

# Apologia da doutrina social e política de Francisco Suárez

por Gonçalo Moita \*

*«Os deuses que existiram extinguíram-se há muito e aquilo que adoramos é apenas a cinza do divino. Qual é, na idade em que vivemos, o homem que viu um anjo?»<sup>1</sup>*

1. O que é a política? Eis o fio condutor deste trabalho. Afirmemos que ela é a boa organização das livres acções humanas em sociedade. Assim definida, no entanto, o seu campo estende-se indistintamente a quase tudo, pelo que afirmamos quase nada. Se a definição do ser da política é fundamental (pois só a partir do seu ser se pode propor uma ciência política informando a arte da governação), será útil dizer primeiro o que não é a política. Duas coisas escapam absolutamente ao seu poder: por um lado as consciências, que não são por ela concretamente determinadas; por outro lado a «actualidade» teórica<sup>2</sup> do real, que também não determina, e na qual organiza as realizações do humano. Isto não quer dizer que a política não se relacione com as consciências, ou que seja alheia, ou independente, da realidade. Ao contrário, ela é a mediação possível e necessária entre as consciências humanas e a realidade compreendida em todas as suas possíveis

\* Professor de Filosofia no Ensino Secundário.

<sup>1</sup> ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner, *Os Três Reis do Oriente*, Ed. Estúdios Cor, Lisboa, 1965.

<sup>2</sup> Nos nossos dias teoria é comumente considerada como uma «produção intelectual»: o resultado de um trabalho científico, ou filosófico, que por meio da abstracção (como modo possível ao pensamento humano) percebe as coisas concretas e individuais. Para Francisco Suárez, ao contrário, teoria é uma «contemplação racional», uma visão inteligível, acessível à razão humana que, por meio da abstracção, partindo das coisas sensíveis, concretas, individuais, pode compreender a verdade das coisas. O prático é entendido como possibilidade indeterminada da acção, reconhecida pelo homem a partir da sua capacidade concreta de agir. Se o ser se mostra abstractamente como a relação entre o teórico e o prático, o humano surge praticamente na relação entre o concreto e o abstracto, pelo que a política (entendida como o encontro verdadeiro entre o ser e o homem) consiste no reconhecimento da possibilidade de relação entre o concreto e o teórico, e na sua potente determinação prático-abstracta (ver nota n.º 13 deste trabalho). Procurámos, tanto quanto possível, manter a terminologia suareziana.

dimensões.

Espiritual e temporal são as duas ordens, eternamente cruzadas no tempo, segundo as quais a realidade se manifesta ao homem. Esse cruzamento corresponde, de um ponto de vista humano, ao paradoxo aparente entre autoridade e liberdade que se desprende da própria acção humana. Jesus Cristo é o exemplo máximo dessa «cruz», ao mesmo tempo humana e divina: é Deus que chega ao homem pela «política do espírito»; é o homem que chega a Deus pela «política do tempo». A política, assim, surge ao mesmo tempo autoritária e livre, natural e positiva, espiritual e temporal, pelo que só pode ser compreendida como possibilidade dada por Deus ao homem para a harmonia das duas ordens: divina e humana. Se liberdade significa que a possibilidade não determina necessariamente a potência, antes se oferece ao acordo desta, então ser livre é ser para Deus, pelo que a autoridade surge como natural e necessária. Embora este paradoxo só se resolva absolutamente no fim do caminho (Deus), o fim encontra-se já presente nos meios que o procuram atingir (quer individual, quer social, quer culturalmente). É Deus que dá o poder espiritual a um para que, através de alguns, o ensine a todos; é Deus que dá o poder temporal a todos para que, através de alguns, o transmitam a um. O encontro possível das duas ordens, a harmonia maior entre o subjectivo e o objectivo, acontece na sociedade política: aí se dá o encontro harmonioso do homem com Deus - de todos os homens com um só Deus. A política é o meio pelo qual a sociedade humana pode ter sentido, e é através dela que o desejo religioso mais intimamente pessoal e a manifestação cultural mais exteriormente afirmada, se podem entrelaçar e tornar solidários, permitindo a realização feliz da pessoa humana - ao mesmo tempo querida por Deus e pelo homem.<sup>3</sup> Sem uma fé que deseja concretizar-se, o homem racional apenas se dedica à «curiositas». Sem a razão que quer esclarecer a fé, o crente mantém-se ainda na irrealidade do mito.

A urgência destes ensinamentos de Francisco Suárez é o que aqui pretendemos ilustrar. O «esquecimento da metafísica» originou uma desvalorização do político, estando na base da ruptura epistemológica contemporânea, pela qual teoria e prática andam perdidas. Esta ruptura - e a consequente re-desvalorização do político - tem as suas causas directas no pensamento da Modernidade, para o qual, já no século XVII, Suárez propunha uma alternativa (atenta à mudança e ao ser). As suas doutrinas, no entanto, não valem pelas soluções concretas que apresentam, desligadas da realidade que nos é presente, mas pela clareza da visão metafísica, permitindo um olhar agudo e profundo sobre a realidade, a partir do homem como modo próprio do ser se manifestar.

2. A realidade não aparece desordenada, sujeita apenas à intenção de um existente que conhece, pois que este último lhe é posterior. É essa ordem radical que Parménides exprime já no seu poema, ao afirmar a identidade do ser e do pensar.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> «Será possível que a natureza se tenha constituído sobre um princípio e a sociedade humana sobre outro? Ou serão os dois princípios um só princípio? Ou ainda, mesmo sem serem um único princípio e sem serem contrários, serão eles simultaneamente análogos e diferentes? (...) A ciência política é autónoma: mas isto não quer dizer que ela seja um compartimento estanque em relação às outras ciências. A sociologia é distinta da biologia: isto não significa que exista um abismo entre uma e outra.» MAURRAS, Charles, *Mes Idées Politiques*, Fayard, Paris, 1937.

<sup>4</sup> *Fragmento 6*: «O que se pode dizer e pensar é forçoso que seja, pois lhe é possível ser, e não ao que

Mas a verdade radicalmente encarada no plano metafísico (ou ontológico), relegava como ilusório (e portanto falso) todo o aparecer imperfeito, ou incompleto, tornando opostos o ser e o seu próprio aparecer. É a partir de Aristóteles que a verdade irá ser definitivamente encarada também do ponto de vista gnosiológico. Mas se podemos falar de «verdades», não devemos esquecer que a verdade tem de ser uma, ou não será verdade. Se de um ponto de vista metafísico verdade e ser coincidem,<sup>5</sup> isso não quer dizer que o ser não possa ter diferentes graus nos quais a verdade diversamente se mostra (a mesma).<sup>6</sup> Ao contrário, é pela necessária definição da verdade a partir da radicalidade do ser, que de um ponto de vista gnosiológico ela pode surgir como a possibilidade do caminho do ente para o ser, permitindo a descoberta de sentidos entre enunciados e coisas.<sup>7</sup> Estes dois registos (ontológico e gnosiológico) cruzam-se constantemente na realidade, permitindo ao humano conhecimento o acesso ao ser verdadeiro.

3. O primeiro modo pelo qual a realidade se revela ao pensar é o poder: poder da vida dar-se ao pensamento; poder do pensamento reflectir a vida. Mas esse poder não se dá absolutamente, como a coincidência total do viver e do pensar. O encontro do viver e do pensar é relativo... limitado pela vida, que é determinada à partida; limitado pelo pensamento, que ao procurar compreender a vida é sempre excedido por ela. O encontro de ambos aparece como inesgotável. Podemos definir poder como «a potência de uma possibilidade».<sup>8</sup> Se a manifestação quer da potência, quer da possibilidade, leva sempre ao reconhecimento do poder, a distância entre ambas obriga também o reconhecimento do «impoder», que agora podemos caracterizar como a potência de uma impossibilidade (ou poder objectivo), ou como a impotência de uma possibilidade (ou poder subjectivo), já que a impotência de uma impossibilidade não poderia nunca ser reconhecida.<sup>9</sup> Se, como veremos, é pela articulação destes dois sentidos que o conhecimento e a acção humanas podem ter um significado verdadeiro, interessa-nos agora a abstracção dos modos de ser, nos

nada é; isto te ordeno que medites.» Cfr. KIRK, G.S. e RAVEN, J.E., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1979.

<sup>5</sup> «A coisa tem tanto de verdade quanto de ser.» ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, 1, 993b 31.

<sup>6</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 4, 1027b 18 e ss., e também X, 10, 1051a 4 - 1052a 13.

<sup>7</sup> Por isso a contemplação da verdade, por si mesma, terá de ser independente da acção. E esse é propriamente o papel da filosofia (ou metafísica), que não é ciência prática, mas especulativa, na medida em que não se dirige directamente ao agir mas antes se detém no conhecimento da verdade. O objecto da filosofia é o conhecimento das verdades que se podem demonstrar acerca do ente, como tal, e das coisas que prescindem da matéria segundo o ser. O seu fim é declarar a natureza, propriedades e causas do ente, como tal, e das suas partes enquanto prescindem da matéria segundo o ser. Cfr. SUÁREZ, Francisco, *Disputationes Metaphysicae*, I, IV, 2.

<sup>8</sup> CASTRO HENRIQUES, António Mendo de, «Poder», in *Logos - Enciclopédia Lusó Brasileira de Filosofia*, Ed. Verbo, Lisboa / S. Paulo, 1992, Vol. IV.

<sup>9</sup> «Imo ulterius duos modos distinguere oportet, quibus Deus potest et solet immediate, id est, sola sua potentia et voluntate aliqua naturam potestatem conferre. Unus modus est dando potestatem, ut ex natura rei necessario connexam cum aliqua natura quam Deus ipse condit, quod in physicis facultatibus facile potest considerari (...). Alio modo datur a Deo immediate potestas per se (ut ita dicam) et peculiari donatione, non ut necessario connexa cum alicuius rei creatione, sed ut voluntarie a Deo superaddita alicui naturae vel personae. (...) Ratio autem distinctionis non est alia, nisi quia potestates ipsae

quais o homem necessária e livremente surge. E é por esta possibilidade intrínseca de «impoder» que o poder se oferece ao dever, para que o ordeñe, assim permitindo a comunicação de sentidos.<sup>10</sup>

4. O dever define-se como projecto de realização do ente e como modo de compreensão do ser, cuja possibilidade o ente manifesta. Assim surgem a lei e o valor, limitando e orientando o poder. Mas tal como a lei não determina o valor, também o valor não determina a verdade.<sup>11</sup> Ao contrário, é a verdade que determina o valor, possibilitando a transcendência do ente em direcção ao ser, tornando essa relação verdadeira e oferecendo-a à confirmação possível da lei. Mas se o dever, pela forma universal de que natural e livremente se reveste, aparece como modo de ser da realidade e como mediação possível de todo o conhecimento humano, limitando e orientando os entes, isso não significa a supressão do poder como realidade autónoma.<sup>12</sup> Poder e dever são compreendidos teórica e praticamente, e articulados abstracta e concretamente.<sup>13</sup> O dever é a partir da realidade concreta do poder, que lhe confere o seu carácter positivo, instituindo o valor como ideal possível - e não como verdade. A confirmação do valor é dada pela sua confrontação com as determinações teóricas da natureza (ou direito natural).<sup>14</sup> É pela articulação entre a

possunt esse diversarum rationum vel ordinum, et Deus potens est ad operandum et connaturali et praeter vel supernaturali modo.» SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, II, 3.

<sup>10</sup> É por isso que o poder pode ser definido como «a possibilidade de eficazmente impôr aos outros o respeito da própria conduta ou de traçar a conduta alheia.» CAETANO, Marcello, *Manual de Ciência Política e Direito Constitucional*, Ed. Almedina, Coimbra, 1989 (6), Vol. I.

<sup>11</sup> «Todo o valorar, mesmo onde é um valorar positivamente, é uma subjectivização. O valorar não deixa o ente ser, mas todo o valorar deixa apenas valer o ente como objecto do seu operar.» HEIDEGGER, Martin, *Carta Sobre o Humanismo*, Ed. Guimarães, Lisboa, 1987.

<sup>12</sup> «Admiramo-nos, inutilmente, quando verificamos que a mudança das constituições não enfraquece nem as máximas nem as práticas do poder.» ALAIN, *Propos de Politique*, in PICON, Gaeton (dir), *Panorama das Ideias Contemporâneas*, Ed. Estúdios Cor, Lisboa, 1968.

<sup>13</sup> Diz Suárez que podemos considerar segundo quatro perspectivas diversas o poder temporal dos soberanos: «Nam haec potestas considerari potest vel prout est seu esse potest, in toto corpore politico communitatis seu civitatis humanae, vel prout in his aut illis membris eiusdem communitatis existit vel existere potest. Item considerari potest eadem potestas vel praecise et abstracte, vel ad certam speciem politicae gubernationis determinata.» *Defensio Fidei*, 3, II, 4.

<sup>14</sup> A obrigação pode, por isso, ser jurídica, ou moral, ou as duas ao mesmo tempo, consoante se accentue a vontade (interpretação voluntarista) ou a razão (interpretação intelectualista) na origem e fundamentação da lei. Alguns autores consideram «voluntarista» a doutrina social e política de Francisco Suárez (nomeadamente DÉLOS, J.T., in *La Société Internationale*, citado por DURÃES ALVES, Paulo, *A Filosofia Política de Suárez*, Liv. Cruz, Braga, 1949; e também TRUYOL E SERRA, António, in *História da Filosofia do Direito e do Estado*, Instituto de Novas Profissões, Lisboa, 1990, Vol. II), juízo que apenas se justifica a partir de uma leitura superficial das obras do «Doctor eximius». Se é verdade que Suárez reconhece a lei como um acto de vontade («Sicut etiam lex humana immediate quidem obligat ex voluntate principis humani ferentis illam, mediate vero etiam obligat ex vi voluntatis Dei volentis, ut legitimis principibus obediatur.» *Defensio Fidei*, 3, II, 13), não esquece, no entanto, que a lei requer moção e direcção: juízo recto do que se deve fazer e vontade eficaz de a isso mover. A lei é um acto intelectual (na medida em que contém determinações racionais que visam ordenar a vontade de seres dotados de entendimento) que pressupõe um acto de vontade (por

lei e o valor que o dever se relaciona com a objectividade e a subjectividade do poder. Se a lei é o que deve ser e não pode ser de outra maneira, o valor é o que pode ser e não deve ser de outra maneira. A lei é uma determinação definitiva dos meios face a uma visão relativa dos fins. O valor é uma visão definitiva dos fins face a uma determinação relativa dos meios.

5. De um ponto de vista metafísico - e portanto filosófico - o ser manifesta-se neste movimento de passagem da potência ao acto. Se aceitamos que o que desperta o conhecimento é a manifestação de algo, então teremos também de aceitar que esse algo é anterior à sua própria manifestação. Mas se o ser é primeiro, determinando à partida o seu próprio manifestar, ele oferece-se assim ordenado ao conhecimento e acção humanos, que sendo próprios do homem dependem da sua vontade. O homem é livre por não estar imediatamente obrigado pelas anteriores determinações do ser. Isso não quer dizer, no entanto, que seja independente delas. Na medida em que brota do interior da acção humana, a verdade não é alheia a essa acção. A verdade não se dá, no entanto, inteiramente pela acção do homem, que sempre excede. Por isso a «boa teoria» deve orientar sempre as nossas acções, levando os homens ao conhecimento e ao amor de Deus.<sup>15</sup> A política é a possibilidade humana de uma participação verdadeira no seio do ser e é por essa relação ao ser que podemos defini-la como a «boa» organização das livres acções humanas em sociedade. A política é a possibilidade propriamente humana de articulação entre a teoria e a prática, surgindo nessa relação ao homem como a mediação entre o poder e a verdade.<sup>16</sup> Se ela não pode obrigar necessariamente as consciências,<sup>17</sup> não pode também alterar as determinações teóricas da natureza.<sup>18</sup> Se

virtude do qual obriga aqueles a quem se destina). O Professor Manuel Paulo Merêa (*Suárez, Jurista - O Problema da Origem do Poder Civil* - , Ed. Universidade de Coimbra, Coimbra, 1917) afirma que nas principais passagens das obras de Suárez referentes a esta matéria transparece uma tendência, reconhecível desde os filósofos da Antiguidade e perfilhada por S. Tomás e pelos grandes pensadores da «Escola», na qual se combina intimamente o voluntário e o necessário, encarando-se a sociedade como um produto duma inclinação natural, por um lado, mas acrescentando-se que ela implica como causa próxima o consentimento dos seus membros. Concluindo diremos apenas que Suárez não é nem «voluntarista» nem «intelectualista»; antes parte do reconhecimento metafísico da realidade teórico-abstracta da lei para assim a poder compreender também a partir das suas realizações concretas: «potestas autem regia non ex divina institutione positiva, sed solum ex ratione naturali ducit originem, media libera voluntate humana.» *Defensio Fidei*, 3, II, 17.

15 «Quum enim hic semper fuerit meorum laborum scopus, ut Deus ab hominibus et cognoscatur magis et ardentius sanctiusque colatur...» SUÁREZ, Francisco, *Opus de Virtute et Statu Religionis, Proemium*.

16 «Aquele que não se ocupa de política é imoral, mas aquele que se ocupa só de política e tudo vê politicamente é estúpido.» ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, in HERRERO, Jesus, «A Proposta de Socialismo de Ortega y Gasset», *Bolétim*, Vol. 106, nº 2, Fevereiro de 1978.

17 «Non tenetur autem aliquis propter conscientiam obedire, nisi legitimam potestatem ad praecipendum habendi.» SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, I, 3.

18 «Sic ergo, perfecta communitas civilis iure naturae libera est, et nulli homini extra se subicitur, tota vero ipsa habet in se potestatem, quae si non mutaretur, democratia esset, et nihilominus, vel ipsa volente, vel alio habente potestatem et titulum iustum, potest tali potestate privari et in aliquam personam vel senatum transferri.» SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, II, 9.

o modo dessa relação é livre (quer dizer, determinado concretamente pela acção do homem), a possibilidade dessa articulação é determinada anteriormente à sua própria realização (na medida em que abstracta e necessariamente acompanha as acções livres do homem). A resolução do enigma humano passa pelo reconhecimento da absoluta anterioridade do ser a partir da relativa contradição entre liberdade e autoridade humanas,<sup>19</sup> pelo que a política surge como a possibilidade de sujeição livre de uma ordem humana (ou segunda), a uma ordem divina (ou primeira).<sup>20</sup>

6. Não há ciência que possa excluir o amor como impulso originário das consciências, nem referendos que possam instaurar uma nova ordem da realidade. Ciência e arte movem-se livremente no interior das sociedades de acordo com a autoridade primeira que a natureza determina. E se a possibilidade das coisas escapa absolutamente às determinações de um sujeito a quem se oferece, isso só pode ser compreendido por relação a «uma ordem divina cuja razão de ser é o amor: eis uma verdade que nunca deve ser esquecida quando se procura compreender o sentido das questões sociais e políticas.»<sup>21</sup> O poder de Deus é absoluto, e isto podemos nós afirmá-lo na medida em que só podemos reconhecer um poder relativo se o pensarmos na relação com um poder absoluto.<sup>22</sup> O cristianismo chamou «amor» a

<sup>19</sup> «Ao fazer do homem, na sua relação com Deus, o centro da perspectiva, o filósofo cristão achou um centro de referência fixo que lhe permitiu introduzir no seu sistema a almejada ordem e unidade.» GILSON, Étienne, *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1944 (2). É esse o esforço individual e social da vida e da obra de Francisco Suárez. As comunidades humanas, diz ele, «nam prout a Deo immediate regitur iure naturae, libera est et sui iuris, quae liberas non excludit, sed includit potius potestatem regendi se ipsam et imperandi membris suis, excludit autem subiectionem ad alium hominem, quantum est ex vi solius naturalis iuris, quia nulli hominum dedit Deus immediate talem potestatem, donec per institutionem vel electionem humanam in aliquem transferatur.» *Defensio Fidei*, 3, II, 11.

<sup>20</sup> A autoridade, quer temporal, quer espiritual, não se justifica apenas pelo facto de Adão e Abraão terem sido os primeiros pais (dos homens e dos crentes, respectivamente). Não se pretende negar o valor das acções humanas (pelo contrário, «ut verbia gratia, in familia Adae vel Abrahae, aut alia simili in principio, obediebatur Adamo tanquam parenti seu patrifamilias, et postea, crescente populo, potuit subjectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi, etiam ut regi, quando communitas illa coepit esse perfecta; et fortasse multa regna (et in particulari primum regnum romanae civitatis) ita inceperunt.» SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, II, 19). Mas a liberdade humana tem de ser compreendida na sua relação com a autoridade, pela qual uns homens se sujeitam a outros e todos se submetem a Deus («Sic, ergo, licet temporales, reges per successionem dignitatem regiam obtineant, a Deo immediate illam recipiunt ex vi primae institutionis.» SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, II, 15). Se não tivessem existido Adão e Abraão manter-se-ia em aberto a possibilidade da autoridade paterna, na medida em que a dignidade da função (criada por Deus) não depende do seu exercício (inventado pelo homem). A autoridade paterna surge como uma função natural e necessária no seio de um grupo - a família - onde se exerce. Ela vale porque Adão e Abraão foram os primeiros pais dos homens, mas é verdadeira na medida em que eles foram os primeiros filhos de Deus.

<sup>21</sup> VAISIÈRE, Jean Marie, «A Liberdade», in *Resistência*, n.º 109, 30 de Agosto de 1975.

<sup>22</sup> «Quia nulla est potestas quae (...) non sit a Deo, ut a prima causa.» SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, II, 2.

essa ordem primeira, ou divina,<sup>23</sup> que é oferecida ao homem para que nela se realize e assim a engrandeça.<sup>24</sup> Por isso o amor nunca falta e escapa ao poder dos homens retirá-lo do interior das consciências onde concretamente radica. Mas afirmar uma ordem divina não significa negar o facto do poder humano, e é precisamente por o homem ser livre (ou seja, por esse seu poder não ser imediatamente determinado pela ordem divina) que o que muitas vezes falta é ordem no amor: essa é a tarefa propriamente humana de ser de acordo consigo mesmo. A realização do homem depende das questões sociais e políticas enquanto sujeitam livremente (ou não) o ente humano ao seu próprio ser; enquanto sujeitam livremente (ou não) a ordem do tempo à ordem eterna, fazendo reinar esta última em todos os campos que se abrem como possíveis à acção humana. «É na medida em que a vontade está ordenada para o bem que a inteligência lhe pode indicar o programa das suas afeições ou o itinerário do seu amor.»<sup>25</sup> O homem é livre na medida em que pensa a sua acção e assim a compreende no seio da ordem natural das coisas - à qual pode e deve obedecer.<sup>26</sup> A contradição entre a ideia de autoridade e a de liberdade, assim, é apenas aparente.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> «Quem não ama não aprendeu a conhecer a Deus, porque Deus é amor.» 1ª, S. JOÃO, IV, 8. «Deus é amor, e quem permanece no amor permanece em Deus, e Deus nele.» 1ª, S. JOÃO, IV, 16.

<sup>24</sup> «A verdade vos tornará livres.» S. JOÃO, VIII, 32.

<sup>25</sup> VAISIÈRE, Jean Marie, «A Liberdade», in *Resistência*, nº 109, 30 de Agosto de 1975

<sup>26</sup> Assim, a faculdade de «pecar» não é uma liberdade, mas uma servidão. Ser livre consistirá em adequar uma potência a uma possibilidade, enquanto ser escravo, em rigor, é ser potência sem possibilidade, poder sem intenção, ou significado. O homem é, ao mesmo tempo, ser potencialmente escravo e possivelmente livre, e ser potencialmente livre e possivelmente escravo, pelo que a sua existência terá de consistir na resolução viva desse paradoxo. Se o homem tem o poder de não cumprir a lei, isso não significa o direito de a violar. O homem tem a liberdade de realizar-se ou não, mas como homem, e não como outra coisa qualquer. O direito só é direito enquanto for representativo de uma ordem que o preceda: de outro modo será ainda e sempre poder - e poder limitado, como é o humano.

<sup>27</sup> É isso que nos mostra Suárez no primeiro capítulo do Livro III da *Defensio Fidei*. O livro começa, aliás, por frontalmente colocar esta questão: «Potest hoc loco referri antiquus error quorundam iudaeorum, qui dicebant solum Deum esse tanquam principem et dominum recognoscendum; illi enim videntur omnem principatum humanum, ac subinde regnum etiam politicum tanquam humanae libertati contrarium respuisse.» De facto, se o homem foi criado à imagem de Deus e a Ele apenas deve absoluta obediência, não parece justo que tenha de submeter-se a outros homens, como servo ou como escravo. A autoridade e o poder político, assim, não são justos, pelo que não podem proceder de Deus. (Cfr. *Defensio Fidei*, 3, I, 2) No entanto, a verdade católica afirma que «est politicum principatum, debito modo introductum, iustum et legitimum esse.» (*Defensio Fidei*, 3, I, 3) O homem é um animal político por natureza, tal como já Aristóteles o dissera (*Politicorum*, A, 2, 1253a 2), e o facto é que as comunidades humanas não subsistem sem a justiça e a paz, bem como não conseguem manter a justiça e a paz sem um governante que tenha poder para mandar e castigar, pelo que a autoridade no seio dos grupos humanos é natural e necessária. (Cfr. *Defensio Fidei*, 3, I, 4) Assim, tal como tínhamos acordado no início que não há poder nenhum que não provenha de Deus, segue-se necessariamente que o poder dos governantes provém de Deus. «Quod etiam, absolute loquendo, de fide est; nam expresse Paulus pro ratione obedientiae debitaie tali principi, adiunxit (Rom.13,3): Non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt a Deo ordinatae sunt.» (*Defensio Fidei*, 3, I, 6) Ser uma verdade de fé, no entanto, não significa que esteja fora do

7. A relação entre autoridade e liberdade humanas está assim dependente do reconhecimento de uma ordem divina, por um lado, e de uma concepção de homem, por outro. A autoridade naturalmente existente no seio dos grupos humanos apenas é contestada quando governantes e governados não crêem partilhar destinos comuns, ou seja, quando as práticas concretas da autoridade não são livremente aceites por todos como a realização possível do humano, perante a qual todos os homens são iguais.<sup>28</sup> A contradição surge no confronto da autoridade dos grupos humanos (determinada teoricamente pela natureza e concretamente pelo homem) com a liberdade de todos os homens (determinada abstractamente pelo homem e praticamente pela natureza), pelo que a questão pode ser colocada em termos de relação entre meios e fins. Este é o brutal paradoxo: o homem precisa da realidade (do absoluto, de Deus) e a realidade (o absoluto, Deus) precisa do homem. Mas considerando que o homem se dá nessa realidade e que faz parte dela, o paradoxo pode deixar de ser absurdo. O que importa - e esse é o verdadeiro sentido da liberdade humana -, é que o homem se torne real, ou verdadeiro. Sem uma concepção de homem não pode haver uma teoria geral do ser,<sup>29</sup> sem o que não pode haver verdade, para além do valor subjectivo, poderosa e arbitrariamente imposto, aparecendo a realidade como o jogo «nojento» onde se relacionam os entes com o poder, referidos a uma lei que encontra o seu fundamento apenas na arbitrariedade de um sujeito. Somente a partir de uma concepção de homem atenta à manifestação do seu ser-próprio, permitindo o humano aberto ao espírito e disposto a assim moldar a matéria, é possível uma concepção geral do ser, e apenas esta, independente das particularidades do poder, confirmará a verdade dos entes, pela confrontação das potencialidades humanas com as suas próprias possibilidades. É neste jogo mediado pela lei que o ser se revela (ao mesmo tempo presente e ausente) e que o homem surge como «oráculo do espírito», sendo a partir desse mistério que lhe é próprio, que pode e deve conhecer.

8. O homem surge como ser que é capaz de reconhecer a verdade e de a ela reorientar a vida, e pode assim ser definido como uma unidade de matéria e de forma, cujas determinações teóricas pode livre e praticamente realizar. Essa unidade é abstractamente reconhecida a partir da aparente contradição entre poder e ser, e

---

campo próprio da razão humana. Uma vez revelada (por acto gratuito e imediato de Deus ou através das determinações da natureza) pode ser compreendida racionalmente e deve orientar a acção humana. Todo o capítulo seguinte deste livro III, aliás, consiste na demonstração e explicitação do sentido profundo desta tese (Cfr. *Defensio Fidei*, 3, I, 7).

<sup>28</sup> «O poder dos oficiais sobre os soldados é infinitamente maior em tempo de guerra do que em tempo de paz. Vai até à exigência do sacrifício supremo. E, contudo, é em tempo de guerra que a autoridade dos chefes é menos discutida, e isto porque os chefes partilham a sorte dos seus homens, enquanto que, em tempo de paz, por menor que seja a disciplina, não existe solidariedade alguma entre o destino do soldado, civil colocado numa caserna, e o do oficial que o dirige.» VAISIÈRE, Jean Marie, «*A Libertades*», in *Resistência*, n.º 109, 30 de Agosto de 1975

<sup>29</sup> «É à luz duma certa concepção do homem que se interpreta o passado. Esta concepção não chega (ou não devia chegar) para transformar os factos ou as relações de causalidade, mas modifica-lhes o significado.» ARON, Raymond, *La Sociologie Allemande Contemporaine*, Publications Universitaires de France, Paris, 1936.

concretamente realizada à partir da aparente contradição entre autoridade e liberdade. Mas se o ser humano só pode ser compreendido por relação a uma ordem divina preexistente ao homem concreto, é a partir dessa concreção do ser humano, no entanto, que esse reconhecimento da ordem divina começa. É tal como o poder é a primeira forma pela qual a realidade se manifesta, também o indivíduo é a primeira forma de manifestação do humano. O ser humano é definido pela sua essência (ser animal racional) mas o indivíduo humano é definido pela «quantidade de matéria humana» que possui e que é capaz de realizar. A forma, assim, não é alheia da explicação metafísica acerca da individuação dos seres. Nos níveis inferiores da realidade é a matéria o princípio que explica os indivíduos; nos níveis superiores é a forma; no nível intermédio (que é o humano) o predomínio da forma ou da matéria em cada indivíduo depende do grau e perfeição na individualidade de um homem dado. A posição de Suárez acerca deste assunto é, de certo modo, conciliatória. Face aos extremos das posições tomista<sup>30</sup> e nominalista,<sup>31</sup> Suárez encontra o equilíbrio do objectivo e do subjectivo na explicação da individuação mediante a «participação» dos indivíduos na forma «materialmente determinada» de um ser, assim conciliando as posições dos adeptos de Santo Agostinho e dos de São Tomás. Materialmente o indivíduo é a causa do indivíduo. Formalmente, a espécie é a causa da espécie. Realmente, o ser individual é um ente real que afirma (mais ou menos) a espécie. Ele é a potência de uma possibilidade que através da norma acederá ao ser que lhe é próprio (à verdade).<sup>32</sup>

9. A possibilidade de si próprio, subjectivamente sentida pelo indivíduo humano, não pode ser realizada pela sua potência individual, pelo que deve associar-se em grupos que tenham um fim comum: a realização das necessidades e possibilidades naturais do homem. Mas a palavra sociedade é por si só ambígua. Suárez distingue a sociedade civil, ou perfeita, da sociedade doméstica, ou imperfeita.<sup>33</sup> A sociedade doméstica, ou familiar, é a sociedade natural por excelência: depende imediatamente do instinto social que é inerente à natureza humana e existia já, portanto, no estado de inocência (ou seja, a sociedade não é uma consequência imposta pelo pecado original). Mas esta sociedade não basta para satisfazer as

<sup>30</sup> Que atribui fundamentalmente à matéria a responsabilidade na individuação das substâncias criadas sensíveis, limitando excessivamente a responsabilidade e liberdade humanas.

<sup>31</sup> De Duns Escoto e Guilherme d' Occam, que excessivamente afirmam a liberdade e responsabilidade humanas, pois que reconhecendo a forma como princípio de individuação, determinam que apenas os indivíduos verdadeiramente existem.

<sup>32</sup> Em Suárez, a liberdade e a responsabilidade do indivíduo humano na escolha e determinação possível de si mesmo é maior do que em São Tomás. Essa liberdade, no entanto, tem de ser articulada com a autoridade natural e necessária que o individualismo e o nominalismo de Escoto e Occam tornavam incompreensível. Esta conciliação suareziana foi possível a partir da aceitação das doutrinas da «ciência condicionada» (de Adro da Fonseca) e da «ciência média» (de Luís de Molina e de Domingo Bañez), aperfeiçoadas pela adaptação ao seu sistema «teológico-filosófico-jurídico». Assim surgiu a doutrina do «congruismo» de Suárez (por muito tempo doutrina oficial da Companhia de Jesus) explicando as relações entre a liberdade humana e a graça divina. Estes assuntos são apresentados por Suárez nos *Varia Opuscula* (1599) e desenvolvidos no tratado *De Gratia* (escrito entre 1606 e 1609 e em parte postumamente publicado).

<sup>33</sup> Cfr. *De Legibus*, 3, I, 3 e *De Opere Sex Diurnum*, 5, VII, 1.

necessidades do homem, pelo que os homens são naturalmente conduzidos a associarem-se de modos diversos, até às comunidades perfeitas. Esta forma de sociedade, no entanto, é tão necessária à perfeição humana que, mesmo que os homens tivessem permanecido no estado de inocência, não deixariam de se agrupar segundo o tipo de comunidade perfeita, ou política (embora então não fosse necessário o poder coactivo).<sup>34</sup> A sociedade política é um corpo<sup>35</sup> que necessita unidade para prosseguir o bem comum, e não o interesse privado das suas partes.<sup>36</sup> O governo é o reflexo e o garante dessa unidade.<sup>37</sup>

Mas se o homem é por natureza livre, responsável apenas ante o seu Criador, como poderá compreender-se que se sujeite a um outro homem, a um governo humano? Como é que o poder humano é justo? Esta é a questão que importa colocar, pois só ao procurarmos dar-lhe uma resposta poderemos compreender o encontro e o desencontro dos indivíduos e do Estado.<sup>38</sup> O problema da justiça não se coloca acerca do poder divino, pois isso seria um absurdo. Como poderia Deus ser injusto? A questão, ao contrário, é posta pela e na possibilidade de relação entre o poder humano e o divino. A justiça não é uma propriedade necessariamente imposta pelo poder de Deus, que a não necessita, mas uma possibilidade do poder humano. Todos participam na sociedade e todos têm, por isso, poder. Se eu não tiver poder desinteresse-me e deixo de lutar por essa felicidade, pelo que o bem dessa comunidade deixaria de ser comum (ou seja, não existiria a possibilidade de uma relação justa entre os indivíduos e a sociedade, mas apenas de uma imposição arbitrária de uns sobre outros). O poder justo, assim, encontra-se em todos os cidadãos e em nenhum: em todos, igualmente, radica a hipótese da humanidade pela qual todos são diversamente responsáveis. É consentâneo com a razão natural que a república humana tenha quem a governe, pelo que a liberdade humana não se opõe à existência de uma legítima autoridade civil.<sup>39</sup> Mas a lei só é verdadeira porque obriga em consciência, pelo que a lei humana não pode obrigar

<sup>34</sup> Cfr. SUÁREZ, Francisco, *De Legibus*, 3, I, 12, e também *De Opere Sex Dierum*, 5, VII, 6.

<sup>35</sup> Cfr. SUÁREZ, Francisco, *De Legibus*, 3, I, 5; e também *Defensio Fidei*, 3, I, 5.

<sup>36</sup> Suárez considera o poder soberano, ou «suprema potestas», aquele que não reconhece acima de si nenhum outro poder humano da mesma ordem (isto é, prosseguindo o mesmo fim) ao qual seja obrigado a obedecer, estando dele dependentes todos os magistrados existentes na respectiva comunidade. (Cfr. *Defensio Fidei*, 3, V, 1 a 3; e *De Legibus*, 3, IX, 3) Mas não é o simples facto das leis humanas emanarem do poder soberano que as torna legítimas e respeitáveis, mas, além disso, a sua conformidade com o direito natural e com a função natural que desempenham, que é o bem da comunidade («Regnum non est propter Regem, sed Rex propter Regnum.» SUÁREZ, Francisco, *De Legibus*, I, VII, 5). Poder supremo não quer dizer poder ilimitado, na medida em que o direito natural constitui sempre um limite objectivo ao exercício do poder dos homens (por isso Suárez não chama nunca à autoridade política uma propriedade do organismo social, mas tem sempre o cuidado de dizer que é algo que se parece com uma propriedade, ou que surge à maneira de uma propriedade: «Dico primo hanc potestatem dari a Deo per modum proprietatis consequentis naturam...» *De Legibus*, 3, III, 5. Ou ainda «tertio addo, licet haec potestas sic veluti proprietatis naturalis perfectae communitatis hominum, ut talis est, nihilominus non esse in ea immutabiliter.» *De Legibus*, 3, III, 7).

<sup>37</sup> SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, I, 5.

<sup>38</sup> SUÁREZ, Francisco, *De Legibus*, 2, XIV, 18.

<sup>39</sup> SUÁREZ, Francisco, *De Legibus*, 3, I, 1.

necessariamente os homens, sendo esse é o foro exclusivo da lei divina. Assim, a lei orienta o poder à verdade, pela articulação natural e possível entre a ordem humana e a divina.<sup>40</sup>

Mas o supremo poder público (ou civil) é conferido directamente por Deus apenas à comunidade política,<sup>41</sup> e não a um chefe de Estado que recebesse directamente de Deus esse poder<sup>42</sup> sem uma dupla intervenção (natural e necessária) da vontade humana.<sup>43</sup> De dois modos pode interceder a vontade humana na colação de um poder que tem a sua origem em Deus.<sup>44</sup> A primeira intervenção da vontade é o «pactum associationis», pelo qual se explica a origem da sociedade política. Tem por efeito a sociedade no primeiro momento da sua existência: deliberam e comprometem-se então os seus membros a viver em comunidade política. A segunda intervenção da vontade é o «pactum subjectionis», com o qual se explica a determinação da organização política de uma comunidade, e que tem por fim realizar a estrutura constitucional do regime escolhido. Determinam-se as funções do poder e as condições do seu exercício; escolhem-se as pessoas ou os organismos que o hão-de exercer e confere-se-lhes a necessária autoridade.<sup>45</sup> 46 «Nam (ut est moralis doctrina philosophis communis) triplex potest esse regimen reipublicae humanae:»<sup>47</sup> o monárquico, de um só soberano, que é uma pessoa particular; o aristocrático, de um só senado, ou tribunal supremo, composto por vários aristocratas; e o democrático, por meio dos votos de todo o povo. Estas três formas são formas puras. Com elas podem formar-se outras com os elementos de duas delas e também de todas. A estas formas de governo costuma chamar-se mistas, mas não existe nenhuma razão que demonstre que essas formas de governo concretas sejam necessárias.<sup>48</sup> A sociedade política oferece-se como possibilidade independentemente do regime que a realiza. A justiça não depende do regime escolhido e da pessoa que exerce essa autoridade, mas do encontro racional e humano das circunstâncias históricas e das possibilidades efectivas de uma sociedade

40 Cfr. SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, II, 13 (ver nota nº 11 deste trabalho.)

41 SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, II, 5.

42 SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, II, 10.

43 Cfr. SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, II, 16 e 17.

44 Cfr. SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, II, 16 e 17.

45 Cfr. DURÃES ALVES, Paulo, *A Filosofia Política de Suárez*, Liv. Cruz Braga, 1949.

46 «Ergo intelligi debet constituta per modum pacti, quo populus in principem transtulit potestatem sub onere et obligatione gerendi curam reipublicae et iustitiam administrandi, et princeps tam potestatem quam conditionem acceptavit.» (SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, II, 12) Assim, o «pactum associationis» não diz que o povo está sujeito ao poder do príncipe, mas que ambos, governante e governados, Estado e cidadãos, estão sujeitos à unidade e à justiça desse poder - que os une. A autoridade e o poder político, assim, não anulam a unidade da comunidade, livremente assumida pelo «pactum associationis», antes a reforçam.

47 SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, II, 4.

48 Se a democracia é de direito natural, na medida em que Deus confere imediatamente o poder político ao corpo da sociedade política e, por extensão, a todos os seus membros, ela não pode funcionar como forma concreta de governo numa sociedade complexa: «Esset inim infinita confusio et morositas, si suffragiis omnium leges essent condendae.» (SUÁREZ, Francisco, *De Legibus*, 3, IV, 1; ver também *Defensio Fidei*, 3, II, 8) A monarquia e a aristocracia, por outro lado, não podem ser introduzidas na sociedade política sem uma instituição positiva.

com a razão natural.

10. O indivíduo é (ser) prenante de espírito, ao mesmo tempo portador e gerador de vida. A sociedade política é a associação mais perfeita dos homens, organizando os poderes individualmente dispersos e assumindo a forma natural e necessária da lei, que relaciona com a subjectividade e objectividade do valor. A cultura, como um todo, permite a harmonia entre o indivíduo e a sociedade, o poder e a lei. É a partir da relação entre a ciência e a arte (que a sociedade política torna possível) que a cultura pode significar o próprio homem, na relação natural entre a razão e a fé concretamente assumida pelo encontro possível entre a filosofia e a religião. O ser, que é um,<sup>49</sup> diz-se de muitos modos.<sup>50</sup> A compreensão da concreta conciliação entre ser e devir<sup>51</sup> é a grande tarefa da filosofia. Mas a metafísica rege as outras ciências (teóricas e práticas) não enquanto imposição arbitrária de uma qualquer validade, mas enquanto orientação rigorosa do agir humano para as verdades primeiras que especulativamente conhece.<sup>52</sup> A filosofia tem assim de ter um substrato espiritual que a informe, ou será tão inútil quanto um piloto sem navio.<sup>53</sup> Embora «a ciência do ser enquanto ser» não pretenda a instauração de um novo poder, antes se caracterize pela independência face à concretização dos entes, ela deve relacionar-se com a religião,<sup>54</sup> como modo próprio de uma cultura humana interpretar o sagrado, sem o que as abstrações-teóricas explicativas de uma civilização perderão a sua relação com as práticas concretas dos povos que a constituem.<sup>55</sup>

A unidade do humano (individual, social e cultural) acontece sempre nesta relação entre o espiritual e o temporal, crescendo em extensão e em sentido. Mas se o homem é livre e intervém no seu destino, ele não é causa de si mesmo. Por mais que valorizemos o indivíduo humano como causa material do ser homem, a sociedade política como causa formal e a cultura como causa eficiente, a causa final sempre excede a produção humana. A realização concreta da natureza humana só pode ser compreendida por relação a Deus, onde espiritual e temporal finalmente se completam e harmonizam. Mas a contemplação objectiva e total de Deus, da

49 PARMÉNIDES, fragmento 8; HERACLITO, fragmento 50.

50 Ver, por exemplo: ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 4, 1006a 35.

51 Ou entre «Sein und Zeit», como diz Heidegger.

52 A estrela orientadora da sociedade política encontra-se no reconhecimento da abertura para Deus do seu bem comum e da sua vida política; está em respeitar a transcendência da pessoa relativamente a toda a ordem das realidades políticas. Cfr. POSSENTI, Vittorio, *A Boa Sociedade - Sobre a Reconstrução da Filosofia Política*, Instituto Democracia e Liberdade, Lisboa, 1986.

53 «A experiência espiritual do filósofo é a terra que alimenta a filosofia e (...) sem ela não há filosofia, mas ela não entra nem pode entrar na textura inteligível da filosofia: a polpa do fruto só pode ser a verdade.» MARTAIN, Jacques, *Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, Hartmann, Paris, 1947.

54 A validade da filosofia é «sempre penúltima, disposta a ceder perante verdades demonstradas». CASTRO HENRIQUES, António Mendo de, «Europa: o Todo e as Partes», in *Corpo e Espírito da Europa*, Ed. Verbo, Semanas de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa, 1990.

55 «Uma civilização alicerça-se, primeiro que tudo, na substância. No homem ela é, antes de mais, desejo cego dum certo calor. Em seguida o homem, tacteando, encontra o caminho que conduz ao fogo.» SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, *Lettre à un Otage*, Gallimard, Paris, 1945.

unidade plena, essa não é acessível ao homem. A fé é qualidade sempre presente nas acções humanas, permitindo a relação entre o subjectivo e o objectivo, o natural e o positivo, o acto e a potência. «Hoc est egregium theologiae axioma, non per irrisionem, ut rex proptulit, sed vere, quia recte intellectum verissimum est, et ad intelligendos fines et limites civilis potestatis maxime necessarium.»<sup>56</sup> Assim, se é a visão metafísica de Aristóteles que permite a Suárez o reconhecimento «objectivo» da totalidade do real, é a cultura profundamente cristã que permite a relação desse esforço objectivo do homem com a subjectividade própria da arte e do sagrado.<sup>57</sup> É esse quadro metafísico da realidade o grande legado de Suárez à humanidade, orientando as concretas redescobertas do espírito, que sempre nos informa. É nessa redescoberta que consiste a urgente tarefa do nosso tempo.

<b>D</b>	<b>PODER</b>	- Poder espiritual - Poder temporal:	- Poder extraordinário - Poder ordinário:	- Poder subjectivo - Poder objectivo
<b>E</b>	<b>DEVER</b>	- Lei eterna - Lei temporal:	- Lei natural - Lei positiva:	- Lei divina - Lei humana
<b>U</b>	<b>SER</b>	- Acto - Potência:	- Potência activa - Potência passiva:	- Subjectiva - Objectiva
<b>S</b>		<b>CULTURA</b>	<b>SOCIEDADE</b>	<b>INDIVÍDUO</b>

**II.** Num primeiro momento a organização das sociedades humanas tem como princípio a Natureza, poderosa, misteriosa, que se impõe ao homem de forma terrível e assustadora. É a representação política dessa realidade que determina a

<sup>56</sup> SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, II, 10.

<sup>57</sup> «Para que uma filosofia mereça indubitavelmente esse título é preciso que o sobrenatural seja nela absorvido como elemento constitutivo, não na sua textura, o que seria contraditório, mas na sua própria constituição. Eu chamo pois filosofia cristã aquela filosofia que, embora distinguindo formalmente as duas ordens, considera a revelação cristã como um indispensável auxiliar da razão.»

organização das sociedades em torno de rituais que imitam o «espectáculo» da Natureza, reconhecendo e delimitando os seus ciclos. É esse modo de organização das sociedades humanas, partindo do sentimento como pólo aglutinador do «cosmos», que permite ao homem começar a dominar a Natureza: a essa concreta relação de forças chamamos cultura cosmológica. Se primeiramente os feiticeiros e os chefes das tribos se não distinguiam, a fixação poderosa dos rituais e a confiança crescente na sociedade dos homens possibilitaram a dissociação progressiva entre os feiticeiros (curandeiros) e os chefes (guerreiros). O indivíduo, que primeiramente se encontrava perdido face ao poder avassalador da Natureza, só se compreendia, num segundo momento, no seio da existência social. Esta distinção entre o feiticeiro e o chefe, no entanto, possibilitava o surgimento do indivíduo reclamando o direito do seu próprio poder individual no seio da organização das sociedades, assim se abrindo definitiva brecha na cultura cosmológica e na sua forma de organizar o mundo.

12. Serão os gregos o primeiro povo a afirmar a «polis» como o centro do mundo, organizando as sociedades dos homens a partir da razão, modo próprio do ser humano. O encontro brutal da natureza e do homem irá agora ser reconhecido a partir da razão, tornando possível a comunicação entre uma ciência da governação e a arte de governar. A política surge como o modo próprio do homem ser na «polis», sendo a «polis» o modo próprio do homem ser no mundo.<sup>58</sup> As «tragédias» são o exemplo vivo do reconhecimento grego da política como realidade racional a partir da qual o homem deve ordenar o humano e o divino.<sup>59</sup> Mas se os gregos reconhecem o juízo e a autoridade humanas como fundamentais à política, não pretendem a instauração radical de uma nova ordem.<sup>60</sup> A razão permite ao homem inventar um caminho dentro de uma ordem primeira em que o humano está dado: «Não nasci para odiar, mas para amar», grita Antígona a Creonte. Sem nos inscrevermos livremente nesta ordem de amor em que podemos e devemos ser, de nada nos serve o nosso melhor juízo.<sup>61</sup> A questão política surge assim na articulação entre os fins naturais do homem e a combinação dos meios naturais e artificiais que pretendem alcançar esse fins. Quando os destinos de governantes e governados se encontram na coincidência feliz das abstrações teóricas explicativas da realidade e das respectivas práticas sociais, surge uma cultura em que a autoridade humana reflecte livremente o ser em que se inscreve. Quando, ao contrário, «os deuses já não

GILSON, Étienne, *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944 (2).

<sup>58</sup> A pergunta pelo ser surgiu na Grécia por duas razões: a primeira, porque criam na capacidade de as coisas terem um ser; a segunda, porque se supunham capacitados para descobrirem tal ser.

<sup>59</sup> Face à radical posição de Antígona afirmando que «as leis do Hades são iguais para todos», pergunta Creonte se «deverá o que bem procede ter a mesma sorte que o malvado?». E a resposta é dada pelo cego Tirésias, velho e respeitado adivinho que entra em cena guiado pela mão de um criado: «Soberanos de Tebas, aqui chegámos os dois, guiados apenas pelos olhos de um. É esta a maneira que quadra aos cegos: ser acompanhado por um guia». SÓFOCLES, *Antígona*, Ed. Verbo, Lisboa, s/d.

<sup>60</sup> «Tirésias: Há algum homem que possa afirmar (...) em que medida a maior riqueza é ter juízo?» SÓFOCLES, *Antígona*, Ed. Verbo, Lisboa, s/d.

<sup>61</sup> «Tirésias: Se um homem teima em renunciar ao que era a sua alegria, não o considero já no mundo dos vivos, antes o julgo um morto vivo». SÓFOCLES, *Antígona*, Ed. Verbo, Lisboa, s/d.

<sup>62</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, Ed. Verbo, Lisboa, s/d.

aceitam as súplicas que acompanham os sacrifícios»,<sup>62</sup> então a liberdade humana deve procurar uma nova forma para a sua autoridade. A questão política joga-se em torno da relação justa e possível entre autoridade e liberdade, e nesse jogo devemos sempre recordar o aviso que o guarda faz a Creonte (o governado ao governante): «Senhor, nunca um mortal se atreva a supor que existem impossíveis: a reflexão logo desmente essa ideia.»<sup>63</sup>

**13.** Mas essa convivência racional de todos os homens teria ainda de esperar por novas possibilidades praticamente oferecidas ao humano. A distinção teórico-abstracta entre ciência e filosofia «inventada» pelos gregos, permitiu ao império romano a distinção concreta entre sociedade e cultura, tornando esta última no pólo universal compreensivo de diferentes expressões significativas da realidade, unificando povos e sociedades distintos, permitindo a sua convivência racional e pacífica e a manutenção das suas diferenças específicas. A política surge assim como relação possível entre a dispersão dos indivíduos humanos livremente associados e a unidade da sua existência cultural, na qual e pela qual o ser do homem se pode revelar. Mas essa relação racional era mantida à custa de uma centralização imperial do poder, que limitava o campo próprio da política a um pequeníssimo grupo de eleitos. Esse quadro será drasticamente interrompido com a ruidosa queda do império de Roma.

**14.** Toda a Idade Média pode ser compreendida à luz deste esforço mais ou menos consciente para harmonizar as três dimensões do humano (individual, social e cultural), hierarquizando «germanismo» (ou poder básico, económico, material, dos povos germanos instalando-se nas ruínas do império), «romanismo» (ou organização política e social deixada pelo império e baseada no direito romano) e «cristianismo» (ou unidade espiritual possibilitada pela coerência entre a realidade das vivências e a doutrina cristã, conferindo harmonia aos diferentes povos da Europa e assim se devolvendo aos indivíduos). Estes três elementos confluíram na «República Cristiana». Mas surgem duas diferentes formas de conceber a política no interior do cristianismo, de acordo com duas diferentes concepções de homem. A primeira, de inspiração «platónico-estóico-agostiniana», concebe a alma do homem radicalmente separada do seu corpo, onde teria decaído. A política surge também dividida por esta divisão primeira do humano, opondo «política de corpos» e «política de almas», sendo a «política dos corpos» desvalorizada face a uma caminhada espiritual das almas para Deus. A verdadeira comunidade é uma comunidade de almas, à qual se acede pela escolha individual do desprezo do corpo.

<sup>63</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, Ed. Verbo, Lisboa, s/d. Podemos esclarecer o sentido desta afirmação a partir do seguinte texto de Max Scheller, (*L'Homme du Ressentiment*, Gallimard, Paris, 1933): «A ideia de revelação, quaisquer que sejam o seu sentido e o seu alcance nas religiões positivas, evidencia, acima de tudo, que certas verdades e certos valores objectivos podem ser comunicados aos homens (privados do órgão que lhes permitisse apreendê-los directamente) por seres duma ciência ou duma sensibilidade mais elevada. Aqueles devem acreditar no que os outros vêem. Neste sentido muito purificado, a noção de revelação está na base de toda a teoria do conhecimento e de toda a cultura verdadeiramente humanas.»

A política humana, concreta e positiva, é desvalorizada face ao excesso deste «ideal monástico», retendo apenas a sua importância pela necessidade imperiosa de educar essa escolha individual. A segunda forma de conceber a natureza humana e a política tem a sua raiz em Aristóteles e é retomada por S. Tomás de Aquino, a partir de uma maior estabilidade social e de uma maior confiança no homem. O homem é uma unidade substancial de matéria e forma, corpo e alma. A sociedade política não é accidental à realização humana (consequência apenas das suas próprias limitações), mas essencial a essa realização e à sua caminhada para Deus. Esta unidade teórica de corpo e alma - que é o homem - realiza-se concreta e gradualmente em comunidades cada vez mais perfeitas, até à sua máxima possibilidade de realização que é dada na sociedade política - comunidade mais perfeita, natural e necessária ao homem.

15. Ambas estas formas de conceber o homem e a política, no entanto, tinham em comum a realidade cultural do cristianismo e assentavam na distinção prática entre as duas ordens da realidade: temporal e espiritual. É a degradação das relações entre os poderes da igreja e dos reinos, bem como a necessidade exigida pela ciência de uma nova forma de pensar e de organizar o mundo, que levam a Modernidade a repensar o homem, para o qual reclama um maior destaque face às decisões do seu próprio destino. A maior autonomia do homem irá ser justificada fora das relações sociais e culturais próprias do humano, esquecendo progressivamente o carácter natural da distinção entre o objectivo e o subjectivo. É a partir da ideia de «tábua rasa», como modo válido de conhecer o homem e a realidade, que se irá afirmar progressivamente a objectividade das ciências e do humano. É a partir de um homem isolado laboratorialmente e daquilo que a razão tem de objectivamente universalizável, que se procurará de forma segura (porque analítica e mecânica) instituir uma sociedade política justa e uma unidade cultural boa. O *Contrato Social* de Rousseau, na linha de uma concepção política de raiz «platónico-estóico-agostiniana», procede a uma segunda desvalorização da política, não só admitindo a vontade humana como origem absoluta do poder, como concebendo essa vontade presente de igual modo em todos os homens, indivíduos naturalmente isolados que apenas a necessidade física e económica obriga a associarem-se politicamente. Neste sentido se torna claro o esforço de Kant afirmando cientificamente a impossibilidade da metafísica como ciência, e fundando a sociedade política e a vivência cultural do homem na formalidade do imperativo categórico, ou seja, na moral objectivamente fundada no homem, a priori, independentemente da realidade onde esse homem se dá. A consequência de uma tal concepção será a separação radical e progressiva entre a teoria e a prática nas várias dimensões do humano. A ética e a justiça podem ser objectivamente determinadas na ausência de uma relação entre a teoria e a prática, necessariamente decorrente da inacessibilidade radical da verdade metafísica. A vontade, assim desligada do perguntar «objectivo» pelo ser do homem,

64 II. Kelsen, por exemplo, baseia a sua teoria no que considera ser a evidência de que a posse da verdade conduz fatalmente ao absolutismo político - seja pelo conhecimento da verdade e da justiça, seja pela crença na verdade metafísica e religiosa. Cfr. POSSENTI, Vittorio, *A Boa Sociedade - Sobre a Reconstrução da Filosofia Política*, Instituto Democracia e Liberdade, Lisboa, 1986.

65 «Uma ciência social isenta de valores é impossível - como diz Max Weber. Não é só qualquer ponto

e face ao ruir do ideal iluminista e positivista, levou à concepção da irracionalidade dos valores<sup>64</sup> e da subjectividade dos valores;<sup>65</sup> em ambos os casos levou à ausência de relação entre o poder e a verdade, em que a política se resume «ou» a uma imposição histórica de uma verdade subjectiva, «ou» à gestão da igualdade entre a opinião e a ciência. Ambas as concepções («totalitária» e «democrático-permissiva») afirmam, de modos diferentes, a ausência de relação entre o poder e a verdade, reduzindo o ser da política ao poder dos mais fortes, objectivamente delimitado pelo mínimo denominador comum entre o «excesso de ordem» e o «excesso de caos», a partir do qual a maioria (detentora numerosa e espartilhada do poder) pode ser controlada.<sup>66</sup>

16. Por detrás destas concepções se esconde a incapacidade de conciliar a verticalidade do poder (representativa da política autoritária e hierarquizada da Idade Média), com a horizontalidade do poder (representativa da política liberal e igualitária da Idade Moderna). Como conciliar a igualdade de todos os homens - pois que todos são radicalmente livres e igualmente dignos -, com as diferentes possibilidades individuais, sociais e culturais dos homens concretamente situados no tempo? Como conciliar a liberdade radical do ser humano com a autoridade a que necessariamente está obrigado? Cremos que a resposta a estas perguntas passa pela reunião teórico-prática do conhecimento humano em torno de uma concepção de homem que não esqueça a sua situação no mundo; ao mesmo tempo necessária e livre. A grande tarefa do nosso tempo é a de criar significados para os actos que necessariamente praticamos.<sup>67</sup> A ciência política depende dessa informação do espírito, bem como esse impulso espiritual está dependente da arte política. Este é um facto apenas aparentemente paradoxal, já que, ao contrário, revela a lógica profunda da realidade, pelo acordo entre uma ordem manifestante da vida e o existente humano, que nela pode aparecer com a possibilidade única de livremente se realizar no interior da necessidade vital que o informa. O poder espiritual é directa e misteriosamente oferecido ao homem e escapa sempre à sua inteira objectivação: o homem é capaz de o reconhecer mas não é capaz de o produzir. O poder temporal é indirecta e objectivamente oferecido ao homem para que livremente o produza. É mediante o reconhecimento desta dupla distinção do poder e pela sua articulação em todos os níveis possíveis ao humano na sua relação com a realidade, que o homem pode realizar-se e ser feliz, conciliando o drama com a

---

de vista de valores na crítica da sociedade que é imprescindível - a mera ordem dos fenómenos, o pressuposto da observação científica, só se pode seguir a um princípio que contém elementos de valor. Na observação histórica também é inevitável ordenar os acontecimentos segundo um sentido certo e objectivo. Toda a ciência social, e com ela a doutrina política, tem um carácter subjectivo, idealista.» THEIMER, Walter, *História das Ideias Políticas*, Ed. Círculo de Leitores, Lx., 1977.

<sup>66</sup> Ver: TOFFLER, Alvin, *Os Novos Poderes*, Ed. Livros do Brasil, Lisboa, 1991.

<sup>67</sup> «Àquele que pede, em tom desesperado, o que ainda sobrevive no mundo presente, só pode dar-se uma resposta, sempre a mesma: aquilo que tu és na medida que podes.» JASPERS, Karl, *La Situation Spirituelle de notre temps*, in PICON, Gaeton, (dir) *Panorama das Ideias Contemporâneas*, Ed. Estúdios Cor, Lisboa, 1968.

comédia,<sup>68</sup> a ciência com a arte,<sup>69</sup> a filosofia com a religião.<sup>70</sup> O esforço humano é sempre livre, pode ou não realizar-se mediante as suas «invenções» concretas, mas nessa tentativa de realização é sempre excedido por uma graça e uma leveza sobre-humanas.<sup>71</sup> Importante é nunca perder de vista que se o homem pode no tempo orientar-se ao espírito, é o espírito que deve orientar a caminhada.<sup>72</sup>

68 O poder objectivo (potência de uma impossibilidade) com o poder subjectivo (impotência de uma possibilidade).

69 A lei natural objectivamente determinada com a lei positiva subjectivamente determinada.

70 A unidade teórico-abstracta do acto e da potência, com a unidade práctico-concreta da cultura e da civilização.

71 «Vivemos numa época em que a teologia não pode continuar a ser um privilégio de alguns especialistas votados ao seu estudo apenas porque abraçaram a carreira religiosa.» (GILSON, Étienne, citado por PICON, Gaeton, in *Panorama das Ideias Contemporâneas*, Ed. Estúdios Cor, Lisboa, 1968) «Eis o que deve ser a teologia: uma sabedoria maternal para o espírito inquieto do homem» (BRUCKBERGER, R. P., citado por PICON, Gaeton, in *Panorama das Ideias Contemporâneas*, Ed. Estúdios Cor, Lisboa, 1968. «A teologia presente está perante uma tripla exigência: ela deve tratar Deus como Deus, não como simples objecto, mas como o sujeito por excelência, o sujeito que se manifesta quando e como quer, isto é: deve estar imbuída de espírito religioso; ela deve corresponder às experiências da alma moderna e tomar em consideração as dimensões novas que a ciência e a história deram ao espaço e ao tempo e que a literatura e a filosofia deram à alma e à sociedade; deve enfim ser uma atitude concreta perante a existência, uma resposta que envolva o homem total, a luz interior de uma acção em que a vida se exponha inteiramente. A teologia somente será viva se corresponder a estas aspirações.» DANIELLOU, Jean, *Études*, citado por PICON, Gaeton, in *Panorama das Ideias Contemporâneas*, Ed. Estúdios Cor, Lisboa, 1968.

72 «Ideo prius quid de regum temporalium munere et iurisdictione fides doceat, postea vero de Romani Summi que Pontificis primatu et potestate quam, pro ratione sui muneris, in quosvis temporales principes exercere valeat, disseremus.» SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei*, 3, Praeludium.