendas a serem aprovadas pela Congregação da Santa Inquisição. Mais: ordenava-se que os exemplares já impressos fossem, de acordo com o costume, retirados de circulação. E, como se não bastasse, Suárez ficava inibido de escrever e publicar obras de Teologia sem aprovação prévia da dita congregação. Ainda e sempre, Suárez devia ser advertido com vista à consciência da excomunhão contida no decreto de Clemente VIII.

O Sumo Pontífice Aldobrandini, a quem Suárez, conforme já referido, se dirigiu e apelou diretamente, não chegou a resolver também este problema. «Paulo V – são as palavras de António Ribeiro de Vasconcelos – envolve-se desde logo na questão *de auxiliis*, e somente a 14 de julho resolve a momentosa questão do teólogo de Coimbra [i.e. da confissão à distância]:

¹⁰ *Ibidem*, p. 57.

¹¹ Suárez, *De Poenitentia*, *Disp.* XXI, sect. IV.

O decreto da congregação do Santo Offício passado em nome do Papa determinou que «*ex tomo IV Patris Suarez iesuitae, in III part. S. Thomae, disp. XXI, de confessione, sectionem quartam, cui titulus est – Utrum de necessitate confessionis sit ut poenitens sacerdoti praesenti immediate et per seipsum revelet peccata sua? totam esse amovendam, nec aliam ejus loco subbrongandam*»¹².

Na sequência, e assertivamente, acrescenta o eminente historiador acabado de transcrever:

Triunfaram deste modo em parte os inimigos de Suárez, obtendo que aquela passagem do vol. *De Poenitentia* fosse mandada eliminar; não obtiveram, porém, que a doutrina do grande Mestre fosse condenada, como depois propalaram alcunhando de *herege* o autor. A doutrina defendida pelo Doutor conimbricense era boa e verdadeira, e como tal reconhecida pelos papas Clemente VIII e Paulo V; o que se desaprovou como incorrecto, foi o facto de interpretar as palavras do Papa, sem este haver sido previamente consultado¹³.

12.

Da questão sobre a *confissão e absolvição à distância*, que procurámos sintetizar, nada emerge também a respeito do *De Censuris* e, por isso, não se descortina motivo para a sua inclusão no Decreto do Santo Offício de 7 de setembro de 1609 e subsequente inserção no *Index* português de 1624. Há, pois, que buscar a razão disso a outro nível.

Só resta pacientemente voltar atrás e reequacionar o problema do *Index* português de 1624. O que de Suárez nele consta (e aqui retoma-se o fio à meada) respeita, consoante logo de início se viu, à sua obra *De Censuris*. Por um lado. Por outro, o círculo aperta-se com a referência explícita a duas edições de 1606. Ambas de Veneza e do mesmo ano, embora por editores diversos.

¹² António G. R. Vasconcelos, *Francisco Suárez*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1897, p. Cijj.

¹³ Vasconcelos, *Francisco Suárez*, cit.

Veneza e o ano são, pois, os traços comuns da censura em questão. Não nos foi dado consultar ambas as edições referidas. Em contrapartida, pudemos todavia compulsar, como já atrás se afirmou, a edição de João Baptista Ciottum, de 1606. Nela figuram as licenças usuais, tal como se verifica noutras edições posteriores do mesmo século, que as houve. António de Vasconcelos elenca as de Lugduni (Lyon), 1608 e 1615, e duas de Moguntiae (Munique) 1618 (p. CXLIX), a que teremos oportunidade de nos referirmos mais abaixo. Numa destas (MDCXIX), *Sumptibus Hermanni Mylii Birkmanni*, não só no rosto se lê que obteve «*Consensus Superiorum*», como se averba licença – «*Facultas*» – do «*R. P. Theodorus Buseus Provincialis Rhenanae Societatis Iesu*».

Tudo isto só pode querer significar que a edição em referência, não obstante todas as licenças, continha algo não canónico aos olhos dos inquisidores. Algo relacionado com a própria república veneziana. E, de facto, sabemos que a Sereníssima passava à época por um período de agitação e turbulência face ao pontificado. As relações entre uma e a outra atingiam, para usar um termo aplicado a propósito por António de Vasconcelos, «lamentável estado»:

Já no tempo em que Suárez estivera na capital do catholicismo – escreveu o sábio conimbricense – estas relações eram pouco amigáveis. Moviada pelo famoso Paulo Sarpi, Veneza contraditara por palavras e por obras a autoridade espiritual e a jurisdição da Santa Sé, e por fim pôs-se abertamente em estado de revolta. Paulo V, uma das glórias do pontificado romano, dirigiu à república do Adriático a 17 de abril de 1606 uma bula monitória, que mais exacerbou os ânimos. Deram-se acontecimentos gravíssimos tendentes à implantação do protestantismo em Itália [...]¹⁴.

Tal o contexto em que apareceram as duas edições do *De Censuris* de 1606, embora o Professor António de Vasconcelos na sequência apenas se haja reportado à de Antonio e Jacobo de Franceschi.

A ligação entre o que se acaba de consignar e as edições de 1606 é sintetizada por Scorraille, na continuação de António de Vasconcelos, de

¹⁴ *Ibidem*, p. Cvj.

forma esclarecedora, a despeito de empregar umas vezes o singular, outras o plural (assim, *livreiros*, *nova edição*, *volume*):

No momento em que a ruptura se preparava, livreiros de Veneza tinham pedido aos magistrados autorização de imprimir o *De Censuris* de Suárez, que acabava de aparecer em Espanha. Obtiveram-na, mas com a cláusula que na nova edição, certas passagens seriam omitidas, as quais afirmavam formalissimamente, com a autoridade de um teólogo como Suárez, as imunidades eclesiásticas violadas pelo Senado. Podiam ter renunciado ao seu projecto: o apetite de ganho ou espírito de revolta foi mais forte que o sentimento do seu dever cristão. O volume apareceu com as omissões exigidas, mutilação que, nas circunstâncias, assumia o carácter de uma odiosa falsificação¹⁵.

Em nota de rodapé Scorraille remete, todavia, para as duas edições através do constante no *Index librorum prohibitorum*, *Inocentii XI P. M. jussu editus Romae 1704 – Francisci Suarez Disputationum tomus V de Censuris etc. Venetiis apud Io. Antonium et Jacobum de Franciscis, vel Joannem Ciottum impressus, 1606*¹⁶.

Os passos suprimidos na edição de Veneza de 1606 foram, como indica o mesmo Scorraille, relativos à *Disp.* XV, sect. 6; à *Disp.* XX, sect. 1, n.º 9; e à *Disp.* XXI, sect. 2, n.º 38. Confrontando com uma das duas edições de Mogúncia de 1618, *Sumptibus Hermanni Mylii Birckmanni* (na verdade houve duas na cidade e no ano citado diversas, mas iguais página a página, como se vê nas *Notas Bibliográficas* apostas aos «Documentos» por António de Vasconcelos no seu livro sobre Francisco Suárez¹⁷), consultando, dizíamos, uma delas, mais precisamente a que leva a menção «*Excudebat Hermannus Meresius*» e exhibe como data *Anno Domini M.DC.XIIX* (*sic*), a qual tivemos em mão, verifica-se, de facto, que incidem sobre a autoridade ou a imunidade eclesiástica: *Utrum Temporalis iurisdictione hominis excommunicati subiecti, possint communicare* (*Disp.* XV, n.º 6, p. 267 e s.); *Utrum Iudices Ecclesiastici licite et valide possint pro causis temporalibus*

¹⁵ Scorraille, *François Suarez...*, cit., Vol. II, 1911, p. 121.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Vasconcelos, *Francisco Suárez*, «Documentos», n.º VIII, 1897, p. CXLIX.

excommunicare ferre (Disp. XX, sect. I, n.º 9, p. 308-309); *Quomodo possit Pontifex facultatem ad tributa imponenda dare* (Disp. XXI, sect. 2, n.º 38, p. 325 e s.).

13.

Vai já longa esta digressão sobre Francisco Suárez e a censura inquisitorial. Recolhendo as velas, não devemos, contudo, deixar de alinhar as conclusões que dela emergem de forma meridiana.

Das censuras inquisitoriais sobre a obra do nosso grande Teólogo, uma, especificamente sobre a questão *de auxiliis*, esvaiu-se, por assim dizer. Outra, concernente à *confissão* e ao *sacramento à distância* reduziu-se a um singular e pequeno corte, resultante, em verdade, de um equívoco ou intencional distorção – de que Suárez se guindara em intérprete do Sumo Pontífice; finalmente, quanto ao *De Censuris*, nunca esteve em causa o que escreveu Suárez, mas antes a dolosa e oportunista manipulação de Veneza e dos seus livreiros.

Tudo visto, a obra de Suárez, a despeito do muito que ele sofreu por causa da censura e das manobras dos inimigos, permaneceu praticamente imune. E cresceu mesmo, porque indignado com a burla perpetrada pela Sereníssima e pelos seus livreiros, reagindo aos cortes levados a cabo no *De Censuris*, o *Doutor Exímio*, em defesa da Igreja, mas também em causa própria, dedicou-se a novo escrito – *De Immunitate ecclesiastica a Venetis violata et a Pontifice juste et prudentissime defensa*. Deste, que não chegou a ser publicado, por entretanto se ter apaziguado o conflito com Veneza, sobreviveram apenas os livros segundo e terceiro, dados à estampa por Monsenhor João Baptista Malou (*Suarezii opera sex inedita*) e partes do primeiro. Ele servir-lhe-ia, contudo, para erguer uma das suas obras mais célebres e monumentais – a *Defensio Fidei*. Há males que vêm por bem, como diz a sabedoria popular...

Capítulo 2

Francisco Suárez e a origem popular do poder¹

Diogo Freitas do Amaral²

1. Vida e obra de Francisco Suárez

O padre Francisco Suárez, de nacionalidade espanhola, nasceu em Granada em 1548 e morreu em Lisboa em 1617, com 69 anos.

De família nobre pelo pai e pela mãe, Suárez concluiu os estudos secundários na sua cidade natal e frequentou Direito na Universidade de Salamanca. Dada a sua forte vocação religiosa, fez estudos teológicos e foi ordenado sacerdote em 1572, aos 24 anos.

Jesuíta, foi um grande filósofo e teólogo: como escreveu Cabral de Moncada, ele foi sem dúvida «o mais alto expoente do pensamento filosófico, filosófico-político e jurídico, do lado católico, no final do século XVI»³.

Foi professor de Filosofia e de Teologia em Segóvia, Salamanca, Valladolid, Roma e Alcalá, tendo alcançado fama e prestígio na Europa. Por intervenção de Filipe II, veio para professor de Teologia na Universidade de Coimbra em 1597. Como lhe fosse criticada a falta de um doutoramento, foi fazê-lo a Évora nesse mesmo ano. Ensinou depois em Coimbra durante cerca de vinte anos. Jubilou-se em 1616.

Já doente e cansado, mudou-se para Lisboa em 1617, onde veio a falecer nesse mesmo ano. Está sepultado em Lisboa, na Igreja de S. Roque.

¹ Apontamentos que serviram de base à intervenção oral efetuada no «Colóquio comemorativo do 4.º centenário da morte de Francisco Suárez», realizado na U.C.P., Lisboa, em 29 de novembro de 2017. V., do autor, *História das Ideias Políticas*, Vol. I, Coimbra, Almedina, 1998, pp. 299-316.

² Doutor em Direito pela Universidade de Lisboa; professor catedrático aposentado da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa. Antigo professor da Universidade Católica Portuguesa.

³ Luís Cabral de Moncada, *Filosofia do Direito e do Estado*, Vol. I, Coimbra, Coimbra Editora, 1955, p. 130.

Suárez foi um escritor muito prolífero: a sua obra engloba 23 volumes *in folio*, dimensão equivalente à obra de S. Tomás de Aquino⁴. Foi-lhe conferido o título de «doutor exímio» (*doctor eximius*) pela Santa Sé⁵.

Francisco Suárez exerceu forte influência no pensamento católico em matéria teológica e, no campo da filosofia, foi respeitado e muito citado nas universidades alemãs nos séculos XVII e XVIII.

Da sua vasta bibliografia destacam-se, com interesse para a história das ideias políticas, duas obras de grande tomo:

– o *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore* (Tratado das Leis e de Deus Legislador), Coimbra, 1612 – vulgarmente conhecido pela designação abreviada de *De Legibus* («Das leis»);

– e a *Defensio Fidei catholicae adversus Anglicanae sectae errores* (Defesa da Fé católica contra os erros da seita anglicana), Coimbra, 1613 – geralmente conhecido pela designação abreviada de *Defensio Fidei* («Defesa da fé»).

De ambas as obras há boas traduções espanholas relativamente recentes⁶.

2. O pensamento político de Francisco Suárez. Ideia geral

O Granadino foi sobretudo um teólogo. Mas nos séculos XVI e XVII a teologia era a «rainha das ciências», cabendo-lhe nomeadamente estudar os principais problemas da filosofia política e do direito público⁷. De modo que, pela mão da teologia, Suárez chegou à dissertação aprofundada sobre os principais problemas doutrinários da teoria política do seu tempo. E quais eram esses problemas?

O primeiro era o da origem do poder político: o poder vem de Deus ou vem do povo para os reis?

⁴ Marcel Prélot, Georges Lescuyer, *Histoire des Idées Politiques*, Paris, Dalloz, 2001, pp. 319-320.

⁵ Sobre a vida de Francisco Suárez ver Eleuterio Elorduy, «Suárez (Francisco)», in *Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, Vol. 30, p. 127; e ainda R. A.T., «Suárez, Francisco», in Joel Serrão (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, Vol. IV, p. 88.

⁶ Ver Suárez, *Las Leyes*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967; e Suárez, *Defensa de la Fe*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

⁷ Manuel Paulo Merêa, *Suárez, jurista. O problema da origem do poder civil*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1917, pp. 7-8.

O segundo era o da escolha da melhor forma de governo: monarquia ou democracia?

O terceiro era o da resistência aos tiranos: havia ou não o direito de lhes resistir, e até onde se podia ir com base nesse direito?

Sobre todos estes problemas vai opinar Francisco Suárez. E toma expressamente posição contra as concepções de Jaime I de Inglaterra.

Curiosamente, veremos que na Europa do século XVII são os católicos que defendem a origem popular do poder, e são os protestantes que sustentam a origem divina da autoridade dos reis. Quer dizer: no conflito histórico entre a monarquia e a democracia, são os protestantes os «conservadores» e são os católicos os «progressistas».

3. Duas exigências naturais na sociedade política

Para Suárez, há duas exigências naturais a ter em conta na sociedade política (ou Estado).

A primeira consiste em que «o homem é um animal social e de uma maneira natural e reta tende a viver em comunidade»⁸. Ou, por outras palavras, o homem «tem uma maneira de ser natural», que consiste «em ser um animal social e em reclamar naturalmente a vida em comunidade»⁹.

A segunda traduz-se em que «numa comunidade perfeita é necessário um poder a cujo cargo esteja o governo da comunidade»: «da mesma maneira que a comunidade perfeita é conforme à razão e ao direito natural, assim também é o poder para governá-la, sem o qual haveria a maior confusão em tal comunidade.»¹⁰

Porquê?

A razão é clara: cada um dos membros particulares da comunidade olha pela sua conveniência particular, a qual muitas vezes é contrária ao bem comum, e às vezes há muitas coisas que não são tão necessárias para cada um dos particulares [...]. Logo, numa comunidade perfeita é necessário um

⁸ Suárez, *De Legibus*, III, I, 3.

⁹ Suárez, *De Legibus*, cit., I, 12.

¹⁰ *Ibidem*, I, 4.

poder público ao qual corresponda por ofício prosseguir e procurar o bem comum¹¹.

Temos, assim, definidos à partida os dois pressupostos de base da construção do Estado segundo Francisco Suárez: o homem é um animal social, porque tende naturalmente a viver em sociedade; e a vida em sociedade exige como necessário um poder que governe a comunidade, prosseguindo o bem comum, acima dos interesses e conveniências particulares de cada um dos seus membros.

Até aqui, não há verdadeiramente nada de novo em Suárez, por comparação com Aristóteles e com S. Tomás de Aquino. Mas as novidades vão aparecer daqui para a frente, quer quando Suárez critica a doutrina do direito divino dos reis, quer quando delinea as suas próprias concepções.

4. Crítica da doutrina do direito divino dos reis

No *De Legibus*, a refutação do direito divino dos reis não se pode dizer que seja muito convincente: Suárez limita-se a afirmar que «por natureza todos os homens nascem livres e por isso nenhum tem jurisdição política sobre o outro»¹², pelo que não há nenhuma razão para que alguém mais do que outrem detenha o poder político. E assim conclui que «o poder de dominar ou reger politicamente os homens não foi dado por Deus imediatamente a nenhum homem em particular»¹³.

Já na *Defensio Fidei* Suárez desenvolve mais longamente o tema, talvez por se tratar de uma obra diretamente destinada a refutar as teses de Jaime I de Inglaterra.

Começa ele por perguntar se «a autoridade política vem imediatamente de Deus». E referindo-se de forma expressa ao rei de Inglaterra, considera que a opinião dele «parece inventada para exagerar o poder temporal e atenuar o espiritual»¹⁴. O Granadino sustenta então que o poder político civil é «conferido por Deus imediatamente aos homens reunidos em cidade

¹¹ *Ibidem*, 5.

¹² *Ibidem*, II, 3.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Suárez, *Defensio Fidei*, III, II, 2.

ou comunidade política perfeita», pelo que o poder «não reside numa pessoa nem num determinado agrupamento de muitas pessoas, senão em todo o povo perfeito ou corpo da comunidade»¹⁵.

E adianta os seus argumentos:

Em virtude da razão natural não pode conceber-se nenhum motivo pelo qual esse poder haja de recair numa pessoa mais do que noutra [...]. Em virtude apenas da razão natural, a autoridade política não se concretiza em monarquia nem em aristocracia, sejam estas simples ou mistas, porque não existe nenhuma razão que convença que seja necessária uma determinada forma de governo. E isto confirma-o a própria prática: as distintas regiões ou nações escolheram diversas formas de governo, e nenhuma delas age contra a razão natural ou contra a imediata instituição de Deus. Isso é sinal de que o poder político não foi dado imediatamente por Deus a uma pessoa – príncipe, rei ou imperador –, pois de contrário essa seria uma aristocracia instituída imediatamente por Deus; nem tão-pouco [o poder foi dado] a uma particular assembleia ou grupo particular de príncipes, pois de contrário essa seria uma aristocracia instituída imediatamente por Deus¹⁶.

E se a instituição das formas de governo fosse divina, não poderiam modificá-las os homens¹⁷, como podem fazer e fazem tão frequentemente.

Assim, «do facto de que o poder não foi dado por Deus estabelecendo a monarquia ou a aristocracia deduz-se necessariamente que o deu a toda a comunidade, porque não resta outro sujeito humano a quem pudesse ser dado»¹⁸.

E Suárez conclui: «Nenhum rei ou monarca tem ou teve a autoridade política imediatamente de Deus ou por instituição divina, mas sim mediante a vontade e instituição humana. Este é o *grande axioma da teologia*.»¹⁹

¹⁵ Suárez, *Defensio Fidei*, cit., 5.

¹⁶ *Ibidem*, 7.

¹⁷ *Ibidem*, 8.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, 10.

5. A origem do Estado e do poder

Suárez vai agora, afastada a doutrina do direito divino dos reis, defender a doutrina oposta – a da origem popular do poder. Fá-lo separando e distinguindo com clareza dois pactos ou contratos que estão, respetivamente, na origem do Estado (ou da sociedade política) e na origem do poder (ou autoridade governativa). São eles o *pactum unionis* – o pacto de união – e o *pactum subjectionis* – o pacto de sujeição.

Vejamos o primeiro.

6. Origem do Estado: o pacto de união

O poder político, como se disse, reside, segundo Suárez, na comunidade humana. Mas o conjunto de homens pode ser considerado sob dois aspetos: uma coisa é a multidão humana, simples «conglomerado sem nenhuma ordem, nem união física ou moral», que não constitui um «corpo político» e, por conseguinte, não necessita de uma cabeça nem de um príncipe; outra coisa é uma comunidade humana que «por um desejo especial ou consentimento geral, se reúne num corpo político com um vínculo de sociedade e para ajuda mútua em ordem a um fim político», a qual forma «um corpo místico» que é moralmente uno por natureza e que, em consequência, tem necessidade de uma cabeça²⁰.

Aqui está, pois, o *pactum unionis*: é o ato voluntário pelo qual os homens, pela inclinação natural da sua qualidade de animais sociais, se reúnem numa comunidade política para fins de sobrevivência coletiva e ajuda mútua.

O Estado ou sociedade política tem pois uma origem voluntária: os homens consentem por sua vontade em viver em sociedade. Mas serão os homens que, por ato voluntário seu, criam o poder político?

Ao contrário do que sustentarão um século depois os defensores das modernas doutrinas contratualistas do poder político, Suárez responde negativamente. Para ele, o poder não é criado ou transmitido por cada um dos homens ao Estado, porque «antes de os homens se reunirem num corpo político, esse poder não existe nem total nem parcialmente em cada

²⁰ Suárez, *De Legibus*, III, II, 4.

um deles»²¹. E ninguém pode transferir um poder que não possui. Não: «Este poder é dado imediatamente por Deus como autor da natureza.»

As coisas passar-se-ão assim: «Suposta a decisão dos homens de se reunirem numa comunidade política, não está nas suas mãos impedir esta jurisdição»; «os homens como que dispõem a matéria e constituem o sujeito capaz desse poder, e Deus como que põe a forma dando o poder.»²²

Ou seja: os homens decidem por si formar uma comunidade política; e Deus, como autor da natureza, concede a essa comunidade política o poder de governar, que nela vai ser utilizado pelos homens.

7. Transferência do poder: o pacto de sujeição

O Estado, segundo Suárez, nasce pois do consentimento dos homens e o poder é conferido por Deus a cada uma das comunidades humanas formadas pelo homem.

Mas este poder, o poder político, não é imutável: pode ser retido nas mãos da comunidade, para ser exercido por todo o povo, ou pode ser transferido para um governante ou para alguns²³.

A primeira hipótese – retenção do poder pelo povo, para o exercer por si mesmo – não é advogada por Suárez, que prefere a monarquia; mas é uma possibilidade, que o Granadino expressamente admite, na esteira de S. Tomás de Aquino.

Quanto à segunda hipótese – transferência do poder do povo para um ou vários governantes –, importa notar que se trata, também aqui, de um ato de vontade do povo: o poder político, «por sua natureza, reside imediatamente na comunidade; logo, para que comece a residir em alguma pessoa como príncipe supremo [ou num senado], é preciso que o poder lhe seja entregue pelo consentimento da comunidade» («*ex consensu communitatis*»²⁴). É este segundo momento voluntário, em que é transferido o poder para um ou vários governantes, que a doutrina tem

²¹ Suárez, *De Legibus*, cit., 1.

²² *Ibidem*, 2.

²³ *Ibidem*, III, 7.

²⁴ *Ibidem*, IV, 2

denominado como *pactum subjectionis*, pacto de sujeição – um pacto pelo qual o povo transfere o seu poder para o órgão supremo e fica a ele sujeito.

Nas monarquias, o poder real tem origem no poder do povo, mas, uma vez constituído, torna-se-lhe superior.

A origem popular do poder real é clara: tanto no caso da eleição do rei, como no da sucessão hereditária, como no da aquisição da coroa por meio de guerra justa, é sempre o consentimento do povo – originário ou superveniente – que origina e legitima o poder dos reis²⁵. Portanto, o poder real é uma instituição de direito humano, e não de direito divino²⁶.

Mas o mais curioso é que, pertencendo o poder originariamente ao povo e sendo por este transferido para o príncipe, uma vez operada a transferência, a situação do príncipe fica sendo superior à situação do povo. Suárez declara-o categoricamente: « [...] uma vez transferido o poder para a pessoa do rei, esse mesmo poder fá-lo superior ao reino que lho conferiu, pois ao concedê-lo o povo submeteu-se-lhe e privou-se da sua anterior liberdade.»²⁷

Daqui extrai Suárez uma importantíssima consequência: «Pela mesma razão, não pode o rei ser privado do seu poder, pois adquiriu verdadeiro domínio, a não ser que acaso esse poder degenera em tirania e por ela possa o reino fazer-lhe justamente a guerra.»²⁸

Há assim um verdadeiro «pacto de sujeição»: o povo, ao transferir o seu poder para o rei, fica sujeito ao monarca, e não pode mais retirar-lhe o poder que lhe concedeu, exceto em caso de tirania.

Eis como Suárez concilia a ideia de democracia – o poder do povo – com a ideia de monarquia absoluta, dois conceitos aparentemente inconciliáveis: o poder pertence ao povo, mas este transfere-o, e ao passá-lo para o rei não conserva o controlo do seu exercício, salvo no caso extremo de tirania. Não há pois uma simples *delegação* do poder, mas uma verdadeira *alienação*: ao transferir o poder, o povo perde a respetiva titularidade,

²⁵ *Ibidem*, 2-4.

²⁶ *Ibidem*, 5.

²⁷ *Ibidem*, 6.

²⁸ *Ibidem*.

que fica a pertencer ao rei. E o rei recebe o poder «para o usar como verdadeiro dono e como quem o detém em virtude do seu cargo»²⁹.

A circunstância de Suárez perfilhar uma concepção democrática acerca da origem do poder vai ter alguns corolários: «as ideias têm consequências». Aí onde Jaime I negava todo e qualquer direito de resistência à opressão, Francisco Suárez vai reconhecê-lo, ainda que dentro de certos limites.

8. Haverá direito de resistência?

O texto fundamental já o citámos mais atrás: é aquela passagem do *De Legibus* em que Suárez afirma que «não pode o rei ser privado do seu poder [pelo povo], pois adquiriu verdadeiro domínio, a não ser que acaso esse poder degenerere em tirania e por ela possa o reino fazer-lhe justamente a guerra»³⁰.

Isto porque no pacto de sujeição, pelo qual o povo transfere o poder para o rei, deve sempre *subentender-se a cláusula de que o rei deve governar para o bem do país e do povo, e não como tirano*: « [...] deve entender-se que se estabeleceu à maneira de um pacto pelo qual o povo transferiu ao príncipe o poder com o encargo e a obrigação de cuidar do Estado e de administrar a justiça, e o príncipe aceitou tanto o poder como a condição.»³¹ Se a condição não for respeitada, o povo pode recuperar o seu poder e depor o rei. Vê-se assim que o pacto de sujeição implica uma *alienação* do poder do povo – mas uma *alienação condicional*, uma alienação que pode ficar sem efeito se não for cumprida a condição do «bom governo» a que está subordinada.

Mas o problema do direito de resistência é mais complexo, e desemboca na magna questão do regicídio: pode o povo matar o seu rei, se este se converter em tirano?

Começa o Granadino por distinguir dois tipos de tiranos – o primeiro é o *tirano de título*, aquele que «ocupou o trono, não por justo título, mas pela força e injustamente: este em realidade não é rei nem senhor,

²⁹ *Ibidem*, 9.

³⁰ *Ibidem*, 6.

³¹ Suárez, *Defensio Fidei*, III, II, 12. Cf. Merêa, *Suárez, Jurista...*, cit., pp. 72 e 81.

apenas ocupa o seu lugar e gere a sua sombra»; o segundo é o *tirano de administração* (ou *de exercício*), que é «aquele que, embora sendo verdadeiro senhor e possuindo o trono por um título justo, reina tiranicamente no seu uso e governo, seja convertendo-o todo em sua própria conveniência e prescindindo do bem comum, seja afligindo injustamente os seus súbditos»³².

O tirano de título é um príncipe ilegítimo: «pode matá-lo qualquer pessoa particular que seja membro do Estado que sofre a tirania, se não tiver outro meio de livrar o Estado dessa tirania. A razão disto é que «nesse caso não se mata um rei ou príncipe, mas um inimigo do Estado»; contra um tirano, não se comete crime de lesa-majestade, já que tal tirano não possui nenhuma verdadeira majestade»³³.

Mas Suárez está consciente dos perigos desta doutrina, e por isso submete-a a um certo número de requisitos³⁴. O direito de matar o tirano depende de não haver possibilidade de recurso a um superior que possa julgar o tirano; de a tirania e a injustiça serem públicas e manifestas; de não haver outro meio menos cruel para conseguir a libertação do reino; etc., etc.

Se se reunirem todas as condições exigíveis, será lícito a qualquer cidadão matar o tirano de título, e nesse caso presumir-se-á que quem assim proceder o faz «por autoridade pública» – ou «com a autoridade do Estado que dá o seu consentimento tácito, ou com a autoridade de Deus que mediante a lei natural deu a todos poder para se defenderem a si mesmos e a sua pátria da violência que lhes faz o tirano»³⁵.

Quanto ao tirano de administração, ou de exercício – que é um «príncipe legítimo que governa tiranicamente» –, nenhum particular pode matá-lo por sua própria conta³⁶.

Isso é assim por várias razões. Primeiro, porque é a doutrina ensinada por S. Pedro: «Sede sujeitos aos vossos senhores, não só aos bons, mas também aos severos»; segundo, porque os pactos celebrados devem ser

³² Suárez, *Defensio Fidei*, cit., VI, IV, 1.

³³ *Ibidem*, 7.

³⁴ *Ibidem*, 8-9.

³⁵ *Ibidem*, 11.

³⁶ *Ibidem*, 2.

cumpridos; terceiro, porque o castigo dos delitos está confiado aos órgãos públicos do Estado, e não aos particulares; quarto, porque de outra maneira se geraria «uma infinita confusão e perturbação do Estado»; quinto, porque se um particular não pode matar um homicida, ladrão ou assassino, muito maior crime seria «pôr as mãos» por sua própria conta sobre um príncipe, ainda que injusto; e sexto, porque de outro modo os reis e os príncipes não poderiam ter nenhuma segurança, «pois os vassallos facilmente se queixam de que os tratam injustamente»³⁷.

Qual é então, para Suárez, o remédio contra a tirania de exercício?

Há fundamentalmente duas soluções: a primeira consiste em o próprio Estado, «com o acordo público e comum das cidades e dos grandes do reino, depor o rei», já porque é de direito natural reagir à força com a força, já porque «no primeiro pacto que transferiu o poder ao rei sempre se entende que ficou excetuado este caso, necessário para a própria conservação do Estado»³⁸; a segunda solução consiste na deposição do rei pelo Papa, que detém esse poder «como superior dotado de jurisdição para corrigir os reis – ainda que soberanos – como súbditos seus», tanto no campo espiritual (por ex., em caso de heresia) como no terreno temporal, pois «o governo tirânico de um príncipe é sempre também pernicioso para a salvação das almas»³⁹.

Daqui conclui Francisco Suárez ser errónea a doutrina de Jaime I de Inglaterra: os príncipes temporais podem ser excomungados ou privados do trono pelo Papa e, se o forem, podem – depois de depostos – ser presos ou mortos pelos seus súbditos ou por quaisquer outros⁴⁰, contanto que sejam condenados e executados por uma autoridade legítima, e não por mera autoridade privada⁴¹.

³⁷ *Ibidem*, 2-4.

³⁸ *Ibidem*, VI, IV, 15.

³⁹ *Ibidem*, 16.

⁴⁰ *Ibidem*, 20-22.

⁴¹ *Ibidem*, 18-19.

Comentário

Francisco Suárez foi um teólogo jurista de elevada qualidade, embora a sua principal teoria política não tenha exercido influência determinante na Europa dos séculos XVII e XVIII: não a teve nos países católicos, mais propensos a acolher a doutrina do absolutismo; e também não a poderia ter nos países protestantes, todos entregues, por razões diversas, ao direito divino dos reis.

Não se pode dizer – cremos nós – que Paulo Merêa tenha inteira razão quando reconhece em Francisco Suárez «aquele que definitivamente emancipou a filosofia política da teologia, [...] no sentido de que a autoridade dos governantes não vem diretamente de Deus»⁴². Quem na história das ideias políticas emancipou, de facto, a política da teologia foi Maquiavel; Suárez, embora interpondo a vontade humana em diversos momentos do processo político, acaba por tudo reconduzir a uma fonte divina, pois é como teólogo – e como teólogo católico – que ele concebe o mundo e constrói o Estado.

Inserindo-se embora na tradição aristotélico-tomista, o Doutor Exímio é no entanto fortemente inovador, na medida em que ao elemento natural da tendência humana para a vida em sociedade acrescenta o elemento voluntarista do consentimento dos homens para a criação do Estado (*pactum unionis*), para a escolha da forma de governo, e para a seleção dos governantes (*pactum subjectionis*). Este elemento voluntário não constava do pensamento político de Aristóteles e era menos claro em S. Tomás de Aquino.

Cabe inegavelmente ao Granadino o mérito de ter sido o primeiro – e nisto, sim, ele foi pioneiro – a defender expressamente a democracia como explicação para o fundamento do poder atribuído por Deus aos homens.

É certo que não foi mais longe do que isso; nomeadamente, preso como estava à sua preferência pela monarquia absoluta como forma de governo, Suárez não optou pela democracia como o melhor *método de exercício do poder*, mas apenas como *fundamento da sua origem*. Seria preciso esperar um século e meio para que Rousseau viesse defender, pela primeira vez, a democracia como forma de governo.

⁴² Manuel Paulo Merêa, *Suárez, Grócio, Hobbes*, Coimbra, Arménio Amado, 1941, p. 37.

Mas a ideia de que o Estado nasce de um contrato voluntariamente aceite pelos homens, bem como a ideia de que o poder político é transferido para os governantes pelo povo, e portanto a tese da origem democrática do poder, surgem claramente defendidas em Suárez e, como vimos, têm consequências práticas na questão do direito de resistência à tirania.

Em Portugal, esta doutrina de Suárez não deixaria de ser muito oportunamente invocada, passados pouco mais de vinte anos sobre a morte dele, para justificar a Restauração de 1640, através do direito do povo português de afastar o poder tirânico dos Filipes e do direito de escolher um novo rei e iniciar uma nova dinastia⁴³.

É claro que Francisco Suárez, tal como os demais teólogos e juristas católicos do século XVII, não defendeu a democracia com o mesmo sentido e pelas mesmas razões com que ela é hoje universalmente defendida. Motivaram-no certamente razões históricas conjunturais e, em especial, os interesses da Igreja Católica e do papado: do mesmo modo que, para combater o Papa, os protestantes invocavam o direito divino dos reis, assim também – e em sentido contrário – interessava aos católicos atenuar o poder real e colocá-lo na dupla dependência do povo e do Papa. Não é por acaso que Suárez atribuía, como vimos, o direito de deposição dos reis ao povo e ao Papa. E também não é por acaso que a *Defensio Fidei* de Suárez foi elaborada a pedido do Papa para combater Jaime I de Inglaterra.

Mas «as ideias têm consequências». E a ideia democrática suareziana teria consequências.

Francisco Suárez é, no fundo, um homem de transição. Por um lado, ele é ainda um escolástico medieval – na recondução da política à teologia, na conceção do direito natural, no apego à monarquia absoluta como forma de governo, na supremacia reconhecida ao Papa sobre os príncipes temporais.

Mas, por outro lado, ele é já em muitos aspetos um teórico moderno – na conceção da origem democrática da sociedade e do poder, no voluntarismo em que assenta a sua construção do Estado, na tese contratualista que apresenta acerca das relações entre governantes e governados.

⁴³ Ver Mário Soares, «A justificação jurídica da Restauração e a teoria da origem popular do poder político», *Jornal do Foro*, Lisboa, 1954. Cf., em especial, Francisco Velasco de Gouveia, *Justa Aclamação do sereníssimo Rey de Portugal, Dom João IV*, Lisboa, 1644.

Locke, oitenta anos depois, e Rousseau, após século e meio, entroncarão nesta visão democrática, voluntarista e contratualista. Como escreveu um autor respeitado, «por mais paradoxal que possa parecer, a doutrina política dos Jesuítas faz parte das fontes da democracia moderna»⁴⁴.

Suárez não chegou até às consequências últimas dos pressupostos do seu pensamento. Mas, com ele, o ideal democrático do nosso tempo já tinha meio caminho andado.

⁴⁴ Walter Theimer, *História das Ideias Políticas*, trad. port. Dinora Freitas, Sampaio Mariano, Lisboa, Círculo de Leitores, 1977, p. 74.

Capítulo 3

Princípios de direito natural em Suárez

António Ulisses Cortês¹

1. O legado jusnaturalista para o pensamento jurídico atual

A expressão «direito natural», sendo ainda usada, não pertence ao léxico atualmente difundido na ciência do direito, na jurisprudência e mesmo nos debates filosóficos sobre o Direito e os fundamentos do Estado².

As doutrinas do direito natural são muito variadas e multiformes e não é por isso possível uma análise em bloco. Mas, para efeitos deste texto, podemos dizer que são essencialmente três as objeções que lhe podem, porventura, ser dirigidas, partindo das exigências de positividade do direito: a indiferenciação entre direito e moral, o apriorismo normativo, e a insuficiência de meios de garantia efetiva.

Com efeito, a ideia de direito natural tende para a indiferenciação entre o direito e uma moral abrangente, o que nem sempre se coaduna com a especificidade própria do direito das comunidades políticas e da comunidade internacional num quadro de pluralismo e multiculturalidade e num contexto secular de marcadas contradições éticas.

¹ Professor Associado da Faculdade de Direito da Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa. Doutorado em 2009 pela mesma instituição.

² Veja-se Joseph Ratzinger, «Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates», in Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung – Über Vernunft und Religion*, Emmendingen, Verlag Herder, 2011, p. 50: «O direito natural – especialmente na Igreja Católica – permaneceu como uma figura argumentativa, com a qual ela apela à razão comum no diálogo com a sociedade secular e com as outras comunidades de crentes e à procura das bases de um entendimento sobre os princípios éticos do direito numa sociedade secular e pluralista. Mas este instrumento foi ficando, infelizmente, desgastado e, por isso, não me quero apoiar nele neste diálogo» – o autor refere-se ao diálogo com Jürgen Habermas, um dos mais destacados representantes da defesa filosófica da laicidade política.

Por outro lado, a doutrina do direito natural assume uma postura de apriorismo normativo, afirmando a existência de um amplo leque de conteúdos normativos fixos, prévios e anteriores à realidade social, que nem sempre coincidem com aqueles princípios que, a partir da experiência jurídica, se vão subtraindo à dialética do tempo e consolidado no património histórico, cultural e civilizacional que constitui o Direito aplicável.

Por fim, e em consequência do que se disse, a doutrina do direito natural tem uma perspectiva comedida e limitada dos efeitos práticos e da garantia jurisdicional efetiva desse mesmo direito natural, nomeadamente em face da sua violação pelos poderes públicos.

No entanto, as doutrinas do direito natural são o antecedente próximo de uma das tendências filosóficas mais marcantes do constitucionalismo e do internacionalismo jurídico contemporâneos. São, com efeito, a genuína raiz da pretensão pós-positivista de que o Direito deve fundar-se na razão, no discurso racional, e de que existem princípios jurídicos fundamentais, abertos à realidade, mas válidos acima da mera vontade individual ou coletiva, que vinculam a própria soberania dos Estados e possuem a força expansiva de uma intencional universalidade.

Não se compreende o pós-positivismo – e, em especial, a invocação de uma normatividade especificamente jurídica, composta por princípios fundamentais que vinculam o poder e que são dotados de garantia jurisdicional efetiva – sem se conhecer bem a sua raiz na herança do direito natural. E Suárez dá-nos certamente – a par de autores muito diversos como Santo Agostinho, São Tomás ou Pufendorf – um dos mais interessantes exemplos duma bem elaborada doutrina de direito natural³, nomeadamente na sua obra *De Legibus*⁴.

Vejamos, pois, o legado jusnaturalista que Suárez deixou para a posteridade, verificando, simultaneamente, como a doutrina do Doutor Exímio responde às possíveis objeções ao jusnaturalismo a que atrás aludimos.

³ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 380: «O mais importante contributo de Suárez para a Filosofia do Direito terá sido a sua bem elaborada doutrina da lei natural e dos princípios em que esta se funda.»

⁴ Utilizamos aqui: Suárez, *De Legibus, Livro I*, trad. e introd. Gonçalo Moita e trad. Luís Cerqueira, Lisboa, Tribuna, 2004; e para os Livros II e III, a ed. crítica bilingue por Luciano Pereña et al., *De Legibus*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Com a sua doutrina da lei natural, Suárez procurou encontrar uma lei e um Direito válidos para todo o mundo, para toda humanidade, para todos os povos e para todas pessoas, pouco importa se estivessem em Portugal ou noutra país do mundo, desde o Brasil até ao Japão.

No entanto, como veremos, para Suárez, as diferenças geográficas podem alterar o objeto da lei natural e, assim, as conclusões racionais a partir da mesma. É verdade que não alteram os princípios universais da lei natural. Mas estabelecem diferentes condicionantes histórico-concretas à aplicação dessa mesma lei natural, a qual precisa sempre de concretização em função dos sujeitos e das situações a que se aplica.

A lei natural ou universal tem em Suárez um cariz bifronte⁵, simultaneamente moral e especificamente jurídico, e não é fácil distinguir esses dois planos. Com efeito, para o Doutor Exímio, a preocupação principal não é distinguir estritamente o Direito da moral, mas pelo contrário encontrar o fundamento do Direito numa moralidade política racional e universalista.

Por isso, diz logo no próêmio do *De Legibus*: a jurisprudência não é senão uma certa aplicação ou extensão da filosofia moral, a qual visa dirigir e governar os costumes políticos da república.

O Professor de Coimbra pretende legar-nos, através da sua doutrina da lei e do direito naturais, uma teoria dos princípios morais universais do Direito. Assim, ao nível dos princípios, pensados em si e por si, não parece existir uma diferença essencial. Os princípios da moral e do Direito, enquanto parâmetros da ação humana, tendem a ser essencialmente os mesmos.

Ainda assim, há indicações que nos permitem afirmar um espaço específico do Direito, para além da lei natural enquanto lei moral.

Em primeiro lugar, há uma diferença específica quanto ao objetivo último que subjaz aos princípios do direito natural e que é a salvaguarda da paz exterior e a justiça em sociedade. Não parece que com a obrigatoriedade específica do direito natural que subjaz à comunidade política e

⁵ Ver, a respeito de São Tomás, Luís Cabral de Moncada, *Filosofia do Direito e do Estado*, Vol. I, Coimbra, Coimbra Editora, 1955, pp. 80-81: A lei natural é «bifronte; tem como que dois lados ou aspectos. Desdobra-se na lei moral e na lei jurídica. Embora os domínios destas últimas leis apareçam muitas vezes confundidos, sendo difícil delimitá-los rigorosamente, é contudo certo que o domínio da segunda, o direito, é mais restrito e abrange só uma parte das relações entre os homens na vida social, em vista da salvaguarda do bem comum».

internacional se pretenda garantir, diretamente, o bem supremo e a plenitude da paz interior.

Em segundo lugar, os princípios da lei natural não dão o conteúdo preciso, mas apenas os parâmetros fundamentais do Direito das comunidades políticas (*ius civile*) e do Direito Internacional (*ius gentium*), direitos estes, por seu turno, que, na medida em que não se reconduzam aos princípios e inferências do direito natural, dependeriam essencialmente do consentimento e da prudência dos governantes democraticamente legitimados.

Além disso, sendo certo que a justiça é inerente ao conceito de lei e que a lei pode ser lei não escrita, esta surge muito frequentemente como sinónimo de Direito. Mas pode dizer-se que o Direito conserva, ainda assim, significados específicos para os quais não se transferiu a palavra lei. Assim sucede, em especial, quando falamos nos atos concretos do juiz, na jurisprudência judicial.

Por fim, como veremos, para Suárez a violação do direito natural não é isenta de meios de garantia efetiva ao nível da comunidade política. Neste sentido, Suárez admite mesmo a invalidade das leis injustas⁶ e a deposição de reis tirânicos.

2. Direito natural e razão humana

Começemos pela questão da racionalidade do direito natural.

Suárez defende que a lei natural está escrita no coração dos homens, de todos os homens. Relembra aqui a *Epístola de São Paulo aos Romanos*: «As gentes que não têm lei fazem por natureza o que é de lei; apesar de não terem lei, são lei para si mesmas.»⁷ E cita Santo Agostinho que diz, referindo-se à lei natural e a Deus: «A tua lei está escrita nos corações dos homens.»

Parece haver nestas citações algum otimismo gnosiológico. Justifica-se?

Poderemos, porventura, objetar que nem sempre será fácil, para utilizarmos as categorias da filosofia da ipseidade como alteridade de Ricoeur, atender ao outro – ao próximo, à natureza que nos envolve, à voz da consciência – quanto mais esperar que o absolutamente Outro, que é Deus,

⁶ Suárez, *De Legibus*, cit., I, IX, 14.

⁷ *Ibidem*, II, V, 10.

faça ecoar em nós – no nosso coração e na nossa consciência – a sua verdadeira voz, sem nenhum tipo de esforço nosso.

Note-se, porém, que, para Suárez, o direito natural não implica uma espécie de onisciência humana, mas antes um conhecimento do essencial. Na verdade, o direito natural «apenas abarca alguns princípios morais evidentes por si mesmos e estende-se quando muito até àquelas coisas que, por meio de uma conclusão evidente e necessária, resultam desses princípios»⁸.

O direito natural tem princípios e inferências mais próximos e princípios e inferências mais remotos. Ou seja, muitas vezes, para decifrar o direito natural é necessário um raciocínio, um exercício da «reta razão»⁹, e este pode mesmo ser por vezes bastante longo. Tem que se demonstrar racionalmente a bondade ou o mal do ato a que refere a lei e isto pode suceder por inferências mais próximas ou remotas. Mas há sempre um critério de evidência racional.

Deste modo, a lei natural não abrange todas as possíveis conclusões a partir dos princípios, mas apenas as que se demonstrem evidentes. Ross diria aqui que o controlo de evidência remete para a mera intuição¹⁰. Mas não é totalmente verdade. Salvo no caso de princípios mais evidentes que se imporiam por si mesmos (v.g. fazer o bem e evitar o mal, praticar a justiça, não matar, não furtar, não fazer ao outro o que não gostaríamos que nos fizessem etc.), a «evidência» reconduz-nos para um menor ou maior esforço de fundamentação, que é um exercício da razão natural, isto é, da razão orientada para o bem.

Aceita-se, assim, que alguns dos exemplos práticos que dá estejam carregados de circunstancialismo histórico. São fruto do seu tempo e não de uma razão eterna. Se a razão e a vontade divinas encarnam na realidade, então a lei natural não será desvendada e cumprida num só instante místico, nem mesmo para o doutor exímio. «Há que distinguir lei natural e conhecimento da mesma e [...] este não é sempre pleno e perfeito.»¹¹

⁸ *Ibidem*, I, III, 18.

⁹ *Ibidem*, II, V, 10-12.

¹⁰ Alf Ross, *On Law and Justice*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 2012, p. 261.

¹¹ Luis Recaséns Siches, *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez: con un estudio previo sobre sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica*, Madrid, Librería General

A lei natural enquanto realidade objetiva não pode apagar-se totalmente da mente humana, nomeadamente nos seus princípios mais universais e evidentes, mas o erro é muito possível quanto às inferências que exijam mais elaboração do discurso racional. Mesmo a lei natural pode, por erro, ser ignorada¹².

Aqui entra uma outra questão: será que a realidade empírica nos diz, por si só, o que é de direito natural, ou seja, exigido pela razão natural?

O doutor da Igreja da segunda escolástica relativiza em parte a definição de Ulpiano de direito natural como aquele que a natureza ensina a todos os animais. Suárez sabia bem, aliás, a lição de Aristóteles de que o homem pode ser o melhor mas também o pior dos animais¹³.

Deste modo, o direito natural não seria conhecido apenas por «inclinação natural», tão-só como um instinto animal, mas também segundo uma «matriz de racionalidade»¹⁴, isto é, segundo as exigências da razão prática. E esta razão prática impõe exigências mais abrangentes do que apenas o mero instinto natural¹⁵. Nesta linha de considerações, como diz Courtine, «as inclinações naturais inscritas nas coisas e nos homens não seriam propriamente leis e não poderiam determinar decisivamente a moralidade»; elas seriam «condicionamentos» mais do que «regras constringentes»¹⁶. Parece haver aqui uma maior acentuação da diferença entre o ente e o bem em relação a São Tomás, mas não há uma cisão clara, um dualismo rígido de ser e dever ser, como em Lutero¹⁷ ou em Kant. A expressão «direito natural» tem um sentido normativo e não empírico¹⁸, mas simultaneamente assume-se como uma resposta direta aos dados da experiência. Assim, a fome, a falta de abrigo, a escravidão, a doença, a ignorância ou

de Victoriano Suárez, 1927, p. 107.

¹² Suárez, *De Legibus*, cit., II, XIII, 6-10.

¹³ Aristóteles, *Política*, I, 3.

¹⁴ Suárez, *De Legibus*, cit., II, XVII, 6.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, II, 13.

¹⁶ Jean-François Courtine, «La Raison et l'Empire de la Loi», in Adelino Cardoso, et al. (coord.), *Francisco Suárez – Tradição e Modernidade*, Lisboa, Edições Colibri, 1999, p. 291; e, também, p. 303.

¹⁷ Para a contraposição da relação entre o *ens* e o *bonum* em São Tomás e Lutero, ver Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 102.

¹⁸ Recaséns Siches, *La Filosofía del Derecho...*, cit., pp. 101 ss.

a morte serão factos empíricos, e o que a razão «natural» exige é que se atenda a esses factos aspirando aos bens cuja falta eles manifestam.

Por fim, levanta-se um problema-chave: a menção a Deus.

Para Suárez, a lei natural é uma autêntica lei divina e o seu legislador é Deus. Com Santo Agostinho pergunta: «Quem senão Deus escreve a lei natural no coração dos homens?»¹⁹ Aqui poderá verificar-se o sobressalto do não crente. Mas pensamos que não se justificará.

Em primeiro lugar, a noção que o doutor exímio dá de Deus é filosófica e universalista. Deus é «o Bem no mais alto grau»²⁰ (por isso, os cristãos dizem que é Pessoa, isto é, ser em relação). Suárez chega mesmo, nesta linha, a defender que é possível agir segundo a vontade de Deus sem qualquer reconhecimento explícito. São estas as suas palavras: «Agir por amor a Deus não é outra coisa que praticar o amor ou realizar algo por imperativo desse amor.»²¹

Em segundo lugar, mesmo num contexto laico, as tradições religiosas têm uma palavra a dizer na esfera pública. É o que reconhece, num escrito tardio, Jürgen Habermas, o mais autorizado representante da defesa da laicidade política: «Os cidadãos secularizados, na medida em que agem no seu papel de cidadãos do Estado, não podem por princípio negar que as imagens religiosas do mundo têm um potencial de verdade, nem podem recusar aos concidadãos crentes a possibilidade de darem contributos em linguagem religiosa para a discussão pública.»²²

Em terceiro lugar, a abertura a Deus não remete para o poder ou o livre arbítrio de uma vontade última e suprema em que nem todos acreditam. Como já o doutor exímio explicava, em Deus, vontade e razão fundem-se numa unidade²³. Por isso, a própria vontade de Deus está vinculada à razão²⁴. A vontade de Deus não é, pois, um abismo de possibilidades, uma

¹⁹ Suárez, *De Legibus*, cit., II, VI, 2.

²⁰ *Ibidem*, I, IX, 3.

²¹ *Ibidem*, II, XI, 3.

²² Jürgen Habermas, «Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?», in Habermas, Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung...*, cit., p. 36.

²³ Suárez, *De Legibus*, cit., II, VI, 2.

²⁴ Manuel Paulo Merêa, *Suárez, jurista. O problema da origem do poder civil*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1917, p. 91: «Nem mesmo Deus pode mudar arbitrariamente o direito natural.»

folha em branco, mas é sempre razoável, ainda que apenas na perspectiva da sua própria essência.

Por fim, a menção expressa ao Evangelho não remete para crenças irracionais, mas para uma proposta concreta e universalista relativa ao próprio sentido da vida e da existência humana. No cristianismo, Jesus é o próprio *logos* encarnado²⁵. Heidegger diz-nos que o *logos* não tem tradução exata noutra língua que não o grego mas significará, cumulativamente, palavra que deixa ver, razão que se manifesta e, ainda, relação entre o que é dito e o que é visível²⁶. O *logos* divino seria, pois, a palavra primordial, a razão primordial e a relação primordial, mas que se manifesta em nós através do exemplo de uma pessoa concreta, que é Jesus, o *logos* vivido em carne, a personificação do *logos*. Por isso, entre os primeiros cristãos, Jesus era por vezes representado simultaneamente como «pastor» e «o verdadeiro filósofo», aquele que verdadeiramente vive e nos ensina a sabedoria essencial da vida²⁷. Ora, mesmo para quem não o veja como Filho de Deus, ou sequer como profeta, o seu pensamento e o seu exemplo de vida serão certamente uma referência ética e cultural incontornável.

3. Forma e conteúdo do direito natural

Os princípios universais do direito natural vinculariam qualquer pessoa, incluindo os governantes. E seriam essencialmente princípios morais.

À cabeça, teríamos o mais elementar de todos os princípios: «Faz o bem e evita o mal.» Depois, a chamada regra de ouro da ética: «Faz ao outro o que gostarias que te fizessem a ti e não faças ao outro o que não gostarias que te fizessem.» Ainda universais e evidentes seriam os princípios correspondentes às virtudes cardeais como: «Pratica a justiça», «Age com moderação». E do mesmo modo os princípios de salvaguarda de bens elementares: *Não matar, não furtar, não mentir, não injuriar*, etc. Um

²⁵ Ver Elisabeth Gemmeke, *Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder Freiburg, 1965, p. 90; e Recaséns Siches, *La Filosofía del Derecho...*, cit., p. 9.

²⁶ Sobre o *logos* como discurso (*Rede*), razão das ideias (*Vernunft*) e dos fenómenos (*ratio*) e relação (*Beziehung, Verhältnis*), Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, pp. 32-34.

²⁷ Ver Bento XVI, *Spe Salvi*, n.º 6, 2007.

pouco menos evidentes, mas ainda assim universais, seriam inferências a partir dos princípios primeiros como, por exemplo, a proibição da usura. Não mencionados por Suárez, mas que nós poderemos facilmente, e com evidência, inferir da regra de ouro serão outros princípios como, por exemplo, cuidar das crianças, cuidar dos doentes, dar alimento a quem precisa.

Não é totalmente verdade, como defende Reibstein, que o sistema suareziano de filosofia moral não contenha nenhuma «ética material cristã», mas apenas «um esquema mundivisional neutro, no qual se podem integrar os mais diversos valores morais»²⁸. É, no entanto, certo que a sua preocupação era encontrar princípios racionalmente necessários e universais, ainda que porventura não reconhecidos em todo o mundo.

Vejamos.

Para Suárez, o princípio mais universal da lei natural é este: «Faz o bem e evita o mal.» Aqui, o filósofo situa-se ainda na linha da tradição tomista de acordo com a qual, tal como o princípio da não contradição é o primeiro princípio na ordem do conhecimento do ser, há também um primeiro princípio na ordem da razão prática: o bem deve ser feito e procurado, e o mal, evitado²⁹. Suárez diz que aqui se distinguem as «duas partes da Justiça»³⁰. Ou seja, o primeiro princípio da razão prática é, também, o primeiro princípio da justiça.

É claro que este princípio é, como reconhece Suárez, apenas «formal». Mas não deve ser certamente considerado apenas uma «fórmula vazia», como pretende Kelsen³¹. Relembre-se a este respeito o exemplo atual de Rawls que, mesmo no contexto do liberalismo político, nunca abdica do bem. É verdade que estabelece uma prioridade rígida do sistema de liberdades cívicas e políticas e da justiça social mínima sobre as concepções filosóficas, morais ou religiosas abrangentes acerca do bem. Todavia, estas são relevantes ao nível do que designa por «consenso por sobreposição» e a sociedade deve ser uma «sociedade justa e boa»³².

²⁸ Ernst Reibstein, *Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis*, Vol. I, Munique, Karl Alber, 1958, p. 330.

²⁹ São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Ia IIae, q. 94, a. 2.

³⁰ Suárez, *De Legibus*, cit., I, XV, 4.

³¹ Hans Kelsen, *A Justiça e o Direito Natural*, trad. port. J. B. Machado, Coimbra, Arménio Amado, 1979, pp. 34-35.

³² John Rawls, *Political Liberalism*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1996,

Por muito semelhantes que possam por vezes parecer a voz do bem e a voz do mal é possível distingui-las³³. É certo que nem todo o bem e o mal serão relevantes para o Direito, mas a função primordial do Direito é, precisamente, proteger os bens das pessoas e das comunidades.

Para Suárez, todo o direito natural está virtualmente contido no princípio ético: Faz ao outro o que gostarias que te fizessem a ti³⁴ e não faças ao outro o que não gostarias que te fizessem a ti. A esta luz, que poderíamos dizer ser a luz de uma ética da relação entre identidade e alteridade, se poderiam encontrar exemplos de princípios de direito natural nas Escrituras e, nomeadamente, no Decálogo e no Evangelho. Como diz Merêa, «na conceção suareziana o direito natural distingue-se claramente da lei divina positiva»³⁵. Isto não significa, porém, que não possa haver sobreposições.

É claro que esta regra de ouro para funcionar tem no mínimo três pressupostos: (i) exige uma vontade dominada pela razão natural, isto é, uma vontade não patológica, (ii) exige a capacidade, que nem sempre temos, de nos colocarmos hipoteticamente na experiência vivida dos outros, e (iii) exige que se conceba uma vontade fundada na bondade transcendental, entendida como fino equilíbrio entre o eu e o outro, expresso na aplicação reversível da regra de ouro, ou seja, na suareziana *convenientia sibi et alteri*³⁶.

Seriam ainda princípios do direito natural: praticar a justiça e agir com moderação. Isto implica, essencialmente, sentido de medida, ou seja, igualdade e, também, proporcionalidade, não só na distribuição de bens e encargos, mas também na defesa de direitos ou no exercício do poder punitivo.

p. 210 (e *passim*): «Our political society is just and good.»

³³ Ver José Tolentino Mendonça, *Pai-Nosso que estais na Terra – O Pai-nosso aberto a crentes e não-crentes*, 2011, pp. 144 s., onde cita o rabino Sloviel, comentador da Cabala: «As duas vozes, a de Deus, que não devemos nomear, e a voz do Mal, do Mal inominável, são terrivelmente semelhantes. A diferença entre uma e outra é apenas o som de uma gota de chuva a cair no mar.»

³⁴ Suárez, *De Legibus*, cit., II, VII, 8-9.

³⁵ Merêa, *Suárez, jurista...*, cit., p. 90.

³⁶ Gemmeke, *Die Metaphysik...*, cit., pp. 149-157, sobre a bondade transcendental como *convenientia sibi et alteri*.

Cumprе salientar ainda uma originalidade do sistema de direito natural de Suárez em relação às anteriores visões do direito natural que se relaciona com a sua modernidade³⁷ e que é o relevo que dá à liberdade.

Não se poderia ser mais claro: «O homem é livre por natureza e não está submetido a ninguém, exceto ao Criador.»³⁸ Aqui abre-se a porta a uma doutrina dos direitos humanos ou direitos naturais. Respeitar a liberdade será pois, por natureza, um bem, e desrespeitá-la um mal. Só não se passa ao carácter categórico do «direito à liberdade», pois a liberdade surge como um direito inato, mas não totalmente indisponível³⁹. No jusnaturalismo suareziano não há escravos por natureza. Pelo contrário, o homem é livre por natureza. É certo que, de acordo com o Direito internacional, seria possível a redução dos prisioneiros de guerra a escravos e que tal possibilidade de perda da liberdade também não está excluída como resultado de um consentimento livre e racional. O pensamento fundamental do teólogo do início da modernidade permanece todavia firme e é este: «A liberdade é de direito natural.»⁴⁰ E o verdadeiro limite da liberdade de cada um não é a vontade dos outros ou a arbitrariedade do poder, mas sim o facto de a liberdade individual ser parte de uma *equação mais ampla* em que entra a lei natural.

Este relevo da liberdade tinha, em congruência, tradução no plano político⁴¹. É certo que a obediência à autoridade política legítima é, por princípio, de direito natural, pois só assim é possível a existência pacífica da comunidade política de que a pessoa precisa para se realizar. Mas esta é instrumental em relação à liberdade humana. E a liberdade externa só conhece um limite na autoridade legítima dos governantes, sendo certo que o próprio Deus apenas indiretamente reconhece essa autoridade *por*

³⁷ Gonçalo P. Moita, *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, policopiado, s.d., p. 13: «Afirmamos, por isso, [...] que o pensamento de Francisco Suárez se constitui como o momento inicial e inaugurador da Modernidade.»

³⁸ Suárez, *De Legibus*, cit., III, I, 1, «Homo natura sua liber est et nulli subiectus nisi creatori tantum.» Ver Böckenförde, *Geschichte der Rechts...*, cit., p. 386.

³⁹ Novamente, Böckenförde, *Ibidem*.

⁴⁰ Suárez, *De Legibus*, cit., II, XVII, 2.

⁴¹ Moncada, *Filosofia do Direito...*, cit., Vol. I, pp. 140-143.

mediação democrática, isto é, do Povo. Daí, aliás, a consequência prática dos direitos de resistência do povo em face dos governantes tirânicos⁴².

4. Direito natural e existência concreta

Como categoricamente diz Suárez, «o direito natural é verdadeiro Direito e a lei natural é verdadeira lei»⁴³. Têm um valor não apenas indicativo, mas também prescritivo. Nas suas palavras: «A lei natural não é apenas indicativa do mal e do bem, implica também uma verdadeira proibição do mal e uma imposição do bem.»⁴⁴

A lei e o Direito devem ordenar e permitir o bem e proibir e castigar o mal.

Mas, como esclarece Recaséns Siches, o doutor exímio não ignora a história e a existência concreta. O direito natural não é para ele «um código rígido, sempre igual, idêntico em todos os lugares»⁴⁵. A doutrina de direito natural é fixa nos seus princípios universais, mas é dinâmica ao nível das suas possíveis conclusões ou concretizações. «O caráter universal da lei natural não implica que esta imponha ou proíba sempre o mesmo sem distinção das circunstâncias concretas de si mutáveis.»⁴⁶ «É inerente ao direito natural a ideia de que estados de coisas diversos exigem regulações diversas.»⁴⁷ O direito natural considera as mudanças de objeto e adiciona ou subtrai pressupostos de produção dos efeitos jurídicos dos seus preceitos.

Nas palavras expressas e notáveis do teólogo moral, «a bondade e a maldade dos atos humanos dependem em grande medida das circunstâncias

⁴² Diogo Freitas do Amaral, *História do Pensamento Político Ocidental*, Coimbra, Almedina, 2011, p. 156.

⁴³ Suárez, *De Legibus*, cit., II, V, 5. Reibstein, *Völkerrecht. Eine...*, cit., I, p. 315.

⁴⁴ Suárez, *De Legibus*, cit., II, VI, 5. Sobre a síntese entre o valor indicativo e preceptivo da lei natural, Mauricio Beuchot, «La Ley Natural en Suárez», in Adelino Cardoso, et al. (coord.), *Francisco Suárez – Tradição e Modernidade*, 1999, p. 281.

⁴⁵ Recaséns Siches, *La Filosofía del Derecho...*, cit., p. 77.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 114.

e ocasiões em que se realizam. Neste aspeto, há uma grande variedade de preceitos naturais»⁴⁸.

A lei natural inclui as suas condições típicas ou pressupostos de aplicação e de não aplicação. Segundo Suárez, «Deus não dispensa de preceito natural algum, mas o seu objeto ou as circunstâncias em que se aplica podem mudar»⁴⁹. As circunstâncias do caso poderão, assim, delimitar negativamente o âmbito de aplicação do preceito da lei natural. Este poderá adequar-se ao objeto e às circunstâncias concretas, sem que perca a sua imperatividade. «A justiça não pode tratar de forma igual casos diferentes. Por isso, a própria lei natural dispõe que os preceitos se adaptem às relações concretas a que se aplicam.» Pode, pois, falar-se de uma «complicada engrenagem da lei natural»: «A lei natural abarca em si todos os preceitos, todas as soluções aplicáveis a todos os casos que se possam imaginar.»⁵⁰ Os preceitos da lei natural podem, em suma, ver o seu âmbito de aplicação delimitado pelas circunstâncias concretas.

Em qualquer caso, a lei natural proíbe todos os males. No entanto, é de salientar que Suárez não retira daí a conclusão de que todos os males tenham obrigatoriamente de ser juridicamente punidos, em todas e quaisquer circunstâncias, através das leis humanas. Com efeito, a punição jurídica correspondente à violação da lei natural tem de ser estabelecida pela lei humana e esta poderá, em determinadas circunstâncias, deixar impune perante os homens um ato mau, não só pela sua menor gravidade, mas também de modo a «evitar males maiores»⁵¹. Julgo que isto só se compreenderá plenamente no contexto da defesa que Suárez faz da liberdade, relembando o sábio conselho de Santiago: «Falai e agi como se estivésseis prestes a ser julgados pela lei da liberdade.»⁵² Na perspetiva de Suárez, a liberdade por excelência seria a liberdade da graça. Poderíamos aqui, mais comedidamente, falar de liberdade autêntica. E poderemos dizer que esta liberdade pressupõe no seu máximo moral um «encantado

⁴⁸ Suárez, *De Legibus*, cit., II, XVI, 6.

⁴⁹ *Ibidem*, XV, 26.

⁵⁰ Recaséns Siches, *La Filosofía del Derecho...*, cit., p. 121.

⁵¹ Ver Suárez, *De Legibus*, cit., I, XV, 15.

⁵² *Ibidem*, XIX, 26.

reconhecimento do outro como valioso, especial e fascinante»⁵³, mas exigirá, no mínimo, a verdade e a justiça de reconhecermos o Outro como Outro – não é senão este o espírito da «regra de ouro» que vimos estar no cerne do direito natural. Sem este reconhecimento do Outro, que estava subjacente aos princípios da lei natural de que falava Suárez, não haverá verdadeira liberdade.

5. Nota conclusiva

A releitura de um clássico da Filosofia do Direito como Suárez é sempre interpelante. A sua doutrina do direito natural levanta, em nossa opinião, essencialmente três grandes desafios para o futuro, que correspondem no fundo a clarificações ou desenvolvimentos que o autor certamente faria se lhe fosse dada hoje oportunidade. São estes os desafios a que de algum modo aludimos: (i) lidar com o secularismo dominante e com o multiculturalismo, sem abdicar de ideias regulativas universais – como o bem, a justiça e o Direito – que se projetem histórica e culturalmente; (ii) integrar a visão democrática do poder e a defesa da liberdade, num contexto de apreciação judicial dos atos dos poderes públicos, segundo princípios juridicamente anteriores a esses mesmos poderes; e (iii) por fim, lidar com o voluntarismo e o subjetivismo modernos e pós-modernos, fazendo intervir no discurso jurídico as exigências de uma fundamentação racional universalmente sustentada e concretamente aceitável.

Desafios que a memória viva do doutor Francisco Suárez me deixa, na certeza de que, depois de me deixar interrogar por ele, posso olhar para os sistemas de Direito positivo com maior convicção de que os seus fundamentos terão de se descobrir sempre, em alguma medida, para além deles. Só assim teremos uma cultura e uma ciência jurídicas que sejam verdadeira expressão daquilo que poderemos designar por «civilização do Direito».

⁵³ Utilizamos aqui a expressão de conteúdo laico de Martha C. Nussbaum, *Political Emotions, Why Love Matters for Justice*, Cambridge, (MA), Harvard University Press, 2013, p. 176.

Suárez e a escola de Salamanca¹

André Azevedo Alves²

1. Introdução: Suárez como herdeiro e corolário da Escola de Salamanca

A Escola de Salamanca, de maior abrangência geográfica do que à partida a denominação poderá sugerir, constituiu-se como uma fase decisiva no percurso evolutivo do pensamento europeu³. Importa em particular destacar o seu papel como antecedente de alguns importantes desenvolvimentos posteriores no âmbito do liberalismo político⁴, da teoria

¹ O presente texto constitui uma versão desenvolvida de uma comunicação inicialmente apresentada pelo autor no colóquio que assinalou os 400 anos da morte de Francisco Suárez realizado no Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa no dia 29 de novembro de 2017. O autor agradece em primeiro lugar a valiosa colaboração da Dra. Daniela Silva, cujo importante contributo foi fundamental para uma transição bem-sucedida da comunicação inicial para o presente texto, assim como para o seu melhoramento. Em segundo lugar, o autor agradece também aos participantes no referido colóquio pela discussão e comentários e em particular aos organizadores, Professor Manuel Braga da Cruz e Pe. António Vaz Pinto. Finalmente, um agradecimento é devido também ao Dr. Eusébio Alves pela revisão do texto. Todos os erros e omissões são, naturalmente, da exclusiva responsabilidade do autor.

² Doutoramento em Government pela London School of Economics and Political Science. Professor Auxiliar no IEP–UCP onde é Coordenador Científico do Centro de Investigação do Instituto de Estudos Políticos. Reader in Economics, Political Economy and Public Policy da St. Mary's University, em Londres, onde é também investigador no Benedict XVI Centre for the Study of Religion and Society.

³ Sobre a delimitação da Escola e em particular a relação com Coimbra e Évora, cf. José Manuel Moreira, André Azevedo Alves, *De Salamanca a Coimbra y Évora: Caminos cruzados de una Escuela Singular*, Colección Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, Editorial UFV, 2018.

⁴ André Azevedo Alves, «Vitoria, the Common Good and the Limits of Political Power», in José María Beneyto, Justo Corti Varela (eds.), *At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Suíça, Springer, 2017, pp. 63-75.

económica⁵ e da ética empresarial⁶ sem esquecer o papel decisivo da Escola enquanto marco fundacional das teorias do direito internacional⁷, com especial atenção à complexa questão da relação entre guerra e justiça⁸. A Escola de Salamanca representou adicionalmente um exemplo extremamente rico de verdadeira investigação e análise interdisciplinar, através do cruzamento de diferentes áreas e temáticas na busca de respostas integradas para questões filosóficas e éticas com que os escolásticos se defrontavam.

Ao longo dos séculos XVI e XVII, entre os escolásticos de Salamanca que assumiram relevância mais significativa no âmbito da reflexão ética e económica, encontramos nomes como Francisco de Vitoria (amplamente reconhecido como o fundador da Escola), Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Tomás de Mercado, Bartolomé de Las Casas, Diego de Covarrubias y Leyva, Luis de Molina, Juan de Mariana e, finalmente, Francisco Suárez. Incorporando a tradição tomista que lhe antecedeu, enquanto antecipava já reflexões em matéria de legitimação do poder temporal, formas de associação civil, constituição das comunidades políticas, limitação do poder político e preservação da paz – matérias emblemáticas dos contratualistas modernos que lhe sucederam –, a Escola de Salamanca representou uma ponte entre os medievos e a era moderna. Por ponte não

⁵ Alejandro Antonio Chafuen, *Raíces de la Economía de Mercado en la Escolástica Católica: Reflexiones de la Escolástica Tomista Tardía sobre Economía y Ética*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas, 2017.

⁶ André Azevedo Alves, José Manuel Moreira, «Business Ethics in the School of Salamanca», in Christoph Luetge (ed.), *Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics*, Springer, 2013, pp. 207-225; André Azevedo Alves, José Manuel Moreira, «Virtue and Commerce in Domingo de Soto's Thought: Commercial Practices, Character and the Common Good», *Journal of Business Ethics* 113, no. 4, 2013, pp. 627-638; André Azevedo Alves, Philip Booth, Barbara Fryzel, «Business Culture and Corporate Social Responsibility: An Analysis in the Light of Catholic Social Teaching with an Application to Whistle-Blowing», *Heythrop Journal*, abril, 2016.

⁷ Paulo E. Borges de Macedo, *O Nascimento do Direito Internacional*, São Leopoldo, Editora Unisinos, 2009.

⁸ Hugo Chelo, André Azevedo Alves, «Discurso Contemporâneo sobre a Paz e a Guerra à Luz da Teoria da Guerra Justa: uma Leitura dos Desenvolvimentos do Magistério Católico», *Revista Portuguesa de Filosofia* 72, no. 4, 2016, pp. 1191-1210.

sugerimos uma ideia de salto para um futuro esclarecido e de superação daquilo que foi produzido durante a Idade Média, mas sim uma redescoberta do valor de pressupostos já desenvolvidos em consonância com o direito natural, e que estão na base das (posteriormente desenvolvidas) teorias modernas de direitos individuais. Suárez é um desses nomes, inserido na denominada escolástica tardia, que tem merecido particular menção por virtude do seu esforço de síntese e de aperfeiçoamento do saber acumulado pelos seus imediatos antecessores.

Se a estes antecessores podemos atribuir desenvolvimentos em amplos domínios do saber, em Suárez devemos sublinhar o seu especial foco de atenção na categoria de teólogo e filósofo em detalhadas reflexões no campo jurídico e político, e ainda no campo metafísico. Mais uma vez, e à semelhança dos seus contemporâneos teólogos, exercia a sua atividade filosófica com uma postura personalista, integradora e de formulações intemporais, diferentemente de visões simplificadoras que compartimentam as várias esferas de ação humana e que promovem análises unidimensionais e desenraizadas do homem.

2. Mobilidade e intercâmbio académico no espaço ibérico

A Escola de Salamanca, como se encontra amplamente documentado, não estava somente confinada ao espaço físico da Universidade de Salamanca, mas alargava-se a todo o espaço ibérico, tanto em outras universidades espanholas como também em solo português, em Évora e Coimbra, por onde o próprio Suárez fez carreira. Neste espaço de intensa mobilidade, era prática habitual que os estudos e o ensino decorressem em diferentes locais ao longo do percurso académico, permitindo o contacto com variadas realidades e a difusão de conhecimento numa maior área de influência. O percurso académico de Suárez correspondeu a este hábito de mobilidade geográfica incentivada no seu tempo, e talvez este cosmopolitismo pessoal tenha contribuído inclusive para a sua mestria na reflexão acerca da justificação, natureza e conteúdo do «direito das gentes».

Nascido em Granada em 1548 e dando por concluídos os seus estudos literários aos 13 anos, cursou filosofia e teologia entre 1564 e 1570, em Salamanca, depois de um início aparentemente pouco promissor em termos intelectuais. «As qualidades moraes eram boas, mas não possuía

talento suficiente, e talvez a saúde não fosse robusta.»⁹ Era essa a argumentação que sustentava o indeferimento à admissão de Suárez na Companhia de Jesus por parte do Conselho, mas que ficaria mais tarde sem efeito graças à decisão do Provincial: «Vossas opiniões, diz, são prudentes, e segui-las-hia se pudesse. Mas uma força interior inclina a minha vontade para o contrario – Este joven, que nos parece tão curto, e de tão poucas esperanças, prevejo que virá a ser um luminar da Igreja e gloria do nosso Instituto.»¹⁰ A sua erudição ganhou notoriedade sobretudo pelas suas lições em universidades espanholas (Segóvia, Valladolid, Ávila, Alcalá e Salamanca), pela sua passagem por Roma e, mais tarde, pelo notável percurso académico desenvolvido desde a última década do século XVI até ao resto da sua vida em Portugal.

O facto de o seu nome ter ficado definitivamente associado à Universidade de Coimbra, onde lecionou durante grande parte da sua vida, não poderia jamais ser motivo para pôr em causa a sua relevância no contexto da Escola de Salamanca. Antes pelo contrário: trata-se de uma constatação que faz com que não seja abusivo considerar Suárez como – pelo menos em boa parte – um dos autores «portugueses» da Escola de Salamanca.

Os elementos comuns entre os referidos escolásticos revelam como a substância das ideias e a circulação do conhecimento na academia da altura superam a importância dos limites físicos e das fronteiras administrativas de cada momento. O espaço físico não é nem o decisivo, nem o exclusivo fator definidor de uma escola de pensamento, não obstante a centralidade de tal fator na caracterização da mesma. O legado que ficou cunhado pela designação de «suarismo» é expressão de uma época que privilegiou o intercâmbio académico sem o qual o contributo dos teólogos ibéricos não teria conquistado alcance europeu.

⁹ Valério A. Cordeiro, *O Padre Francisco Suárez. Esboço da sua vida e obras*, Porto, Livraria Magalhães & Moniz, 1918, p. 12.

¹⁰ Cordeiro, *O Padre Francisco Suárez...*, cit., pp. 12-13.

3. Tomismo e a abordagem interdisciplinar dos escolásticos

A raiz tomista, ainda que sujeita naturalmente a variadas interpretações e ajustamentos, é o fator fundamental que une os escolásticos de Salamanca, logicamente preconizadores de uma abordagem integrada e interdisciplinar de resposta aos desafios sociais e políticos, pela sobreposição de temáticas confluentes, em contraste com a preferência pela estrita especialização que viria a definir a modernidade. A influência é evidente desde logo pelo frequente comentário destes autores à *Summa Theologica* e pela adoção dos esquemas de pensamento tomistas, visando um reaproveitamento deste saber, ainda que adaptando-o às novas realidades em curso¹¹. O singular e magistral trabalho de conciliação entre a doutrina cristã e a filosofia aristotélica empreendido por Tomás de Aquino preservou a filosofia clássica em consonância com a matriz judaico-cristã até então, permitindo aos escolásticos de Salamanca interpretarem os problemas da comunidade e da alma à luz das tipologias já esquematizadas, sem necessidade de recomeçar reflexões sobre aspetos básicos das leis ou da distinção entre o plano divino e o plano humano.

Enquanto teólogo e filósofo, Suárez conferiu aspetos muito inovadores à análise política e jurídica, desenvolvendo a reflexão sobre o espaço de liberdade humana em relação à graça divina e sobre a necessidade dos diferentes tipos de leis convenientes à natureza humana e ao serviço do bem da comunidade. Nada poderia estar mais próximo da tradição tomista do que esse esforço de encontrar o encaixe lógico e não contraditório entre a graça divina e as leis da natureza que transparecem nas relações civis pelo exercício da razão humana.

Suárez é profunda e essencialmente um tomista. É ele próprio a confessá-lo a cada passo; como é ele próprio a dizer-nos, no começo do seu *De Legibus*, tal como o faz no começo das suas *Disputationes Metaphysicae*, que tudo nele é função do seu pensamento e do seu *múnus* teológicos¹².

¹¹ André Azevedo Alves, José Manuel Moreira, *The Salamanca School*, Nova Iorque/Londres, Continuum (edição *paperback* Bloomsbury Academic, 2013), 2010, p. 25.

¹² Luís Cabral de Moncada, *O Vivo e o Morto em Suárez Jurista*, Lisboa, Separata do Boletim n.º 9 do Ministério da Justiça, 1948, p. 7.

4. Centralidade ibérica e resolução dos desafios do século XVI e XVII

A intensa atividade académica desenvolvida por pensadores dominicanos e jesuítas, durante o século XVI e primeira metade do século XVII, decorreu como consequência, mas também como apoio, do apogeu ibérico no domínio imperial. Ao terem conquistado protagonismo nos primeiros ensaios da globalização, Portugal e Espanha reuniram condições únicas para sustentar avanços científicos e atividade intelectual nas suas universidades. Por sua vez, não teria sido possível empreender essa expansão e exploração colonial se esse saber e empreendimentos humanos não estivessem ao dispor no terreno. Houve assim uma relação bilateral e mutuamente potenciadora entre a preponderância científica e intelectual da Escola de Salamanca e o período dourado de afirmação global das potências ibéricas.

Deste modo, consideramos que o pensamento escolástico ganhou preponderância na sua época a par do período áureo ibérico em geral, e foi neste contexto excecional que Suárez, à semelhança dos seus pares, encontrou condições para nos legar a sua obra tão oportuna e marcada pelas exigências da sua época. Numa época de consolidação das suas instituições, usufruindo de prestígio e de invejáveis ganhos materiais, a consideração da condição humana à luz da teologia e do direito natural puseram em evidência a preocupação dos escolásticos ibéricos pelos problemas sociais em moldes pioneiros. É nesta atenção à dignidade individual, aos direitos de propriedade dos povos autóctones, ao estatuto do indígena, bem como a questões de guerra justa e paz, numa Europa em expansão a lidar com questões novas, que encontramos as primeiras expressões de resistência a tiranias temporais e de reconhecimento da igualdade dos indivíduos perante a lei.

Os teólogos espanhóis não eram utopistas e o que procuravam era restringir os casos, em que a guerra seria justa. A mesma orientação foi seguida pelos teólogos portugueses desses tempos – Guerreiro e Álvaro Pais, ou Álvaro Pelayo. Suárez não distinguia somente as guerras justas e injustas; fazia também já a distinção entre guerras ofensivas, ou agressivas, e defensivas. [...] Suárez fazia depender a justiça de uma guerra de três condições – ser ordenada pela autoridade legítima; – ter uma causa justa; – e, tanto

na conduta de guerra, como nos ditames da paz, haver equidade para com o inimigo¹³.

Tais considerações a respeito da guerra são reveladoras da atenção de Suárez às tendências de absolutização do poder soberano que viriam a gerar a afirmação dos espíritos nacionalistas e a dar azo a arbitrariedades dos príncipes. Considerações que revelam a especial preocupação pela dignificação dos indivíduos que nasceu da matriz cristã e da primazia dada à visão integrada do homem. Da sua parte, Suárez sublinhou o princípio da proporcionalidade como medida de justiça na relação entre Estados, princípio aplicável também à guerra. Nesse sentido, os motivos que justifiquem optar pela via beligerante devem ser transparentes e conhecidos.

Num mesmo esforço de resposta a novas questões que se apresentaram à Europa em expansão e de refutar os ataques elencados contra a Igreja no período da Reforma, Suárez notabilizou-se também por esboçar uma visão algo democratizante da sociedade política. Os possíveis traços de democraticidade na argumentação do autor, poderão ser, contudo, mais reflexo de um contraste que pretendia fazer em relação ao domínio da autoridade espiritual e institucional de Roma, então debaixo de fogo, do que propriamente uma defesa antecipada dos ideais democráticos que se viriam a impor nos moldes modernos.

O que preocupa o grande Teólogo é a defesa do Papado. Defender a supremacia espiritual do Sumo Pontífice, tão atacado então pelos protestantes ingleses e regalistas galicanos, foi o que levou o Doutor Exímio a acentuar bem vincadamente a diferença que há entre a colação do poder espiritual feita directamente por Cristo ao seu Vigário e a transmissão do poder político, do povo para os governantes. Não era doutrina que defendesse por inclinação política; defendia-a na luta contra os erros, que por vocação especial devia combater¹⁴.

¹³ J. M. V. Barbosa de Magalhães, *O Padre Francisco Suárez e o Direito das Gentes*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1948, pp. 35-36.

¹⁴ Paulo Durão Alves, *A Filosofia Política de Suárez*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1949, p. 49.

Um contexto de absolutização em que a autoridade régia ambicionava tomar o lugar da autoridade espiritual e alegar concessão de autoridade por fonte divina encaminharia a filosofia política para o desenvolvimento de teorias contratualistas de reação a este estado de coisas. O contratualismo de Suárez caracterizou-se pela moderação já que, por um lado, opunha-se ao poder despótico dos príncipes, mas, por outro, não concebia uma soberania dividida e inalienável dos indivíduos num todo soberano, como viria a conceber Rousseau. Pesadas as diferenças e a distância temporal que os separa, a influência do suarismo no contratualismo permanece referenciável. «Suárez foi além de Vitória e dos outros teólogos escolásticos enquanto, explícita e insistentemente, assentou a sua construção na ideia de um contrato, pacto ou convenção, pelo que tem de ser considerado um precursor de Rousseau.»¹⁵ Importa ainda referir que o contratualismo de Suárez parte de uma inclinação instintiva para a sociabilidade, atribuída por Deus à natureza humana, pelo que a criação de congregação política é fruto da liberdade humana mas realiza-se porque existe vontade para tal, inculcada na essência dos homens.

Por último, sublinhe-se que a singularidade do suarismo decorreu numa era de expansionismo colonial e de contacto com diferentes realidades, e que a sua visão contratualista que deu primazia à lei natural aplicou-se igualmente ao nível internacional, seguindo uma mesma definição de igualdade moral intrínseca à humanidade, independentemente do território e comunidade política em questão.

O fundamento do *jus inter gentes* é, para Suárez, não apenas, como em Vitória, a sociabilidade, mas a existência duma espécie de sociedade entre os Estados, entre as Nações. As nações, tanto como os indivíduos, não podem viver isoladas. [...] A razão de ser deste ramo do direito [direito das gentes], diz Suárez, é que o género humano, ainda que dividido em povos e em reinos diversos, tem uma unidade, não só específica, mas também política e moral, que é indicada pelo preceito natural de mútuo amor e de misericórdia, preceito que se estende a todos, mesmo aos estrangeiros, de qualquer condição que sejam¹⁶.

¹⁵ Magalhães, *O Padre Francisco Suárez e o Direito...*, cit., p. 26.

¹⁶ *Ibidem*, p. 25.

5. Tradição de equilíbrio entre inovação e continuidade

Embora possa ter vindo a prevalecer uma interpretação da evolução da história europeia que sugeria ter existido uma transformação científica e cultural repentina responsável por marcar uma cisão entre o passado escolástico e os autores proeminentes no período moderno, a verdade é que encontramos elementos essenciais de continuidade entre estes dois períodos, como pudemos notar. Elementos que nos ajudam a situar a importância dos escolásticos na génese de uma compreensão universalista e personalista do indivíduo e da sua relação em comunidade civil com a autoridade política, assente no direito natural, em resistência às tiranias e arbitrariedades das leis circunstanciais do poder temporal. É disso exemplo a seguinte passagem de Suárez que se afigura precursora da tradição liberal:

Nenhum governo político provém diretamente de Deus. – Conclui-se do disposto que nenhum rei ou monarca detém ou deteve (segundo lei ordinária) o governo político directamente de Deus ou por instituição divina, mas mediante vontade e instituição humanas. Este é o egrégio axioma da teologia, não por irrisão, como propala o rei, mas de verdade, uma vez que entendido correctamente, é bem verídico e absolutamente necessário para que se entendam os fins e os limites do poder civil.

Não é, portanto, novo nem foi inventado pelo cardeal Belarmino, como lhe parece atribuir o rei, pois foi ensinado muito antes dele, pelo cardeal Caetano na *Apologia ou Tratado sobre a Autoridade do Papa*, por Castro, por Driedo, por Vitória na *Reeleição do Poder Civil e na Segunda Reeleição do Poder da Igreja*, por de Soto, aos quais se seguiu Molina¹⁷.

Se em Suárez merece particular menção o trabalho de oposição ao absolutismo régio e de reflexão sobre a ordenação das relações entre nações, bem como em comunidades locais, o resultado global de todo o pensamento jusnaturalista centrado na Escola de Salamanca englobou um vasto conjunto de temas em destaque na época, tais como os direitos

¹⁷ Pedro Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Séculos XVI e XVII). Escritos sobre a Justiça, o Poder e a Escravatura*, Coimbra, Almedina, 2015, p. 252.

de propriedade – e em particular, os dos povos autóctones no Novo Mundo –, o estatuto do indígena, a posse de escravos, a justiça comercial e a determinação dos preços, o direito de guerra, para além das questões teológicas agitadas pela Reforma Protestante.

A descoberta do Novo Mundo conseguiu fazer-se acompanhar de uma resposta inspirada pelo respeito da dignidade humana, da preservação da paz, e pela resistência à opressão que trouxe para a luz do dia enunciados muito anteriores à alegada iluminação exclusiva da Renascença. A partir de uma metodologia apoiada na prudência da continuidade, a formulação dos direitos fundamentais dos indivíduos encontrou a sua génese nos estudos de jesuítas e dominicanos, portugueses e espanhóis, por considerações de ordem moral, política, jurídica e metafísica, muito antes de estas terem vingado na sua versão secular.

Se a cumplicidade nos moldes de pensamento e a capacidade de síntese ao aprimorar ideias que respondiam aos desafios da época fizeram de Suárez uma legítima referência para a Escola de Salamanca, é igualmente uma referência por ter sido um exemplo de capacidade de incorporar elementos do passado face a questões nunca antes enfrentadas. Pelo reavivamento da metafísica escolástica, foi na hierarquização de direito natural, Direito civil e direito das gentes – incorporando a hierarquização tomista – que Suárez se notabilizou. Enquanto as tendências que cunharam os movimentos protestantes se mobilizavam por aspirações revolucionárias de renovação total e de rutura com o passado, os escolásticos de Salamanca focaram-se nos elementos de continuidade, concentrados no domínio do intemporal e divino que rege aquilo que é temporal e finito. Tiveram, por isso, a virtude de conciliar elementos da tradição filosófica e teológica da Igreja com uma reflexão crítica renovada e desafiante, à altura das necessidades dos âmbitos religioso, político e social.

6. O reconhecimento público de Suárez como fator de disseminação da Escola de Salamanca

Consolidar e divulgar a unidade teórica em favor de uma conservação do prestígio conquistado pela Escola de Salamanca no seu todo é a quinta e última razão que nos leva a valorizar a integração de Suárez neste grupo de escolásticos tomistas. Não é raro que questões de pormenor e

pequenas discordâncias ou dúvidas de interpretação deitem a perder a força de projetos coletivos ou o relevo de atores determinantes na história das ideias políticas, como na história em geral. Marcar posição no percurso evolutivo do saber na Europa depende da capacidade de reconhecer as diversas vocações e formas de atuação e de divulgação de ideias.

Eis como nos parece que podemos formular a missão providencial de Suárez, diz o Padre Ramière: parece-nos que foi chamado para recolher e transmitir às gerações futuras os resultados do grande movimento theologico e philosophico de que S. Tomaz foi o promotor principal, tornando-se d'este modo tambem elle um dos chefes da renovação scientifica que acompanhou a reforma religiosa operada pelo Concílio de Trento. Recolher para restaurar, eis em duas palavras a obra de Suárez¹⁸.

É reconhecidamente consensual que Francisco Suárez ganhou um relevo especial no âmbito da Escola de Salamanca, com frequente referência na literatura académica, relevo atribuído quase sempre ao seu importante papel numa fase de síntese de ideias. A ênfase na unidade dos contributos, apesar de eventuais divergências teóricas, pode ser benéfica para manter avivada a memória desta tradição nos domínios filosófico, teológico, económico e jurídico, por forma a conservar o merecido espaço de inclusão face às propostas concorrentes.

Considerando o tronco metodológico comum, a comunhão de inquietudes e de prioridades temáticas, o contexto em que atuaram em reação a disputas políticas e religiosas, o seu núcleo geográfico de influência por excelência, e a clara identidade contrastante com outras correntes de pensamento, é decerto benéfico sublinhar a complementaridade entre os vários nomes da escolástica ibérica, potenciando, inclusive, o suarismo como uma dessas forças prestigiantes e distintivas da Escola de Salamanca.

¹⁸ Cordeiro, *O Padre Francisco Suárez...*, cit., p. 60.

Capítulo 5

O *Jus Gentium* como Direito Internacional para a humanidade em Francisco Suárez¹

Pedro Calafate²

1. Voluntarismo e objetivismo ético: uma filosofia da paz

Nas universidades da Península Ibérica, ao longo da idade moderna e antes de Grócio, afirmou-se uma tradição doutrinal decisiva para equacionar e fortalecer a ideia de comunidade universal, assente em regras jurídicas e morais superiores à soberania dos Estados, tendo como fundamento a dignidade da pessoa humana, a unidade do género humano, o bem comum universal e a igualdade natural das soberanias do orbe, suportada por conceções democráticas³ sobre a origem do poder civil, independentemente das formas de governo, na medida em que estas emanavam do Direito positivo e não do direito natural, dando guarida à diversidade das tradições culturais e das opções históricas dos povos.

A ideia de comunidade universal teorizada nas universidades ibéricas do Renascimento, de Francisco de Vitoria a Francisco Suárez, fortemente impulsionada pelos desafios da primeira globalização patrocinada por Espanha e Portugal, pressupunha a existência de valores universais, bem

¹ Este trabalho foi apoiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia – IP, no âmbito do projeto PTDC/FIL-ETI/4671/2014, intitulado «*De Restitutione: A Escola Ibérica da Paz e a ideia de Justiça na Ocupação da América*».

² Professor Catedrático do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

³ Diz Suárez: «A democracia poderia existir sem uma instituição positiva, apenas por instituição ou dimanação natural, com a negação apenas de uma instituição nova ou positiva, pois a própria razão natural estabelece que o poder político supremo segue-se naturalmente da comunidade humana perfeita, e que, por esse mesmo motivo, pertence a toda a comunidade». Suárez, *Defensio Fidei III, Principatus Politicus o La Soberanía Popular*, dir. Luciano Pereña, Eleuterio Elorduy, *Corpus Hispanorum de Pace*, Vol. II, Madrid, CSIC, 1965, II, 8.

como de direitos e deveres no quadro dos direitos natural e das gentes que a todos vinculavam – os Estados emergentes, os povos e os seres humanos.

Visava-se, assim, um conceito de comunidade não meramente *internacional*, mas propriamente *universal*, com base numa ordem que não radicava na estrita vontade dos príncipes nem era por eles voluntariamente criada, embora a vontade destes se perfilasse como condição da sua realização prática, afastadas que estavam as teses medievais sobre a autoridade universal do imperador ou do Papa. Na verdade, o reconhecimento e institucionalização progressiva da comunidade universal tinha por condição o concurso das vontades humanas, neste caso dos príncipes e monarcas da terra, mas o seu fundamento direto era o direito natural como participação da lei divina na razão dos homens. De igual modo, poderia dizer-se que para Suárez o poder civil, inerente a cada uma das comunidades humanas politicamente organizadas, não era artificialmente criado pelo concurso das vontades humanas, mas por Deus, que o conferia *imediatamente* à comunidade a partir do momento em que os homens decidissem associar-se e criar a comunidade política, dando livremente expressão à sua sociabilidade natural.

A comunidade universal, para os teólogos renascentistas de Salamanca, Coimbra e Évora, e, portanto, também para Suárez, traduzia uma ordem natural pensada fora do quadro da conceção individualista dos Estados, quer dizer, pensada em antinomia com uma conceção dos Estados ou dos indivíduos tomados isoladamente, desligados de uma ordem mais vasta sem consideração da função que nela deveriam desempenhar⁴. No livro II (c 3, n. 3) do seu tratado *De Legibus ac Deo Legislatore*⁵, Suárez não deixará de sublinhar que da vontade de Deus procede uma lei eterna que

⁴ Acompanhando de perto Francisco de Vitoria, escreveu Frei Martín de Ledesma, nas suas lições de Coimbra, em 1560: «Sendo uma república parte de todo o orbe e, maximamente, sendo uma província dos cristãos parte de toda a República cristã, se a guerra for útil a uma república ou reino em detrimento e com prejuízo de todo o orbe ou da Cristandade, eu considero que por isso mesmo ela é injusta», (Martín de Ledesma, *Secunda Quartae*. Coimbra: Ioannes Aluarus, 1560, p. 316). Martín de Ledesma, professor da Universidade de Coimbra entre os anos de 1540 e 1562 repete quase na íntegra, neste passo, idênticas palavras de Francisco de Vitoria na sua *Relectio de Potestate Civili*, Salamanca, 1527, n.º 28.

⁵ Suárez, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislator*, Coimbra, apud Alphonsum Furtado de Mendonça, 1612.

determina que todas as partes do universo estejam ordenadas e dirigidas ao bem comum.

Aliás, o individualismo triunfante da tradição liberal sustentava-se na ideia de que «os vínculos e a disciplina sociais são factos artificiais», na medida em que se prescindia «da ideia de finalidade e de ordenação do homem para algo que o transcende»⁶, como seja a sociedade e a própria comunidade universal, com expressão no *jus communicationis*, que era um direito natural comum a todos os homens e comunidades humanas a nível planetário.

Quer isto dizer que, para Suárez, o fundamento da comunidade universal e os vínculos de solidariedade entre os povos eram anteriores ao *jus gentium*, na medida em que eram um postulado natural. Assim como havia uma lei imanente de sociabilidade entre os homens, determinando a sua natureza social, havia também uma lei imanente de sociabilidade entre os Estados, cabendo embora ao arbítrio e vontade dos soberanos integrarem-na, realizando assim, livremente, a sua natureza.

O *jus communicationis*, muito sublinhado décadas antes por Francisco de Vitoria em Salamanca⁷, radicado no direito natural, prolongava-se em Suárez nesta afirmação da lei imanente da sociabilidade, seja dos indivíduos seja dos Estados, porque o mundo comportava em si uma ordem não meramente acidental ou puramente artificial, a qual se apresentava à vontade das criaturas livres como devendo ser observada.

Como alertou Truyol y Serra, há uma tradição interpretativa que tende a considerar ter Suárez atenuado a solidez do edifício construído por Francisco de Vitoria, substituindo-o por uma conceção voluntarista e es- tritamente subjetivista do Direito e da comunidade universal. Todavia, concordamos com Truyol y Serra quando sublinha que Suárez conciliou o seu voluntarismo com um vincado objetivismo ético:

⁶ António M. Hespanha, *Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milénio*, Coimbra, Almedina, 2015, p. 313.

⁷ Diz Francisco de Vitoria: «No princípio do mundo quando todas as coisas eram comuns, era lícito a qualquer um dirigir-se às regiões que entendesse e por elas peregrinar. E não consta que tal direito tenha sido anulado pela posterior divisão das coisas, pois nunca foi intenção das gentes impedir, por semelhante divisão, o trato e a comunicação entre os homens», Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, dir. Luciano Pereña, *Corpus Hispanorum de Pace*, Vol. V, Madrid, CSIC, 1967, I, 3, I.

O voluntarismo de Suárez não deve ser entendido de modo a fazer esquecer que o concilia com um objetivismo de valores. Na verdade, Suárez limitou-se a sublinhar o papel da vontade humana na configuração da comunidade política e do direito no que respeita ao seu desenvolvimento histórico, sobre a base de princípios de um direito natural objetivo, mas geral⁸.

Neste sentido, para Suárez, o *jus gentium*, na sua relação e harmonia com o direito natural⁹, regulando as relações entre os povos, não era um *jus* estritamente interestatal em sentido estrito, ou estatocêntrico, na medida em que a soberania dos Estados era considerada por Suárez como sendo relativa, por estar limitada pelo direito natural e pelo direito das gentes. Assim, a tese da soberania relativa, porque subordinada a uma ordem objetiva de valores, não acarretava antinomia entre a comunidade universal e os Estados.

Com efeito, dizer que a soberania dos Estados é relativa e não absoluta significa que o soberano só tem poder para o que é justo e que para o que é injusto nenhum poder tem. O voluntarismo estatal ilimitado estava fora de causa, bem como as conceções políticas de cariz absolutista.

Como notou H. Rommen a propósito de Suárez, a soberania absoluta do Estado tornaria impossível um verdadeiro Direito Internacional com carácter obrigatório, na medida em que:

A moderna ciência do direito internacional que parte da soberania absoluta e, ao mesmo tempo, se situa no campo do positivismo jurídico, ou bem se nega a admitir o direito internacional como direito autêntico ou bem trata de explicá-lo como uma obrigação que os Estados se impõem a si próprios, ou como um direito baseado no costume ou na tradição. Mas, se não se decide basear o direito internacional sobre o direito natural, então, o direito

⁸ Antonio Truyol y Serra, *Genèse et Fondements Spirituels de l'Idée d'une Communauté Universelle*, Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1958, pp. 126-127.

⁹ Segundo Suárez, o direito natural «compreende princípios morais naturalmente evidentes e também todas as conclusões que derivam deles imediatamente, por ilação lógica ou através de sucessivos raciocínios», Suárez, *De Legibus*, II, XIII, 3-4. Mais adiante acrescenta o Jesuíta: «Para distinguir o direito natural do direito das gentes é preciso que os seus preceitos se deduzam não como evidente consequência, mas através de deduções menos certas, de modo que dependam da livre vontade e da conveniência moral e menos da necessidade», *Ibidem*, XVII, 9.

O *Jus Gentium* como Direito Internacional para a humanidade em Francisco Suárez

internacional é uma ilusão. Por mais que se diga que o direito internacional é um direito positivo, se é um direito não pode ser uma mera obrigação que os Estados soberanos se imponham a si mesmos, nem pode ter por base a tradição, pois terá de encontrar o último fundamento da sua obrigatoriedade para além da esfera volitiva dos Estados; pelo menos quanto ao seu fundamento e obrigatoriedade. Tem de basear-se no direito natural e, neste caso, é forçoso abandonar a ideia de uma soberania absoluta¹⁰.

Em todo o caso, o importante a sublinhar no conceito de comunidade universal trabalhado pelos teólogos ibéricos do Renascimento, sobretudo em Suárez, é que tal comunidade, de dimensões planetárias, abarcando por isso as novas regiões da América e África, tinha o seu fundamento na unidade do género humano e na natural sociabilidade dos homens e não, como no período anterior, na autoridade do imperador ou no domínio universal do Papa. O seu fundamento era a razão natural dos homens.

Por seu turno, tal comunicação e sociabilidade universais implicavam o reconhecimento dos direitos naturais de todos os indivíduos e de todos os povos, fosse qual fosse a sua raça, formas de organização política ou coordenadas geográficas e culturais, dando assim guarida às diversidades culturais históricas, sem cair no relativismo.

Este era um dos princípios basilares desta tradição, vincando que não se podia separar a utilidade de um Estado do bem comum universal, nem este podia ser entendido se não tivesse por fundamento a dignidade da pessoa humana.

Na verdade, para Suárez, sendo o Estado uma entidade social necessária, a pessoa humana tinha, não obstante, de considerar-se numa perspectiva que, na sua plenitude, superava o poder e a vontade do príncipe.

Então, no tratado *De Legibus*, publicado em Coimbra (1612), ensinou Suárez a respeito da comunidade universal que «todo o Estado perfeito, república ou reino, ainda que completo em si e firmemente fundado é, todavia, ao mesmo tempo e duma certa maneira, membro deste universo, enquanto diz respeito ao género humano»¹¹.

¹⁰ Heinrich Rommen, *La Teoría del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*, Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales; Madrid, CSIC, 1951, p. 485.

¹¹ Suárez, *De Legibus*, cit., II, XIX, 9.

A exigência de consideração da unidade e direitos do género humano como um todo conduzia à necessidade de racionalizar a guerra, entendendo que a guerra não era um meio natural de resolução de conflitos e afirmando a paz como caracterização da vida.

Ou seja, nas matérias tão relevantes da paz e da guerra, não cumpriria atender apenas ao interesse particular do Estado, mas sim vincar a primazia da Razão da Humanidade sobre a Razão de Estado, do amor mútuo e da solidariedade sobre a soberania e ainda da consciência sobre a vontade.

No entanto, enquanto os povos do orbe, cristãos ou não cristãos, não se unissem para reconhecerem uma autoridade arbitral suprema – que não o Papa ou o imperador romano-germânico que a não detinham – o poder de reagir à injustiça de um Estado contra outro residia no Estado prejudicado, pois toda a pessoa, tanto privada como pública, tinha direito a rechaçar, por si mesma, um ataque ou ameaça à sua conservação, cabendo também às entidades coletivas como os Estados, na fase histórica em que se encontrava a humanidade, o direito de conduzir uma guerra, seja em contexto de autodefesa seja como reação a uma injúria grave, contra o que defendia Lutero e a quem Suárez explicitamente se opõe, neste domínio.

Assim, no estado histórico em que se encontrava a humanidade, dada a ausência de uma autoridade supraestatal¹², vingava ainda o regime de autotutela. Mas, sublinhe-se mais uma vez que, como refere H. Rommen¹³, Suárez dá a entender que este regime correspondia ao atual estado histórico da humanidade (século XVII) e que, na ordem do *dever ser*, a guerra deveria passar progressivamente para a esfera da autoridade universal do direito das gentes, tanto mais firme quanto mais vincado e afirmativo o compromisso e o consenso dos Estados em torno das suas normas, não excluindo, pois, a constituição «de uma autoridade arbitral suprema [...] seja sob a forma de uma sociedade das nações seja sob outra considerada mais conveniente»¹⁴.

¹² *Ibidem*, 4.

¹³ Rommen, *La Teoría del Estado...*, cit., pp. 491-492.

¹⁴ *Ibidem*, p. 488.

Diga-se, no entanto, que Suárez nem sempre foi muito claro a este respeito, deixando apenas antever a desejável passagem da questão da guerra para a esfera de uma autoridade superior, em fase ulterior de desenvolvimento da comunidade dos Estados, pois, enquanto tal fase não estivesse convenientemente estabelecida, o direito de conduzir a guerra ficava sob a alçada do Estado prejudicado, ouvido o juízo dos prudentes. Já na esfera dos Estados cristãos, Suárez defendeu claramente a autoridade do Papa, que obrigava o príncipe cristão em consciência (e não apenas no âmbito do conselho ou súplica), na medida em que a guerra entre cristãos se opusesse ao fim espiritual da salvação.

Assim, para Suárez, a relação entre os povos do orbe era regulada pelo *jus gentium*, formulado em harmonia e proximidade com o direito natural, e encontrava no comum acordo (quase sempre virtual) das nações o fundamento da sua obrigatoriedade, expressão da pertença da pessoa humana a uma comunidade universal, regida por princípios de justiça, garantia da paz e das condições de conservação digna da vida, prolongando-se na teorização da noção de crime contra o género humano e da necessária defesa dos inocentes, sem atender a supostas imunidades estatais. Por isso, autonomizou a pessoa humana *vis-à-vis* o Estado em que se integrava.

O mesmo Francisco Suárez, nessas suas lições de Coimbra, foi mais longe, explicando qual o fundamento antropológico deste princípio de humanidade: «Esta unidade é indicada pelo preceito natural do amor mútuo e da misericórdia, preceito que se estende a todos, mesmo aos estrangeiros, qualquer que seja a sua condição.»¹⁵

Ou seja, aquele preceito estendia-se a todos, sem necessidade de vínculos de nacionalidade ou ainda de normas humanitárias explícitas. A única condição era a pertença ao género humano, ficando, só por isso, sob a proteção e império do direito das gentes, porque os indivíduos não eram objeto de direitos que os soberanos eventualmente lhes concedessem, mas sujeitos dos quais emanavam diretamente direitos, cuja proteção estava não só sob a alçada do Estado emergente, mas também da humanidade ou do conjunto das nações irmanadas num conceito de moralidade, assente em princípios de que não podíamos prescindir pelo facto de todos sermos humanos.

¹⁵ Suárez, *De Legibus*, cit., XIX, IX.

É sobre esta ideia de humanidade, pensada como princípio e instância que se sobrepõe à Razão de Estado, que se funda o preceito natural do amor mútuo e da solidariedade, que na escola de ibérica da paz¹⁶ se prolongará no *jus communicationis*, no *jus commercii*, no *jus amicitiae* e, no contexto mais específico de um direito não estritamente natural, no *jus praedicandi*.

Neste contexto, em Suárez, a humanidade afirmava-se como um todo que se ramificava em diversos Estados, expressão da tese da unidade do género humano, possibilitando a ideia de uma verdadeira comunidade de povos, regida pelo direito natural e pelo direito das gentes.

Na verdade, sendo os homens sociáveis por natureza, eles formavam comunidades políticas naturais, e, portanto, a cada povo correspondia a sua comunidade política que deveria perspetivar-se em função de uma unidade natural superior: a comunidade dos povos da terra que tinha na vontade dos povos a condição prática da sua realização.

No entanto, assim como o Estado não podia nem deveria absorver o indivíduo, porque a pessoa humana se perspetivava e fundamentava além e aquém das suas fronteiras – tornando relativa a soberania estatal –, também a comunidade universal não devia absorver os Estados particulares, esmagando a soberania de cada um deles. Suárez não foi adepto do império universal, na medida em que este não era uma imposição nem do direito divino positivo nem do direito natural nem do direito das gentes. Sobre esta recusa de um império ou Estado universal diz Suárez que:

Em todo o orbe da terra não existe uma só república ou um só reino temporal, senão vários e muitos que não formam entre si um só corpo político, pois não foi conveniente que houvesse um só monarca nem um só governo [...] para todo o universo. Mais ainda, nem moral nem humanamente tal foi possível¹⁷.

A figura medieval do imperador é agora substituída pela autoridade universal do direito natural e pela autoridade «quase universal» do direito das

¹⁶ Pedro Calafate, Ramón Gutiérrez, *Escuela Ibérica de la Paz: la conciencia crítica de la conquista y colonización de América*, Santander, Editora Universidade de Cantabria, 2014. Pedro Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, Coimbra, Almedina, 2015, Vol. I e II.

¹⁷ Suárez, *Defensio Fidei* III, VI, 10-11.

gentes. Então, como sublinha H. Rommen¹⁸, o direito das gentes e o direito natural tinham a humanidade como sujeito, mas o direito natural tinha a humanidade como sujeito mais diretamente como unidade composta por todos os homens. Já o direito das gentes tinha a humanidade como sujeito de forma indireta, pois a considerava tal como historicamente se apresentava, ou seja, dividida em Estados e, por isso, eram estes os seus sujeitos diretos. Assim se configurava um *jus gentium* entendido como um *jus intergentes*, que, no entanto, não podemos identificar com um *jus intergentes* fragmentário protegido pelo consentimento ou influência unilateral dos mais poderosos. É um *jus intergentes* pensado em harmonia com o direito natural e, por isso, é antropocêntrico e não estatocêntrico.

Daí o seu importante texto ao clamar por um direito das gentes em harmonia com o direito natural, a fim de regular as relações entre os Estados e dar expressão à comunicação e sociabilidade natural entre os homens e os povos ou nações:

As nações têm necessidade de um sistema de leis pelo qual possam dirigir-se e organizar-se devidamente nesta classe de intercâmbios e de mútua associação. E se bem que em grande parte esteja prevista pela razão natural, não o está, sem embargo, direta e plenamente em relação a todas as matérias e circunstâncias. Daí que possam estabelecer-se algumas leis especiais através dos costumes dessas mesmas nações. Porque da mesma maneira que num Estado ou país o costume é fonte de Direito, assim também na comunidade do género humano foi possível estabelecer leis internacionais por meio do costume. Sobretudo se se tiver em conta que são poucas as matérias que são objeto do direito das gentes e que estas são muito próximas do direito natural e podem ser deduzidas deste muito facilmente, e que são tão úteis e convenientes à mesma natureza dos homens que, sem chegarem a ser conclusões evidentes – absolutas e necessárias para a retidão moral – estão, não obstante, em plena harmonia com a natureza e podem ser facilmente aceites por todos¹⁹.

¹⁸ Rommen, *La Teoría del Estado...*, cit., p. 471.

¹⁹ Suárez, *De Legibus*, cit., II, XIX, 9.

Em relação a Vitoria, como explica por sua vez Truyol y Serra²⁰, Suárez abre mais o direito das gentes a uma relação fecunda com os costumes das nações, um direito das gentes costumeiro chamado a complementar o direito natural, em obediência à diversidade dos povos e suas experiências históricas, embora sem cair no voluntarismo ou no relativismo, não devendo esquecer-se que, para o Jesuíta, a razão e a vontade são dois momentos de um «mesmo processo escalonado e discursivo»²¹, permitindo-lhe conciliar, como já atrás sublinhámos, o papel da vontade com o objetivismo ético.

Então, salvaguardada a esfera do Estado como comunidade autárquica dotada de elementos constitutivos que lhe são próprios, salvaguardada também a esfera do costume em harmonia com o direito natural e não o afrontando nos seus conteúdos fundamentais, salvaguardado o conceito de pessoa humana ou personalidade dotada de valor anterior ao Estado e limitador da sua soberania, podemos concluir que o princípio de humanidade e a ideia de comunidade universal fundamentavam a paz, radicada na justiça, e que tanto a justiça como a paz, na sua relação causal, eram os dois pilares sobre que se ergueria o bem comum e a felicidade natural dos homens.

2. As soberanias dos Estados não cristãos no contexto da comunidade universal

Partindo desta mesma ideia, um dos capítulos muito relevantes na obra de Suárez a respeito de noção de comunidade universal refere-se à forma como estes postulados se projetavam na reflexão sobre a experiência ultramarina dos portugueses e espanhóis, quer dizer, no cosmopolitismo emergente proporcionado pelos Descobrimentos portugueses e pelas Conquistas espanholas, embora Suárez, ao contrário de Vitoria e da primeira geração da Escola de Salamanca, quase nunca se lhes refira diretamente, preferindo uma argumentação que tendia a desenvolver-se no plano abstrato dos princípios. Tendo a América e a África em mente, assim

²⁰ Truyol y Serra, *Genèse et Fondements...*, cit., p.131.

²¹ Suárez, *De Legibus*, cit., I, IV, 6-7.

como as vastas extensões do Oriente, Suárez raras vezes se referiu a uma região ou povo em particular, falando sempre em cristãos, pagãos e infiéis (*ethnicos et infideles*).

Trata-se, pois, de analisar agora a reflexão de Suárez sobre o estatuto dos Estados não cristãos, na América, em África e no Oriente, membros da comunidade universal dos homens, conduzindo a uma igualdade de natureza entre todas as soberanias do orbe, desde que estranhas ao conceito de tirania e suas espécies, limitando assim o poder do Papa e do imperador. Aqui radicava o moderno princípio da igualdade entre os Estados, à luz da qual as disposições imperiais ou as diferenças de religião não podiam contrariar as disposições naturais radicadas na sociabilidade e racionalidade humanas.

Esta limitação do poder papal, conduzida por jesuítas e dominicanos das Universidades de Salamanca, Alcalá, Évora e Coimbra, exercia-se em plano de vincada adversidade, pois contra eles se levantava a tradição decretalista da teocracia. Era o caso, muito citado pelos mestres de Coimbra e Évora, do bispo de Silves do século XIV, Álvaro Pais, natural da Galiza, que apoiado no cardeal ostiense, Henrique de Susa, sustentava a tese de que o Papa era *dominus orbis* no temporal e no espiritual, na qual viria a basear-se uma ética colonial de conquista e subjugação dos gentios da América.

Álvaro Pais, tal como a maioria dos defensores da *plenitudo potestatis* papal dos séculos XIV e XV, tinha a seu favor a interpretação mais literal²² da Extravagante do Papa Bonifácio VIII, escrita em 1302, intitulada *Unam sanctam*, na qual sustentava que em poder de S. Pedro se encontravam os dois gládios (Luc 22, 38), razão por que em poder da Igreja se encontravam a espada espiritual e a espada temporal.

²² Refiro a interpretação mais literal, pois os adversários da plenitude do poder papal interpretavam a mesma Extravagante de maneira diferente. Sirva de exemplo a belíssima *Relectio*, pronunciada por Martin de Azpilcueta em 1548, perante a Assembleia da Universidade de Coimbra, no final do ano letivo, em que refere que o Papa Bonifácio VIII queria apenas dizer que «o poder laico deve submeter-se ao espiritual quando o interesse das coisas sobrenaturais assim o exigir». Martin de Azpilcueta, *Relectio C. Novit de Iudiciis...*, Coimbra, Ioannes Berrerus, 1548 (seguimos a edição moderna de Pedro Calafate: Calafate, *A Escola Ibérica da Paz...*, cit., Vol. II, p. 141).

Então, para Álvaro Pais:

O Papa tem jurisdição universal em todo o mundo, não só nas coisas espirituais, mas também nas temporais [...] porque assim como há um só Cristo, sacerdote e rei, senhor de todas as coisas, assim também há um só vigário-geral seu na terra e em tudo [...]. O Papa é vigário não dum puro homem mas de Deus [...]; logo, também pertencem ao Papa a terra e a sua plenitude porque Cristo concedeu os direitos dos dois poderes a S. Pedro²³.

Em conformidade sustentava o bispo franciscano que:

Os reinos dos idólatras e pagãos que não prestavam verdadeiro culto a Deus, embora por eles ocupados, voltaram com razão para a Igreja [...], sobretudo depois que Cristo concedeu os direitos dos dois poderes a S. Pedro²⁴.

A enquadrar esta plenitude do poder papal no espiritual e no temporal estava a tese de que o poder político provém de Deus através do Papa, pelo que o poder do imperador e dos demais príncipes seculares era-lhes concedido diretamente pelo pontífice romano e não pelo povo, ao contrário do que defendiam Azpilcueta, Suárez e Molina.

Já quanto a Henrique de Susa (ou Segusio), cardeal ostiense, em quem o autor galego se apoiava, sustentava que, com a vinda de Cristo, o poder temporal dos pagãos fora-lhes retirado e transferido para o seu vigário e cabeça da Igreja, razão por que o domínio de jurisdição e propriedade entre os pagãos era de todo ilegítimo.

Sublinhe-se, no entanto, que um dos momentos culminantes destas conceções, no final da Idade Média, foi a obra de Egídio Romano, intitulada *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate*²⁵, escrita no início do século XIV, na qual defende que foi o poder espiritual que instituiu o poder temporal, razão por que só os reinos que reconhecem o Papa como instituidor são legítimos.

²³ Álvaro de Pais, *De Statu et Planctu Ecclesiae*, Lisboa, INIC, 1983, Vol. I, pp. 347-348.

²⁴ Pais, *De Statu...*, cit., pp. 348-349.

²⁵ Existe desta obra uma excelente tradução em língua portuguesa, Egídio Romano, *Sobre o Poder Eclesiástico*, trad. L. A. De Boni, Petrópolis, Vozes, 1989.

O *Jus Gentium* como Direito Internacional para a humanidade em Francisco Suárez

Para Egídio, a verdadeira justiça, fundamento do poder político, só existe naquela república cujo fundador e governador é Cristo, mas nada está sob o governo de Cristo se não estiver sob o do Sumo Pontífice que é vigário de Cristo. Logo, os povos que não reconhecem a autoridade do Sumo Pontífice não são legítimos possuidores dos seus bens nem os seus reis legítimos governantes. Só pelo batismo o homem pode possuir legítimo domínio e por isso os infiéis não são legítimos possuidores.

Suárez rejeita tais concepções em toda a linha. A respeito das soberanias e territórios não cristãos o Papa possuía apenas o direito de enviar pregadores, com base nos textos dos Evangelhos de São João (10, 16) e de São Marcos (16, 15). Esse era o fundamento do *jus praedicandi*.

Queria isto dizer que o Papa poderia conceder esse direito, mediante opção preferente, a algum rei ou príncipe cristão em detrimento dos demais, porque tinha poder sobre os príncipes cristãos em matérias do foro espiritual, como era o caso da pregação, e tinha poder indireto sobre as coisas temporais quando estivesse direta e principalmente em causa um fim espiritual, ou seja, podia reservar o *jus commercii* nas regiões a evangelizar aos príncipes a quem concedeu essa missão, pois se tratava de um comércio que visava sustentar economicamente o fim espiritual da pregação. Por isso, conclui Suárez, a respeito da bula de Alexandre VI (1493):

Assim fez Alexandre VI com os reis de Espanha e Portugal. O motivo pelo qual o fez é claro: traz muita utilidade à regência da Igreja e à paz porque o Pontífice pode proibir e delegar o seu direito a quem lhe aprover²⁶.

Mas isso não queria dizer que o Papa tivesse poder algum espiritual ou temporal (direto ou indireto) sobre os índios ou gentios que não eram seus súbditos pelo batismo, nos termos sempre citados do apóstolo Paulo: «Como posso julgar os que estão de fora?» (I Cor 6, 14). Daí que não os pudesse obrigar à conversão nem castigar pelo pecado de infidelidade. Nos mesmos termos não os podia privar do domínio de jurisdição e propriedade, nem tão-pouco do poder de jurisdição que eventualmente tivessem sobre os cristãos.

²⁶ Suárez, *De mediis quibus infidelis possint licite ab hominibus ad fidem adducit*, Roma Universidade Gregoriana, ms. 452, quaestio 4.^a, s.d.

As afirmações de Suárez a este respeito são muito contundentes, começando por vincar que o poder civil não dependia da fé, mas da razão natural, razão por que critica as teses de Álvaro Pais e de Henrique de Susa a que acima já fizemos referência:

A própria razão natural estabelece que o poder político supremo segue-se naturalmente da comunidade humana perfeita [sendo que] [...] a comunidade civil perfeita é livre por direito natural e não está sujeita a homem algum fora de si, mas detém em si, na verdade, toda ela o poder, o qual é democrático conquanto não mude²⁷.

Esta fora já a lição do jesuíta Luis de Molina em Évora, na década de 70 do século XVI, no seu *De iustitia et iure*, ao escrever: «Pelo simples facto de os homens terem concordado em constituir o corpo do Estado, nasce por direito natural o poder da totalidade da República sobre os seus membros para seu governo, legislação, administração da justiça e castigo.»²⁸

E fora também, antes de Molina e Suárez, a lição de Martín de Azpilcueta em Coimbra, em 1548, quando, perante a assembleia magna daquela universidade cita concordantemente o pensamento de Baldo:

Quando os povos não têm a luz e o apoio de um imperador, é mister que sejam para si a sua própria luz, e quem não tem guia e chefe é o seu próprio chefe e guia. Não vai em sentido contrário o facto de que muitos povos parecem carecer completamente de jurisdição. Na verdade, não carecem completamente de jurisdição mas do seu uso²⁹.

Por isso, Martín de Azpilcueta parte diretamente para a crítica a Álvaro Pais:

Erra Álvaro Pais, pois, ampliando o poder papal, diz que os idólatras e pagãos jamais tiveram jurisdição alguma e, por isso, todos os seus reinos

²⁷ Suárez, *De Legibus*, cit., II, VIII.

²⁸ Luis de Molina, *De iustitia et iure*, Cuenca, 1593, Tomo I, liv. I, Disp. XXII.

²⁹ Azpilcueta, *Relectio C. Novit...*, cit., fol. 74. Seguimos a edição moderna de Calafate, *A Escola Ibérica da Paz...*, cit., Vol. II, p. 106.

O *Jus Gentium* como Direito Internacional para a humanidade em Francisco Suárez

pertencem à Igreja cristã e, por consequência, ao Papa, que se encontra à frente da mesma. Este erro foi a causa de que, na nossa época, muitos povos do Novo Mundo tivessem sido despojados dos seus domínios³⁰.

Neste ponto, tanto Suárez como Azpilcueta e Molina e, em geral, os teólogos da Companhia de Jesus, seguiam a lição de Tomás de Aquino, para quem a distinção entre fiéis e infiéis, em si mesma considerada, não suprimia o direito humano, razão pela qual a distinção entre cristãos e não cristãos não poderia suprimir o direito ao domínio de jurisdição e propriedade, constitutivo de todas as comunidades humanas naturalmente constituídas. No fundo, como explicava ainda São Tomás, a graça não suprime ou contradiz a natureza mas aperfeiçoa-a.

É por isso que Suárez ensinava, no seu tratado *De Legibus*, que: «Tudo o que foi dito até agora sobre o poder natural que têm os homens para ditar leis civis é universalmente válido para todos os pagãos e infiéis»³¹, rematando de seguida um princípio universal: «O poder dos príncipes pagãos, em si mesmo, não é de maior nem de distinta natureza que o poder dos príncipes cristãos; logo, em si mesmo, não tem outra matéria nem outro fim.»³²

A estas considerações de princípio importava acrescentar a tese de que os pagãos podiam ser verdadeiros reis, inclusive reis dos cristãos, «como homens que são, ainda que não possuam uma alma reta»³³, tendo o cuidado de responder ao argumento contrário fundado nas palavras de São Paulo «Não vos deixeis conduzir sob o jugo dos infiéis» (2 Cor 6, 14), com o argumento de que São Paulo apenas quis dizer que «não devemos tomar parte das ações dos infiéis enquanto infiéis»³⁴, admitindo-se, pois, o domínio de jurisdição dos pagãos sobre os cristãos.

A estas postulações sobre a igualdade *natural* entre as soberanias do orbe acrescia outra não menos relevante que estabeleceu no seu tratado sobre a guerra: os princípios naturais que legitimam a guerra (justa) são

³⁰ Azpilcueta, *Relectio C. Novit...*, cit., pp. 84-85.

³¹ Suárez, *De Legibus*, cit., III, V, I.

³² *Ibidem*, III, V, 12.

³³ Suárez, *Defensio Fidei*, cit., III, IV, 4.

³⁴ *Ibidem*, IV, 19.

iguais para pagãos e cristãos: «Os príncipes cristãos não têm nenhum título especial para fazer uma guerra justa que não esteja baseado de algum modo na lei natural ou relacionado com ela e que, por conseguinte, não corresponda também aos príncipes pagãos.»³⁵

Assim, a ideia de comunidade universal estendia-se também à igualdade natural entre o conjunto das soberanias do orbe, fosse na Europa fosse na América ou em quaisquer outras regiões do orbe, independentemente das suas múltiplas formas de organização política e económica.

Ainda assim, a este respeito da igualdade natural entre as soberanias, ousou dizer que um dos mais belos textos proferidos por um antigo jesuíta do mundo ibero-americano, em conformidade com estes ensinamentos de Suárez e da tradição tomista ibérica, foi o do Padre António Vieira, no seu *Voto sobre as Dúvidas dos Moradores de São Paulo* (1694), que nunca é de mais citar, por constituir digna moldura retórica dos princípios que vimos enunciando. Pensando na escravatura a que haviam sido submetidos os índios de São Paulo (Brasil), remata:

Assim como o espanhol ou genovês cativo em Argel é contudo vassalo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que forçado e cativo, como membro que é do corpo e cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania e a liberdade tanto a coroa de penas como a de ouro e tanto o arco como o cetro.³⁶

3. O direito de intervenção do Papa na esfera dos Estados não cristãos

Deve, no entanto, referir-se que Francisco Suárez não se quedou pelos estritos limites da laicização do direito das gentes, ao equacionar a relação entre os Estados cristãos e não cristãos, na medida em que abriu espaço para a intervenção do Papa e dos príncipes cristãos na órbita das soberanias indígenas em determinados casos, muito específicos.

³⁵ Suárez, *De Bello*, sect. 5, n. 6, *apud*. Rommen, *La Teoría del Estado...*, cit., p. 497.

³⁶ António Vieira, *Obra Completa Padre António Vieira*, dir. José E. Franco e Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014, Tomo IV, Vol. III, p. 276.

Suárez não prescindiu em absoluto da fé na sua consideração do mundo e da finalidade da vida humana. O seu pensamento universalista estava ancorado no cristianismo, nomeadamente no modo como considerou serem mais perfeitos os reinos dos príncipes cristãos do que os dos pagãos, por via do auxílio da graça, embora no plano da natureza devessem considerar-se em plano de igualdade. Foi, pois, o reconhecimento dessa hierarquia que lhe permitiu fazer algumas considerações que aqui enunciaremos.

De facto, considerou que, apesar de os pagãos poderem ser reis dos cristãos, «ainda que não possuíssem uma alma reta», caso o Sumo Pontífice entendesse que tais príncipes atuavam de modo a porem claramente em causa a salvação das almas dos seus súbitos cristãos, a Igreja poderia, no limite, isentá-los de obediência, extraindo-os à autoridade de tais príncipes. No fundo, a Igreja podia livrar e defender os seus súbditos espirituais dos perigos morais que se constituíssem em ocasião para a perdição das almas e da fé, embora não tivesse jurisdição temporal nem espiritual sobre os príncipes pagãos. Nestes casos a Igreja podia agir apenas em virtude do governo espiritual dos cristãos, que lhe competia, ou seja, em virtude da necessária providência sobre os seus fiéis súbditos.

Portanto, a Igreja podia isentar os cristãos da obediência aos príncipes pagãos caso se temesse «perigo geral e comum»³⁷, moralmente falando. No entanto, Suárez entende que, embora o Papa possua tal direito, ele só deve ser exercido em casos extremos, pois nem tudo o que era lícito poderia entender-se como conveniente, atendendo às razões do escândalo e às dificuldades que a partir daí se colocariam na relação entre cristãos e pagãos.

Do mesmo modo e em virtude do mesmo princípio, caso um príncipe pagão impedisse, pela força, a livre e voluntária conversão dos seus súbditos ao cristianismo, tal impedimento transformá-lo-ia em tirano, podendo o Papa recorrer ao auxílio dos príncipes cristãos para mover guerra justa em «defesa dos inocentes», à luz do conceito de resistência ativa à tirania. Os infiéis e pagãos tinham o direito de aceitar ou rejeitar livremente a conversão ao cristianismo, por isso, impedi-los de se converterem livremente ao cristianismo ou convertê-los pela força e pelo medo, afrontando a liberdade, eram práticas que Suárez condenava e situava no mesmo plano.

³⁷ Suárez, *Defensio Fidei*, cit., III, IV, 9-10.

Em contexto próximo, cabendo ao Papa o direito/dever de predicar o Evangelho, se uma parte da república impedisse a pregação dos cristãos, teriam estes o direito de presumir que a outra parte poderia estar interessada em ouvir. Neste caso, justificava-se a guerra contra quem obstaculizasse pela força a pregação. Mas se fosse toda a república pagã a manifestar a sua oposição, a guerra não se justificava, pois ninguém poderia ser obrigado a ouvir a pregação e muito menos a converter-se.

O fator religioso volta a manifestar-se quando equaciona outro caso: era verdade que os súbditos de um príncipe pagão, recentemente convertidos ao cristianismo, lhe deviam obediência, caso se não manifestassem os perigos acima enunciados. Era também verdade que os pagãos podiam ser legítimos reis dos cristãos. No entanto, à luz da sua tese sobre a soberania inicial do povo, em se entretanto de eleger ou escolher livremente um novo príncipe, a preferência dos súbditos cristãos deveria incidir, por norma, sobre um cristão em detrimento de um pagão, pois podiam temer-se, «com probabilidade», os escândalos e perigos advenientes para os fiéis, devido à eleição de um príncipe não cristão, não submetido diretamente à autoridade espiritual do Papa, bem como ao seu poder indireto sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual.

4. A fecundidade permanente das ideias de Francisco Suárez

Suárez escreveu em contexto de crítica à Reforma e parte substancial da sua motivação intelectual visava o restabelecimento da unidade cristã. Por isso, a atmosfera religiosa em que se moveu marcou seguramente o seu pensamento no plano jurídico-político, pois o cristianismo definiu, desde sempre, a sua opção pela verdade, na mesma medida que lhe permitiu estruturar a sua visão do mundo.

Mas tal não obstou a que, dentro desse mesmo contexto, se preocupasse com a teorização da autonomia da razão natural na esfera temporal e civil da vida humana, sem olvidar a sua relação «extrínseca» com o horizonte intemporal da salvação. Para tanto, inspirou-se no preceito ciceroniano da *recta ratio*³⁸, de modo a alargar ao conjunto dos povos um acervo

³⁸ «O verdadeiro Direito é a *recta ratio* em conformidade com a natureza; é de aplicação universal, inalterável e perene [...] um Direito eterno e imutável [...] válido para todas as nações em todos os tempos». Cícero, *De Republica*, III, XXII, 33.

de regras de direito natural e das gentes capaz de constituir uma base sólida para a convivência humana num mundo cada vez mais marcado pela diversidade de crenças religiosas e costumes particulares dos grupos. Assim se lançariam as bases da justiça e paz como garantias do bem comum, sob a égide de uma Razão da Humanidade que se sobrepunha à Razão de Estado e à dimensão estritamente internacional (*intergentes*) do Direito. É aí que ganha todo o sentido o seu conceito de comunidade universal de natureza supraestatal, vincando a possibilidade de conciliar a realidade das diversidades culturais dos povos com a universalidade de obrigações e direitos inerentes a todos os seres humanos.

De facto, esta luta por um direito natural válido para todos os tempos e lugares foi seguramente uma contribuição decisiva para o moderno Direito Internacional dos Direitos Humanos, tal como se foi estruturando e afirmando, desde o final da II Guerra Mundial até aos nossos dias. Aí reside a fecundidade permanente das ideias ensinadas por Suárez em Coimbra.

Na verdade, uma das marcas mais características do Direito Internacional dos Direitos Humanos na atualidade é a de, no dizer de Antônio Cançado Trindade, «Não visualizar a humanidade como sujeito de Direito a partir da ótica do Estado; reconhecendo antes os limites do Estado a partir da ótica da humanidade.»³⁹

Se desde os séculos XVII e XVIII a ideia de Direitos Humanos inalienáveis se foi firmando na ótica essencialmente do Direito interno estatal, sobretudo no âmbito do Direito Constitucional⁴⁰, tal não se verificou ao nível do Direito Internacional clássico, onde continuou a prevalecer a abordagem estatocêntrica⁴¹, que no início procurámos caracterizar. Nessa linha de afirmação da primazia da soberania dos Estados, considerados sujeitos únicos do Direito Internacional, a subjetividade internacional da pessoa humana e das comunidades não organizadas em Estados, como sucede

³⁹ Antônio A. Cançado Trindade, «Memorial por um novo *Jus Gentium*, o Direito Internacional da Humanidade», in Antônio A. Cançado Trindade, *A Humanização do Direito Internacional*, Belo Horizonte, Del Rey, 2006, p. 408.

⁴⁰ Antônio A. Cançado Trindade, *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*, Porto Alegre, Sérgio Antônio Fabris, 2003, p. 35.

⁴¹ A. M. Guerra Martins, *Direito Internacional dos Direitos Humanos*, Coimbra, Almedina, 2013, p. 89.

com a problemática atual dos povos indígenas⁴² no continente americano, fica fragilizada.

Foi a partir da vocação universal da Declaração das Nações Unidas de 1948 que se passou a impor, no século XX e num caminho difícil e cheio de retrocessos, a ideia já defendida por Suárez de que prevalecem normas respeitantes ao ser humano e à sua natureza que antecedem os direitos dos Estados, pelo que a pessoa humana e as comunidades coletivamente consideradas têm de considerar-se como sujeitos de direitos que deles emanam diretamente e não como objetos de direitos que as soberanias estatais lhes reconhecem, quer dizer, o indivíduo e as comunidades humanas organizadas em moldes diferentes das soberanias estatais europeias não são meros objetos da regra jurídica mas seus sujeitos.

Daí até à emergência recente da noção de *jus cogens*, sobretudo a partir da Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados (1968/69), proclamando a existência de normas imperativas de vocação universal que os Estados não podem por si sós derogar, por serem hierarquicamente superiores às normas dispositivas inerentes às suas soberanias⁴³, assinalou-se uma conquista decisiva para a qual Suárez havia já certamente contribuído: a ideia de que tais normas imperativas se fundam na consciência jurídica universal (*recta ratio*) e na consciência jurídica dos Estados, alçados a uma ordem superior de desígnios comuns, quer dizer, de valores da comunidade universal, de que emergem obrigações *erga omnes* (a cargo de todos) e não apenas *inter partes* (condicionadas à regra da reciprocidade).

Esta situação acabou por configurar um regresso do direito natural e, de certo modo, uma assunção reciclada da «*auctoritas totius orbis*» a que se referiu Francisco de Vitoria no século XVI⁴⁴ (Vitoria, 2008, p. 63) e que Suárez aprofundou e enriqueceu no início do século XVII.

E como, nos nossos dias, nenhum Estado em particular pode dizer quais são as normas imperativas que integram o *jus cogens*, pressupõe-se

⁴² Cf. Sílvia Loureiro, *A Reconstrução da Subjetividade Coletiva dos Povos Indígenas no Direito Internacional dos Direitos Humanos. O Resgate da Escola Ibérica da Paz (séculos XVI e XVII) em Prol de um Novo Jus Gentium para o Século XXI* (Dissertação de doutoramento, PUC-Rio de Janeiro, 2015).

⁴³ Antonio Remiro Brotóns, *Derecho Internacional*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2007, p. 69.

⁴⁴ Francisco de Vitoria, *Relectio de Potestate Civili*, Col. Corpus Hispanorum de Pace, Segunda Série, ed. de Jesús Cordero Pando, Madrid, CSIC, 2008.

uma *opinio iuris cogentes* apreciada em função de juízos de valor amplamente compartilhados pelo conjunto ou pela maior parte dos Estados, como Suárez propunha a respeito do seu conceito de *jus gentium* em harmonia com o direito natural: um direito das gentes que deriva da «comum estimação dos homens»⁴⁵, conciliando assim a vontade e o objetivismo ético, pois que o jesuíta nunca foi um voluntarista no sentido estrito.

Faz, pois, todo o sentido que terminemos este nosso estudo citando as palavras de Antônio Cançado Trindade, ex-presidente da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CiADH), a respeito do que chama o Direito Internacional da Humanidade, recebido como herança fundamental dos «pais fundadores» que, nas universidades ibéricas dos séculos XVI e XVII, ergueram as bases que agora se trata de enriquecer em novos moldes e à luz dos desafios contemporâneos:

Toda esta evolução conceitual tem gradualmente se movido, nos últimos anos, da dimensão *internacional* à propriamente *universal* [...]. O reconhecimento de certos valores fundamentais, com base em um sentido de justiça objetiva, tem em muito contribuído à formação da *communis opinio juris* nas últimas décadas do século XX e início do XXI [...]. Em suma, já não se sustenta o monopólio estatal da titularidade de direitos no plano internacional, tendo-se consolidado a emancipação da pessoa humana *vis-à-vis* o próprio Estado [...]. Na medida em que se estender ao reconhecimento dos valores universais, a comunidade internacional se moverá do *jus intergentes* ao novo *jus gentium*, o Direito Internacional da Humanidade⁴⁶.

Passados, este ano de 2017, quatrocentos anos sobre a sua morte, estas palavras, embora não se lhe refiram diretamente, são justo motivo de homenagem ao eminente jesuíta que pensou a paz entre os povos do mundo a partir da sua cátedra de Coimbra, nos séculos XVI e XVII.

⁴⁵ Suárez, *De Legibus*, cit., II, XIX, 5-5.

⁴⁶ Trindade, «Memorial por um novo *Jus Gentium*, O Direito Internacional da Humanidade»... cit., 2006, pp. 403-406.

Capítulo 6

Pode uma guerra ser justa?¹

Francisco Mota, s.j.²

1.

A minha motivação para este texto é dupla. Em primeiro lugar, a tradição da guerra justa é um tema que me interessa em geral e que, apesar de não fazer propriamente parte da ordem do dia nas discussões académicas e eruditas em Portugal, tem ao longo dos últimos anos despertado debates acesos entre a comunidade internacional. O exemplo recente mais significativo de como a tradição da guerra justa está viva e é influente é, muito provavelmente, o da invocação desta doutrina pelo Presidente George W. Bush aquando da invasão do Iraque em 2003. Não discutirei nestas páginas se o entendimento da administração Bush do conteúdo desta doutrina é certo ou errado. Mas este exemplo é importante para perceber o alcance prático que uma doutrina para alguns obsoleta continua a ter nos nossos dias.

Há, claro, mais exemplos de como a doutrina da guerra justa tem sido invocada em vários tipos de conflitos ou de possíveis conflitos ao longo dos últimos anos. Um dos que mais me interessam nasceu da ameaça feita pelo Presidente Trump, repetida num par de ocasiões, de que os EUA poderiam preventivamente iniciar um ataque nuclear contra a Coreia do Norte – invocando para isso, em algumas das suas intervenções, a terminologia da guerra justa. Como reação e protesto, um grupo muito significativo de grandes teólogos e filósofos morais americanos promoveu

¹ Texto adaptado da conferência proferida no IEP-UCP, no dia 29 de novembro de 2017, num colóquio organizado em memória do 400.º aniversário do nascimento do P. Francisco Suárez s.j. Agradeço ao P. António Vaz Pinto o convite para a participação no colóquio e a consequente oportunidade para pensar e escrever sobre este insigne jesuíta.

² Jesuíta. Membro do Conselho de Redação da *Brotéria*.

no blogue *Catholic Moral Theology*, um dos mais importantes fóruns de discussão para jovens eticistas, um manifesto no qual repudiava a possibilidade de qualquer doutrina da guerra justa poder alguma vez legitimar uma guerra como a ameaçada por Trump.

O debate continua aberto e aceso. Antes e agora, aquilo que importa notar é que continua aberto e aceso *hoje* – pelo que prestar atenção, recuperar a importância e a terminologia da guerra justa, é algo que em Portugal devemos fazer urgentemente.

A segunda motivação para esta conferência é mais especulativa e por isso mais controversa. O pressuposto do qual parte é este: a guerra justa é um tema complexo, bem mais complexo do que uma abordagem superficial pode fazer crer. Muitos de nós aprendemos que a doutrina da guerra justa se desenvolveu no contexto da escolástica cristã, a partir de um triângulo composto pela obra de São Tomás de Aquino, Francisco de Vitória e Francisco Suárez. Também aprendemos a pensar na guerra justa como se o seu desenvolvimento tivesse sido contínuo. Há aqui dois erros: em primeiro lugar, a doutrina da guerra justa é muito mais vasta do que esse triângulo S. Tomás – Vitória – Suárez. Para a estudar com rigor, seria necessário estudar as suas raízes (que são romanas e não cristãs, radicadas sobretudo no ideal republicano do homem virtuoso de Cícero). Seria também necessário estudar com cuidado a influência de Tertuliano, de Orígenes e de Santo Ambrósio de Milão para o desenvolvimento do pensamento de Santo Agostinho, habitualmente creditado como aquele que primeiro formulou em termos claros as três condições pelas quais uma guerra pode ser considerada justa. Esta simplificação das origens da doutrina da guerra justa e a redução ao tal triângulo de que falei constitui o primeiro erro.

O segundo erro é a suposição de que a tradição da guerra justa se desenvolveu em contínuo, sem oposição, sem ruturas. Esta é uma suposição falsa. A tradição anabaptista e menonita, por exemplo, desafiou durante o século XVI as igrejas cristãs na sua suposição de que a guerra pode alguma vez vir a ser justa. Esta foi uma crítica extremamente influente no mundo medieval ocidental, pondo em questão a validade e a legitimidade de qualquer tipo de articulação da procura de uma causa justa para a guerra. Outros tipos de pacifismo surgiram regularmente ao longo dos últimos quatro séculos, sendo especialmente memorável a oposição a qualquer

legitimação da guerra surgida nos EUA a propósito da guerra do Vietname (onde não só Martin Luther King era uma figura importante, mas também grandes bastiões da Igreja Católica como Dorothy Day, Thomas Merton ou os irmãos Berrigan, ambos padres jesuítas). Mas o que importa notar é que a tradição da guerra justa não foi só desafiada radicalmente, tal como aconteceu quando diferentes tipos de pacifismo a obrigaram a justificar-se. Mais relevante do que isso foi o desafio circunspecto que foi chegando a esta tradição a partir de dentro. A tradição da guerra justa comportou sempre dentro de si diferenças significativas e nem sempre conciliáveis, onde autores e épocas foram revisando e alterando o sentido e o conteúdo desta tradição.

É precisamente isto que gostava de mostrar neste texto: a tradição da guerra justa é de uma riqueza enorme e extraordinariamente relevante para os nossos dias; e, simultaneamente, existe um nível elevado de complexidade e de descontinuidade dentro desta tradição. Falar de São Tomás e de Suárez pode ajudar a exemplificar estes dois pontos.

2.

São Tomás de Aquino é um teólogo tanto mais fascinante quanto mais tempo se passa com ele. E o que São Tomás diz sobre as condições que podem fazer com que uma guerra seja justa tornam-se também elas tanto mais fascinantes quanto mais tempo se passa com elas. Vou limitar o meu comentário neste texto a três notas fundamentais para que se possa perceber como a doutrina da guerra justa é formulada em São Tomás. Destas três notas será possível ver depois como Suárez transformou e fez evoluir a doutrina.

A primeira nota fundamental é esta: ao contrário do que seria expectável, na *Summa Theologiae* São Tomás não fala sobre a guerra sob a égide da virtude da justiça. Como muitos talvez se recordarão, São Tomás distingue as virtudes teológicas (a fé, a esperança e a caridade) das virtudes cardeais (a justiça, a prudência, a coragem e a temperança). Vagamente falando, a diferença entre elas é esta: enquanto as virtudes teológicas se referem à relação que a humanidade tem com o seu Criador, as virtudes cardeais referem-se à relação que a humanidade tem entre si. As virtudes teológicas são verticais, se quisermos, enquanto as cardeais são

horizontais. Surpreende, por isso, que São Tomás não fale da guerra como constituindo uma questão de justiça. Surpreende que a guerra seja apontada como um dos vícios que podem ser estabelecidos contra a virtude da caridade, mas não contra a virtude da justiça.

Tal como as outras virtudes teologais, o objeto da caridade não é nem a razão humana nem os apetites humanos. Esse é o objeto das virtudes cardeais. Pelo contrário, o objeto da caridade é «Deus em si mesmo». Mais especificamente, a caridade busca a união com Deus, ou a união espiritual³. Para um leitor moderno, isto tem de ser desconcertante. Pensar que o uso legítimo da força pode ser requerido porque alguma coisa é devida, porque é justa, é aquilo que esperaríamos. Mas pensar que a força pode ser requerida porque está pressuposta pelo nosso desejo de amar a Deus, isso é inesperado. Como é que através do uso da força podemos amar melhor a Deus? A resposta é simples: porque não se pode amar a Deus sem amar o próximo – e o amor ao próximo, requisito para que se possa amar a Deus, só pode existir se for preservado o bem da comunidade. Os três critérios para que uma guerra seja justa, que São Tomás herda de Santo Agostinho e dos quais falarei adiante, têm precisamente o bem da comunidade em mente. A guerra é, para São Tomás, algo que permite repor uma situação onde o bem da comunidade estava ameaçado. Permite repor a união com o próximo que faltava e nisso repor a união com Deus que tinha sido quebrada. Por isso, a guerra situa-se sob a égide da virtude teologal da caridade e não da virtude cardinal da justiça. Suárez, como referirei, só acompanha São Tomás até certo ponto nesta questão.

A segunda nota fundamental sobre São Tomás que permitirá ver como a doutrina da guerra justa evoluiu quando chegou a Suárez prende-se com a própria formulação da questão da guerra. O título da questão é este: «Se guerrear será sempre pecado»⁴. Note-se a formulação: se será sempre pecado. Há uma timidez evidente no tratamento da questão – e essa timidez não deve ser descartada. É verdade que por vezes São Tomás considera questões que são obviamente absurdas. Em todo o caso, o que esta formulação revela é que para São Tomás conduzir uma guerra será, na melhor das situações, pecaminosa só algumas vezes. O que é preciso

³ São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, qq. 23, 25, ou 27.

⁴ São Tomás de Aquino, *Summa...*, cit., q. 40.

saber é se em algumas outras vezes não será pecaminosa – e se sim, em que condições. Ou seja: a questão de São Tomás deixa ver que, (1) embora possa haver casos em que as guerras sejam justificadas (= guerrear não é sempre pecado), (2) no entanto, o habitual é que seja o pecado a motivá-las (= guerrear é pecado, amiúde). A questão de São Tomás reflete a complexidade do problema e a necessidade de uma resposta matizada. Evitam-se, com isso, afirmações precipitadas e absolutas.

Este é um caso básico de lógica aristotélica: São Tomás está a perguntar se uma particular afirmativa (do tipo «alguns S são P») é compatível com uma universal afirmativa (do tipo «todos os S são P»); ou se é ao invés compatível com uma particular negativa (do tipo «alguns S não são P»). O ponto de partida é o que aqui mais importa: pelo menos algumas guerras serão pecaminosas – e para que outras não o sejam, têm de demonstrar porque é que não o são. Não se encontra aqui, atenção, nenhuma presunção geral contra a guerra⁵. O que se encontra é uma presunção geral para a presença de pecado na guerra – precisamente por causa do tipo de força e dos seus efeitos que estão presentes em qualquer guerra. Por receio das consequências da guerra, portanto, São Tomás é prudente e até tímido quando pergunta sobre se alguma guerra pode não ser pecaminosa. Como veremos, Suárez nem faz menção deste possível problema.

Finalmente, a terceira nota: afinal, que condições devem estar reunidas para que uma guerra possa ser justa? Neste ponto, São Tomás segue fielmente a tradição recebida de Santo Agostinho. Para que uma guerra seja justa, são necessários três elementos: em primeiro lugar, a causa que dá origem à guerra tem de ser justa; em segundo lugar, a intenção de quem a leva adiante tem de ser reta; e, em terceiro lugar, a autoridade que a decreta tem de ser legítima. Todos estes três critérios são tratados com grande brevidade. Em todo o caso, pode-se notar que São Tomás dá uma certa precedência ao critério da reta intenção (a *responsio*) diz, por exemplo,

⁵ A discussão sobre a existência de uma presunção geral contra a guerra na tradição tem sido acesa nos estudos sobre Santo Agostinho e São Tomás. Nigel Biggar tem escrito sobre o assunto, assim como James Turner Johnson, George Weigel, ou Robert P. George. Todas essas perspetivas, nas quais se repudia com maior ou menor veemência a existência de uma presunção geral contra a guerra na tradição cristã, me parecem erradas e intelectualmente desaconselháveis. Richard Miller, pelo contrário, tem um magnífico artigo escrito sobre o assunto. Cf. Richard Miller, «Aquinas and the Presumption against Killing and War,» *The Journal of Religion* 82:2, 2002, pp. 173-204.

que «é necessário que os beligerantes tenham uma intenção reta... Porque pode acontecer que, sendo declarada por uma autoridade legítima e com uma justa causa, uma guerra seja tornada ilegítima por conter uma intenção malévola»). De entre os três, o critério que tem precedência é altamente internalizado por São Tomás – algo que não surpreenderá quem conheça a importância que São Tomás adscrive à consciência do indivíduo no processo de decisão moral. Como veremos, também neste ponto Suárez se distancia de São Tomás, preferindo dar prioridade a um critério mais externo e mais facilmente objetivável.

3.

Gostava agora de contrapor a estes três pontos fundamentais na construção da doutrina da guerra justa de São Tomás aquilo que Francisco Suárez escreve sobre os mesmos pontos⁶. Este confronto, estou convencido, dará força àquilo que estou a tentar mostrar: que a guerra justa é uma doutrina de uma riqueza enorme e extraordinariamente relevante para os nossos dias; e, simultaneamente, que existe um nível elevado de complexidade e de descontinuidade dentro desta tradição.

Escrevi que Suárez só acompanha São Tomás até certo ponto na primeira questão levantada, i.e., de saber sob que virtude deve a discussão sobre a guerra ser colocada. De facto, aparentemente, Suárez concorda com São Tomás. Num tratado chamado «Um estudo sobre as três virtudes teológicas: fé, esperança e caridade», impresso pela primeira vez no final do tempo que Suárez passou em Coimbra e dedicado inclusivamente ao bispo desta diocese, Suárez concentra toda a *disputatio* sobre a caridade na questão da guerra⁷. Os subtítulos dessa *disputatio* são elucidativos: «Quem tem poder para guerrear legitimamente?» Ou «o que constitui uma

⁶ Uma excelente introdução à vida e obra do P. Francisco Suárez pode ser encontrada na *Brotéria*, num artigo escrito pelo P. Domingos Maurício s.j. em 1948. Cf. Domingos Maurício s.j., «O 4.º centenário de Suárez», *Brotéria*, XLVII, 1948. Quanto ao pensamento de Suárez sobre a guerra justa, a referência é o texto de Gregory M. Reichberg contido em Daniel Schwartz, *Interpreting Suárez: Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

⁷ Cf. Francisco Suárez, *Selections from Three Works*, Nova Iorque, Liberty Fund, 2015. A tradução é recente, contando ainda com uma introdução escrita pelo sempre interessante Thomas Pink.

justa causa de acordo com a razão natural?». Ou ainda «Qual é o modo adequado de conduzir uma guerra?». Parece que, ao falar sobre a guerra, Suárez está a acompanhar São Tomás e a dizer, também ele, que a guerra se encontra sob a égide da virtude teologal da caridade.

Ora, isto é de facto apenas uma aparência. É verdade que Suárez trata da discussão sobre a guerra dentro do seu tratado sobre a caridade. Mas se é verdade na forma, é falso no seu conteúdo. Porque para entender qualquer discussão sobre as virtudes no pensamento da escolástica, a questão fundamental a fazer é «qual é o objeto desta virtude?». E, enquanto o objeto da caridade, aquilo que a caridade procura, é união com Deus, o objeto da justiça, aquilo que a justiça procura, é união entre os homens. Apesar de tratar da guerra e dos problemas a ela associados dentro da virtude da caridade, o que Suárez busca é o objeto não da caridade mas sim da justiça. Esta primeira nota fundamental tem implicações importantes, em especial na forma como Suárez se predispõe a aceitar a legitimidade da guerra. Abre-se assim a porta para a segunda nota fundamental que quero expor.

Ao contrário do que acontece com São Tomás, não há em Suárez nenhum tipo de timidez na forma como se põe a possibilidade de uma guerra poder constituir um legítimo uso de força. A primeira secção do tratado sobre a caridade pergunta explicitamente se «a guerra é intrinsecamente má?». A isto, a resposta de Suárez é simples: não! A guerra, diz Suárez, é o contrário de uma paz injusta – e não de uma paz honrosa. Suárez vê a guerra não só como uma possibilidade legítima, mas por vezes até como uma obrigação⁸. Gostava de me deter aqui brevemente, para explicar como e em que situações.

O cerne do pensamento de Suárez sobre a guerra parte deste princípio: de acordo com a razão natural, é justa toda a guerra que se destine a repor «uma injustiça grave que não possa ser reparada de nenhuma outra forma»⁹. O critério é bastante lato, como se vê. Por injustiça grave, Suárez pensa de forma especial na injustiça de ver a sua propriedade, ou o seu território, ilegitimamente apreendido (Suárez refere também que ofensas à honra pessoal ou a uma nação podem justificar uma guerra, assim

⁸ Suárez, *De Bello*, cit., I, 3-5.

⁹ *Ibidem*, IV, 1.

como refere que a idolatria ou a conversão dos gentios não pode justificar uma guerra, mas esses são exemplos controversos na literatura e sobre os quais eu prefiro não me debruçar). É este, de resto, o exemplo que Suárez dará mais vezes ao longo deste tratado: é justa a guerra que se destina a devolver ao seu proprietário inicial o que lhe foi tirado sem razão. Note-se que Suárez vai mais longe do que a mera afirmação de que é justa e até moralmente obrigatória a guerra defensiva, na qual se repele um ataque de um inimigo que ameace o território de uma nação ou a segurança da sua população. O ponto onde se chega é o de dizer que até uma guerra ofensiva pode ser moralmente obrigatória, se isso for necessário para reaver a propriedade ilegítimamente apreendida. E mais: não só a guerra é justificada quando se destina a reaver propriedade ilegítimamente apreendida, como no caso de uma guerra que é legítima o que Suárez diz é que todos os meios possíveis de serem utilizados na guerra devem ser utilizados – contanto que não ataquem civis, ou os que são evidentemente inocentes¹⁰. Suárez não partilha da timidez de São Tomás na altura de formular a questão da legitimidade da guerra. E não só não partilha da timidez, como vê a guerra como algo moralmente obrigatório num conjunto bastante vasto de situações. A evolução da doutrina é aqui perfeitamente evidente.

Dito isto, é preciso dizer também que Suárez descreve a guerra como sendo um castigo pesado que deve ser usado com moderação¹¹. Isto porque a guerra pode ser justa, por exemplo, mas não ser caridosa¹². Isto é: pode haver situações em que a devastação provocada pela guerra seria de tal forma elevada, com um proveito tão reduzido, ou com uma ofensa tão insignificante a justificar a reparação, apesar da justiça da sua causa, que o melhor seria abdicar daquilo que foi ilegítimamente apreendido, ou até mesmo da honra ofendida. Em todo o caso, esta é uma exceção. Quando fala da guerra, o princípio-base é o de que é justa, como disse, uma guerra que busque reparar uma ofensa que não possa ser reparada de nenhuma outra forma. E uma guerra que reúna essas condições tem, à partida, a

¹⁰ *Ibidem*, VII, 6. A propósito da proteção dos inocentes durante a guerra, cfr. Vicente Medina, «The Innocent in the Just War. Thinking of Vitoria and Suárez: A Challenge Even for Secular Just War Theorists and International Law», *Ratio Juris* 26, no. 1, 2013, pp. 47-64.

¹¹ *Ibidem*, VII, 3.

¹² *Ibidem*, IV, 8.

obrigação moral de ser conduzida. Este é o princípio geral – não a timidez de São Tomás.

O terceiro e último ponto de confronto entre Suárez e São Tomás é o que se refere às condições que devem ser reunidas para que uma guerra seja justa. Quando falei das três condições mencionadas por São Tomás disse que, de entre as três, aquela que tinha precedência era a da reta intenção. Disse também que Suárez dava precedência a um critério mais facilmente objetivável. De facto, este é um dos pontos em que se vê uma evolução mais clara de São Tomás para Suárez. Tal como São Tomás, Suárez refere a necessidade de a causa da guerra ser justa e de a autoridade que a decreta ser legítima para que uma guerra possa ser justa. Não há, porém, referência explícita à necessidade de que a intenção da guerra seja reta¹³. Em vez disso, diz-se que o método utilizado deve ser apropriado – antes, durante e depois da guerra. Este é o mais antigo caso que conheço de definição de algum tipo de *ius post bellum*. Precisamente porque a devastação provocada pela guerra é tão vasta, para que uma guerra seja justa também o seu processo tem de ser justo; e para que uma guerra seja justa, também as suas consequências têm de ser justas (os exemplos de Suárez são geralmente ligados à injustiça da destruição dos meios de sustento de uma nação – dos seus campos de colheita, ou da sua infraestrutura). Este é um dos pontos mais comentados na academia contemporânea quando se pensa a justiça da guerra. A preocupação de Suárez é verdadeiramente notável.

4.

Quis mostrar com este artigo duas coisas: em primeiro lugar, que a doutrina da guerra justa, os seus temas e vocabulário têm uma enorme pertinência no nosso mundo atual. Não explorei este ponto explicitamente, embora creia que tenha ficado claro: que timidez, ou que segurança, temos em relação à legitimidade da guerra? Que timidez, ou que segurança, temos quando enunciamos as condições que fazem com que uma guerra seja ou não seja justa? Num mundo onde conflitos armados estão presentes em cerca de cinquenta territórios espalhados pelo globo, que entre

¹³ *Ibidem*, I, 6.

Pode uma guerra ser justa?

si mataram quase 150.000 pessoas no ano passado, a resposta a estas questões não pode deixar de ser importante.

Em segundo lugar, quis mostrar que dentro da doutrina da guerra justa se encontra uma discussão orgânica, que faz com que entre épocas diferentes e entre autores diferentes haja descontinuidades que não são despidiendas. Este é um alerta importante. A doutrina da guerra justa é uma doutrina que deve ser conjugada no plural – *as doutrinas da guerra justa*. Perceber isto pode-nos ajudar a perceber que formular uma doutrina contemporânea do que constitui uma guerra justa não é ser infiel à tradição. Pelo contrário: seria infiel à tradição que não assumíssemos a complexidade que esta doutrina apresenta, a sua necessidade de constante adequação e aperfeiçoamento, o seu desejo de ser pertinente e constantemente contemporânea. Espero que com este texto tenha pelo menos alcançado uma parte daquilo a que me propus.

Capítulo 7

A circunstância portuguesa de Francisco Suárez

Mendo Castro Henriques¹

1. Suárez como pensador político

O lugar cimeiro de Suárez entre os pensadores políticos resulta de ele ser ao mesmo tempo o escolástico a transmitir a herança medieval e o inaugurador de um mundo novo, uma evidência habitualmente encoberta pelos lugares-comuns da ciência política, pela argumentação juspositivista ou, tão-só, pela ignorância.

Em primeiro lugar, Suárez é um teólogo cristão. Opera com um paradigma que distingue entre estados humanos de inocência, corrupção e redenção, com profundas implicações na visão da natureza e da história. Os seres humanos são moralmente indiferentes até serem corrompidos, e são corrompidos e egoístas até serem redimidos. Não colhe aqui, portanto, a metáfora moderna da separação entre «estado de natureza» e «estado de sociedade», utilizada por sucessivos pensadores políticos do contrato social; não vale o otimismo de Rousseau nem o pessimismo de Hobbes sobre seres humanos vivendo nesse pretense «estado de sociedade» sem substância espiritual. Também não colhem aqui princípios historicistas, de Hegel e Marx, até Heidegger e Fukuyama. A teologia de Suárez, obviamente repleta de conservadorismos, tem por timbre o magno princípio escolástico: a conciliação entre a graça divina e a liberdade humana, aliás um problema típico da escola portuguesa de filosofia e que determina o aparecimento da ciência média e que volta a ter importância no nosso tempo, dada a relação entre doutrina e discernimento nos escritos do Jesuíta Papa Francisco.

¹ Professor da Faculdade de Ciências Humanas e membro da Direção do CEFI – Centro de Estudos de Filosofia, da Universidade Católica Portuguesa.

Em segundo lugar, Suárez é filósofo. Na sequência de tratados conimbricenses como os de Pedro da Fonseca, as *Disputationes Metaphysicae* de Suárez constituem um tratamento inovador do material antigo, medieval e contemporâneo, onde as especulações sobre o intelectualismo e o voluntarismo de tomistas e escotistas recebem aqui uma harmonização enciclopédica. Definindo a metafísica como «a ciência que considera o ser enquanto ser», estuda o conceito de ser, e suas propriedades de unidade, verdade, bondade, e as causas do ser, material, formal, eficiente, final e exemplar. Passa aos tipos de ser infinito com a existência, essência e atributos de Deus, e teoria do ser finito, com essência e existência, substância e acidente e as nove subdivisões aristotélicas do acidente. Por fim, o tema do ente de razão.

Destaque-se que o gesto metafísico fundamental de Suárez reside na radical dependência do ser humano perante o criador e legislador divino, que precede a distinção de essência e existência. Esta antropologia voluntarista que mostra o homem como livre de aceitar ou recusar o concurso da graça divina tem fundas implicações para a sua filosofia política.

Em terceiro lugar, Suárez é um jusnaturalista. A sua compilação e interpretação dos materiais jurídicos é impressionante segundo qualquer critério que se eleja: cronológico, quantitativo ou qualitativo. Mas o decisivo é o fio condutor através do qual esclarece o panorama «das leis e de Deus legislador», descrevendo como nas sociedades humanas a ordem espiritual se cruza com forças objetivas. As «leis» são o conteúdo da ordem social em que ao elemento normativo se acrescenta a capacidade de promulgação que impõe obrigações. As «leis» obrigam a todos, e por isso redundam em direitos e deveres, de natureza diversa para os súbditos e para os governantes. A mensagem de que a sociedade contém recursos suficientes para desenvolver a liberdade humana torna Suárez um clássico e constituiu a sua vantagem sobre os seus interlocutores e a razão do êxito da sua obra.

Como jusnaturalista, aborda os textos jurídicos de modo muito diferente da tradição do Direito secular e canónico, recompilado durante séculos a partir do *Corpus Juris*, e visando a solução de casos particulares e a partir de normas universais. Em vez de um comentário mecânico, típico de legislistas e canonistas, seguindo a ordem do *Corpus Juris*, Suárez procede por dedução e fundamentação do Direito em teoria geral das leis; é um teólogo

e filósofo que conhece bem o Direito e um jurista versado em teologia e filosofia. Quase todos os capítulos do *De Legibus* principiam por textos jurídicos e comentários dos legistas, antigos e modernos; a impressão é de continuidade mas a utilização é inovadora.

2. A circunstância portuguesa

É necessário atender a estas qualificações de Suárez como teólogo, filósofo e jusnaturalista para explicar a sua circunstância portuguesa. *Opus tuo usu conceptum, tuis auspiciis compositum, in tui voluptatem concinnatum* («Obra concebida para teu uso, composta segundo teus auspícios, organizada para teu deleite») são as palavras que Francisco Suárez dedica no frontispício do *De Legibus* a Afonso Furtado de Mendonça, reitor da Universidade de Coimbra, que o incitou a iniciar preleções sobre as leis.

Esta genealogia é um símbolo de como Suárez foi adotado por Portugal durante os últimos e mais profícuos vinte anos da sua vida, desde que tomou posse a 8 de maio de 1597 da cátedra de prima da Faculdade de Teologia, com impedimentos e substituições interinas, até ao ano anterior à morte, em 1517; e é uma marca de como civilistas e canonistas, teólogos e historiadores portugueses das quatro primeiras décadas do século XVII, tomaram a doutrina jusnaturalista do académico de renome europeu como luz das reivindicações da Restauração de 1640, em nome da origem popular do poder, a protodemocracia.

Por carta régia de 13 de maio de 1596 o rei pede a Suárez que assuma a cátedra de Coimbra, convite a que ele repetidamente se escusou nesse ano junto do Conselho de Portugal em Madrid, alegando razões de saúde. Mas ante a imperiosa insistência do rei, após bons ofícios do Dr. Ruy Lopes da Veiga, lente de Prima de Leis que então tratava da reforma da Universidade em Madrid, Suárez é nomeado para a Lusa Atenas por Carta Régia de 10 de fevereiro de 1597 com o privilégio de mudar a hora da aula, e dispensado da irregularidade de não ter graus académicos. Por coincidência, são promulgados nesse ano de 1597 os sétimos Estatutos da Universidade.

Suárez apresentou-se à universidade em 8 de maio de 1597, uma semana depois de chegar a Coimbra, iniciando as preleções sobre as doutrinas de São Tomás de Aquino. Perante a hostilidade de alguns, como Frei

Egídio da Apresentação, lente da Cadeira de Véspera, que o impugnavam de não ter diploma de uma Universidade Régia, o P. Cristóvão Gouveia, Provincial dos Jesuítas, conferiu-lhe o grau de Doutor, fazendo uso de um privilégio pontifício, e sendo confirmado por alvará de Madrid. Alegando os seus opositores que tal grau não servia para universidade régia, mas apenas pontifícia, Suárez parte para Évora com o padre provincial e aí faz ato magno a 4 de junho, sendo seu padrinho o P. Cristóvão Gil, seu substituto e auxiliar em futuros impedimentos e que será padrinho de ato de Frei Bernardo de Brito, o iniciador da *Monarquia Lusitana*.

É por solicitação do novo reitor e canonista, Afonso Furtado de Mendonça, que Suárez inicia em 1601/02 as preleções sobre a matéria *de legibus*, acabada a doutrina da Penitência que ocupa as questões 84 a 90 da 3.^a parte da *Suma Teológica*. Desenvolvidas as lições entre em 1601-03, e sendo frequentemente substituído, é no final do ano letivo de 1612 que publica o *De Legibus* seguido, no ano seguinte, da *Defensio Fidei*, escrita a pedido do Papa Paulo V e ambas editadas por Baltasar Álvares. Jubilado da Cátedra, deixa Coimbra a 19 de maio de 1617 fazendo caminho pelo Alentejo, onde visita D. Rodrigo da Cunha, e futuro primeiro signatário do Assento das Cortes de 1641. A 25 de setembro de 1617, morria em Lisboa.

O *De Legibus* foi encomendado, escrito e publicado em Portugal. A equipa do *Corpus Hispanorum de Pace*, em que avulta Luciano Pereña, destacou as fontes, e fases que permeiam o tratado, comparando as edições impressas com os manuscritos nas bibliotecas de Coimbra, Évora, Lisboa, Roma, Alcalá e Salamanca, e com escritos preparatórios e paralelos; estabeleceu um texto cuja pureza crítica contrasta com edições anteriores. Existe um sulco suareziano na tradição manuscrita e editorial que revela contributos inovadores face a antecessores e um intento de leitura a partir dos problemas específicos da teologia, da filosofia, da canonística e da história política.

Como nota, veja-se a lista de livros adquiridos por Suárez e usados para escrever o *De Legibus*. Avultam as obras de teologia (205 volumes, destacando-se São Paulo e Agostinho). Entre os autores de Direito, a maioria são de glosadores (53 volumes) e canonistas (40 volumes) além dos tratadistas do Direito espanhol e português (15 volumes). Se acrescentarmos a filosofia moral (37 volumes) e filosofia política (28 volumes, sobretudo

Aristóteles) ficamos com as fontes da obra, tradicionais no essencial, muito embora lá figurem Pelágio, Gerson, Wyclif, Huss, Lutero e Maquiavel.

3. A lei em geral

O *De Legibus* é um tratado da segunda escolástica. As questões e as soluções são tomistas e o autor supõe resolvidos os problemas de desenvolvimento de uma filosofia da política, da sociedade, do Direito e da religião dentro da tradição patrística e escolástica, como se confirma pelas fontes que usa, e pelo seu processo argumentativo. Neste aspeto, não é inovador.

A amplitude da obra revela-se logo no *Prólogo*. Suárez é o mediador entre a conceção medieval de Direito e as condições do seu tempo. O teólogo contempla Deus, como ele é em si mesmo e como último fim do homem: preocupa-se com o caminho da salvação que se alcança mediante atos livres e retidão moral que, em grande parte, depende da lei considerada como regra dos atos humanos. Assim, a teologia deve conter o estudo das leis e de Deus legislador. Como toda a lei deriva a sua autoridade em último caso de Deus, o teólogo deve tratar todos os tipos de lei: a lei natural subordinada a ordem sobrenatural e a lei humana para determinar a retidão à luz de princípios e de obrigações na consciência.

Após o *Prólogo*, a obra principia por uma definição neutra de lei, «uma certa regra e medida, de acordo com a qual somos induzidos ou restringidos a agir»², tomada de empréstimo a São Tomás. Como esta definição inicial não contempla a obrigação, nem a distingue do conselho, nem sequer inclui os atos não-humanos, Suárez examina-a exaustivamente sob todos os ângulos e, após um longo caminho de refutação de objeções, atinge uma definição satisfatória: «A lei é um preceito geral, justo e estável, suficientemente promulgado.»³ Fica bem claro o duplo elemento – normativo e volitivo – subsumido na lei em geral. Enquanto o Direito (*jus*) indica «uma certa faculdade moral que cada um tem em relação quer ao que é seu quer ao que lhe é devido»⁴, a lei é imposição de uma razão maior descoberta

² Suárez, *De Legibus*, I, I, 1.

³ Suárez, *De Legibus*, cit., XII, 5.

⁴ *Ibidem*, II, 5.

pelo legislador na correlação de forças que formam a natureza; no caso da natureza humana, tem de haver legislador divino para a lei moral e legislador humano para as leis positivas de cada comunidade (*jus civile*) e para a comunidade das nações (*jus gentium*).

4. Conselheiro do seu tempo e da restauração de 1640

Até ao fim da vida, Suárez preocupou-se com as questões políticas, como exemplificado na bem titulada monografia *Monarchiam esse optimam per democratiam temperari imbecillitatem* e nas suas últimas lições, o tratado *de fide*, de 1615. Como escreveu Domingos Maurício dos Santos, Francisco Suárez foi conselheiro do seu tempo. Em repetidas ocasiões, deu pareceres sobre temas candentes, nomeadamente o testamento de Margarida de Áustria; o interdito de Lisboa; comendas militares; o estatuto do monarca como Grão-Mestre de Ordem Militar: os criados da Duquesa de Bragança; questões de dotes; apreciações da *Monomachia* de Gabriel Pereira de Castro e o *de manu regia* de Nuno da Fonseca Cabral.

Uma apreciação do *De Legibus* ficaria incompleta se não abordasse a sua segunda circunstância portuguesa ou lusitana anacefaleose. Trinta anos passados sobre a magna controvérsia europeia do primeiro lustre do século XVII, a obra do doutor exímio veio a revelar-se como a fonte da independência de Portugal, onde se implantara o hábito das leis na vida pública e o governo direto pelo Estado.

A conjuntura internacional modificara-se profundamente, A Europa estava em plena Guerra de Religião. Entre a Espanha e França, em guerra desde 1635, crescera um antagonismo radical. A política imperial de Olivares provocara já a rebelião da Catalunha e Nápoles. Em Portugal, sucediam-se revoltas populares dispersas desde 1628, até que o 1 de Dezembro de 1640 pôs fim à união ocasional das Coroas dos reinos de Espanha e Portugal.

A escola peninsular envolveu-se em três polémicas de alcance global: os títulos de domínio e as condições do que o monarca poderia exigir dos seus súbditos, a obrigação política protodemocrática contra as conceções absolutistas e teocráticas, e a polémica sobre a clausura ou liberdade dos mares. Os Conceitos como a lei em geral, relação entre moral e Direito, Direito Internacional e direito natural, princípios fundamentais do direito das

gentes, origem do poder político, obrigação política, legitimidade da legislação positiva humana, interpretação, aplicação e revogação das leis, teoria geral da lei canónica, Direito eclesiástico, princípios reguladores de Direito Penal, relação entre o Estado e o poder político e as Igrejas.

É conhecida a doutrina protodemocrática nos documentos da restauração da independência. Como, por todos, definiu Francisco Velasco de Gouveia, na *Justa Aclamação*, Coimbra, 1641, «O poder régio dos reis está originariamente nos povos e repúblicas, e deles os reis o recebem diretamente.»

O núcleo da doutrina restauracionista emerge no *Assento das Cortes Gerais* de 1641, essa Magna Carta da Restauração, assinado por Sebastião César de Meneses, embora de autoria provável de Gouveia; a primeira parte verbera as razões dinásticas seguindo no essencial as *Alegações de 1579 em favor da sucessão de D. Catarina de Bragança no trono português*. A segunda parte, de recorte suareziano, estabelece o direito de revogar o rei ilegítimo em virtude dos princípios da resistência às tiranias e da guerra justa: da necessidade de pegar em armas para repor direitos incumpridos: que o incumprimento do *pactum subjectionis* legitima a substituição do rei por outro, escolhido pelo povo. Numa palavra, além de se justificar por direito público a reposição do justo título da Casa de Bragança, verifica-se que os Habsburgos não respeitaram os compromissos quanto a cargos, impostos, militares e consultas a portugueses.

O que até agora não se sublinhou quanto ao *Assento* é que avultam entre os seus subscritores os discípulos diletos de Francisco Suárez. À cabeça, D. Rodrigo da Cunha, Arcebispo de Lisboa, do Conselho de Estado e que encabeça o braço do Clero. Trata-se do amigo e mecenas de Suárez, seu confidente em Portugal, com quem trocara assídua correspondência e ao qual o lente coimbrão prestara a sua última visita ao Alentejo, quando era Bispo de Portalegre.

Em segundo lugar, D. André de Almada, do Conselho de Estado, assina pelo braço da Nobreza. Já jubilado em 1640, fora Lente de Escoto em Coimbra e substituto de Suárez na cátedra de prima. Suárez conseguiu autorização da universidade e do Rei para ser substituído por ele, com quem dividiu a cadeira de Prima durante os anos letivos de 1613/14 (em que explicou as matérias *de fide*) e 1614/15 (em que explicou *de infidelitate et haeres*). Governador e reformador da Universidade de Coimbra a 27 de

janeiro de 1638, foi ele que assistiu à agonia de Suárez em Lisboa, estando enterrado a seu lado em S. Roque.

Não fica por aqui a presença dos discípulos conimbricenses de Suárez. No Assento de 1641, assinam pelo braço do Clero Dom Francisco de Castro, neto do vice-rei da Índia, reitor de Coimbra em 1606, Bispo da Guarda, Inquisidor-geral, e do Conselho de Estado; D. Sebastião de Matos de Noronha, Arcebispo de Braga, do Conselho de Estado; D. Manuel da Cunha, Bispo de Elvas, do Conselho de Estado.

5. A obra perante a secularização moderna

Exposto o impacto do *De Legibus ac Deo Legislatore* no seu tempo, temos de interpelar a sua atualidade. Quando um autor é clássico, o centro motivador do seu pensamento vale em qualquer circunstância; reciprocamente, um autor clássico deve ser interrogado não a partir das diferenças que dele nos separam mas a partir do que se mantém constante.

As fórmulas de Suárez são clássicas quanto à origem do poder e soberania popular, e à unidade da humanidade.

Em primeiro lugar, é clássico situar o fundamento do poder político na ordem da existência humana, acrescentando Suárez que a comunidade é parte natural da ordem do ser com origem divina. Como a vida em comunidade exige um poder regulador, o corpo político dota-se de um poder que ordena a vida associativa. A autoridade governante deriva a legitimidade do facto de o poder residente no corpo político ser parte da existência de cada povo. Os fatores existenciais de amor e coesão moral são a base da forma jurídica.

Em segundo lugar, Suárez demonstra que a humanidade é uma unidade, experimentada no concreto como sociedade universal. Uma vez que a pluralidade de entidades políticas cria um problema de relacionamento mútuo, e que se tornara inviável no século XVII a solução medieval de abarcar *regna e civitates* numa monarquia universal ou sacro império, Suárez inova no modo de conceber a comunidade humana. Cada reino é uma *societas perfecta* mas carece de outros por razões utilitárias e morais. A humanidade universal possui as regras do *jus gentium* como forma jurídica rudimentar. A comunidade universal tem um corpo de leis que regula as relações entre reinos, o *jus gentium*, que consolida o acervo do direito natural

e os costumes dos povos. Suárez, como Belarmino, defende a autoridade espiritual do Papa sobre a humanidade cristã e o poder pontifício indireto.

Contudo, o mais importante é que, se para Suárez teólogo a vida em sociedade depende do primado *das leis e de Deus legislador*, isto é compatível com o princípio de secularização, ou seja, para Suárez filósofo os princípios de ordem social derivam da existência natural da sociedade e não de uma confissão religiosa, «A César o que é de César e a Deus o que é de Deus.»

Igreja e Estado são sociedades distintas e independentes e não existe lei divina nem humana que justifique a intervenção do Papa em assuntos dos governantes. O caminho de Suárez, de fazer assentar o governo em base independente da ideia de sociedade cristã, é paralelo à solução de Grócio, Hobbes e Locke. Os movimentos político-religiosos cristãos do século XVII, que hoje chamaríamos fundamentalistas, tiveram como resultado a redução da política à preservação da paz e segurança. Suárez reage como os demais pensadores do século XVII.

Quando a revelação cristã se tornou sinal de divisão, os valores religiosos foram relegados para a esfera privada, com o Édito de Nantes no plano interno, e no plano interestatal o Tratado de Vestefália. O século XVII acelerou esse processo de secularização: separa Igreja e Estado, política e religião; mas torna problemática a presença do espírito na vida pública, cada vez mais utilitarista. Ambos os processos da secularização transcendente e imanentista correrão a par ao longo da modernidade.

Através do processo positivo de secularização, a lei natural encontrou expressão nas declarações dos direitos naturais. Segundo os teóricos do contrato social, os seres humanos constroem a comunidade política a partir de direitos individuais inalienáveis. A tarefa do Estado é facilitar o exercício dos direitos naturais individuais. As grandes questões são a construção do Estado e as políticas públicas. Mas enquanto para Suárez o indivíduo é oriundo da sociedade, para os pensadores da nova ordem o indivíduo dirige-se à sociedade, dotado de direitos absolutos.

Escassos anos após a morte de Suárez, e com exceção dos países católicos na Europa e colônias sul-americanas, a Escolástica tornou-se uma curiosidade remota. A Reforma e depois o Iluminismo quebraram a ingenuidade da existência ocidental que agora tinha de enfrentar o problema da sua historicidade. Em 1700, o declínio do espírito na vida pública

era tão evidente que Giambattista Vico descreveu os ciclos de civilização como *corsi i ricorsi* que duram o tempo de um mito.

O processo de secularização positiva permitiu às sociedades europeias escapar à intolerância religiosa, e procurar critérios de ordem social e política. A tradição da lei natural que afirmava uma regra universal para todos os povos permitiu a criação dos Direitos do Homem e dos cidadãos.

Contudo, a corrupção das comunidades pelas novas ordens espirituais intramundanas manifestou nos movimentos de massa do século XX. Comunismo e nazismo e a respetiva intolerância totalitária. O holocausto e o *Goulag* manifestaram o que posso designar como «fundamentalismo Ocidental», utilizando «armas de destruição maciça» contra a humanidade universal. Esses totalitarismos demonstraram ao Ocidente que é tão impossível eliminar a ordem espiritual da sociedade como seria eliminar a ordem biológica.

Depois de um longo período de letargia histórica, a lei natural é retomada no espaço público pluralista da pós-modernidade. Sempre na história os processos transculturais foram mais decisivos do que os choques de civilizações;

A atualidade de Suárez é ter afirmado o primado da lei como condição para participar no espaço secular. As religiões como o Cristianismo compatibilizaram-se com a democracia ao adotarem as declarações de direitos fundamentais. E o movimento ecuménico mostrou que a lei natural é o terreno comum aos secularistas, cristãos, muçulmanos e judeus. Por estes motivos, Francisco Suárez continua atual para a recuperação dos critérios intelectuais e dos meios de expressão da filosofia política do nosso tempo.

