



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
PORTUGUESA

BRAGA

ACTUS JUSTITIAE

NEO-ESCOLÁSTICA SALMANTINA E FRANCISCO DE
VITÓRIA SOBRE O PODER POLÍTICO

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade Católica Portuguesa para obtenção
do grau de Mestre em **Filosofia**, especialização
em **Ética e Filosofia Política**

Adilson Lucas Ndala

Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais

JUNHO 2024



CATÓLICA

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

BRAGA

ACTUS JUSTITIAE

NEO-ESCOLÁSTICA SALMANTINA E FRANCISCO DE
VITÓRIA SOBRE O PODER POLÍTICO

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade Católica Portuguesa para obtenção
do grau de Mestre em **Filosofia**, especialização
em **Ética e Filosofia Política**

Adilson Lucas Ndala

Sob a Orientação do

Prof. Doutor **José Carlos Lopes de Miranda**

Nenhum político que se preze e nenhum cidadão digno desse nome podem estar tranquilamente na sua esfera pública desconhecendo os gigantes de pensamento e acção política que nos precederam, as correntes que animaram o debate político, os factos que determinaram o curso da História. Ou seja: apesar de os tempos de hoje serem de grande ignorância e de grande falta de cultura geral, como podem os protagonistas da política de hoje (políticos e cidadãos), continuar a viver tranquilamente as suas opções e a travar as suas guerras políticas sem reconhecerem que são, como dizia São Bernardo «anões aos ombros de gigantes»?

Somos, pois, anões aos ombros de gigantes. Mas para estarmos realmente aos seus ombros e não meramente aos seus pés é mister que conheçamos o que nos legaram¹.

Pelo que não há mérito e justiça alguma sequer se, continuamente, toda a história relevante do passado do homem naquele período intermédio que despertou o nosso interesse for relegada à sorte do vento do esquecimento. Sem dúvida, a humanidade do século actual experimentará como sempre os mesmos erros e não aproveitará das muitas vias de soluções já aprovadas. Dito isto, não haja dúvida: a história do pensamento político dos séculos XVI e XVII, respectivamente, em particular, tem merecido uma recente valorização e, por isso, não mentem as produções inúmeras na pós-modernidade à disposição de um investigador rigoroso e interessado na temática. Fica aqui este convite-provocação à leitura da nossa investigação científica, redigida ainda à luz do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa datado de 06 de Outubro de 1945.

Bom degusto!

¹ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XX* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, S. A. Estudos Gerais-Manuais Universitários, 1ª edição, 2010), 10.

DEDICATÓRIA

À minha comparável à de Provérbios, 31:10-27² e nossa, equivalente à do Salmos, 127:3-5³; ambas, pela aprovação à provação sacrificial, mormente, dos não poucos dias e anos de distância..., **dedico este livro** de esforço intelectual inimaginável. São elas, nominalmente:

Tangilde Faema Soco Filipe Ndala, Esposa

&

Adilsa Luyana Filipe Ndala, Filha

² Bíblia Sagrada com Concordância-*Velho e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida (Portugal: Sociedade Bíblica, 2001), 595.

³ Bíblia Sagrada com Concordância-*Velho e Novo Testamento*, 565.

AGRADECIMENTOS

A vida, ensinou-me que a gratidão é a verdadeira memória do coração. Portanto ao:

1. **ALÉM** dos aquéns, **SER** não por participação; Avalista da própria promessa infalível; **ENTE**-essência, substancial absoluto *et Unicum*; Imaterial; Não espacial; Atemporal; extremamente Todo-Poderoso e Perfeito. Imperante cósmico, causa primeira, última, final e inicial de tudo e todas: **KALUNGA**. A **ELE**, „777”, toda honra, glória, majestade, louvor, etc., por séculos infindos!

2. Minha Família nuclear e alargada, os Ndala, por tudo e todo o possível sem limite!

3. Rev. Pe. Armindo Wilson dos S. Dinguionga (*Visionarius et challenge co-victor*)!

4. Rev. Pe. Félix Nunes Bento (*Pater spiritualis divinae fidei qua quis vincit, gratia*)!

5. Prof. Doutor, Salvador Magalhães Mota (pela seriedade e tamanha humanidade)!

6. Prof. Doutor, José Carlos Lopes de Miranda, o grande mestre e “mestre grande”, pela nobreza, pontualidade, gosto e maestria com que nos conduzimos inspiradamente na poda das viçosas e copiosa pesquisa conseguida! Enfim: Benquisto condutor e revisor *Ipsis litteris*!

7. Universidade Católica Portuguesa, particularmente, à Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais e Biblioteca “Pe. Júlio Fragata, SJ” da UCP, Centro Regional de Braga-CRB!

8. Srs. Franco Pereira e S. Azevedo, da Biblioteca “Pe. Júlio Fragata, SJ” (mui úteis)!

9. Msc. Adelino Carlos Handa, Srs. André Malenga “Akubele” e Vyacheslav Danko (pela amizade, irmandade, altruísmo e demais *axios* intangíveis raríssimos no século presente)!

10. Ao Jorge Melo (“eurofricano”) e Filipe Bento (*inspiratio*) investigadores entre os 7 do 1º)!

11. Magistério de Ciências Religiosas de Angola-M’ICRA/ Lubango (*Lar educere*)!

12. Igreja de DEUS em “Jope”-Lubago/ Angola, “Comunidade Cristã Esperança”-Braga/ Portugal e cada irmão na fé em JESUS, pelas orações e súplicas sem cessar a **ŃGALA**!

13. “Amiirmãos”: Abraão M. Tchimbungu, Paulo N. Nombuka e casal Y. H. De Carvalho (*benedictio*)!

14. Finalmente, a todos e cada um (mesmo que não mencionados nesta listinha), directa e/ ou indirectamente, nas três das várias que pintam a riqueza do vasto mosaico linguístico-cultural da minha e nossa sofrida Angola da África Bantu, permitam suspiradamente revelar-vos o meu: Ndjina sangala mwamo! Nda pandula calua! Na pandula unene!

Dessarte: Eterna gratidão a **SUKU**, pelo muito do pouco conseguido aqui, ou seja, pela inefabilidade do dom da ciência!

RESUMO

O nosso projecto de investigação representou um desafio de alto nível intelectual bastante penoso em esforços e recursos, porquanto, foi precedido de um périplo obrigatório pela rica história do conhecimento filosófico-teológico cristão, particularmente, em relação ao poder político ou civil, jusnaturalmente concebido. A pesquisa esforçou-se em responder ao desafio proposto por Calafate *et al.*⁴, sobre a necessidade urgente, por parte da academia, de se empenhar no «resgate de uma tradição relevante do magistério universitário renascentista das Universidades de Coimbra e Évora, em diálogo» com as raízes de Salamanca. Naquela tradição Neo-Escolástica, penetramos o pensamento de Francisco de Vitória que, por exemplo, contribuiu para a fundamentação da teoria da “Guerra Justa”⁵ e co-formulou o direito internacional moderno. São linhas que podemos encontrar nas suas portentosas obras (na verdade, conjunto de lições proferidas nas três Universidades da Península Ibérica percorridas em leccionação) com destaque a *De Potestate Civili*, 1528, sobre cujo valor nos empenhámos em refletir, sobretudo, a propósito da origem e finalidade do poder político e seus limites na *práxis*. Ao depararmo-nos com estes textos, logo percebemos a necessidade de os pesquisarmos metodicamente, delimitando o tema à visão da escola salmantina, em específico ao pensamento político de Vitória. Procedemos a buscas em escritos de dois tipos, nomeadamente, comentários a tratados preexistentes, designadamente *De regno* e *Summa Theologiae* de São Tomás de Aquino e as *Sentenças* de Pedro Lombardo, que serviram de base aos seus ensinamentos na Escola de Salamanca e, por outro lado, a uma série de releituras (*Relectiones*), resultantes de reflexões originais sobre algumas questões de vulto debatidas no seu tempo, no caso: “a natureza do poder civil, o poder que o Papa tem sobre ele, a legitimidade da expansão colonial europeia, a guerra justa”, entre outras, como sublinhou Rosas⁶. Ainda, pela temática seleccionada, passámos, mesmo que brevemente, por referências obrigatórias que constituem o seu pano de fundo, como Santo Agostinho de Hipona e a sua “justiça” (sobretudo, em *De Civitate Dei*, 420-429 e *Epistolários*) e parte da análise breve à origem do Estado e o Governo Doméstico, etc., em *A Política*, de Aristóteles de Estagira, que Francisco de Vitória se não cansou de subscrever larga, directa e indirectamente.

Palavras-chave: Poder Político, Neo-Escolástica, Justiça, Francisco de Vitória.

⁴ Pedro Calafate (Org.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora* (Coimbra: Edições Almedina-S.A., Vol. III, 2020), 11.

⁵ Hobbes, Thomas. (2009), *Leviatã*, trad. João Paulo Monteiro e M. Silva, INCM, Lisboa, 1651.

⁶ João Cardoso Rosas (Coord.), *História da Filosofia Política* (Lisboa: Editorial Presença, 1ª ed., 2020), 141.

SUMMARY

Our research project represented a challenge of a high intellectual level, quite demanding in terms of effort and resources, as it was preceded by an obligatory journey through the rich history of Christian philosophical-theological knowledge, particularly in relation to political or civil power. The research endeavoured to respond to the challenge also taken up by Calafate et al., on the urgent need for academia to commit itself to “rescuing a relevant tradition of Renaissance University teaching at the Universities of Coimbra and Évora, in dialogue” with the roots of Salamanca. In that neo-scholastic tradition, we penetrate the thought of Francisco de Vitoria who, for example, contributed to the foundation of the theory of “Just War” and co-formulated modern international law. These are lines that we can find in his portentous works (in fact, a set of lectures given at the three Universities on the Iberian Peninsula that he travelled to teach at), especially *De Potestate Civili*, 1528, whose value we have endeavoured to reflect on, above all, with regard to the origin and purpose of political power and its limits in praxis. When we came across these texts, we soon realised the need to research them methodically, delimiting the topic to the vision of the Salmantine school, specifically Vitoria's thought. We searched two types of writings, namely commentaries on pre-existing treatises, namely St. Thomas Aquinas' *De regno* and *Summa Theologiae* and Peter Lombardo's Sentences, which served as the basis for his teachings at the School of Salamanca and, on the other hand, a series of re-readings (*Relectiones*), resulting from original reflections on some major issues debated in his time, in this case: “the nature of civil power, the Pope's power over it, the legitimacy of European colonial expansion, just war”, among others, as emphasised by Rosas. We also briefly went through some of the obligatory references that form its backdrop, such as St. Augustine of Hippo and his “justice” (above all, in *De Civitate Dei*, 420-429 and the *Epistolaries*) and part of the brief analysis of the origin of the State and the Domestic Government in *The Politics* of Aristotle of Stagira, which Francisco de Vitoria never tired of subscribing to, both directly and indirectly.

Keywords: Political Power, Neo-Scholasticism, Justice, Francis of Vitoria.

ÍNDICE GERAL

Nota.....	I
Dedicatória.....	II
Agradecimentos.....	III
Resumo.....	IV
Summary.....	V
Índice.....	VI
INTRODUÇÃO GERAL.....	1
0. Introdução.....	2
Capítulo - 1: OS AUTORES DE REFERÊNCIA.....	8
1.1. Aristóteles de Estagira e o Poder Político ou Civil.....	9
1.2. Santo Agostinho de Hipona e o Poder Político ou Civil.....	17
1.3. São Tomás de Aquino e o Poder Político ou Civil.....	26
1.4. A Injustiça da sistematização corrente na História da Filosofia.....	39
Capítulo - 2: ESCOLÁSTICA E NEO-ESCOLÁSTICA.....	40
2.1. Escolástica e seu Contexto Histórico.....	41
2.2. Expoentes principais do seu Pensamento Filosófico-Político ou Civil.....	43
2.3. Gênese da Nova Escolástica e Circunstâncias da Segunda face à Primeira.....	44
2.4. Fundamentos nucleares do Pensamento Neo-Escolástico.....	45
2.5. Escolas Neo-Escolásticas ou Ibéricas da Paz e Expoentes principais:.....	50
2.5.1. Salamanca, a Precursora.....	50
2.5.2. Coimbra e Évora, outros Precedentes.....	54
Capítulo - 3: ORIGEM, FINALIDADE E LIMITES DO PODER POLÍTICO OU CIVIL EM FRANCISCO DE VITÓRIA.....	59
3.1. Conceituação: Origem, Fim, Limite, Poder e Política (ou Civil).....	60
3.2. Francisco de Vitória: Uma biografia.....	63
3.3. <i>Genesis, Telos</i> e Limites do Poder Civil ou Político.....	69
3.3.1. Causa Teleológica ou Final.....	71
3.3.2. Causa Eficiente.....	72
3.3.3. Causa Material.....	75
3.3.4. Causa Formal.....	77
3.3.5. O Poder ou Reino de Cristo.....	79
3.4. Teoria da Transmissão do Poder Civil ou Político (ou Público).....	80

3.5. Obrigatoriedade das Leis Cíveis ou Políticas.....	83
3.6. Actualidade da Neo-Escolástica Política Vitoriana.....	85
CONCLUSÃO.....	88
4.1 Conclusão final.....	89
4.2 Epílogo.....	90
BIBLIOGRAFIA GERAL.....	92
5. Bibliografia.....	93

INTRODUÇÃO GERAL

INTRODUÇÃO GERAL

0. Introdução

Abordar a questão da Neo-Escolástica Salmantina e Francisco de Vitória sobre o Poder Político como Acto da Justiça, é reflectir acerca da fonte primeira e da fronteira última do exercício desse mesmo poder (recebido, neo-escolasticamente, de Deus) que visa a boa governação da *Respublica* e em última instância, o bem comum ou felicidade. Vinculados ao bom exercício do poder político ou civil, estariam (então como hoje) a promoção da justiça especial e geral, a paz integral, a vida como bem supremo especial e comum, a liberdade enquanto direito humano fundamental conexo ao valor supra, vida, além de outros fins.

Foi pelo menos ao conhecimento produzido entre as fases final da Idade Medieval e inicial da Idade Moderna que nos ativemos. De facto, é neste período intermédio (no Renascimento do século XVI), entre estas duas idades históricas, que nos é possível localizar a também designada Segunda Escolástica. Estamos convencidos de que essa tradição lega ao presente um complexo de saberes sempre pertinentes, mormente, sobre a paz enquanto acto particular da justiça vista sob lupa jusnaturalista dos seus pensadores, como faz perceber Calafate *et al.*:

Em termos globais, tratava-se de conceber a paz não como o resultado do medo da guerra, como em Hobbes, nem como uma estratégia bélica, como em Maquiavel, nem ainda como resultado de um longo processo a que nos conduziria uma natureza humana marcada, originalmente, pelo antagonismo e pela sociabilidade insociável, como em Kant⁷.

A paz seria então concebida, sim, como fruto da «justiça, condição da paz e da concórdia entre os homens»⁸. Pelo que não pode e nem deve impunemente a academia, quem sabe, por vezes de forma dolosa, continuar a relegar para um segundo plano ou esquecimento, a tradição do pensamento da Escola Ibérica da Paz. Aliás, o mundo testemunha na actualidade um exercício de poder político ou civil de tendência não já só “imperial”, mas, totalitário, porquanto, a interferência de “super-poderes” de cunho político tende a boicotar a paz mundial limitando aqui e ali as liberdades particulares e coletivas dos cidadãos. Até porque, hoje, os sectores detentores de algum ou todo poder..., tendem a alargar o não limite deste com o fito,

⁷ Pedro Calafate (Org.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, 11.

⁸ Pedro Calafate (Org.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, 11.

sobretudo, de garantir o *status quo* alcançado, procurando estender cada vez mais o domínio total em todos os sectores da vida pública e privada social, sendo esta também a realidade de países antes considerados equilibrados, ponderados na prática do exercício do poder civil e democraticamente funcionais, passando a meramente procedimentais e não decisoriais ao cederem espaço ao tempo da «morte das democracias», como consideram Levitsky & Ziblatt.⁹

A sua sobrevivência passa, vaticinamos, por um entendimento melhor da origem, fim e limites do poder político ou civil, antes do seu exercício como tal, o que passaria por uma política que gera o direito no processo em que o Estado determina os instrumentos com força de lei a adoptar, por exemplo, a Lei Magna e demais leis complementares, instrumentos jurídicos eficazes que se, adequadamente aplicados, limitariam o poder do Estado em posse do governante ou príncipe, o que ocasionaria, como advoga Matos, «dois elementos interdependentes essenciais para conhecermos os regimes dos quais dependemos»¹⁰. Com efeito, ao ritmo do poder civil actual, por exemplo, o órgão executivo do Estado tende a atropelar arrogantemente os demais outros, posto que, em ordem de importância, estes não lhe ficam a dever em nada, quando em relação de cooperação com o legislativo, o judicial (com o moderador em si subsumido ou não) e, ainda, com o “Quarto poder”¹¹; tendo presentes as duas formas de poder previstas por John Locke na fundamentação do seu liberalismo empírico ou a teoria da separação dos três poderes por Charles-Louis de Secondat, mais comumente, Montesquieu, ou ainda a emergência, desde os anos 50, nos EUA, do chamado “Quarto poder” identificado nos meios de comunicação social e de massa (*Mass Média*) em concurso com as chamadas “redes sociais”. Esta mudança havida com impacto à escala planetária, apela à releitura das realidades e à adopção de posturas novas, mormente, na forma racional do exercício do poder político ou civil, tendo sempre em conta os limites não só desejáveis como indispensáveis.

A nossa reflexão é em ordem à mudança necessária do actual cenário político ou civil mundial na forma tendencialmente ilimitada do poder... exercido. Foi na verdade o que nos levou a uma visita aturada aos fundamentos do pensamento da Segunda Escolástica, principalmente ao conteúdo produzido no Magistério Universitário de Salamanca, com realce

⁹ Steven Levitsky & Daniel Ziblatt, *How Democracies Die* (New York: Crown-P. Random House, 2018), 7.

¹⁰ Cf. Francisco de Castro Matos In: <https://jus.com.br/artigos/39091/>, acessado em 03.06.2024/ 13h48’.

¹¹ Os *Mass Média* ou órgãos de comunicação social, são sobretudo, desde a modernidade, considerados um “Quarto poder” cuja força de influência os pode tornar tão relevantes como a dos poderes propriamente políticos. Tomemos o exemplo da derrota de Hillary Clinton face a vitória de Donald Trump nas disputadas eleições presidenciais de 2016. Foi comum atribuir a vitória de Trump ao melhor proveito da média e das redes sociais que a direcção da sua campanha adotara.

ao pensamento de Francisco de Vitória, que viveu entre 1483 e 1586; secundariamente, visitámos também as ideias dos grandes “Mestres-Doutores”¹² das Escolas de Coimbra e Évora, que muito sublinharam e tornaram mais claro ainda o que “Salamanca disse”, centrados sempre, porém, nas reflexões pertinentes de Vitória; tudo sem desprezar o resultado da consulta obrigatória de alguns filósofos clássicos e medievais que também refletiram sobre esta problemática. Para tanto, como aliás faz lembrar Calafate *et al.*, dispõe-se hoje de:

Um conjunto de lições proferidas naquelas Universidades da Península Ibérica, que fazem parte de um largo *corpus* textual, cujo escopo fundamental era o de afirmar a justiça como condição da paz e da concórdia entre os homens, considerando também a relação com os povos que a gesta dos Descobrimentos e Conquistas trouxera ao conhecimento de portugueses e espanhóis¹³.

Pelo que não se deixa de perguntar, enfim, sobre o que a humanidade actual poderia aprender daquelas lições, no sentido do alcance, hoje, da desejada “paz mundial” e “justiça universal igualitária”. Espera-se que, com este esforço, tenhamos positivamente contribuído para fazer justiça a toda uma alta produção de saberes da Segunda Escolástica. Fazemos assim votos de que a vulgata corrente dos manuais deixe de ignorar ao tratar da modernidade, esta verdadeira escola política ibérica do século XVI, passando directamente da Primeira Escolástica para Thomas Hobbes¹⁴ (sobre o contrato social e a existência do soberano) ou Nicolau Maquiavel¹⁵ (com o mérito da paternidade, que se lhe atribui, do pensamento político moderno). À diferença dessa escola e, apregoando a inexistência de Deus, não faltaram filósofos segundo os quais o poder político ou civil teria a sua origem no próprio homem ou outra entidade que não Deus, ficando assim o seu limite ou medida, desta feita, sujeito à vontade única deste mesmo. Aliás, neste enquadramento, já Demócrito, Epicuro, Lucrecio, na antiguidade, advogaram a não interferência dos “deuses” na vida humana, sendo o cosmos apenas governado por leis naturais. Na modernidade, autores como Barão d'Holbach, Denis Diderot, David Hume, defensores da razão e do conhecimento científico como metas para a liberdade e a felicidade humana, interrogam o existir de Deus e vêem a religião não mais do que como uma espécie de “chafariz” popular da moralidade. Para Friedrich Nietzsche, Karl Marx (no Século XIX), assumidos críticos da moral cristã, ao ser humano cabia criar os seus

¹² Por altura, Professores de reconhecido alto nível intelectual que lecionavam nas Escolas de Coimbra e Évora, tendo favorecido larga produção de conhecimento, sobretudo, de pendor filosófico, teológico, político, jurídico, etc.

¹³ Pedro Calafate (Org.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, 11.

¹⁴ Cf. João Cardoso Rosas (Coord.), *História da Filosofia Política*, 227.

¹⁵ Cf. Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XX*, 157.

próprios valores sendo que, para Marx, em particular, dever-se-ia o ateísmo constituir em instrumento vinculado à luta contra a opressão da classe trabalhadora dominada face à dominante. Também nos séculos XX e XXI, Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens, enaltecendo o ateísmo como posição racional e científica, criticam a religião vista como fonte de intolerância e violência acabando por atribuir a origem do poder político ou civil ao próprio homem, o que explica a degeneração a que este poder... sujeitou-se. Por outro lado, a não ser verdade que este poder derive somente do homem, imperioso se torna então visitar a fonte da sua *prima* e verdadeira gênese.

Para uma aceitável resposta a esta questão, a Segunda Escolástica, com ênfase na Escola de Salamanca, afigurou-se-nos a melhor intermediadora deste encontro necessário e urgente entre o poder político ou civil e Deus como sua origem última. Ter-se-iam assim os limites conhecidos à partida e, com eles, o melhor uso ou aplicação a favor da justiça humana e paz comum, pois, só com Deus tem-se limites em toda acção realizada. Sem referência a Deus, dificilmente o poder... assume-se como naturalmente limitado, tendendo o mundo político a tornar-se, internamente, um caos tirânico e, externamente, uma pura expressão de domínio por parte dos mais fortes. Tenham-se presentes, por exemplo, algumas acções militares do passado recente decorrente de más decisões políticas e exercício ilimitado do poder..., como foram: A destruição da Líbia e morte do seu presidente, Muammar Muhammad Abu Minyar al-Gaddafi, levadas a cabo pela OTAN¹⁶; as invasões dos EUA¹⁷ às Repúblicas do Iraque e Islâmica do Afeganistão; a invasão da Federação Russa à República Popular da Ucrânia; o apoio bélico e não só dos EUA e da UE visando a “sustentar” guerras locais e não só em muitos países pelo mundo; as interferências negativas permanentes de “potências” mundiais a países outros, sobretudo, a nível do continente africano, latino-americano e médio oriente no sentido de garantir as hegemonias e a continuação da exploração das suas riquezas e desestabilização política e militar dos respectivos Estados e governos instituídos. São apenas alguns dos muitos exemplos demonstrativos do quanto é catastrófico o exercício de qualquer poder..., sem limites, principalmente, o político ou civil, que, carente de mínima racionalidade, semeia terror, caos, injustiças, etc. Assim justifica-se para nós a relevância e actualidade deste

¹⁶ A *North Atlantic Treaty Organization*, quer dizer, Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN). Institucionalizada em 1949 no contexto ainda da *Guerra Fria* cujo fito visava constituir-se numa frente contra o bloco comunista (da ex. União das Repúblicas Socialistas Soviéticas-URSS), sobretudo, nos domínios político e militar. Integram aquela organização, na actualidade, países como: Alemanha, Bélgica, Canadá, Dinamarca, Espanha, Estados Unidos da América (o mais influente política, militar e financeiramente), França, Grécia, Holanda, Islândia, Itália, Luxemburgo, Noruega, Portugal, Reino Unido, Turquia e Polónia, Hungria, República Checa (três destes que eram parte do antigo *Pacto de Varsóvia*).

¹⁷ Estados Unidos da América.

tema, bem como, a necessidade de o ter investigado cientificamente, para além do aspecto sentimental de que se reveste por tantas intersecções com a nossa história particular de vida e, por isso, nos tocar tão profundamente.

Outrossim, despertou-nos especial interesse o pensamento do dominicano Francisco de Vitória, justamente pela peculiar forma como refletiu a questão do exercício do poder civil enquanto acto da justiça, que garante e promove a paz singular, particular e colectiva de que imensamente carece o mundo contemporâneo. Este nosso trabalho consistiu então, essencialmente, numa pesquisa científica sobre o poder político ou civil em Vitória desde o seu conceito, origem e, bem assim, finalidades e limites em vista a necessidade da justiça e da paz, primariamente. Secundariamente, abriu-se espaço de margem para um reacender da já histórica discussão providencialista sobre a intervenção activa de Deus na história da humanidade, em particular, na história política ou civil, ainda advogada por Vitória, colocando-O em relação dialéctica com a visão ateística pós-moderna.

Em síntese, investigar a origem do poder político ou civil, seus fins e limites, implicou um olhar prévio introspectivo ao próprio homem numa dimensão de análise antropológica. Ou seja, consistiu num exercício de confronto com a história real humana tendo-se tornado, por isso, quase irrecusável o envolvimento do pesquisador na clássica definição de *homo natura politicus*¹⁸. Entretanto, a fim de se conseguir o preconizado, a pesquisa obedeceu uma metodologia reflexiva de natureza analítico-descritiva e a pré-requisitos do problema-tema identificado: *Actus Justitae*, Neo-Escolástica Salmantina e Francisco de Vitória sobre o Poder Político, dividindo-se por objectivos previamente desenhados, conforme se seguem:

1. Expor o pensamento filosófico-teológico de Francisco de Vitória sobre a origem, finalidade e limites do poder político ou civil ou do domínio de jurisdição a partir do legado histórico das lições da *De Potestate Civili*, 1528;

2. Identificar o alcance das reflexões apuradas sobre o poder civil ou político de Francisco de Vitória, num belo casamento que ele permitiu entre razão, fé e ciência ao demonstrar Deus enquanto fonte originária e Outorgante deste ao homem, devendo este último exercê-lo da melhor maneira possível no marco dos limites determinados pela moral cristã e leis civis;

3. Valorizar a não vã tentativa de Francisco de Vitória em procurar oferecer, no seu tempo histórico, isto nos séculos XVI e XVII, respectivamente, a melhor resposta possível à

¹⁸ O homem, político por natureza ou como afirmou Aristóteles de Estagira, um animal naturalmente político.

problemática da injustiça que identificava em muitas situações de então: guerras, escravaturas, domínios selváticos entre povos, colonizações atrozes, etc.; e,

4. Apelar à academia, em ordem a um merecido espaço da Segunda Escolástica como período intermédio de contributos muito valiosos, sobretudo, de índole filosófica e teológica, nomeadamente, quanto à justiça comutativa vista enquanto critério especial para a possibilidade da paz integral universal.

Capítulo - 1: OS AUTORES DE REFERÊNCIA

Capítulo - 1: OS AUTORES DE REFERÊNCIA

1.1. Aristóteles de Estagira e o Poder Político ou Civil

Filho do médico do Rei Amintas II da Macedónia, Aristóteles, discípulo-amigo de Platão, terá sido mais realista que idealista nas suas análises sobre diversos fenómenos e, por isso, claramente contrário no procedimento analítico ao do seu mestre, Platão, também no que toca à forma correcta do exercício do poder político ou civil pelo cidadão grego disso merecedor. Aliás, refere-o também Cunha¹⁹ como aquele que «“aponta” a terra, enquanto Platão indica o céu. Aristóteles é um espírito enciclopédico, uma mente poderosa, mas sempre preocupada com o real. Nada do humano lhe foi alheio». A sua intrepidez intelectual torna ainda mais exigente, a quem pesquisa, a tarefa de relevar as suas ideias centrais sobre poder político ou civil, apenas para falar dos elementos conexos ao fenómeno do poder... constantes do seu tratado, como são: A origem do Estado, o governo (diferenças do poder político face ao despótico), a propriedade e modos de aquisição (e reparação), o cidadão e a cidade, o *telos* do Estado, os três poderes-chave do governo, formas de governo, etc. Neste quadro, o homem constitui então a essência de qualquer organização humana; por isso, está também na base da instituição “Estado”. É o homem individual que “unido” constitui o povo que dá origem ao Estado enquanto ente jurídico-político ou organização sociológica que ocupa um determinado território orientado à maneira lógica de um governo eleito, indicado ou imposto. Na verdade, todas outras categorias políticas, sociológicas, filosóficas, etc., conhecidas desde antiguidade à modernidade são sempre precedidas pela existência do homem que, iluminado²⁰, dá vida e, consequentemente, existência ao todo cultural. Talvez por tal, Weber tenha pensado sociologicamente o Estado como indivíduo alinhado pela mesma direcção de acção:

Para outros fins e conhecimento (por exemplo jurídicos) ou de finalidade práticas, por outro lado, pode ser conveniente e mesmo inevitável tratar de determinadas formações sociais (“Estado”, “cooperativa”, “sociedade por acções”, “fundação”) como se fossem indivíduos (por exemplo como detentores de direitos e deveres ou como agentes em acções juridicamente relevantes). Para a interpretação compreensível das acções pela Sociologia, ao contrário, essas formações nada mais são do que desenvolvimentos e

¹⁹ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 57.

²⁰ Entenda-se aqui “iluminado” como processo de inspiração provinda da inteligência superior que não simplesmente humana.

concatenações e acções específicas de pessoas individuais, pois só estas são portadoras compreensíveis para nós de acções orientadas por um sentido²¹.

No seu tratado *A Política*, relativamente à génese do Estado, Aristóteles, refere-o igual à “sociedade” que tem o “bem” enquanto seu *telos*, ou seja, como seu princípio axiológico máximo por alcançar enquanto fim: a esperança do “bem” ou de uma “vantagem”; por constituir-se meta sublime da vida do «Estado ou sociedade política»²². Desta feita, o Estado como organização social e política ao mesmo tempo, deriva das principais sociedades naturais, no caso, a família, da «[...] dupla reunião do homem e da mulher, do senhor e do escravo. O poeta Hesíodo tinha razão ao dizer que era preciso, antes de tudo: *A casa, depois a mulher e o boi trabalhador*, preenchendo o boi o lugar do escravo na casa do pobre»²³. E, tal como no pensar de Carondas citado por Aristóteles, a família assim formada acaba sendo a própria sociedade do dia-a-dia, aquela «[...] formada pela natureza e composta de pessoas que comem..., o mesmo pão e que se aquecem, como diz Epiménides de Creta, ao mesmo fogo»²⁴.

Após a sociedade natural, formam-se as designadas aldeias, quase iguais à sociedade familiar ou natural diferenciando-se apenas por estas não serem contínuas e frequentes; «Reúne os jovens e as crianças, alimentados todos com o mesmo leite. De certo modo, é uma colónia saída da primeira pela natureza»²⁵, estando as cidades com as nações sujeitas ao governo do rei ou sob outra autoridade monárquica. Recorda Aristóteles, que:

Na realidade, qualquer família, sendo governada pelo mais velho, como por um rei, continuava a viver sob a mesma autoridade, em razão da consanguinidade. Tal é o pensamento de Homero quando afirma:

*Cada qual, senhor absoluto dos seus filhos e das suas mulheres,
A todos dá leis...*

Acontece assim porque nos tempos primitivos as famílias viviam disseminadas. É ainda esta a razão pela qual os homens, que outrora viveram e continuam a viver sob o poder dos reis, afirmam todos que os deuses vivem da mesma forma, atribuindo-lhes o governo das sociedades humanas, representando-os sob a forma de homens²⁶.

Com o método da decomposição, Aristóteles divide o órgão Estado em elementos mais simples para de seguida melhor explicar não só o poder como já frisado acima, mas

²¹ Max Weber, *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva* (Brasília: UnB, Vol. 1, 1999), 9.

²² Aristóteles, *Tratado da Política* (UE: Quimera Editores, 2021), 11.

²³ Aristóteles, *Tratado da Política*, 13.

²⁴ Aristóteles, *Tratado da Política*, 13.

²⁵ Aristóteles, *Tratado da Política*, 14.

²⁶ Aristóteles, *Tratado da Política*, 14.

também, a formação das cidades que o compõem, posteriormente. Para ele, sem dúvida, compreende-se melhor o todo dalguma realidade pelas partes que o constituem. De forma paralela, para explicar a origem do Estado, Aristóteles invoca o “princípio da necessidade de retorno” ou do “retrovisor” para logo a seguir apresentar os fundamentos da existência do Estado, do poder, dos tipos de poder e da formação da cidade:

Uma atitude excelente, nesta como em qualquer outra matéria consiste em remontar às origens. Antes de mais, torna-se necessário reunir as pessoas que não conseguem viver uma sem as outras, tal como acontece com o macho e a fêmea para a geração. Esta maneira de se perpetuarem não é arbitrária e não pode, tanto na espécie humana como nos animais e nas plantas, deixar de se realizar duma forma natural. É em ordem à mútua conservação que a natureza deu o poder a um e impõe a submissão a outro²⁷.

E para o exercício do poder civil ou político apenas por alguns cidadãos, Aristóteles segue argumentando que, «é também como realização duma ordem natural que detém o poder aquele que pode, por meio da sua inteligência, prover a tudo e que, pelo contrário, obedece aquele que unicamente pode contribuir para a vantagem comum pelo trabalho do seu corpo»²⁸, ao que fica evidenciado o sentido “predestinador” natural de cada homem em sociedade, no entendimento de Aristóteles. Por exemplo, se um indivíduo à época de Aristóteles tivesse a má sorte de nascer em seio familiar e social materialmente pobre, não podia por tal condição imputar-se culpa alguma a alguém nem tampouco alterar essa posição mesmo que com árduo trabalho tivesse merecido ascender a um outro estatuto; devia é apenas se auto-convencer e a sociedade toda igualmente aceitar aquele estado, justamente porque, fora predestinado naturalmente à pobreza desde a nascença, devendo sujeitar-se unicamente ao que lhe é devido conforme a condição social inicial e natural:

Na realidade, a natureza não trabalha com parcimónia, tal como os artistas de Delfos, que fabricavam as suas facas para diversos fins; a natureza destina cada coisa para um uso determinado; na natureza, todo o instrumento que tem apenas um uso determinado é o melhor²⁹.

Entendia o estagirita que tudo na natureza estava como exactamente devia estar cabendo ao homem cumprir apenas as leis que a governam de forma taxativa, ou seja, que «[...] a natureza de cada coisa é precisamente o seu fim»³⁰. Nasce pobre e é dentro dessa condição

²⁷ Aristóteles, *Tratado da Política*, 12.

²⁸ Aristóteles, *Tratado da Política*, 13.

²⁹ Aristóteles, *Tratado da Política*, 14.

³⁰ Aristóteles, *Tratado da Política*, 14.

social natural que se deve o homem realizar. Logo, o rico será sempre rico, o salvo sempre salvo, o pobre sempre pobre, etc.; um ciclo onde a lógica das superações e mudanças é pura miragem.

Por outro lado, é também de Aristóteles um dos mais conhecidos e citados pensamentos da filosofia clássica: *homo, animal politicum*. Enquanto “animal político por natureza”, o homem emergido da primeira sociedade natural ou família que dá lugar as aldeias e estas às cidades, empenha-se em alcançar além de outras necessidades, a sua realização própria e colectiva, no caso, o bem-estar, pois «[...] a sociedade que se formou da junção de várias aldeias constitui a Cidade, que tem a faculdade de se bastar a si própria, sendo organizada não somente para conservar a existência, mas também para procurar o bem-estar»³¹. Explica isso mesmo o próprio estagirita, na sequência:

É evidente, portanto, que toda a Cidade pertence à natureza e que o homem é naturalmente feito para a sociedade política. Aquele que pela sua natureza, e não como consequência do acaso, existisse sem qualquer pátria seria um indivíduo detestável, muito acima ou muito abaixo do homem, segundo Homero:

*Um ser sem lar, sem família e sem leis*³².

O que nos faz depreender que é acima do homem ou abaixo dele que estaria aquele ser humano ou homem sem família e não sujeito a normas sociais, o que não existe. E se existisse, seria um não homem (monstro ou ser espiritual). No caso, um animal irracional. Fica isto ainda mais aclarado quando o próprio pensamento aristotélico precisa que, «Aquele que pela sua natureza fosse assim só respiraria guerra, não teria qualquer freio a retê-lo e, como uma ave de rapina, estaria constantemente pronto a cair sobre os outros»³³. Na verdade, percebe-se a superioridade do homem animal racional comparativamente ao irracional por natureza ou inferioridade existencial: «Também o homem é um animal político, mais social do que as abelhas e outros animais que vivem em comunidades. A natureza, que nada faz em vão, só a ele concedeu o dom da palavra, dom que se não pode confundir com o emitir sons»³⁴.

Aristóteles eleva assim a criatura humana a uma superioridade de qualidade, sobretudo, pelo dom da fala que naturalmente possui, a par da racionalidade, bem como, por outros mais elementos distintivos e fundamentais da sua essência humana:

³¹ Aristóteles, *Tratado da Política*, 14.

³² Aristóteles, *Tratado da Política*, 15.

³³ Aristóteles, *Tratado da Política*, 15.

³⁴ Aristóteles, *Tratado da Política*, 15.

A natureza dotou-os com um órgão limitado para esse efeito; mas, pela nossa parte, temos, além disso, se não o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do prejudicial, do justo e do injusto, para manifestação dos quais nos foi concedido especialmente o órgão da palavra. É esta troca das palavras que é o laço de união de qualquer sociedade doméstica e política³⁵.

Enfim, um homem aparece assim como um animal com atributos especiais. É um animal distinto, mormente, por racional, social, político, verbal, intelectual, etc. Fica então expresso o primado enunciado segundo o qual: o todo é sempre anterior à parte e que aquele homem que não sente a necessidade de viver com os outros (em sociedade) seria um “deus” ou animal inferior (irracional). Contrário a esse princípio estava o facto de aquele homem que se não desse a conhecer e obedecer às leis e à justiça transformava-se no pior entre todos (da família, aldeia e/ ou cidade).

Num outro ângulo, exactamente no primeiro capítulo de *A Política*, Aristóteles aborda a questão que é de maior valor na nossa investigação. Tratou do exercício do governo, em particular, do poder político. Procede de forma geral com vista a evitarem-se eventuais equívocos, por exemplo, com o poder “despótico e da escravidão”, como assinala:

Na realidade, uns confundem, como já tivemos ocasião de ver, o patrão e a realeza, o governo republicano e a administração da economia; outros consideram o poder patronal sem qualquer fundamento na natureza, pretendendo (...) que, por si, tal poder é injusto, como puro efeito da violência que na realidade é³⁶.

Tal como o todo é composição da parte em relação, o mesmo equivale também com a propriedade em relação ao seu proprietário. Ora, Aristóteles entende que «[...] a parte não é somente distinta do todo, pertence-lhe»³⁷, ou seja:

O patrão é só proprietário do seu escravo, mas não lhe pertence; o escravo, pelo contrário, não está simplesmente ao serviço do seu patrão, mas faz parte das suas coisas. Isto basta para dar uma ideia da escravidão e fazer conhecer esta condição.

O homem que, por natureza, não pertence a si próprio, mas a outro, é por natureza, escravo: é um objecto de posse e um instrumento para agir separadamente e sob as ordens do seu patrão³⁸.

³⁵ Aristóteles, *Tratado da Política*, 15.

³⁶ Aristóteles, *Tratado da Política*, 20.

³⁷ Aristóteles, *Tratado da Política*, 20.

³⁸ Aristóteles, *Tratado da Política*, 20.

O que dá a ideia clara da escravatura como um mal, mesmo que no entender de Aristóteles seja esta estratificação puramente de ordem natural, necessária e vantajosa. Em síntese, uma seleção natural para o domínio de outrém *versus* capacidade de obediência, como destaca:

Não é somente necessário, é também vantajoso que haja comando duma parte e obediência da outra; e todos os seres, desde o primeiro instante do seu nascimento, estão, por assim dizer, marcados pela natureza, uns para mandar, outros para obedecer. Há entre eles várias espécies de superiores ou de súbditos e o comando é tanto mais nobre quanto mais elevado é o próprio súbdito. Assim, vale mais mandar nos homens do que nos animais.

O que se executa através de agentes melhores é sempre mais bem executado, partindo então a execução do mesmo princípio que o comando; de forma que, quando aquele que comanda e aquele que obedece são de espécies diferentes, cada qual sacrifica algo de seu³⁹.

O domínio a que se refere Aristóteles estende-se também à autoridade sobre a alma e o corpo dos seres animados ou com vida: «[...] é preciso, portanto, considerar nos seres animados a autoridade do patrão e a do magistrado: a primeira é a autoridade da alma sobre o corpo; a segunda exerce sobre as paixões humanas o poder da razão»⁴⁰, sendo o comando não alterável por natural entre as espécies vivas. E mais, a natureza revela uma expressa subordinação de uma espécie viva à outra, imperativamente natural:

A natureza subordinou ainda, em cada dois animais, um ao outro.

Em todas as espécies, o macho tem, com toda a evidência, a primazia sobre a fêmea: nem sequer há excepção para a espécie humana.

[...] todos aqueles que nada têm de melhor para nos oferecer do que o uso dos seus corpos e dos seus membros estão condenados pela própria natureza à escravidão⁴¹.

Justificar-se-ia assim, no entender do filósofo estagirita, o acto de escravidão também como lícito, por natural e, a diferença entre as duas espécies, sendo escravo de facto aquele ser humano e aquela espécie animal incapaz de decidir e autonomizar-se:

[...] é naturalmente escravo aquele que não tem alma nem meios, para se decidir a depender de outrém. Estão nestas condições aqueles que só têm instinto, quer isto significar que se apercebem muito bem da razão nos outros, mas que não possuem por si próprios o uso dessa mesma razão.

³⁹ Aristóteles, *Tratado da Política*, 22.

⁴⁰ Aristóteles, *Tratado da Política*, 23.

⁴¹ Aristóteles, *Tratado da Política*, 23.

Toda a diferença entre eles e os animais consiste em que os animais não têm qualquer participação na razão, não têm sequer esse sentimento e só obedecem às suas sensações. De resto, o uso que se faz dos escravos e dos animais é quase o mesmo, aproveitando-se deles o mesmo género de serviço para as necessidades da vida⁴².

Ou seja, é a própria natureza que “naturalmente” gera seres vivos com capacidades diferenciadas. Alguns, com capacidade para agir em liberdade racional e outros, unicamente com capacidade irracional para a obediência ou escravidão «[...] de acordo com as leis da natureza, há homens feitos para a liberdade e outros para a servidão, aos quais, por justiça e por interesse, é conveniente a sujeição»⁴³. Por outro lado, há a despeito daquela primeira, uma outra forma de escravidão ou predisposição natural para obedecer por poder de ordem, que Aristóteles designou por “escravidão convencional”, sendo ela definida ou pautada em lei, como «[...] uma espécie de convenção generalizada, de acordo com a qual o saque feito na guerra pertence ao vencedor»⁴⁴. Sobre esta nova versão de exercício de poder face ao acto de exploração na base da força, demonstram-se em desacordo os juristas com apoio de vários “partidários” entre eles filósofos, pois, «parece-lhes duro que um homem que suportou a violência se torne escravo daquele que o violentou e que sobre ele só tem a vantagem da força», visão esta que analisada por Aristóteles parece não muito sustentável porquanto considerara que «A superioridade da coragem não é uma razão para escravizar os outros»⁴⁵. E justifica porquê não:

Os que consideram a lei como um justo título (é, na realidade, um justo título quanto nada ordena de ilícito) não rejeitam duma forma absoluta a escravidão estabelecida pelas leis da guerra, mas também não a admitem com facilidade, porque a guerra pode ser ela própria injusta no seu princípio; ora nunca um homem de bom senso tratará como escravo um outro homem que não mereceu a escravidão...⁴⁶.

A desigualdade no plano da escravidão convencional é também facto imediato à existência do ser humano, apesar da insuficiência que Aristóteles observou ao nível dos detentores do poder...; insuficiência por, segundo Aristóteles, se esquecerem de distinguir:

[...] o homem livre do escravo, a nobreza da vulgaridade, pelas circunstâncias vantajosas ou não do nascimento. Como afirma Helena de Teodectes:
Escrava, eu? Que homem haverá tão audacioso

⁴² Aristóteles, *Tratado da Política*, 23.

⁴³ Aristóteles, *Tratado da Política*, 23.

⁴⁴ Aristóteles, *Tratado da Política*, 24.

⁴⁵ Aristóteles, *Tratado da Política*, 25.

⁴⁶ Aristóteles, *Tratado da Política*, 25.

Que se atreva a chamar assim uma filha dos deuses?

Os que são desta opinião não consideram outra diferença entre o escravo e o homem livre, entre o nobre e o vilão, do que a existente entre o vício e a virtude...

[...]. Ora o escravo faz dalguma maneira parte do seu patrão: embora separado na existência, é como um membro acrescentado ao seu corpo. Um e outro têm os mesmos interesses e nada impede que estejam ligados pelo sentimento da amizade, quando foi a própria conveniência natural que os reuniu.

Outra coisa completamente diferente acontece quando só estão reunidos pelo rigor da lei e pela violência dos homens⁴⁷.

Sobre o poder político ou civil ou governo político *versus* despotismo especificamente, Aristóteles estabelece, *a priori*, a diferença clara existente entre ambos, pois, são poderes completamente distintos. Que diferenças apresentam, então? «Um só existe para os escravos; o outro é para as pessoas que a natureza honrou com liberdade»⁴⁸. Assim, o primeiro tipo social de governo humano seria em regime monárquico, destacando Aristóteles que, «o governo doméstico é uma espécie de monarquia: cada casa é governada por uma só pessoa; o governo da sociedade, pelo contrário, pertence a todos os que são livres e iguais»⁴⁹.

A seguir, parece Aristóteles tencionar retratar-se da sua primeira convicção demonstrada quanto à defesa clara do fenómeno da escravidão, nas linhas seguintes: «De resto, não é, de modo nenhum, uma ciência adquirida que constitui um homem senhor de outro homem»⁵⁰; mera aparência consideramos, porquanto, como ele mesmo argumenta mais abaixo, o fenómeno da escravatura existe naturalmente, alterando-se apenas o contexto da sua aplicação: «Existe sem dúvida um certo talento para mandar e para obedecer»⁵¹. E mais, faz ainda ele menção ao tipo de ensino para a escravidão presente em Siracusa, na altura:

Em Siracusa, por exemplo, uma espécie de professor tinha uma escola de escravidão e levava dinheiro para industrializar as crianças nesse estado relativamente a todos os pormenores das suas funções. Pode haver, pois, um ensino completo desta espécie de profissão, da mesma maneira que há preceitos para a cozinha e para outros géneros de serviço, ou mais considerados ou mais necessários; porque o serviço tem também os seus graus.

Como diz o provérbio: «Há servo e servo, há senhor e senhor»⁵².

⁴⁷ Aristóteles, *Tratado da Política*, 26-27.

⁴⁸ Aristóteles, *Tratado da Política*, 27.

⁴⁹ Aristóteles, *Tratado da Política*, 27.

⁵⁰ Aristóteles, *Tratado da Política*, 27.

⁵¹ Aristóteles, *Tratado da Política*, 27.

⁵² Aristóteles, *Tratado da Política*, 27.

Entretanto, cabia ao senhor o domínio apenas, ou seja, o uso do poder... enquanto dono seja do escravo, do animal ou do bem (propriedade). Não podendo, por razões atendíveis, encomendava o dono ou senhor ao seu administrador ou intendente, a responsabilidade do exercício directo e activo do poder, respeitando, diz Aristóteles, os limites desse mesmo poder:

Quanto à ciência do senhor, como o seu domínio não consiste nem na aquisição nem na posse, mas no uso dos seus escravos limita-se a saber usá-los, ou seja, a saber mandar-lhes o que eles devem saber fazer. Não se trata, portanto, dum trabalho nem muito longo nem muito difícil; apesar disso, aqueles que têm a possibilidade de evitar este contratempo encarregam dele qualquer intendente, quer para poderem eles próprios seguir a carreira política, quer para se dedicarem à filosofia⁵³.

Enfim, Aristóteles é aquele autor, «que, assim, pelo seu enciclopedismo, acaba por convidar mais à concisão do comentador do que à audácia de pretender aumentar a já imensa colecção de materiais sobre o filósofo»⁵⁴, não sendo possível em pequenas páginas como estas, explorar e resumir a riqueza tamanha e complexa do seu pensamento político ou civil, em particular, o encontrado na portentosa *A Política*.

1.2. Santo Agostinho de Hipona e o Poder Político ou Civil

Sem justiça [...] que são os reinos senão grandes bandos de ladrões? E o que é um bando de ladrões senão pequenos reinos? Porque se trata de uma reunião de homens em que um chefe comanda, em que um pacto social é reconhecido, em que certas convenções regulam a partilha do producto do saque. Se esta quadrilha funesta, recrutando para si malfeitores, cresce ao ponto de ocupar um país, de estabelecer postos importantes, de tomar cidades, de subjugar povos, então arroga-se abertamente o título de reino, título que lhe assegura não a renúncia à cupidez, mas a conquista da impunidade⁵⁵.

As duas realidades ou cidades antagónicas que convivem no tempo histórico, a ser separadas por Deus uma da outra no fim deste mundo, dando-se-lhes a cada uma o devido destino final, constituem em síntese o objecto de que trata Santo Aurélio Agostinho de Tagasta, na Numídia, (hoje Sukh Aras-Argélia) e Hipona (hoje Anaba), na sua extensa obra a *De Civitate Dei* (420-429); que, em termos bíblicos, como se pode conferir em São Mateus, 13: 24-30, traduz o sentido significativo e acertado da conhecida parábola do “Trigo e do Joio”:

⁵³ Aristóteles, *Tratado da Política*, 28.

⁵⁴ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XX*, 69.

⁵⁵ *De Civitate Dei*, IV, 4 (cit. Apud Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XX*, 95).

²⁴ Propôs-lhes outra parábola, dizendo: O reino dos céus é semelhante ao homem que semeia a boa semente no seu campo;

²⁵ Mas, dormindo os homens, veio o seu inimigo, e semeou joio no meio do trigo, e retirou-se.

²⁶ E, quando a erva cresceu e frutificou, apareceu também o joio.

²⁷ E os servos do pai de família, indo ter com ele, disseram-lhe: Senhor, não semeaste tu, no teu campo, boa semente? Por que tem, então, joio?

²⁸ E ele lhes disse: Um inimigo é quem fez isso. E os servos lhe disseram: Queres, pois, que vamos arrancá-lo?

²⁹ Ele, porém, lhes disse: Não; para que, ao colher o joio, não arranqueis também o trigo com ele.

³⁰ Deixai crescer ambos juntos até à ceifa; e, por ocasião da ceifa, direi aos ceifeiros: Colhei primeiro o joio, e atai-o em molhos para o queimar; mas, o trigo, ajuntai-o no meu celeiro⁵⁶.

Divide-se a *De Civitate Dei* (420-429) em duas partes, a primeira mais apologética, *pars deconstructionis*, ou seja, “destrutiva ou de refutação de objecções ou de pré-juízos”⁵⁷ e uma segunda, *pars constructionis*, fase do discurso dedicado à “construção ou argumentação positiva”⁵⁸ da obra. É, na verdade, uma obra que “canta” a necessária esperança humana destacando Deus enquanto autor-fundador do mundo que tem na “palma da sua mão” o controlo de toda a história, do seu progresso ou retrocesso e da criatura humana. Após o mistério da sua conversão espiritual, havida sob uma ordem de mando: *tolle lege, tolle lege*⁵⁹, socorre-se imediatamente das Cartas do Novo Testamento, que realmente toma e lê:

Agostinho correu aos Evangelhos, que se abriram nesta passagem fulminante como a voz divina na Estrada de Damasco: «não na orgia, na embriaguez, não na luxúria e na lascívia, não na disputa e na inveja. Ao invés disso, chama a ti o Senhor Jesus Cristo e não te demores mais a pensar na carne, a fim de saciar os teus desejos»⁶⁰.

Vive-se sob ponto de vista geopolítico, naquele período, um cenário de mudança profunda a nível Imperial Romano pelo saque dos Visigodos. É neste contexto de circunstâncias adversas e inóspitas que o Prelado usa do dom da escrita e da voz em sermões no púlpito, para primariamente anunciar a “Boa Nova da Salvação Eterna” apelando para a

⁵⁶ Bíblia Sagrada com Concordância-*Antigo e Novo Testamento*, 838.

⁵⁷ Prática antiga da retórica que num debate, exposição ou sermão consistia na identificação antecipada de dúvidas, preconceitos, etc., sobre um assunto antes abordado, conhecido ou relacionado ao por tratar-se, isto, pelo orador, com vista ao devido aclaro necessário.

⁵⁸ É uma espécie de melhor preparação do campo para o acolhimento adequado ao lançamento da nova semente ou novo tema, nesse caso em concreto.

⁵⁹ I. e., “Toma, lê”, a frase que está na origem do seu processo de conversão (*Confissões*, 12)

⁶⁰ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XX*, 97.

capacidade racional do homem em optar pelo melhor entre os dois caminhos, no final e, seguidamente, denunciar as injustiças sociais do contexto político do seu tempo. Sintetiza-o Cunha:

Perante o cataclismo não só político como simbólico e existencial que constitui o saque de Roma pelos Visigodos, comandados por Alarico (410), Agostinho sobe ao púlpito e pronuncia o célebre sermão *Ex urbis excidio*, sobre a devastação de Roma, que é já a síntese e o anúncio da sua monumental obra, *A Cidade de Deus*, que só terminará em 426.

Tal como no sermão, também nesta volumosa obra Agostinho tranquiliza os cristãos pela queda de Roma, porque os Godos serão julgados no além e, os justos, recompensados. Já no *Ex urbis excidio* dissera, em grande arroubo oratório:

“«Por acaso a debulhadora que lança ao ar a espiga para que se quebre não é a mesma que faz sair o grão puro? E o fogo que alimenta a fornalha do ourives e purifica o ouro das impurezas não é o mesmo que consome a palha? Assim também a tribulação de Roma serviu para a purificação ou salvação do justo e para a condenação do ímpio. [Tradução de Jean Lauand.]»⁶¹.

Especificamente no seu volumoso *De Civitate Dei*, sob espírito ainda do *Ex urbis excidio*⁶², Santo Agostinho, esclarece o vasto público leitor e os ouvidos das ovelhas que Deus lhe confiara acerca da existência de duas tipologias distintas de cidades que imperativamente coexistem no mundo sendo uma, a cidade dos homens e a outra, a cidade de Deus fundada no amor a Deus que leva o homem ao nível de auto-desprezo de si mesmo, gozando de alguma felicidade mesmo que necessariamente infeliz, por mortal, mas eternamente feliz, se este aceita a única infalível intermediação de “Jesus Cristo, Homem” entre Deus e o homem, como afirma longamente o próprio Agostinho:

Mas, se, segundo a opinião mais aceitável e mais provável, todos os homens são necessariamente infelizes por serem mortais, tem que se procurar um intermediário que seja, além de homem também Deus para, por mediação da sua bem-aventurada imortalidade, encaminhar os homens da sua miserável mortalidade à imortalidade bem-aventurada. Era necessário que nem fosse excluído da mortalidade nem constringido a permanecer mortal. Tornou-se, de facto, mortal, não por enfraquecimento da divindade do Verbo, mas por assunção da fraqueza da carne. Mas não permaneceu mortal na carne, que Ele ressuscitou dos mortos. O fruto da sua mediação é precisamente este: que aqueles para cuja libertação se fez mediador: não permaneçam mais na morte perpétua da carne. Foi, pois, necessário que o mediador entre Deus e nós possuísse uma

⁶¹ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XX*, 98-99.

⁶² Para significar, “extinção da cidade”.

mortalidade transitória e uma felicidade permanente, para se poder acomodar aos mortais no passageiro e levá-los de entre os mortos ao que permanece⁶³.

A mediação pelo único Homem não mortal, Jesus Cristo, garante assim salvação, vida eterna ao homem mortal, como sublinha o próprio Agostinho, salvaguardando-o da desgraça ou morte infinita, habilitando-o à capacidade de amar a felicidade sem fim e de gozos inefáveis:

Assim, o homem mortal e infeliz, muito afastado dos seres imortais e felizes, que mediador poderá escolher que o conduza à imortalidade e à beatitude? O que poderia deleitá-lo na imortalidade dos demónios, é miséria; o que poderia chocá-lo na mortalidade de Cristo, já não existe. Naquele caso, tem que se precaver contra a desgraça sem fim, neste caso, já não tem que temer a morte que não pôde ser eterna, mas amar a felicidade sempiterna⁶⁴.

Neste espesso volume composto de vinte e dois livros, faz Agostinho perceber que nada neste mundo está fora e/ ou além do conhecimento e lógica, da autoridade, do querer ou da vontade soberana permissiva de Deus, o Criador de tudo e todos. Nada é por acaso e novidade. Deus, sempre esteve antes, está e estará na base do princípio, meio, fim e depois do fim de tudo, porquanto, Ele é antes do princípio e ao mesmo tempo, O depois do fim: Alfa e Ómega. Pelo que d'Ele depende e sobre Ele pende a razão de ser da humanidade e a sua peculiar história de existência e resistência no tempo, os seus governos e domínios diversos entre os quais, o político ou civil (que vem a ser o interesse dessa investigação). Neste enquadramento da conversão de Agostinho, podemos finalmente levantar a nossa questão. Será adequada a abordagem de tomarem-se aqui as reflexões várias em cartas, sermões, obras escritas, etc., de Agostinho como uma verdadeira teoria ou pensamento político sistemático, a considerar na actualidade e, particularmente, nesta investigação? Ora, há que precisar que o Hiponense, diga-se, não legou um tratado político como tal. No entanto, é inegável que a sua produção no que tem a ver particularmente com o poder político ou civil é vasta e constitui uma doutrina de carácter bastante completo. Aliás, ressalta-se que Agostinho não é um autor medieval quanto à periodização, se contado rigorosamente o tempo da sua aparição, produção e divulgação pública. A respeito das suas reflexões sobre o poder político ou civil que poderiam provocar alguma alergia ou suspeição, por mais filosófico-teológica que política, também o refere Ramos sem deixar de destacar o verdadeiro “sumo” científico profundo achado nelas, que se

⁶³ Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, trad. J. Dias Pereira (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Livro XIV, Vol - II, 1993), 855.

⁶⁴ Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, 856.

constitui em notável pensamento de índole político, de conhecimento obrigatório a qualquer investigador da área política ou afim:

É preciso, pois, salientar, logo de início, que suas cartas à nossa disposição hoje não são apenas confidenciais e pastorais, mas também doutrinárias (filosófico-teológicas, as mais numerosas) e oficiais. Cobrem elas todo o arco da vida de Agostinho, a partir de sua conversão, e refletem o século agitado em que ele viveu; a decadência do Império Romano do Ocidente, sua vida económica, política e religiosa. A sociedade e a família espelham-se bem nelas. Pense-se, por exemplo, nas 54 cartas sobre a luta donatista em que, por 30 anos, Agostinho empenhou o melhor de suas energias. As intrincadas questões sobre a graça, por ocasião da polémica com os pelagianos, são tratadas a fundo em 29 cartas das quais algumas são clássicas. As invasões bárbaras que assolam a Europa e chegam até o norte da África, em particular o assédio de Roma de 410, escandalizam os cristãos e servem de pretexto a intelectuais pagãos para atribuir à nova religião, que prega a misericórdia e a mansidão, a culpa de tais calamidades; isto dará ocasião a Agostinho de escrever as cartas a *Deogratias*, *Vitoriano*, *Volusiano*, *Marcelino* e *Marcedônio* que, sob vários aspectos, podem considerar-se como anteprojectos parciais da obra monumental do *De Civitate Dei*⁶⁵.

E em todas essas obras aparecem ideias políticas amplamente consumidas, inclusive hoje. Em *De Civitate Dei* (livros VIII e XI, por exemplo), sobretudo, o XIX, se pode ter a síntese do que se pode aqui apontar como sendo “filosofia política agostiniana” ao dedicar desta feita, volumosas páginas a respeito do que é “político”, do que é *civitas terrena*, do que é *caelestis respublica*, do que é *imperium Romanum* e, nuclearmente, do que é a «Verdade como critério último do valor do Estado»⁶⁶. Também aí vamos encontrar os princípios de ética social e política fundada na paz temporal enquanto bem sublime ou sobrexcelente, na dimensão axiológica do papel das autoridades, bem assim, as leis e a organização do «Estado como instituição de *jure naturali*, suas relações com a Igreja; a justiça penal e a virtude da mansidão; o direito de propriedade e a comunhão dos bens; o sentido da “guerra justa”, etc.»⁶⁷.

Ressalta Ramos que, não obstante não poucas correntes de pensamento caracterizarem este esforço do hiponense como não acabado, apenas sistémico, de sentido “metapolítico” e sujeito a interpretações até antitéticas ou contraditórias, contudo, não se lhe pode negar o mérito do esforço que empreendeu, o valor e a força dos seus princípios, tendo o homem como centro, antecipado exclusivamente por Deus, seu criador e de todo o universo. Percebe-se um

⁶⁵ Francisco Manfredo Thomas Ramos, *A Civitas Política de Agostinho. Uma leitura a partir do Epistolário e da Cidade de Deus* (Belo Horizonte: Perspectiva Teológica XVII, n.º 41-CESSJ, 1985), 7-8.

⁶⁶ Francisco Manfredo Thomas Ramos, *A Civitas Política de Agostinho. Uma leitura a partir do Epistolário e da Cidade de Deus*, 16.

⁶⁷ Francisco Manfredo Thomas Ramos, *A Civitas Política de Agostinho. Uma leitura a partir do Epistolário e da Cidade de Deus*, 17.

antropocentrismo ao mesmo tempo, *ab initio*, teocêntrico, quando formula os princípios que dão sentido à sua política. Este homem pecador mortal e temporal criado à “Imagem e Semelhança” do seu próprio Criador é o mesmo que vive na “cidade terrena” apesar da ânsia que carrega pela “república celestial”. Cidade esta, a terrena, que deverá promover a paz, a justiça, a felicidade temporal, o amor, a honestidade, etc., permitindo uma boa coabitação *temporalis in terra*, no caso, uma *civitas* cada vez melhor. A sua visão ontológica, existencial e escatológica, é marca fundante do seu pensamento em relação ao homem singular e ao homem na *civitas*. Uma visão concreta do homem concreto, que bem se encaixa no conceito de Estado que o próprio Agostinho procura construir e tornar comum, como refere Ramos:

O seu conceito de Estado, como no-lo mostram suas cartas, é tributário destes três planos convergentes da sua *sapientia*: do metafísico de linha platónica, do crente e místico cristão, e também do homem do seu tempo, perfeitamente inserido na realidade do dia-a-dia e por ela questionado⁶⁸.

Valendo-se da primeira técnica da retórica do tempo antigo, Agostinho apresenta as suas objecções sobre o estado do Império romano, fazendo uma avaliação afinada sob o espectro da Sagrada Escritura, do pensamento dos sábios filósofos do seu tempo e, «[...] dos méritos dos seus grandes vultos e, sobretudo, da visão de fé da “divina e celeste República”»⁶⁹.

Em síntese breve, destacam-se aqui os princípios fundamentais determinados por ele sob o ponto de vista da sua ética, fé e metafísica na concepção que faz do Estado:

1. Como instituição política, tendo como fim imediato a promoção e garantia dos considerados “bens temporais e transitórios”, ou seja, aquele que protege, salvaguarda sem dano a *pax humana*, a *pax temporalis* ou a *terrena felicitas*; um Estado que não é absoluto; realidade que é natural e fruto de acordos quanto às coisas temporais e transitórias (*rerum humanarum consensio*)⁷⁰ posto que numa abertura ao Absoluto divino (*rerum divinarum consensio*)⁷¹. Este torna completo ou pleno aquele primeiro acordo consensual, mas sobretudo, sem este segundo, não haveria possibilidade de um acordo por consenso que fosse íntegro ou pleno e verdadeiro, tal como confirma Ramos ao advogar que «A concórdia que funda a *civitas*, não deveria ser, em última análise,

⁶⁸ Francisco Manfredo Thomas Ramos, *A Civitas Política de Agostinho. Uma leitura a partir do Epistolário e da Cidade de Deus*, 17.

⁶⁹ Francisco Manfredo Thomas Ramos, *A Civitas Política de Agostinho. Uma leitura a partir do Epistolário e da Cidade de Deus*, 17.

⁷⁰ Quer-se dizer, “por consentimento dos seres humanos”.

⁷¹ Quer-se dizer, “consentimento das coisas divinas”.

uma concórdia qualquer, mas *ordinata concordia, ordinata caritas, vera amicitia, non pensanda temporalibus commodis, sed gratuito amore putanda*⁷², ou seja, aquela “concórdia ordenada, a caridade ordenada, a amizade verdadeira, não de avaliar-se por vantagens temporais, mas, de julgar-se como amor gratuito”. Outrossim, «*nemo... potest veraciter amicus esse hominis, nisi fuerit ipsius primitus veritatis*», i. e., “ninguém pode realmente ser amigo de um homem se não for primeiro amigo da própria verdade”. Agostinho crê, pois, não haver justiça e virtude que funda o Estado sem o amor de Deus e do homem, confirmando isto pela razão e pela fé;

2. Entende Agostinho que a filosofia natural, a lógica e a ética individual, social e política, deve reafirmar Deus como «Criador de todas as naturezas, a verdade e a luz da alma racional; o sumo e veríssimo bem comum; a única verdadeira beatitude tanto do homem singular como do Estado»⁷³;
3. Agostinho responde com a sua doutrina metafísica sobre a criação e a participação vinculada à teologia da graça e da salvação, até à grande problemática da felicidade e justiça do *homo* e da *civitas* «[...] *unde boni beatique simus*»⁷⁴. Assinala que «A lei da razão e os preceitos da antiga lei mosaica, com efeito, já nos impõem este duplo mandamento, mas ele só se cumpre pela graça do Espírito Santo»⁷⁵. Argumento filosófico-cristão sem o qual se não pode entender a visão ideal e sentido pleno de existência das duas tipologias de cidades: de Deus ou Celeste e a Terrena ou humana;
4. O “Estado justo” terreno, visto cristãmente pelo homem mortal, torna-se assim uma espécie de propensão, fotografia ou imagem não perfeita; possibilidade ideal do “Estado verdadeiro” que o hiponense considerou «(que é a Realidade, no sentido platónico) da Cidade Celeste»⁷⁶, pois, o Estado *non caeleste*, ou seja, terreno e temporal possuidor dos seus bens e da sua “paz terrena”, «embora “bons, porque dom de Deus” permanece assim na sua ambivalência, diante da “paz eterna da Cidade suprema”»⁷⁷. O equilíbrio deste Estado na cidade terrena está subordinado à prática dos atributos de Deus (justiça, caridade...), apesar de esta cidade ser possuída por homens ardentemente

⁷² Francisco Manfredo Thomas Ramos, *A Civitas Política de Agostinho. Uma leitura a partir do Epistolário e da Cidade de Deus*, 18-19.

⁷³ Francisco Manfredo Thomas Ramos, *A Civitas Política de Agostinho. Uma leitura a partir do Epistolário e da Cidade de Deus*, 19.

⁷⁴ Cf. *Epistolário* 233, de Santo Agostinho.

⁷⁵ Francisco Manfredo Thomas Ramos, *A Civitas Política de Agostinho. Uma leitura a partir do Epistolário e da Cidade de Deus*, 19.

⁷⁶ Cf. *Epistolário* 138, n.º 17, de Santo Agostinho.

⁷⁷ Cf. *Epistolário* 220, de Santo Agostinho; DCD XV, IV.

sedentes de poder. A cidade terrena deve assentar estruturalmente no Direito e o Direito na Justiça, «[...] imutável, eterna, soberana e embebida de uma perspectiva cristã. Donde o poder deva ser instrumento da Justiça, a que se tem, naturalmente, de subordinar⁷⁸». Neste sentido, deve o poder político ou civil permanecer desvinculado da Igreja, estabelecendo com ele uma relação apenas de cooperação e não dependência; em específico «[...] nomeadamente apoiando as conversões esforçadas», visão agostiniana registada pela história «[...] como uma fórmula de subordinação do poder político à Igreja»⁷⁹, apesar de antecipadamente alertar para o tamanho perigo que podia representar tal miscigenação ou síncrese. Daí o reafirmar da necessidade de ater-se à Justiça mesmo como base de qualquer poder, sobretudo, o político ou civil e o religioso. O próprio Agostinho já o demonstrara em termos consequenciais ao interrogar-se acintosamente sobre o poder civil, se esta fosse não tida em conta: «Sem a Justiça [...] que são os reinos senão grandes bandos de ladrões?»⁸⁰ e acrescenta ainda numa espécie de tentativa de resposta: «[...] e o que é um bando de ladrões senão pequenos reinos? Porque se trata de uma reunião de homens em que um chefe comanda, em que um pacto social é reconhecido, em que certas convenções regulam a partilha do producto do saque»⁸¹; e,

5. Finalmente, o sentido duplo ou ambivalente da *temporaria civitas* traduz igualmente a própria condição de transitoriedade, temporalidade, sobretudo, a nível da liberdade e dos «vícios da humana fragilidade de que falámos, por várias vezes ao tratar da ambivalência e da ambiguidade da cidade dos homens e dos seus bens próprios»⁸². Não obstante Gilson entender que há em Agostinho uma abusiva tendência em procurar absorver o que entende por “ordem natural na sobrenatural” (o Direito que se deixa assim seduzir e corromper-se totalmente pela espiritualidade; linha de abordagem também abraçada por Ockham, tempos depois...) afirma Cunha. O mesmo acabou por subsumir também o que considerou Gilson o “direito político natural”, ou seja, «(... *droit naturel de l'État*) na justiça sobrenatural e no próprio direito eclesiástico»⁸³. Define Agostinho “Justiça” como *Quod Deus vult, ipsa iustitia est* (base em que assenta o poder político ou civil na *civitas*), ou seja, como parte da “vontade de Deus” antes

⁷⁸ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XX*, 99.

⁷⁹ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XX*, 99.

⁸⁰ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XX*, 99.

⁸¹ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XX*, 99.

⁸² Cf. *Epistolário 153, n.º 13* (e p. 315 com nota 96), de Santo Agostinho.

⁸³ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XX*, 99.

que acto ou constante e perpétua vontade humana de atribuir especialmente a cada homem o que lhe cabe receber, conforme reza a fórmula de Ulpiano: *Iustitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi*. Desta feita, sendo meramente acto humano e dependendo da *voluntas* deste, como consideravam os romanos no caso da compreensão do Direito, «[...] o conhecimento de algumas coisas humanas é ainda assim matéria humana, demasiado humana...»⁸⁴ e, por isso mesmo, bastante insuficiente para fazer-se justiça se não for derivada, esta, da *ipsa Bonitas*, de Deus, a própria justiça em si mesma ou na essência.

Por tais razões se reconhece o homem enquanto falível, naturalmente, porém, capaz de ser menos perverso ou pecador se cultivado na *ipsa Bonitas* ou na “própria bondade” cuja fonte é o seu Criador. No entanto, tal concepção não dá azo à possibilidade de existência de duas realidades terrenas e geograficamente limitadas, uma “politicamente ideal”, a boa e, a outra, a perversa, a cidade dos maus e real. Como sublinha Ramos:

Estas as razões últimas porque não cremos que Agostinho tenha admitido a existência de um “Estado dos bons” (como ideal político) ou de um “Estado dos maus”, nem tampouco tenha pensado na possibilidade concreta de “uma única Cidade política”, que unificaria todos os Estados terrenos pelo vínculo do fim comum da “paz terrena”. De facto, o ideal político de Agostinho seria não o de grandes impérios, tutores de paz, mas o da “convivência pacífica e feliz” de muitos pequenos Estados, sobre a face da terra⁸⁵.

A *civitas* terrena transitória, assim como o homem frágil e mortal à luz das suas naturezas próprias, ambos traduzem temporalidade. Logo, infere-se conclusivamente, a partir da *De Civitate Dei* e *Epistolários* de Santo Agostinho, que a *civitas* não terrena (*Caelestis*), perfeita ou Divina ou além Estado ou dos Estados humanos, é aquela herdada pelo humano “menos pecador”, empenhado no bem contra a sua natureza ferida apesar da pré-disposição volitiva à maldade, fruto do pecado original. Naquela, de lá e, somente lá, o ser humano “transformado e elevado”, experimentará a felicidade plena, definitiva e, conseqüentemente, atemporalidade ou imortalidade do seu existir e ser. Realça ainda Ramos que:

Neste sentido, aquele “ideal Estado justo” não só admite, mas, naturalmente se orienta na direção daquele último bem supremo que é Deus mesmo ou sua Paz que supera todo entendimento, alcançável perfeitamente, por graça, só na outra vida, e do qual também o bem comum promovido pelo Estado é, de certo modo, uma realização.

⁸⁴ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XX*, 99.

⁸⁵ Francisco Manfredo Thomas Ramos, *A Civitas Política de Agostinho. Uma leitura a partir do Epistolário e da Cidade de Deus*, 21.

[...].

É quanto nos ensinam o *De Civitate Dei* e todo o *Epistolário* agostiniano. O Estado de Agostinho será, assim, sempre teocêntrico, na medida mesma em que for justo e verdadeiro⁸⁶.

Desta feita, viver a natureza humana mortal na cidade terrena, consiste num temporário exercício de esforço para o bem, numa natureza ferida e atraída ao nocivo. Agostinho, lega esta esperança à humanidade, sobretudo, a esta do nosso presente século XXI que, fitando os olhos exclusivamente no que é material, perde a possibilidade da abrangência e do deixar-se tocar e guiar pelo metafísico, mesmo que não negue formalmente a sua existência, pois, para este homem hodierno a existência está reduzida a materialidade ou comprovação, exclusivamente. Longe desta, não há verdade, logo, não há existências o que não é verdade, obviamente.

1.3. São Tomás de Aquino e o Poder Político ou Civil

Nessa investigação, limitamos o pensamento de São Tomás de Aquino ao entendimento que nos lega sobre Justiça cujo fim é a felicidade plena e comunitária, reflexões conhecidas por via, sobretudo, das suas duas obras: *De regimine principum* ou *Regno* (obra que na questão política praticamente ressuscita Aristóteles) e a *Summa Theologiae*. Ademais, é com este mesmo pensador que o pensamento político ou civil da sua época se torna o mais transparente possível, ou seja, o discurso sobre o poder «[...] irrefutavelmente se torna filosofia política»⁸⁷, sem que o mesmo tivesse deixado de «[...] acusar, dos seus claros intentos e conseguidas realizações autonomizadoras e distintivas, a tendência do seu tempo para a consideração conjunta ou analógica de matérias da política, da teologia, da moral, do direito, etc.»⁸⁸, razão talvez por que, a título de exemplo, a parte maior da sua filosofia, sobretudo, a jurídica, pode ser encontrada nos vários volumes da sua *Summa Theologiae*. Teólogo e filósofo escolástico, apesar de ter sempre recusado tais títulos (principalmente o de filósofo) por entender estar aquém da verdadeira e correcta sabedoria somente encontrada na única autêntica revelação (a Sagrada Escritura), é o aquinate considerado um dos mais iluminados e productivos pensadores cristãos que em muito influenciou a Igreja e o mundo em geral, desde o ontém medieval ao hoje contemporâneo, em diversas áreas do saber e da vida social.

⁸⁶ Francisco Manfredo Thomas Ramos, *A Civitas Política de Agostinho. Uma leitura a partir do Epistolário e da Cidade de Deus*, 21-22.

⁸⁷ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 113.

⁸⁸ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 113.

Ao contrário do que pode pensar-se em muitas *lides*, não é Aristóteles a principal fonte do pensamento do “Doutor da Igreja”, não obstante tê-lo como o seu filósofo por excelência e, ser aquele em que mais se baseou em termos de citações. Mas, o número de referências escriturísticas nos seus textos supera todas as outras, o que faz concluir que a Sagrada Escritura é a sua *prima* e principal fonte; a sua segunda maior influência é o grande “Doutor da Idade Média”, Santo Agostinho de Hipona (mais de catorze mil vezes citado de forma directa); em terceiro lugar, os Padres da Igreja (como Gregório Magno, João Damasceno...); em quarto, os Mestres medievais (como Alberto Magno, Boécio, Pedro Lombardo, Hugo e Ricardo de São Victor, Santo Anselmo, pseudo-Dionísio, etc.), claro indicativo da influência bíblica, patrística e cristã em geral a que Tomás de Aquino se sujeita natural e conscientemente, com elevada consideração; em quinto, Aristóteles (os índices precisam aproximadamente nove mil vezes de citações directas nos escritos de Tomás); em sexto, Filósofos de toda a Antiguidade (como Platão, Cícero...); em sétimo, mesmo que pouco presente em termos quantitativos, cita Filósofos árabes e judeus (como Avicena, Avempace, Avicbron, Maimónides...). Pelo que podemos então sumariar que a configuração do pensamento do aquinate é de facto resultado de fontes várias em que mergulhou, vindo a transformar-se reconhecidamente no *Doctor Ecclesiae* por excelência. Durante a sua vida activa de reflexão e ensino, centrou o seu pensamento em assuntos vários, com destaque para: Harmonia entre a filosofia do ser (exemplo, o ser das coisas que funda o pensar humano); distinção real entre ser e essência (vista por autores, como sendo esta a característica principal da sua filosofia, designada por tomística); o realismo cognoscitivo (*quidditas rei materialis*); primado da sabedoria sobre a vontade (contrário, por exemplo, à filosofia de Guilherme de Ockham, neste aspecto em particular); noção análoga do ser, etc.

Além de puramente medieval em termos de periodização, é o seu pensamento o maior capital que revoluciona toda uma estrutura de formas e tipos de pensares da época:

A sua obra principal, a *Summa Theologiae* (Suma Teológica) é um imenso monumento de conciliação entre a fé e a razão. Aí, através do método dialéctico, São Tomás expõe brilhantemente os argumentos pró e contra, para depois concluir. Adverso às ideias correntes, o Aquinatense mostrou como Aristóteles continuava vivo – apesar de tal posição o ter colocado no limite da heresia, num tempo em que o platonismo filosófico era imperante na Igreja⁸⁹.

⁸⁹ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 114.

Destarte, Tomás estaria junto com Aristóteles entre os melhores pensadores de todos os tempos: «Na realidade, Aristóteles e Tomás, por vezes polémicos e até, no limite, menos considerados em suas vidas, persistem na nossa memória, ao passo que há milhares de filosofias glorificadas como modas e irremediavelmente mortas pouco tempo depois»⁹⁰. Em São Tomás de Aquino, a respeito do poder político ou civil em concreto, faz-se visivelmente perceber não haver a possibilidade da sua concepção sem o quesito que ele considera fulcral, a Justiça; aliás, mesmo sem apreciar ele o Direito por considerá-lo “não religioso” e os juristas como que ignorantes, é considerado “filósofo do Direito Natural e da laicidade do Direito”, pois, foi curiosamente por ele que se teve a formulação de uma “justiça particular do Direito”, em contra-distinção face à justiça a partir do ponto de vista religioso, moral e político. Na verdade, no que toca à fundamentação do Direito, permanece Tomás sempre actual:

A justificação da propriedade, as páginas sobre o homicídio e o suicídio, sobre as leis divinas e humanas, ou a discussão sobre a obediência a toda a lei escrita são monumentos altos dessa obra que, ao contrário de tantos tratados pseudo-originais de hoje, continua viva, actual, e nunca nos aborrece⁹¹.

O seu esforço em relação ao Direito consistiu, do ponto de vista geral, em proceder a uma espécie de “arrumação” necessária conforme a condição da realidade do seu tempo que, segundo especialistas da e na área, foi tão bem feita que permanece insuperável. Inspirado na sua cosmovisão conscientemente religiosa e na tradição filosófica, concebe a Justiça como uma virtude (entre as cardeais) tendo como objecto o Direito. Uma Teoria da Justiça completamente fundada, sobretudo, na teologia cristã da época através da qual deverá explicar-se todo e qualquer poder, não sendo excepção, o político ou civil. É essa, aliás, a tendência geral na Idade Medieval. Logo, por exemplo, negar a justiça a..., significaria o mesmo que cometer-se um pecado diante do Criador, o Justo-juiz. Sob o espectro particularmente político, é legível por inúmeras correntes discordantes entre si, capazes de ver em São Tomás aquele que advoga o “absolutismo monárquico” e representa o “constitucionalismo”, ou, como o considerou Cunha, «[...] primeiro democrata, ou fundador da democracia cristã»⁹².

Sinteticamente, num exercício de paralelismo, concebe a Justiça enquanto virtude, traduzida num hábito entendido como eticamente correcto (positivo) e que deve ser a todo o

⁹⁰ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 115.

⁹¹ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 115.

⁹² Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 115.

tempo repetido em consciência por actos bons⁹³, actos que solicitam o empenho consciente do agente para os escolher (optar), pois conduzem ao *telos* desejado e necessário, tal como nos aparece em Aristóteles na sua *Ética* (*Ética*, II, art.º 4)⁹⁴ e, depois, na tradição clássica romana, sendo puramente um acto de vontade, aquela *voluntas constans et perpetua suum cuique tribuendi*. Tomás acreditava na vontade ardente do humano em desejar agir justamente, mesmo que na maior parte das vezes aja injustamente como acontece. Está aqui transcrito indirectamente aquele “grito” de Paulo, o Apóstolo, no capítulo 7 (destaque para o versículo 15) da sua Epístola aos Romanos quando exclama:

¹² E assim a lei é santa, e o mandamento santo, justo e bom.

¹³ Logo tornou-se-me o bom em morte? De modo nenhum; mas o pecado, para que se mostrasse pecado, operou em mim a morte pelo bem; a fim de que pelo mandamento o pecado se fizesse excessivamente maligno.

¹⁴ Porque bem sabemos que a lei é espiritual; mas eu sou carnal, vendido sob o pecado.

¹⁵ Porque o que faço não o aprovo; pois o que quero, isso, não faço, mas o que aborreço isso faço⁹⁵.

A parte da *voluntas* está nele; é o propósito da observação perpétua da justiça. Desta feita, a justiça acaba tornando-se num hábito que conduz a acção humana sempre para aquilo que é justo, porquanto, é vista como virtude, *«justitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti»*⁹⁶, ou seja, a “Justiça é o hábito segundo o qual alguém se diz agir segundo a opção pelo que é justo”. Mas, segundo este princípio de justiça tomístico nem todo o dever-obrigação acaba em prática justa. Tome-se como exemplo um acto da liberdade individual que atente contra a integridade corporal para satisfazer uma percepção subjectiva. É um acto de vontade individual que fere a *natura* humana, em primeiro e, por outro lado, não promove e nem realiza “justiça” alguma quer individual como colectivamente, senão a de alimentar apenas o ego do requerente. Entenda-se que uma justiça sem sentido de felicidade comunitária no seu fim, além da individual, não é justiça. Pelo que o acto para a justiça tem de tender ao que humanamente é necessário e desejável e ao mesmo tempo divinamente indispensável em promoção e realização do bem comum; por outras palavras, o acto de justiça visa sempre uma espécie de satisfação colectiva do dever cumprido ao ser

⁹³ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 58, art.º 1, solução.

⁹⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *In.: decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, trad. Cast. De Ana Mallea, estudo preliminar e notas de Celina A. Lértora Mendoa «Comentário a la *Ética* a Nicómaco de Aristóteles» (Pamplona: EUNSA, 2000), II, art.º 4.

⁹⁵ Bíblia Sagrada com Concordância-Velho e Novo Testamento, 982.

⁹⁶ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 117.

praticado mesmo que por um único sujeito, o que remete para a concepção original tomística de justiça como um acto expressivo de uma única realidade em duas, respectivamente: virtude geral e particular⁹⁷, uma dualidade em unicidade. O que não significa que ela não seja considerada em si mesma, também como particular, como aquela que preenche a alma, tornando o ser humano um animal racional relacional, ou seja, comunicativo, interactivo, etc., que visa o bem pessoal e, sobretudo, o comunitário⁹⁸. Neste sentido, a Justiça como virtude torna-se abrangente, ou seja, transversal. Não está limitada, por isso, como outras, apenas a aperfeiçoar o “ser humano” enquanto “ser em si mesmo”, mas visa a “alteridade”⁹⁹ ou demanda estabelecer relações entre pessoas e promove a igualdade não como igualitarismo através do estabelecimento do que entendemos como meio-termo (aliás, uma visão tomístico-aristotélica derivada inspiradamente do idealista Platão, confira-se na sua *República*, 358 e 359b¹⁰⁰).

Entretanto, é a Justiça concebida não como mérito próprio (pessoal), antes, torna-se virtude quando colocada ao serviço de outrém para o bem comum (dos homens e da natureza que os acolhe e cerca). Assim, é-se justo quando o resultado do empenho levado a cabo ultrapassa a esfera privada invadindo contagiadamente a colectividade. Mesmo uma provação espiritual no campo da fé, por exemplo, apesar de pessoal, terá o seu valor alto se, posteriormente, favorecer o “renascimento” de um homem cujos frutos, pela sua agora melhor actuação, trazem vantagem mútua para si mesmo e para outros. Com efeito, a Justiça orienta os actos individuais em respeito ao próximo com vista ao *telos* do bem comum, um exercício que implica a igualdade, pois, esta é a raiz da justiça. Quase sempre quando nos referimos à Justiça, subentendemos também ao mesmo tempo a igualdade, naturalmente. É demonstrativo disso mesmo a etimologia de *iustari* “ajustar partes entre si” cujo étimo é *ius* “justo”¹⁰¹. Assim, é de facto impossível, pelo menos dentro do pensamento do aqueniano e nosso também, pensar-se na concretização ou operacionalização da Justiça que não congregue ou no mínimo favoreça a igualdade no sentido de que mesmo que uma acção determinada seja individual, uma vez tornada comum aos demais, estabelece-se aquela relação comunicativa não só de abrangência como, sobretudo, de complementaridade e solidariedade que a sujeita a condição de igualdade.

Ora, se a Justiça é «[...] uma virtude, sendo as virtudes meios-terminos, entre um mais e um menos, Tomás considera, como Aristóteles (*Metafísica*, X, 7), que o igual é um meio-

⁹⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 58, art.º 5, solução; resp. a 1; art.º 6, solução.

⁹⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 58, art.º 12, solução.

⁹⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 57, art.º 1, solução.

¹⁰⁰ Cf. Platão, *A República*, introd., trad., e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 3.ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980), 358 e 359b.

¹⁰¹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 58, art.º 2, solução.

termo real entre esses extremos ou exageros»¹⁰². Então, o princípio prático dela é mesmo aquele que consistirá no exercício da virtude na relação que se estabelece com os outros¹⁰³ «[...] só se exprimindo e ocorrendo nessa relação»¹⁰⁴. Logo, não pode o poder político ou civil ser exercido na ausência da virtude Justiça, a igualitária ou comum, tendo em vista igualmente o bem colectivo almejado e necessário. Infelizmente, a realidade política e cultural do tempo pós-moderno, expressa a *contrario sensu*, o quanto o valor da “Igualdade” foi corrompido pelo afã do imediatismo actual, deixando o homem de pensar e de se deixar atrair pelo racionalmente conveniente, «[...] quando deve pensar-se como igualdade proporcional, de forma subtil, em termos hábeis. O igualitarismo é sempre quimérico ou semente de desigualdade violenta e despótica. Mas, a Igualdade é irmã da Justiça e também da Liberdade»¹⁰⁵. Assim, tem-se com Justiça, Igualdade e Liberdade, a maior possibilidade do alcance nos actos humanos das virtudes autênticas de valor superior em relação à Política e ao Direito (em particular, o Constitucional), internamente assumidas e externamente expressas, pois, na verdade, é no interior do ser que estas residem, antes de manifestas e tornadas conhecidas em práticas humanas: «Ninguém é exteriormente prudente se o não for interiormente»¹⁰⁶, sendo a consideração da interioridade uma necessidade cada vez maior da fé, da esperança e da caridade, as virtudes teologais sempre referidas pelo aquinate. Aliás, são virtudes que antecipam e acompanham os actos humanos, apesar de a Justiça (vista como objecto do *Direito-ius*¹⁰⁷), ser um caso diferente:

No acto de justiça, no acto justo, se esgota a Justiça, que não necessita, ao contrário das demais virtudes, de implicar a subjectividade do ânimo da rectidão do devido. O modo por que um acto justo é praticado (de má vontade, contrariado, de mau humor até) não atinge o carácter desse acto.

Por isso, é clara a relação da Justiça com o seu objecto, com o que visa, com o acto de justiça. Este objecto está em si mesmo determinado (e não pela intenção ou modo do sujeito)¹⁰⁸.

No tempo medieval foi o Direito considerado filho da Justiça e quiçá haja quem assim o ache, ainda. Hoje, no entanto, é a Justiça vista como virtude e o Direito como fruto e objecto

¹⁰² Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 119.

¹⁰³ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 58, art.º 11, solução.

¹⁰⁴ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 118.

¹⁰⁵ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 119.

¹⁰⁶ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 119.

¹⁰⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 58, art.º 2, solução, *in fine*.

¹⁰⁸ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 120.

dessa virtude. A Justiça como virtude intelectual, é um acto de vontade não relacionada com as paixões¹⁰⁹; virtude que, como qualquer virtude outra, provém de uma potência «(directora)»¹¹⁰ traduzida em acto, na prática. A Justiça é uma acção. Ou seja, não basta parecer ser justo, é preciso ser-se justo mediante a confirmação pelo agir justo ou do modo justo¹¹¹, passando a ser a vontade o sujeito da própria Justiça; uma vontade que tem como base a razão, mas, principalmente no seu aspecto de *volens*. É exercida a Justiça por via de acções exteriores que são direccionadas ao próximo, o outro. No século XXI, há facilidade de estabelecer-se assim relações entre Justiça e as designadas virtudes secundárias a ela conexas enquanto virtude cardeal, na perspectiva tomística, no caso, a “Misericórdia, a Benignidade, a Piedade e a Liberalidade”. Apesar disso, Cunha entende ser um dos mais gritantes e candentes problemas do presente, o da fronteira entre «[...] a Justiça particular, jurídica, e outras dimensões benévolas, que se inscrevem não no rigoroso *suum cuique*, mas em formas de dar mais que o devido, literalmente, por um título jurídico. Este é ainda um repto da política ao direito»¹¹².

Ainda na senda do que é justo enquanto objecto da Justiça, segundo São Tomás, que reflecte aqui as *Etimologias* de S. Isidoro e Aristóteles, «Todos acordam em denominar justiça o hábito que nos leva a praticar atos justos»¹¹³. Como conclusão «[...] o direito é objecto da justiça»¹¹⁴, isto, apesar da admissibilidade que o aquinate aceita dos analogados secundários (sentido epistemológico do direito, visto como arte a título de exemplo) além da *ipsa res justa* (do “direito no sentido objectivo”). Talvez por tal, Cunha concluiu considerar que a área do Direito se inscreve no âmbito do que é justo-particular, conforme o sentido bíblico apresentado por São Tomás¹¹⁵:

[...]. No domínio específico das virtudes, é verdade que a Justiça figura, no Livro da Sabedoria, da Bíblia, totalmente a par das demais virtudes cardeais. Omitindo no segundo argumento a própria *prudentia*, Tomás nega que tanto a temperança quanto a fortaleza sejam virtudes gerais, pelo que, aparentemente, a Justiça, tal como aquelas duas, não o seria¹¹⁶.

¹⁰⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 58, art.º 10, máx. solução.

¹¹⁰ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 120.

¹¹¹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 58, art.º 4, solução.

¹¹² Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 121.

¹¹³ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 58, art.º 1, *sed contra*.

¹¹⁴ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 122.

¹¹⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 58, art.º 5, 1 e 2.

¹¹⁶ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 122.

A injustiça do justo, agente e paciente¹¹⁷, (abordagem que no âmbito político é mais tarde retomada pelo filósofo francês J. J. Rousseau), a questão do pecado equivalente a crime (pensada à luz daquela resposta, que se pode considerar até laica de Jesus: «²¹... Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus» (São Mateus, 22: 21)¹¹⁸, são temas que o aquinate aprofunda com bastante elevação na sua *Summa Theologiae*. Ademais, muito do que São Tomás entendia ser pecado é o que equivaleria nos dias actuais à luz do Direito positivo a crime. Aliás, a respeito desta visão laico-tomística sobre pecado vs crime, Cunha chegou a afirmar em reforço que «[...] o crime é, em grande medida, primeiro braço secular do pecado, e depois seu sucedâneo secularizado»¹¹⁹. Em relação particularmente ao poder político ou civil ou à política simplesmente, esta é vista por São Tomás como um “não super poder” ou “não toda-poderosa”, pois que a sua vontade se submete à natureza, que se coordenada pelas suas leis próprias, naturais: ou seja, é o Direito natural que orienta o Direito positivo que é resultado-consequência de deliberações políticas, apesar de o “Anjo das escolas” admitir que a sociedade humana não seria capaz de viver sem este poder, o político ou civil, pela natureza que sustenta a sua existência e que o faz genérico e essencial «[...] e não concreto»¹²⁰, o que sem dúvida gera alguma espécie de ambiguidade quanto à direção do sentido reflexivo perseguido pelo “Doutor da Igreja”. Mas, com a sua enunciação, ficou expressa a marca importante para a divisão que se pode e deve estabelecer entre o que é “direito, do poder político, ou o jurídico, do poder civil ou político” ao assumir o desafio de estabelecer limites e diferenças entre ambas realidades. Cunha na sequência, reforça essa diferenciação quando considera que: «[...] a política será muitas vezes a via da concretização do justo jurídico, até na própria conformação do direito positivo, adequando os princípios às situações concretas»¹²¹.

Já no século XIII a título de exemplo curioso, aquilo que São Tomás designara por pecado de «acepção de pessoas»¹²² reflecte-se na pós-modernidade num tipo criminal a nível dos códigos penais, designado “nepotismo” (que representa actos de favoritismo, de favor injusto, de vantagem sem mérito, de priorização por corrupção, de escolha de quem se não deve, etc.). Para fundamentar a existência deste tipo criminal, valeu-se o “Doutor Angélico”

¹¹⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 59, art.º 2-3 et Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad., prefácio e notas de António de Castro Caeiro, 7ª ed., V, 11 (Lisboa: Quetzal, 2004), 25-26.

¹¹⁸ Bíblia Sagrada com Concordância-Velho e Novo Testamento, 848-849.

¹¹⁹ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 125.

¹²⁰ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 123.

¹²¹ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 123.

¹²² Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 63, art.º 1ss.

do Evangelho de São Mateus¹²³, argumento quase *sed contra* Deuterónimo¹²⁴. Assim, a ascendência e assunção de pessoas a cargos públicos da mais alta responsabilidade, sem requisitos obrigatórios e, simplesmente, por compadrio e/ ou grau familiar é continuamente já vista pelo aquinate como sendo um pecado contra a justiça distributiva¹²⁵ (entenda-se, hodiernamente à luz do Direito “positivo” como crime) resultado da má administração do poder político ou civil pelo governante ou príncipe, pelo que deve-se respeitar a graça Divina¹²⁶ no acto de escolha entre, por exemplo, dois candidatos capazes a uma única vaga por preencher. E se, entre os concorrentes, o grau de parentesco, etc., for comprovado, a resposta de Tomás é categórica afirma Cunha, apesar de contradizente em nosso entender ao admitir possibilidades nepóticas justificáveis:

Se, contudo, os parentes de um prelado são tão dignos como outros, pode-se legitimamente preferi-los sem que haja culpa por acepção de pessoas, dado que eles oferecem pelo menos a vantagem de que o prelado poderá ter mais confiança neles, e que administrarão de comum acordo com ele os assuntos da Igreja¹²⁷.

E, não seja por acaso, que seguidamente o mesmo São Tomás faz, no dizer de Cunha, uma espécie de “reviravolta” ao afirmado anteriormente em se tratando de nomeações ou escolhas que pela condição venham suscitar escândalos e manchem assim a reputação do nomeador e coloquem em dúvida a idoneidade da instituição. Em tais casos, agora o procedimento seria este, assinala São Tomás: «Será necessário porém renunciar a uma tal escolha por medo do escândalo, se outros prelados se firmam nesse exemplo para confiar os bens da Igreja aos seus próximos sem ter em conta os seus méritos»¹²⁸. Convém-nos assinalar que o poder político ou civil considerado pelo aquinate, sobretudo, na sua *Summa Theologiae*, é aquele estritamente orientado em conformidade com o poder religioso, o que não deve estranhar dado o contexto da época medieval em que poder religioso e político ou civil se correspondiam como “faces da mesma moeda”.

Na sequência do desenvolvimento do que consideramos ser seu pensamento político, São Tomás, já no *De Regno*, empenha-se a um resultado que o vincula na modernidade à conhecida classificação das formas de governo do filósofo que mais referencia em seus

¹²³ Cf. Por exemplo, em São Mateus, XXIV, 40.

¹²⁴ Cf. Por exemplo, em Deuterónimo, I, 17.

¹²⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. Iae, q. 63, art.º 1, *respondeo*.

¹²⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. Iae, q. 63, art.º 1, *ad tertium*.

¹²⁷ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 126.

¹²⁸ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 126.

escritos, Aristóteles. Estabelece dois grupos quanto ao tipo de regime de poder político, destacadamente: primeiro, os “não-rectos ou injustos” (a tirania, a oligarquia e a democracia)¹²⁹ e, segundo, os “rectos ou justos” (a monarquia, a aristocracia e o governo do povo, *politeia*).

Em teoria, concebe-se o *uno* das coisas na natureza como tradução do que seria a realidade perfeita. Considerando esta premissa e aplicada aos tipos de forma dos regimes políticos justos, foi a monarquia assim vista por Tomás como melhor entre todos, justamente, por este conservar melhor a “unidade de governo”. No quadro dos tipos “injustos” de regime político, a tirania foi vista como o pior por unanimemente subserviente à sua chefia e certamente mais danosa ao povo tal como demonstram as evidências na actualidade. Aliás, assim também afirmara o próprio “Doutor da Igreja” numa declaração quase igual à de Aristóteles:

*Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum*¹³⁰.

Ou seja, “se, pois, a multidão dos livres é ordenada pelo governante ao bem comum da multidão, o regime será recto e justo, como aos livres convém. Se, contudo, o governo se ordenar, não ao bem comum da multidão, mas ao bem privado do governante, será injusto e perverso o governo”. A propósito, Schneider considera que tanto Aristóteles quanto São Tomás, ambos haviam entendido que «[...] o bem comum é algo totalmente distinto do bem privado; de forma correspondente deverão ser separadas também as formas de governo de um homem sobre os outros»¹³¹ pelo que, continua «[...] o governo político deve cumprir certas condições qualitativas, sobretudo aquela condição de ser adequado ao fim da sociedade civil, ao bem comum»¹³². São Tomás particulariza as formas de poder (aspecto, para nós, de extremo interesse), inclusivamente o poder político ou civil. Lembremos que o aquinate considera a comunidade humana como aquela que precisa sempre por necessidade natural de uma autoridade cujo dever nobre seria o de dirigir a multiplicidade das tendências e distintas acções

¹²⁹ Tenha-se em conta o regime democrático à luz das concepções aristotélica e tomística enquanto “forma de governo degenerado”, quer dizer, governo não justo; um sentido distinto da concepção do século XXI ou contemporânea de democracia.

¹³⁰ Santo Tomás de Aquino, *De regimine principum ad De regno*. Tradução e notas de Laureano Robles e Ángel Chueca, 3ª ed. (Madrid: Editorial Tecnos, 1995), s/ p.

¹³¹ Jakob Hans Josef Schneider. “La filosofía política en el De regno de Tomás de Aquino”. In.: *Patristica et Mediaevalia*, Vol. XXIV (Buenos Aires: Sección de Estudios de Filosofía Medieval, 2003), 22.

¹³² Jakob Hans Josef Schneider. “La filosofía política en el De regno de Tomás de Aquino”. In.: *Patristica et Mediaevalia*, 22.

humanas, etc., visando o interesse comunitário sendo a união da sociedade ou povo o primeiro fim do exercício do poder ou autoridade política. São Tomás entendia, por assim dizer, que só um cidadão racional inserido em comunidade organizada e sujeito a normas é que estaria em condições de decidir ou optar por uma contra outra forma de poder, que pode vir a revelar-se bom ou mau. O primeiro caso dá-se quando o exercício do poder ou da autoridade resulta concorridamente em favor do bem colectivo e, o segundo, quando este atende à satisfação do que é individual ou particular. Desta feita, se reconhecem riscos inúmeros tanto quando o poder ou domínio é exercido por uma só pessoa quanto por um grupo. Contudo, passa a tirania a ser o péssimo e mais perigoso regime em razão de nestes casos se registar claramente um vazio de governo e o povo, “deixado” à sorte de quaisquer ventos. Por isso, São Tomás, na pior das hipóteses, como proposta de solução, apresenta algumas precauções a respeito do governo de uma *polis* a fim de que ele não degenere em tirania. Numa situação assim, deverá ser promovido a governante ou príncipe aquele *homo* que reúna virtude bastante e que por ele, sejam excluídas as possibilidades e oportunidades de agir irracionalmente (tiranicamente) de forma que se evite o surgimento de um tipo de desgoverno, propriamente tirânico. Na sua obra mais política que teológica *De Regimine principum* ou *De Regno*, o “Doutor Angélico” procura estabelecer as devidas precauções para o efeito.

Segundo Cavalheiri, a questão das “medidas preventivas” no sentido de afrouxar a marcha da velocidade da tendência de abuso de poder (sobretudo, o político ou civil) com a sugestão de um governo do tipo misto é também marca das propostas do aquinate:

[...] vai ao encontro das considerações de Tomás acerca do governo misto, apontadas na *Suma Teológica*. No seu ‘projecto maior’, o aquinate é considerado o defensor de um governo misto, onde estariam reunidos, em um mesmo sistema de governo, a monarquia, a aristocracia e o governo popular. E, ainda, segundo a sua observação de cunho teológico, a lei do Antigo Testamento já havia previsto o governo misto como melhor forma de constituir os chefes de uma cidade ou nação¹³³.

Como avançado *ab initio*, São Tomás tem em Aristóteles a melhor referência de filósofo e, talvez por isso, no *De Regno*, retoma claramente a classificação dos regimes políticos de Aristóteles, mas, não conclui no *De Regno*, acerca da opção pelo melhor, dedicando-se em advogar a constituição do tipo misto de governo na *Summa Theologiae*¹³⁴,

¹³³ Alceu Cavalheiri, *O Pensamento Político de Tomás de Aquino no Regno* (Porto Alegre: PUCGS-FFCFCH: 2006), 55.

¹³⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 105, art.º 1, solução.

com uma semelhança em termos conclusivos, a respeito da tipologia dos regimes, próxima da do seu mestre filósofo, Aristóteles, na *A Política*:

*Vocare autem consuevimus monarchiarum quidem eam quae ad commune conferens respicit, regnum; eam autem quae paucorum quidem, plurium autem uno, aristocratiam, aut propter optimos principari, aut propterea quod ad optimum civitati, et comunicantibus ipsa. Quando autem multitudo ad commune conferens vivit, vocatur communi nomine omnium politiarum politia*¹³⁵.

Em síntese conclusiva, São Tomás de Aquino: 1. Entende a sociedade humana como que um conjunto de órgãos que operam em unísono no sentido de dar vida ao organismo; pelo que o poder (também o político) deve valer-se da sua utilidade ao serviço do fim maior da comunidade, a felicidade por via da Justiça, faz notar na *Summa Theologiae*¹³⁶; 2. Segundo autores (alguns não poucos e até mesmo actores políticos, «desde os conjurados da Liga contra Henrique III aos de Von Stauffenberg contra Hitler»¹³⁷), São Tomás defendeu a resistência à tirania tal como vem destacado na *Summa Theologiae* e, sobretudo, na *De Seditio*, 2 e 3, tendo chegado a legitimar a possibilidade extrema da sua efectivação, ou seja, do tiranicídio apenas em contextos excepcionais de governação; visão que não goza de acolhimento consensual a nível da “praça académica”: «[...] estamos longe de ter unanimidade nesta matéria, como aliás se demonstrou pela polémica que, entre nós, opôs Alfredo Pimenta a António Sardinha»¹³⁸; 3. Do ponto de vista da política (pensada), São Tomás segue em linha geral o seu “filósofo mestre”, Aristóteles, principalmente quanto à natureza da sociedade humana, à origem da sociedade política em causa, às formas mistas de regime «(acrescentando ou matizando apenas uma espécie de teocracia benévola, em que o rei se guia rectamente pelo seu coração)»¹³⁹; 4. Todo o tipo de poder ou domínio com finalidade boa, inclusivamente, o político ou civil, segundo o aquinate, deriva ou tem em Deus a sua origem e nele reside. O mesmo é dizer: quem não tem Deus em si mesmo e consigo, não tem poder nenhum mesmo que se sinta “poderoso”. Porquanto, Deus transmite este poder ao povo (*omnis potestas a Deo*

¹³⁵ Quer dizer, “Dentre as formas de governo por um só, chamamos realza a que visa o interesse comum. Chamamos aristocracia a forma de governo por poucos (mas sempre mais do que um), seja porque governam os melhores ou porque se propõe o melhor para a cidade e os seus membros. Finalmente, quando os muitos governam em vista ao interesse comum, o regime recebe o nome comum a todos os regimes: ‘politeia’, *In Politicorum*. III, *lectio* VI, 1279a, 254, p.138.

¹³⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 21, art.º 4, ad. 3.

¹³⁷ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 128.

¹³⁸ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 128.

¹³⁹ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 128.

per populum) e, por via do engajamento deste, tem-se a escolha racional daquele que dele se apossará com o fim de conduzir este mesmo povo receptor primário e transmissor do poder de Deus ao príncipe com vista ao bem colectivo. Entretanto, talvez por influência da perspectiva teológica, São Tomás manifestava opção preferencial pela forma monárquica em termos de regime político, opção que mais tarde abandona (por altamente corruptível) ao alinhar-se àquele que o tornaria mais ainda vinculado em boa razão ao seu mestre filósofo (Aristóteles) com a *polititia bene comixta*¹⁴⁰, ou seja, um “regime misto”¹⁴¹ em que a monarquia manter-se-ia acima da pirâmide do governo, a aristocracia na zona intermédia e a democracia como alicerce deste (conservando os valores da eleição e escolha pelo povo que detém o todo poder recebido do *Ordenante Racional*, Deus; e, 5. Santo Tomás considera a política como não suficiente em si mesma; não resistente no tempo de forma independente ou por esforço próprio e mais ainda, por não resistir sem fim próprio que venha perseguir (o seu fim próprio consiste no bem comum ou comunitário que procura realizar). Este último traduz um olhar tipicamente medieval do tempo tomístico, pois, a política como a feita na contemporaneidade, debate-se com numerosas interrogações a começar pelo seu objectivo próprio. Infelizmente, chega a ser vista erroneamente como mera “arte de prometer, convencer e enganar o povo” e afastou-se largamente da sua nobre função principal: a de realizar o homem e a humanidade conduzindo-os para o bem e gozo do belo, sempre de acordo com a *voluntas* do Supremo *Logos*; ou, para o ateu, em direcção àquilo que se deseja enquanto bem maior necessário para o equilíbrio da natureza e do mundo agitado.

Enfim, a centralidade do pensamento político tomístico está no vasto legado que deixa, principalmente, na criatividade demonstrada ao proceder à divisão e rediferenciação entre Direito e Política e destes dois, da Religião. Na verdade, «trata-se de uma revolução mental muito importante, na linha da melhor ortodoxia cristã (e a quem em parte também não é alheia a inspiração aristotélica), mas, que ainda não foi na prática alcançada em muitos sectores...»¹⁴². Portanto, entendemos nós, São Tomás de Aquino é muito difícil de sistematizar ao gosto do rigor individual ou quase impossível de resumir pela vastíssima riqueza da sua produção. Por isso talvez, Michel Villey tê-lo-ia considerado, «introdutor da ciência política na Europa»¹⁴³, um título nada imerecido pela grandeza que se lhe reconhece consensualmente a nível da academia e fora dela.

¹⁴⁰ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 129.

¹⁴¹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Ia., 103, Ia. IIae, 96, 4, etc.

¹⁴² Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 129.

¹⁴³ Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*, 129.

1.4. A Injustiça da sistematização corrente na História da Filosofia

Não podemos deixar de assumir desde já que Cunha¹⁴⁴ consta da lista dos autores mais citados na nossa investigação. Mas, também é sobre este mesmo autor que recairá a nossa primeira crítica, em particular, em torno da sua proposta de organização da História da Filosofia, a nosso ver, manifestamente injusta. Na sua obra intitulada “Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI”, apresenta uma disposição organizativo-temática da sua “História da Filosofia” dividida em VII livros. Ora, o nosso ponto de partida está precisamente no facto de os manuais, como este concretamente, ignorarem na modernidade uma verdadeira Escola Política Ibérica ou Segunda Escolástica e passarem directamente da Escolástica para Hobbes ou Maquiavel. E a grande questão é a de sempre: Como entender a ausência, falta ou vazio, por exemplo, em pleno ano de 2010, da Filosofia Política da Escola Ibérica em tão exaustivo manual? De facto, salta nele à vista um vácuo enormíssimo na transição que Cunha propõe entre a Filosofia Medieval à Moderna, resultante certamente da falta de importância que atribui àquele que é sem dúvida um dos períodos intermédios mais importante da História da Filosofia, que nada justifica relegar ao esquecimento. Lembrar que foi neste período intermédio ou da Segunda Escolástica que se registou o surgimento da Escola Ibérica da Paz, através da qual tiveram lugar as maiores produções filosóficas versadas, mormente, em justiça, direitos humanos, dignidade humana, felicidade ou bem comum, paz, “guerra justa”, liberdade, (des) colonização e independência, direito natural ou *jus* naturalismo, etc., por obra inicialmente da Escola de Salamanca e, depois, das suas vergôntes estendidas às Escolas de Coimbra e Évora, em Portugal. Pelo que esta pesquisa, se pretende também constituir em si mesma, num esforço de preenchimento dessa lacuna, no endereço de uma verdadeira e completa História da Filosofia.

¹⁴⁴ De nome completo, Paulo Ferreira da Cunha.

Capítulo - 2: ESCOLÁSTICA E NEO-ESCOLÁSTICA

Capítulo - 2: ESCOLÁSTICA E NEO-ESCOLÁSTICA

2.1. Escolástica e seu Contexto Histórico

Fé e razão ou razão e fé, foi o grande tema e central da conhecida e polémica Idade Média, fase controversamente “amada” por alguns e “odiada” por outros, em cujas fontes fundamentais, em termos de reflexões e produções, se destacam a Filosofia antiga, a Bíblia Sagrada e os escritos dos primeiros autores dos séculos cristãos ou simplesmente patrística¹⁴⁵.

A Escolástica foi uma espécie de aprofundamento da própria Filosofia numa altura em que esta se caracterizava fortemente pelo classicismo e helenismo antigos, marcados pela aculturação de matriz judaico-cristã a partir do século V, resultado de ingente acção prática de pensadores cristãos que, ao constatarem a realidade do seu tempo, se sentiram desafiados a perscrutar uma fé já a caminho da maturidade, no sentido de ajustá-la à realidade das muitas exigências que o momento aconselhava. Por isso, naquela altura, apesar da predominante dimensão neo-platónica, temas como a “Providência Divina, Revelação Divina e Criação” antes não abordados pela filosofia grega passam a ser temas incisivamente filosóficos. Tal ousadia igualmente demonstrou o “Anjo das escolas”, Santo Tomás de Aquino ao introduzir porções da filosofia do seu mestre, Aristóteles de Estagira, na sua filosofia escolástica como já o referimos acima, tornando-se assim uma quase marca indelével e constante, conservada como herança pelos neo-platónicos.

O Escolasticismo ou simplesmente Escolástica (de *scholasticus*, vocábulo transliterado da língua grega *σχολαστικός*, que quer dizer, “pertencente à escola” ou “instruído, sábio”), apresentou-se reconhecidamente como o legado histórico-filosófico do saber entre as escolas filosóficas ou correntes de pensamento no tempo tardo-medieval e foi, talvez por isso, considerada a maior influência daquela época (Idade Média) sem olvidar-se a sempre grande influência do pensamento filosófico antigo (grego), tal como ficou provado no Capítulo

¹⁴⁵ Divididos em “Padres do Ocidente” entre outros, Hilário de Poitiers, Leão Magno, Ambrósio de Milão, os Santos e considerados por Bonifácio VII em 1298 “doutores egrégios e grandes Padres da Igreja”, nomeadamente, Jerónimo, Agostinho e Gregório Magno e “Padres do Oriente” (destaque para Cirilo de Jerusalém, Gregório de Nissa, etc., e os mui exaltados pela Igreja Ortodoxa, são eles: Atanásio, Gregório Nazianzeno, Basílio Magno, João Crisóstomo). Isidoro da cidade de Sevilha (560-636) é considerado o último “Padre da Igreja” no Ocidente ao passo que no Oriente é apontado João Damasceno (675-750). Estes pensadores patrísticos, em unísono, enquanto também autores de escritos vários e importantes reúnem quatro características essenciais comuns: 1) Ortodoxia da doutrina; 2) Santidade de vida; 3) Aprovação eclesiástica; e, 4) Antiguidade. A par destes, assinalou-se também a existência de grupos como dos “Escritores Eclesiásticos” na linguagem de São Jerónimo. Um outro grupo de escritores bíblico-teólogos ficou conhecido naquela época: eram os “Padres Apostólicos”, grupo mais antigo de teólogo-escritores apontados como tendo tido contacto com os próprios Apóstolos de Jesus Cristo.

primeiro dessa pesquisa ao escrutinar os rasgos do pensamento filo-teológico de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, respectivamente, que indubitavelmente, nos seus escritos, recorrem reincidentemente à Antiguidade (nomeadamente a Aristóteles, no caso do segundo).

É uma idade histórica que representou peculiar forma e prática do exercício raciocinativo quanto a leitura que faz de toda uma realidade cosmológica visível e não visível. Enquanto método, a sua matriz é ocidental e expressa uma forma do pensamento crítico e de aprendizagem cuja origem tem lugar nas conhecidas escolas monásticas cristãs. Visou assim conciliar a fé cristã com um sistema de pensamento racional de pendor filosófico, próprio do tempo, ou seja, concedeu abertura para aquela que ficaria conhecida como uma espécie de celebração prática do “casamento” entre a fé e a razão, no caso, a da filosofia grega (platónica, primeiro e, depois, aristotélica). A Escolástica foi então a escola e método crítico daí resultantes que, por altura, se demonstrou dominante e bastante útil à didáctica ao nível dos Magistérios, em particular, nas Universidades medievais do continente Europeu do século IX ao XVI e representou o esforço da Igreja face à urgente necessidade de resposta justificativa às demandas colocadas à fé cristã. Alguns autores, principalmente na modernidade, consideram-na apenas como tendo sido mais um método de aprendizagem (e ensino) do que “verdadeira teologia”.

Bastaria para os refutar a consideração da extensa obra teológica desta época, cujo destaque recai em São Tomás de Aquino, visto como maior expoente desta (sobretudo, por conta da sua *Summa Theologiae*, já amplamente aqui referenciada¹⁴⁶). A *Summa...*, é a expressão maior da Escolástica no âmbito da chamada “tradição escolar” tal como confirmam os resultados dos trabalhos levados a cabo por Francisco Suárez¹⁴⁷, Luís de Molina¹⁴⁸ e até mesmo outros pensadores da herança religiosa cristã de matriz luterana e reformada na sua generalidade. No entendimento destes autores, a produção histórica da Escolástica não assentou sobre um acto de descobrimentos científicos de modo específico, contudo, acabou por empunhar os paradigmas ou alicerces daquelas que viriam a ser conhecidas como ciências naturais. De viés notadamente cristã, a Escolástica, levada em curso pela Igreja Católica vista como única guardiã dos valores espirituais e morais da Cristandade na época, aparece como que para atender, por assim dizer, à urgente e sentida reivindicação da fé e da razão num esforço

¹⁴⁶ Cf. Ponto 1.3 do Capítulo I.

¹⁴⁷ Cf. Eva Rodrigues Ferreira Guilherme Raposo, *Francisco Suárez. Último Medieval, Primeiro Moderno: A Ideia Exemplar* (Porto: Universidade do Porto, CAURIENSIA, Vol. V, 2010), 263-281.

¹⁴⁸ Cf. João Rebalde, *Liberdade humana e Perfeição Divina na Concordia de Luís de Molina* (Famalicão: Edições Húmus, 2015), 17-211.

que até ao século XVI precipitou a configuração do devir da que viria a ser conhecida por modernidade europeia, toda ela então cristã (e dialecticamente ateia, na contemporaneidade).

Em síntese, a *quaestio* paradigmática que inundou todo o pensar filosófico da Escolástica consistiu na conciliação, harmonização ou sequenciação dos dois pontos que se deviam, alinhando-os em todos sentidos à mesma distância do centro comum, no caso, duas esferas: Fé e razão, com o agostinianismo¹⁴⁹ a demonstrar-se mais tradicional ou conservador e advogante de uma sujeição maior da razão face à fé e, outrossim, com o tomismo¹⁵⁰ orientado em defesa de uma determinada independência ou autonomia da razão humana na busca de respostas várias, não deixando claramente definida a questão da subordinação de uma à outra.

2.2. Expoentes principais do seu Pensamento Filosófico-Político

Conhecida a bem ou a mal como período tenebroso, da escuridão ou das trevas, o certo é que a Idade Média tem o seu próprio lugar de valor já só por produzir um típico pensamento político mais de carácter filosófico e teológico. Toda ela ficou marcada pela disputa e possibilidade de relação estreita entre a fé e razão humana, sem nunca negar o melhor da Antiguidade. São Tomás de Aquino é destacado como máximo expoente pensador da Escolástica e, por isso, todo o pensamento produzido naquela época costuma estar enquadrado nas duas divisões aceites: pré-tomista ou pós-tomista.

João Escoto Erígena, que cria a estrutura quaternária da natureza a fim de fazer prova da existência de Deus e Anselmo de Cantuária, ideólogo da imaginação do intelecto enquanto algo perfeito e, por isso, como prova de Deus existente¹⁵¹, são os considerados principais pré-tomistas. De modo geral, assinalam-se Anselmo de Cantuária, Alberto Magno, Robert Grosseteste, Roger Bacon, Boaventura de Bagnoreggio, Pedro Abelardo, Bernardo de Claraval, João Escoto Erígena, João Duns Escoto, Jean Buridan, Nicole Oresme, são autores escolásticos. Nessa escola, Guilherme de Ockham é destacado como principal expoente pós-tomista e o primeiro dos autores modernos. Por outro lado, na lista dos medievais apresentada por Cunha,

¹⁴⁹ Santo Agostinho de Hipona cria na possibilidade da restauração da condição decaída da razão humana, isto, operacionalizada pela *praxis* da fé genuína por dom do Ser supremo: Deus.

¹⁵⁰ Santo Tomás de Aquino advoga um processo de inovação fundado no aristotelismo mesmo que não aberto à possibilidade clara de subordinação da razão à fé. Razão para afirmar: Se o aquinista não negou ou proibiu, é porque dava como possibilidade a harmonização da razão à fé, embora implicitamente apenas.

¹⁵¹ A sua conhecida teoria da “prova ontológica” não deixou de ser refutada por autores vários, principalmente, Marmoutiers ao afirmar que «a capacidade de imaginação do homem, por exemplo, de uma ilha maior do que todas não significava a prova da existência real desta mesma»).

destaca-se Santo Agostinho como primeiro e finaliza-a com Ockham. Será útil reportar aqui o seu mapa geral:

Alguns terminam a filosofia medieval com Ockham, outros estendem-na até Nicolau de Cusa (1401-1464), embora, se datarmos o fim da Idade Média, não com a queda de Constantinopla (1453), mas com a de Granada, ou a Descoberta da América (1492), devêssemos nela cronologicamente incluir Pico della Mirandola (1463-1494), que escreve o seu *Discurso sobre a Dignidade do Homem* em 1486. Porém, tal como Agostinho, tendo morrido antes da queda de Roma, vai projectar a sua influência, de um modo ou de outro, por todo o período medieval (assim se justificando a sua inclusão), já qualquer destes dois últimos autores (quer o pai da *Docta Ignorantia*, de 1440, quer o sábio Pico) apresenta indelévels traços de modernidade – os quais são até frequentemente detectados nos dois últimos filósofos políticos aqui incluídos: Marsílio de Pádua (entre 1275 e 1280-1343) e Ockham (entre 1280 e 1295-1349 ou 1350)¹⁵².

2.3. Génese da Nova Escolástica e Circunstâncias da Segunda face à Primeira

A designação Neo-Escolástica é usada pelos historiadores da filosofia para referir-se àquela escola europeia ampla e profundamente influente em termos de história da Teologia, Filosofia, Direito e Economia no século XVI, concentrada em Salamanca, na Espanha, em que se destacaram como pensadores entre outros: António de Nebrija (1444-1522), dominador com “perfeição” das línguas latim clássico e grego e, divulgador do humanismo em Espanha; João Luís Vives (1493-1509), mais inclinado ao humanismo e crítico radical das instituições de ensino por que passou; Francisco de Vitoria (1486-1546), considerado fundador do direito internacional moderno e maior referência desta Escola de Salamanca; Diogo de Cavarrubias y Leyva (1512-1557), a quem é atribuída a autoria da primeira teoria da política imperial de Espanha; Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569), com um legado incalculável de doutrina jurídica, em especial, no que tem que ver com o *jus gentium*; Martinho de Azpilcueta (1492-1586), conhecido também como “Doutor Navarro”; Domingos de Soto (1507-1519), reconhecido como melhor expositor sistemático da filosofia Neo-Escolástica da escola espanhola do século XVI; Melchior Cano (1509-1560), aquele que foi discípulo preferido do “Doutor-mestre”, Francisco de Vitoria; e, Francisco Suárez (1548-1617), reconhecido como o mais importante intelectual da Companhia de Jesus. A escola de Salamanca, neste contexto da Segunda Escolástica, jogou um papel importantíssimo ao permitir melhor explicação,

¹⁵² Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XX*, 92.

esclarecimento e compreensão, em particular, da cultura europeia seguinte, sobretudo em âmbito ibérico, com marcante influência nas Universidades portuguesas de Coimbra e Évora.

Fica fora do nosso propósito a aceção mais recente de “Neo-Escolástica”, mais propriamente um neo-tomismo, uma iniciativa que além de fazer recrudescer os conceitos basilares da tradição escolástica medieval ou “Primeira Escolástica”, visou dar-lhe “nova” vida entre os séculos XIX e XX, mediante um esforço assumidamente levado a cabo pela Igreja, cujo fito consistiu em uma “nova” sintetização da fé cristã e da racionalidade moderna. Mais uma vez, a esse respeito, considerou-se o tomismo a base de toda filosofia cristã a nível da Igreja Católica abrindo-se espaço à reflexão em torno das novas problemáticas¹⁵³. Em rigor, a Segunda Escolástica, a que nos interessa, é já uma autêntica “neo-escolástica” enquanto rasgou caminho para o necessário regresso àquela antiga filosofia cristã escolástica ou “primeira”, mas chamada agora a refletir sobre novos problemas morais suscitados pela modernidade, nomeadamente: A nova sociedade escravagista, os novos domínios imperiais e a relação com os indígenas do novo mundo, enfim, os limites de um poder político dotado de uma concentração efectiva sem precedentes.

Todavia, sumariamente, a Nova Escolástica face à “primeira”, significou textualmente uma espécie de aprofundamento do retorno às origens do pensamento filosófico e teológico a aspectos éticos e jurídicos na Espanha, esforço muito influenciado também por aquela filosofia e teologia desencadeada na Universidade de Paris pela “primeira” Escolástica e período renascentista, guiados pelos clássicos pensamentos da Antiguidade; exercício este que, mais do que regressar, impulsionou a um novo pensamento social e político de poder.

2.4. Fundamentos nucleares do Pensamento Neo-Escolástico

Antes de mais, vale a pena lembrar que a Neo-Escolástica tem lugar no fim da “Baixa Idade Média”¹⁵⁴. Foi a fase final do segundo e último período da Idade Média, fase também chamada Segunda Escolástica.

¹⁵³ Cf. Encíclica Aeterni Patris, de Leão XIII, 1879.

¹⁵⁴ É parte do segundo período da Idade Média (entre os séculos XI e XV) marcado pela desorganização e dissolução do sistema feudal e, por consequência, pela transição para o sistema económico capitalista tal como conhecido hoje na Modernidade. Marcaram aquele período eventos tais como: A crise do feudalismo, o renascimento do comércio e do comércio urbano, as cruzadas e a mortandade provocada pela conhecida “grande peste ou peste negra”, que se estima ter levado a óbito aproximadamente entre 75 a 200 milhões de pessoas, principalmente, nos continentes da Europa e Ásia, respectivamente.

Com duração aproximada de um milénio iniciado no século V com a queda do poderoso Império Romano Ocidental (em 476) e chegado ao seu fim com a conquista da grande Constantinopla (em 1453) pelo Império Turco-Otomano no século XV, a longa Idade Medieval correspondeu, por assim dizer, a um período que, por mais difamado que tenha sido, não pode ser apagada ou esquecida, sobretudo, pelo que produziu de bom e de melhor, inclusive, em benefício do presente e futuro da humanidade. Sublinhamos na nossa reflexão o que de maior valor acrescentado é possível encontrar e colher daquele período intermédio que, não sendo parte da modernidade como tal, consideramos (igual a Calafate, Rosas, Maia, etc.), uma “nova era medieval” ou Segunda Escolástica gerada que perdurou entre os séculos XVI e XVII, consecutivamente, completamente distinta na direcção que percorreu, na decisão que tomou, no discurso que proferiu, no sermão que apregoou, na reflexão que se permitiu fazer e no pensamento filosófico, teológico, jurídico... que produziu; uma distinção e existência não reconhecida na maior das vezes por razões, para nós não atendíveis, apesar de justificativas como estas:

Na esmagadora maioria dos casos, o pensamento escolástico dos séculos XVI e XVII é um dos capítulos não escritos das histórias do pensamento político. A contribuir para este silenciamento está a crítica feroz a que a escolástica é submetida pelos principais autores da lei natural moderna, ora por se ancorar numa metafísica incompatível com a ciência moderna, ora por pressupor uma continuidade e interdependência entre Deus e a humanidade que o Protestantismo refuta¹⁵⁵.

Pelo contrário, entendemos que seria hoje impossível escondê-la e não aceitá-la, pois, muitos factos históricos não seriam passíveis de explicação fundamentada sem ela: «Acontece que é impossível perceber o pensamento político moderno, tal como o viemos herdar, sem, por um lado, estudar aquilo que visou enjeitar e, por outro lado, identificar as comunidades que a retórica da rutura esconde»¹⁵⁶. Enfim, por todo um seu vasto legado e rica herança cujo método no tratamento das questões filosóficas se subordinou a uma base hierárquica organizativa: «Tese, objecções e soluções para que essas objecções figurem na discussão dialéctica de cada problema»¹⁵⁷.

Posto isso, apesar de se tratar de um período curto em termos de tempo de duração, é de realizações irrefutáveis. Aliás, é dessa mesma opinião um autor a quem muito se deve a sua redescoberta no presente, quando procura fundamentar e justificar no terceiro volume de uma

¹⁵⁵ João Cardoso Rosas (Coord.), *História da Filosofia Política*, 139.

¹⁵⁶ João Cardoso Rosas (Coord.), *História da Filosofia Política*, 139.

¹⁵⁷ João Cardoso Rosas (Coord.), *História da Filosofia Política*, 139.

das suas obras, os esforços envidados como incentivo e promoção de mais estudos à volta do pensamento produzido na fase Neo-Escolástica ou da Segunda Escolástica:

Presidiu (...) a esta selecção o intuito de apresentar secções dos comentários de autores da Escola Ibérica da Paz à questão da restituição, onde se evidenciassem não apenas os fundamentos jusnaturalistas a partir dos quais estes autores pensavam este tópico, mas também onde estivesse mais patente o esforço por eles desenvolvido de atualização da reflexão escolástica anterior, no sentido de responder aos desafios que a realidade imperial Quinhentista impunha. Com efeito, o contacto com povos não-cristãos de outros continentes, a conquista, a escravatura, parecem ter impelido estes autores a operarem transformações nos termos em que tradicionalmente era pensada a questão da restituição. Conceitos normalmente associados a este tema, como «poder», «domínio» e «propriedade», com acepções e funções mais ou menos definidas, viam-se, entretanto, desestabilizados, impondo-se a necessidade de os adequar a novas entidades políticas, e a novos sujeitos jurídicos¹⁵⁸.

Razão por que a considerámos nós também, mais uma vez, um período do qual emerge uma Nova Escolástica distinta da Escolástica ou “primeira” Escolástica quanto aos ângulos de visão e abordagem, apesar do imperativo do princípio da continuidade com que se reserva qualquer realidade não estática como é também o caso da história do pensamento.

O que é que de essencial ou fundamental, afinal, se produziu na Neo-Escolástica durante aquele curto período de tempo, em termos de ideia ou pensamento político? Ainda Calafate *et al.* ajudam-nos a responder sem subterfúgios ao considerar que o escopo «[...] fundamental era o princípio de afirmar a justiça como condição da paz e da concórdia entre os homens, considerando também a relação com os povos que a gesta dos Descobrimentos e Conquistas trouxera ao conhecimento de portugueses e espanhóis»¹⁵⁹; uma argumentação feita à luz do espírito do direito natural ou jusnaturalista daquele tempo. Neste sentido, a Nova Escolástica procurou tratar da paz como valor supremo e natural ao homem, conexo a ele mesmo, ou seja, na sua natureza pré-lapsária sendo a guerra uma realidade evitável por atentar directamente contra o mais valioso bem que é a vida humana, apesar da abertura que deve haver à longa, porém, necessária discussão sobre a complexa e turva possibilidade de uma guerra que fosse “justa” (em legítima defesa) como direito de resposta imediata diante de um acto circunstancial de agressão violenta ou invasão. Dada a displicência do homem, por degenerado da sua natureza originária, razão de muitas guerras no mundo, seria então facilmente previsível o agudizar de tensões ante o intensificar do encontro da Europa e não só com o resto do mundo;

¹⁵⁸ Pedro Calafate (Org.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, 51.

¹⁵⁹ Pedro Calafate (Org.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, 11.

por isso, era necessário e urgente conceber-se um plano que fosse exequível e apontasse para um reflorescer dos princípios intrínsecos de humanidade baseados na paz e concórdia, pelo qual se restabeleceria o devido lugar da diferença, vista como riqueza diante da diversidade.

Era o permitir daquela possibilidade de não negação do imperativo da coabitação humana que muito bem sublinharam os “mestres” da Nova Escolástica, apesar das diferenças e vontades individuantes dos homens e povos:

A paz e concórdia entre os homens na Europa e no mundo dos séculos XVI e XVII, dilacerado por guerras infundáveis, tanto no continente como nas vastas regiões ultramarinas, foi concebida por aqueles mestres como o resultado de um princípio intrínseco e natural de sociabilidade entre os homens, que se prolongava na afirmação de um princípio intrínseco e natural de sociabilidade entre os Estados emergentes, rumo à progressiva afirmação da comunidade universal das *gentes* ou povos, num mundo em que o homem não era lobo do homem, senão homem, embora degenerando tantas vezes dessa sua originária natureza¹⁶⁰.

Um outro ponto central do pensamento da Neo-Escolástica a par do Direito e da lei, foi fundar-se fortemente na Teologia Moral. Esta abordou ampla e profundamente a questão da restituição e/ ou reparação da propriedade individual ou colectiva lesada, tendo em conta a chamada *recta ratio* enquanto fonte material do Direito, como defendeu e partilhou Cosme de Magalhães¹⁶¹ ao considerar que «conquanto se ache o Príncipe isento de direito civil, nem por isso se pode eximir ao ditame da razão»¹⁶². Ainda a respeito da Teologia Moral como um entre os fundamentos da Nova Escolástica, note-se que esta estava alicerçada numa concepção mais geral daquela justiça que fosse superior a quaisquer querereres ou *status quo*:

Na sua base estava uma concepção objectiva da justiça, acima da vontade dos homens e dos príncipes, garantia da igualdade de direitos e marcando a sua presença como uma questão de consciência e não de consentimento, sendo que a consciência, para os mestres da chamada segunda escolástica, onde estes nossos autores se integram, era a obra da razão que nos dizia se agíamos bem ou mal consoante nos aproximássemos ou distanciássemos do ditame natural da *recta ratio*, de matriz estoica e ciceroniana, acolhida pelo ideal cristão prático¹⁶³.

Como constatamos, o pano de fundo da Teologia Moral naquela época era habitado pelo objectivo constante de permitir realizar uma justiça que viesse a ser justa, isto é, uma

¹⁶⁰ Pedro Calafate (Org.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, 12.

¹⁶¹ Sacerdote Jesuíta; influente pensador da Teologia Moral. Debateu também a questão da eficácia da razão em relação ao Direito e à Lei.

¹⁶² Pedro Calafate (Org.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, 12.

¹⁶³ Pedro Calafate (Org.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, 12.

justiça autêntica e fundada essencialmente num sentido hermenêutico e racional da lei natural, que obrigasse o reparar do dano e o recuperar do devido por injustamente perdido, no caso: «À luz do seu pensamento de base jusnaturalista, quem se apoderasse do alheio ficava sujeito a duas satisfações: à pena da lei e à restituição»¹⁶⁴. Apesar do dilema actual entre *jus* positivismo e *jus* naturalismo, as concepções de pendor *jus* naturalista são ainda de tão elevado valor que António Cançado Trindade, antigo presidente da CiADH¹⁶⁵ e desde o ano de 2020 Juiz da CIJ¹⁶⁶, considerou lamentável a negligenciação daquele dever pelos operadores da justiça ao não ser visto como mecanismo primário; um dispositivo eficaz de reparação “das vítimas” no que toca ao direito internacional. A ele, junta-se também o apelo de Vieira - «A lei da restituição é Lei Natural [...]. Enquanto Lei Natural obriga os reis, porque a natureza fez iguais a todos»¹⁶⁷ - que não se furtou a sublinhar que devia ser, aquela lei, uma responsabilidade altamente assumida por aqueles a quem, antes de todos, competiria, ou seja, aos possuintes do poder político ou civil:

Isto é o que são obrigados a fazer em consciência os Reis, que se desejam salvar, e não cuidar que satisfazem ao zelo, e obrigação da justiça com mandar prender em um Castelo o que roubou a cidade, Província ou Estado. Que importa que por alguns dias, ou meses se lhe dê esta sombra de castigos; e passados eles se vai lograr do que trouxe roubado, e os que padeceram os danos não são restituídos?¹⁶⁸

Assim, é-nos fácil deduzir que a aplicação da Lei que seja reparadora e restituidora melhor materializa a Justiça como fim do Direito. E esta ideia assenta numa base de Teologia Moral, por isso, também fundamento nuclear da Neo-Escolástica. Uma outra nota central do pensamento da Escola Escolástica Espanhola (na designação de Rosas), é que:

Apesar de algo afastada dos centros da renascença humanista e da reforma, a escola escolástica espanhola continuou a renovar o seu pensamento no decurso dos séculos XVI e XVII em resposta a novos problemas, designadamente o problema colonial e as tensões entre a jurisdição papal e os soberanos protestantes que se multiplicavam um pouco por toda Europa¹⁶⁹.

¹⁶⁴ Pedro Calafate (Org.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, 12.

¹⁶⁵ Corte Interamericana de Derechos Humanos.

¹⁶⁶ Corte Internacional de Justicia.

¹⁶⁷ Padre António Vieira, *Sermão do Bom Ladrão*, In.: *Obra Completa*, t. II, vol. IV, Direcção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate (Lisboa: Círculos de Leitores, 2013), 436.

¹⁶⁸ Padre António Vieira, *Sermão do Bom Ladrão*, In.: *Obra Completa*, t. II, vol. IV, Direcção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate, 456.

¹⁶⁹ João Cardoso Rosas (Coord.), *História da Filosofia Política*, 140.

Em geral, conclusivamente, foram neste período trabalhados de forma especial face às novas circunstâncias da implantação europeia no novo mundo alguns conceitos tais como: fé, razão, religião (massificação e expansão dos protestantes), ocupação de novos territórios, paz, justiça ou bem comum, liberdade, restituição-recuperação, direito natural e civil, domínio-jurisdição ou poder, origem e fim do poder político ou civil, bem assim, seu limite, etc.

2.5. Escolas Neo-Escolásticas ou Ibéricas da Paz e Expoentes principais

É facto muito significativo que o movimento iniciado pelos autores da chamada “Escolástica tardia” ou da fase dos pós-escolásticos antes da consumada passagem para a Idade Moderna, foi marcado principalmente por uma atenção repartida entre a Teologia e a Filosofia. Nessa altura, vive a Filosofia um período mesmo que curto, de reavivamento - em Espanha, por dominicanos e, em Portugal, por jesuítas – em que autores procuram metodicamente reinterpretar e elevar em novo contexto o pensamento do maior expoente da Idade Média, São Tomás de Aquino. É a este propósito que Calafate considera «[...] a perenidade do legado dos professores das Universidades Ibéricas de Salamanca, Coimbra e Évora», sublinhando não já apenas o legado espanhol, mas, também o português¹⁷⁰.

Consolidou-se então nessa altura, a tendência “nova” de pensamentos robustos com olhares novos em relação aos fenómenos que a realidade da época experimentava tal como já referimos mais acima, neste Capítulo-2.

2.5.1 Salamanca, a Precursora

No século XVI, a nível da civilização europeia ocidental, elevaram-se tempestuosas cogitações de movimentos vários, sobretudo, no campo da religião, das reformas protestantes à reforma Católica que suscitaram acesos debates a nível das bases religiosas da Igreja e do tecido social. Foram discussões que degeneraram em conflitos entre o poder papal e dos reis, com consequências políticas inumeráveis. É neste mesmo contexto que emerge em Espanha aquela que veio a chamar-se Escola de Salamanca, esforço intelectual dos frades dominicanos que influenciou largamente Portugal, em Coimbra e Évora. Dividida em duas fases (ou primeira e segunda Escolas de Salamanca) e muito influenciada pelo tomismo e pelo estagirita, a primeira pode identificar-se, no ano de 1526, na cátedra de Teologia que a Universidade de Salamanca inaugura com Francisco de Vitória, considerado fundador do direito internacional

¹⁷⁰ Pedro Calafate (Org.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, 15-16.

moderno e maior referência desta Escola de Salamanca. Entre os mais destacados daquela primeira corrente ou escola, incluído o próprio Francisco de Vitória, estão autores como Domingos de Soto, Mâncio de Corpus Christi, Melchior Cano, Pedro Sotomayor e João Gil de Nava.

Historicamente teve o seu começo no ano de 1526 (com Vitória) e o seu fim com o chamado magistério de Mancio. Já a segunda fase ou “nova” Segunda Escolástica, segundo Plans, estende-se desde os magistérios de Domingos Báñez, João de Guevara e Bartolomé de Medina, entre os anos de 1565 a 1604¹⁷¹. Está na modernidade associada à designação Neo-Escolástica aquela “escola europeia” ampla e profundamente influente, sobretudo, em produção teológica, filosófica, jurídica e económica iniciada no século XVI, concentrada em Salamanca na Espanha. A par dos já apontados, julgamos ainda importar referenciar, em breve nota, alguns outros nomes influentes de pensadores da escola salmantina que podem ser confirmados no ponto 3 deste Capítulo-2.

A escola de Salamanca, no contexto da Segunda Escolástica, desempenhou um papel importantíssimo ao permitir melhor explicação, esclarecimento e compreensão, em particular, da cultura espanhola seguinte e dos vários fenómenos humanos, naturais, sociais e espirituais que o mundo em geral vivia e a Europa ocidental, em particular. O seu legado histórico é enorme, de dimensão mundial, em razão dos ganhos que obteve e usufrui a humanidade.

Começamos por citar os hoje conhecidos “direitos humanos”, instrumento jurídico de valor oficial, abrangência universal e cumprimento obrigatório dos Estados cujas raízes remontam à releitura do *jus gentium* e do “direito romano” em discussões e análises que perduraram toda Idade Média e ao longo do período de transição para a modernidade. Apesar de considerado “positivo” e formulado em normas escritas, a sua génese é racional, fundada num *modus vivendi* (cultura) tendo em conta as diferenças e multiplicidades de manifestações deste *modus* por cada ser, grupo, comunidade humana, etc., ao mesmo tempo que, não obstante essas diferenças, se envidaram esforços com vista à universalidade. Uma prática do princípio do respeito da diferença na diversidade tendo em vista o interesse supremo comum. O *De legibus* de Suárez¹⁷² foi base para a acalorada reflexão sobre o “direito da guerra e a paz”, muito referenciado por Grotius, como faz notar por exemplo, Sahd¹⁷³. Francisco Suárez, neste particular ajudou através das suas reflexões, a que a Europa ocidental e o resto do mundo

¹⁷¹ Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca: y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000), 170-83.

¹⁷² Cf. Francisco Suárez, *De Legibus ac Deo Legislatore* (Madrid: C.S.I.C, 1971).

¹⁷³ Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, *Hugo Grotius: Direito Natural e Dignidade* (UFU: Cadernos de Ética e Filosofia Política 15, 2/ 2009), 182-189.

entendessem a diferença “das várias culturas” humanas enquanto património por direito, cuja autoridade é legitimamente defendida pelos herdeiros. Como enquadramento a esta defesa, destacara a propriedade privada, o casamento ou matrimónio natural, os regimes laborais, as convenções ou tratados internacionais, etc.

Uma outra corrente também pertencente à Segunda Escolástica faz-nos crer que os “direitos humanos”, na forma em que se apresentam, são fruto do “matrimónio” havido entre a Filosofia cristã e o *Jus Naturale* e, nasce propriamente na Idade Média. De facto, já o esboçam atendo-se ao princípio criacional da humanidade. Sendo criaturas, independentemente de ser alguém coroado ou parte da massa geral indistinta, todos os “filhos de Adão” são iguais à luz da ordem da criação. Logo, naturalmente, também seriam iguais em direitos, mesmo que de um rei se tratasse. Motivo por que, apesar de tradicionalmente na antiguidade serem considerados “representantes” de Deus na terra, os reis, passam na Idade Medieval a precisar da “bênção da Igreja”, pois, em caso contrário a esse procedimento, eram considerados déspotas e eventualmente excomungados, conforme os vários exemplos que a História registou¹⁷⁴. Um outro facto histórico de relevo que inspirou debates intensos ainda sobre temas que poderíamos considerar germinais para os “direitos humanos”, na Espanha e na Europa em geral, prende-se com a “conquista” da América no século XVI, apesar de a designação ser, evidentemente, anacrónica.

Ainda a respeito de legados de Salamanca, Vitória, tendo por base o *jus gentium*, acabou por contribuir também germinalmente para aquele que viria a considerar-se hoje o “direito internacional dos direitos humanos”. Na mesma direcção, terá Suárez prestado a sua melhor ajuda, conforme advoga Calafate: «Era um postulado objectivo, traduzia uma ordem natural pensada fora do quadro da concepção individualista dos estados...»¹⁷⁵, uma visão do valor comunitário que se desejava extensivo e universal. Neste sentido, assinala-se como pano de fundo do *jus gentium*, o “direito natural”, enquanto caminho pelo qual foi edificado. De sorte que Anghie entendeu ser evidente por si mesma e extensiva a toda humanidade, a possibilidade de uma ordem jurídica percebida de modo racional, ou seja, visto o «sistema de

¹⁷⁴ O exemplo que mais se ajusta à nossa abordagem neste ponto em particular é o do Imperador Henrique IV, excomungado durante a querela das investiduras (século XI) e perdoado após a famigerada “penitência de Canossa”, onde esperou a pé descalço uma noite inteira para ser recebido pelo Papa Gregório VII. Mas bem diferente será, na era moderna (século XVI), o desenlace ligado ao caso conjugal de Henrique VIII da Inglaterra ao desrespeitar os sacramentos que determinavam a continuação da sua união marital com a infanta Catarina de Aragão.

¹⁷⁵ Pedro Calafate, *A Ideia de Comunidade Universal em Francisco Suárez* (IHS: Antiguos Jesuitas en Iberoamérica, Vol. 5, n.º 2, 2017), 51.

lei natural universal do *jus gentium*, cujas regras podem ser determinadas pelo uso da razão»¹⁷⁶ e, mais, pelo facto de o *jus gentium*, hoje tido por “direito positivo”, não ter razão de ser suficiente na *voluntas* do próprio homem, como confirmou Vicente,¹⁷⁷ sendo visto não como “leis escritas” mas sim como “direito natural”.

Na escola salmantina, aduz Vicente, a normatividade moral não é concebida como estando acima de qualquer estado oficialmente autónomo ou soberano: «Se a lei positiva contradiz o direito natural, perdeu a sua razão de justiça. É um princípio universal na filosofia política de Francisco de Vitoria»¹⁷⁸. Por isso sublinha Calafate a necessidade de qualquer Estado soberano poder ter o controlo dos dois tipos de “direito” e não somente um, ou seja, «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»¹⁷⁹. Nesta senda, os “direitos humanos” tal como hoje são conhecidos em Declaração Universal proclamada pela ONU¹⁸⁰ enquanto direitos inalienáveis ou fundamentais (sobretudo, à vida, liberdade, justiça, a não discriminação, etc.) é historicamente resultado de um longo processo que em muito antecipa o século XX com impressões digitais dos salmantinos entre os séculos XVI e XVII, consecutivamente.

Por fim, a Escola de Salamanca, representou aquela então corrente de pensadores que tanto contribuiu para a compreensão, surgimento e proposição de muitos princípios basilares que no plano político têm em Deus a sua origem e fundamento. Áreas como a economia, direito, filosofia, cultura, etc., tendo a teologia como matriz, conheceram a partir desta época uma dinâmica que perdura em toda modernidade e após ela. Como já foi referido acima, é de facto Francisco de Vitoria o fundador e maior expoente da Neo-Escolástica, cujas contribuições são impactantes até na contemporaneidade como demonstraremos ao adentrarmos no seu pensamento, isto, no Capítulo-3. Por exemplo, se tomarmos como indicador toda uma discussão do passado ou da actualidade em torno da temática “direitos humanos”, verificar-se-á um largo e permanente recurso ao pensamento vitoriano como fundamento. Auto-interrogado sobre o “porquê de Salamanca”, o estudioso João Maia responde:

¹⁷⁶ Antony Anghie, *Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law* (Social & Legal Studies, s/l., Vol. 5, n.º 3, 1996), 325.

¹⁷⁷ Luciano Pereña Vicente, *El concepto del Derecho de Gentes en Francisco de Vitoria* (Revista Española de Derecho Internacional, Vol. 5, n.º 2, 1952), 617.

¹⁷⁸ Luciano Pereña Vicente, *El concepto del Derecho de Gentes en Francisco de Vitoria*, 626.

¹⁷⁹ Pedro Calafate, *A Ideia de Comunidade Universal em Francisco Suárez*, 52.

¹⁸⁰ Organização das Nações Unidas.

Covas de Salamanca! Porquê? - Porque como é sabido, Salamanca foi no Renascimento, uma das melhores Universidades da Península e Europa. Ali acudiam escolares de todos os países europeus e saíram de lá ajoujados de ciência e de sabedoria. De tal modo que os povos perguntavam a que era devida tanta ciência. Respondiam que era devida a mestres expulsos, a Frei Luís de Leão que em prosa correnteia e verso alado lhes inculcava Platão, a Frei Heitor Pinto, tão encasado nos Livros Sacros, e a outros atlantes do saber. Mas não bastava isso. Os escolares escovavam em retiros estudiosos e por sua conta desbravavam livros e apostilas de toda a casta. Daí passar a expressão *Covas de Salamanca* a significar a Universidade¹⁸¹.

Logo, a concluir, fica visível e patente o valor pragmático daquela que veio a ser uma das melhores instituições escolares de nível superior na Europa do século XVI e XVII.

2.5.2 Coimbra e Évora, outros Precedentes

Dizia o académico e magistrado brasileiro que a restituição como acto da justiça fora, de facto, sublinhada por Grócio, Pufendorf e C. Wolff, mas que, antes deles, Fernando Pérez em Évora, António de São Domingos em Coimbra, Francisco de Vitória em Salamanca, a par de outros, haviam formulado um legado perene onde vale a pena lançar âncora...¹⁸².

Vicente, na mesma direcção de Calafate *et al.*, acredita que foram as Escolas de Coimbra, de Évora, de Lisboa, na esteira da de Salamanca que, com especial produção relevante no seu tempo, impulsionaram o surgimento da «Escola Ibérica da Paz»¹⁸³. Entende na sequência, que toda a produção resultante do árduo e rico trabalho feito pelos pensadores daquelas escolas apresenta traços comuns que as distinguem dos demais anteriores e posteriores. Tal é o caso do viés cristocêntrico e filosófico-aristotélico retomado por todos eles, juntamente com as ideias do aquinate enquanto expressão maior e principal referência intelectual da época medieval. Por exemplo, em António de São Domingos, encontramos a defesa de valores e direitos hoje inquestionavelmente assumidos como fundamentais para uma sociedade justa como a liberdade, a restituição em caso de dano injustamente causado, entre outros. Adverte o dominicano, referindo-se aos processos devolutivos de liberdade e propriedade, que ficasse «[...] pois claro que quem quer que possua um escravo a um destes títulos, injustamente o detém... e acha-se obrigado a restituí-lo à liberdade, bem como a restituir-lhe tudo o que lhe é devido por seu serviço»¹⁸⁴. Calafate *et al.*, ao analisarem este texto

¹⁸¹ João Maia, *Filosofia e Humanidades para Todos* (Braga: APPACDM, 2002), 151.

¹⁸² Pedro Calafate (Org.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, 16.

¹⁸³ Luciano Pereña Vicente, *El concepto del Derecho de Gentes en Francisco de Vitoria*, 12.

¹⁸⁴ António de São Domingos, *De Restitutione* (Braga: Arquivo Distrital de Braga-ADB, s/ a), 218r.

do mestre da Escola de Coimbra, considerada base fundamental no âmbito da Escola Ibérica, concluíram que tal concepção «buscou formular e ensinar as regras universais de convivência entre os povos do mundo com base no reconhecimento dos seus direitos, limitando os títulos que legitimavam a guerra, tal como os títulos que legitimavam a escravatura»¹⁸⁵.

Num contexto específico que veio a ceder espaço na modernidade tempo depois, foi Salamanca conhecidíssima e muito influente sobre as suas sucedâneas, não sendo a Escola de Coimbra exceção, como também afirmou Risse: «[...] Os pressupostos desta fama mundial da filosofia espanhola foram criados, pelo menos para a Lógica e a Metafísica na escola de Coimbra, e nessa medida a ela cabe o verdadeiro mérito da renovação da Filosofia Escolástica»¹⁸⁶. Desta feita, nunca deixaria Salamanca de ser apontada como aquela “escola farol” que irradiou para as outras duas geradas em Portugal, porquanto, representou o período curto de um movimento cultural altamente significativo que tinha a ver com a capacidade criativa de pensar o agir. Foi o que de facto aconteceu entre os pensadores dos séculos XVI e XVII, respectivamente, a nível da Europa ibérica cujos resultados devem ser reconhecidos e constituídos paradigmas de um melhor entendimento da realidade presente e, sobretudo, do complexo futuro que é sempre uma incógnita. A propósito de seus grandes expoentes (Pedro da Fonseca e Francisco Suárez), Gomes dá-nos uma descrição que bem ilustra a ordem de importância daquele período de “glória” primeiro de Salamanca e, depois, de Coimbra e Évora:

O movimento cultural dos séculos XVI e XVII, enquadrado na renascença escolástica peninsular, representa o que há de mais significativo como criação do génio português, tanto no campo da Filosofia e da Teologia, como no sentimento religioso e das formas literárias de expressão. Antes e depois surgiram obras de pensadores desgarrados. Porém, se a Filosofia, como a Ciência, além da criação pessoalista, é fruto de uma escola e de uma circunstância cultural, só em referência ao movimento da Escolástica Renovada se pode falar, propriamente de uma Filosofia portuguesa. Sem os largos horizontes da reforma pedagógica de D. João III, não seria possível a escola conimbricense nem o clima doutrinal onde germinou a obra de Fonseca. Só apreciada na totalidade, esta obra nos desvela a sua densidade filosófica: à luz dessa perspectiva de conjunto, avulta uma das mais vigorosas expressões do renascimento escolástico-humanista do aristotelismo e a manifestação de um pensamento original, profundo e coerente, quer dizer, de um autêntico sistema de Filosofia. Esse pensamento exerceu penetrante influência no surto da renascença escolástica peninsular, designadamente em básicas proposições doutrinárias do Doutor Exímio, mas ainda hoje, para além do seu interesse historial, mantém a mesma força inspiradora da reflexão, de

¹⁸⁵ Pedro Calafate (Org.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, 43.

¹⁸⁶ Wilhelm Risse, “Introdução” in Pedro Margalho, *Escólios em Ambas as Lógicas à Doutrina de S. Tomás, do Subtil Duns Escoto e dos Nominalistas* (Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1965), 39.

modo que será impossível restaurar a Ontologia, como pretendem tantos pensadores dos nossos dias, sem repensar as doutrinas lógicas e metafísicas dos dois grandes mestres conimbricenses-Pedro da Fonseca e Francisco Suárez...¹⁸⁷.

Não nos é assim difícil entender as razões que constituíam a base sólida do corpo doutrinal das Escolas de Coimbra e Évora dada a relação estreita e de reciprocidade com Salamanca. Confirma-o também Pereña:

Se na biblioteca universitária de Coimbra é possível encontrar hoje, uma das colecções mais ricas dos mestres salmantinos, também entre os fundos espanhóis, procedentes dos colégios maiores de Salamanca, podemos encontrar as mais importantes leituras de Coimbra. Esta comunicação constante de ideias contribuiu para o progresso da Escola e para a consolidação da sua unidade doutrinal¹⁸⁸.

Em torno das ideias de Vitória e seus seguidores, já conhecidas nessa altura, os pensadores das três Escolas comungavam da mesma causa em termos de princípios de orientação para a possibilidade da convivência comunitária saudável entre diversos povos e culturas distintas. Sobre isso Calafate sublinha aqueles aspectos particulares destes princípios que, em nosso entender, são e devem ser sempre comuns a todos os povos e culturas, independentemente da geografia ou outras diferenças de nível secundário:

Em causa estavam os princípios teológicos, filosóficos e jurídicos que deveriam orientar a convivência e relação entre povos de coordenadas culturais e civilizacionais diferentes, sobretudo os europeus, os americanos e os africanos, sem esquecer a rica experiência portuguesa no Oriente. Nesse sentido, os mestres de Coimbra e Évora fundamentaram de forma muito clara as teses sobre a soberania inicial do povo, considerando o poder político como constitutivo da natureza humana, no quadro do jusnaturalismo escolástico, evidenciando um pensamento solidário e uma unidade de Escola, em termos ainda não suficientemente estudados...¹⁸⁹.

Na verdade Salamanca, Coimbra e Évora, foram sedes de instituições escolares que muito contribuíram para a formação de vários profissionais e das “elites” determinantes da época para o então Império lusitano, quer para o sumptuoso poder régio, quer para a Igreja e, acima de tudo, manifestou-se como “nova” proposta de reflexão e acção sobre os fenómenos que marcavam aquela viragem de época. As suas lições várias visavam influenciar da melhor

¹⁸⁷ Joaquim Ferreira Gomes, *Introdução in Pedro da Fonseca* (Coimbra: Isagoge Filosófica-IEF, 1965), 9 e 20.

¹⁸⁸ Luciano Pereña, *La Escuela de Salamanca y la Duda Indiana, in La Ética en la Conquista de América* (Madrid: CHP, Vol. XXV, 1984), 313.

¹⁸⁹ Pedro Calafate, *Corpus Lusitanorum de Pace* (Porto Alegre: CC, Vol. 44, nº. 1, 2014), 80.

forma possível o mundo do tempo que, empenhado em guerras, injustiças, escravidões, prisões, domínios de uns contra outros, se prestará mais pessimisticamente na leitura de Hobbes, a recordar o verso de Plauto: *homo homini lupus*¹⁹⁰.

Concluimos com Santiago de Carvalho, numa entre as suas citações algo extensa, porém feliz, por apresentar uma espécie de quadro-resumo descritivo e paralelo das três escolas de modo detalhado, ficando bem assinalados os elementos positivos diferenciadores que deverão constar para sempre das páginas inapagáveis da história do saber produzido por aquelas três agremiações escolares nos séculos XVI e XVII, consecutivamente, em Espanha e Portugal:

[...] podem evidenciar-se, em Coimbra, dimensões contrastantes com algum perfil de Salamanca... Enquanto a escola de Salamanca é um producto administrativamente universitário, a de Coimbra é apenas propedêutica. Este é um caso em que Coimbra contrasta “administrativamente” também, sublinho, com a “escola de Évora”... Em segundo lugar, se Salamanca é religiosamente um producto dominicano, em Coimbra é a Companhia de Jesus que se torna exclusiva. Aqui, todavia, há um choque com a situação de Évora, como é mais do que óbvio, também ela uma instituição exclusivamente inaciana, distinta todavia de Coimbra por motivos de natureza estrutural e razões históricas contingentes. Em terceiro lugar, enquanto Salamanca segue a figura tutelar de Francisco de Vitoria, em Coimbra essa figura patrimonial cabe indubitavelmente a Pedro da Fonseca, não obstante parecer diferente de Severiano Tavares, mais inclinado para atribuir esse lugar a Francisco Suárez; competiria por isso deixar a pergunta de saber até que ponto a figura de Luís de Molina (1535-1600) pode patrocinar uma “escola de Évora”. Como quarta marca, atrever-me-ia a contrastar o lugar da teologia e do direito, com a exclusiva presença da filosofia, em Coimbra. O problema aqui é que a episteme do direito e da teologia evidenciam-se também em Évora, não obstante esta Universidade jesuíta não ter conhecido uma Faculdade de Direito. Consequentemente, enquanto o trabalho em Salamanca se desenvolve em torno da aquinense *Summa Theologiae*, em Coimbra isso acontece exclusivamente em torno da obra de Aristóteles. Como pano de fundo, teríamos o facto óbvio e institucional de que, ao falarmos de Salamanca referimo-nos à teologia, e ao falarmos de Coimbra, excluimos a sua Faculdade de Teologia. Temos ainda um contraste curioso e significativo, qual o que se afiguraria como um neo-aristotelismo conimbricense frente a um neo-tomismo salmanticense. Em sexto lugar, e sócio-politicamente falando, enquanto Salamanca é um producto espanhol, Coimbra é deliberadamente lusitano... Também o lugar preponderante que a política assume em Salamanca contrasta com a atrofia deste domínio filosófico no campo da moral, e mesmo assim com evidente muito menor expressão. Esta especificidade entronca com a quarta marca acima enunciada, mas se comparássemos Coimbra e Évora a eventual menoridade da política

¹⁹⁰ Cf. Thomas Hobbes, *O Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil*, trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva (São Paulo: Martins Fontes, 2003), 112.

desapareceria em Évora, haja, por exemplo, em vista a produção molinista *De iustitia et iure* e, sobretudo, todo o seu papel na política colonial do império¹⁹¹.

Em suma, Salamanca, Coimbra e Évora representaram naquele período o que Calafate ousou considerar «[...] pilares da modernidade europeia»¹⁹², junto dos quais se podem perscrutar os paradigmas do conceito contemporâneo de “comunidade internacional” fundada na *jus* naturalidade e numa visão de justiça capaz de superar «relativismos de ocasião da razão de Estado, de que se alimentaria mais tarde o positivismo jurídico, bem como o afã das correntes do realismo jurídico contemporâneo»¹⁹³. Não nos resta dúvida de que as configurações, por exemplo, de organizações internacionais como a UE, NATO, ONU, UA¹⁹⁴, etc., sejam hoje ainda longínquas expressões práticas daquele impetuoso vento contagiante dos séculos XVI e XVII, seguidamente. As ideias desses primeiros “Mestres” do direito internacional continuam actuais e inspiram o nascimento de *entes* juridicamente vitais cujas vocações são quase sempre orientadas à defesa e salvaguarda dos valores da justiça, da paz, da liberdade... e, acima destes, a defesa da humanidade e da dignidade humana, razão de ser do Estado: «À razão de Estado sobrepuseram sempre os mestres peninsulares a “razão da Humanidade” e a dignidade da pessoa humana, de que emergiam normas imperativas de Direito»¹⁹⁵. Confirma-se assim o quanto os salmantinos, conimbricenses e eborenses prezavam a humanidade, direcção que qualquer Estado cômico da sua missão deve adotar como destino obrigatório.

¹⁹¹ Mário Santiago de Carvalho, *Uma “Escola Filosófica de Coimbra”? História, Tendências e Problemas* (Coimbra: Revista Filosófica de Coimbra, Vol. 32, n.º 64, ISSN: 0872-0851, 2023), 270-72.

¹⁹² Pedro Calafate, *Corpus Lusitanorum de Pace*, 80.

¹⁹³ Pedro Calafate, *Corpus Lusitanorum de Pace*, 80.

¹⁹⁴ Unidade Africana – UA, à data da sua fundação designada Organização da Unidade Africana - OUA.

¹⁹⁵ Pedro Calafate, *Corpus Lusitanorum de Pace*, 80.

**Capítulo - 3: ORIGEM, FINALIDADE E LIMITES DO PODER POLÍTICO OU
CIVIL EM FRANCISCO DE VITÓRIA**

Capítulo - 3: ORIGEM, FINALIDADE E LIMITES DO PODER POLÍTICO OU CIVIL EM FRANCISCO DE VITÓRIA

3.1. Conceituação: Origem, Finalidade, Limite, Poder Político (ou Civil), Política

Entendemos por conceituação um exercício prévio de definição, o que inclui uma possibilidade de determinação do objecto em causa, bem assim, da sua função, ou seja, daquilo que esse objecto é e para que serve. Discorreremos exclusivamente sobre aqueles vocábulos aqui classificados como “chave” e que, combinados, formam o núcleo do tema geral da nossa pesquisa; um exercício tendo por base o entendimento de alguns pensadores antigos e modernos, bem como, de dicionaristas. Essa nossa conceituação procurou primeiro conferir uma definição etimológica seguida da real, com a devida contextualização necessária do uso destes vocábulos temáticos problematizadamente. Discriminadamente:

- a) Origem, *origĩne*, do latim para significar «primórdio, nascença, fonte, naturalidade...»¹⁹⁶, filosoficamente representa a primeira causa determinante de uma realidade, facto, objecto, etc. Utilizado esta investigação para permitir-nos perceber a fonte primeira e razão de ser do poder político ou civil;
- b) Finalidade, vocábulo derivado do latim tardio, *finalitãte*, que quer dizer «intuito, objectivo, fim»¹⁹⁷. Em Filosofia, traduz a direcção do carácter daquilo que tende para um determinado fim e de forma consciente. Usado para facilitar-nos entender o sentido utilitário do poder político ou civil exercido sobre a sociedade governada;
- c) Limite, normalmente sinónimo de “alvo, baliza, confim, meta, prazo”, etc., ou “insuficiência, defeito”, no sentido figurado. Derivado do vocábulo latino *limes, limitis*, significa «caminho, raia, fronteira, atalho»¹⁹⁸. Em Filosofia, um limite é um conceito fundamental que define capacidades e incapacidades de compreender e conhecer o mundo à volta, normalmente por razões de ordem epistemológica, ontológica, linguística, cultural, etc. Do ponto de vista civil ou político, demarca assim a extensão da “superfície” em que se conduz o exercício do poder ou autoridade. Em síntese, representa a linha ténue separatória que se não deve ultrapassar, com vista à salvaguarda dos direitos, deveres e garantias fundamentais

¹⁹⁶ Miguel Sousa Tavares, *Dicionário da Língua Portuguesa* (Porto: Porto Editora, 2014), s/ p. In: <https://www.portoeditora.pt/> acessado em 2024.03.02/ 12h:09’.

¹⁹⁷ Miguel Sousa Tavares, *Dicionário da Língua Portuguesa* (Porto: Porto Editora, 2014), s/ p.

¹⁹⁸ Miguel Sousa Tavares, *Dicionário da Língua Portuguesa* (Porto: Porto Editora, 2014), s/ p.

do cidadão na relação inevitável que estabelece para com o Estado soberano ou a *Civitas*. Nesta pesquisa, a palavra “limite” foi associada com vista a permitir-nos refletir sobre a possível compreensão da origem do poder civil ou político e as fronteiras deste aquando do seu exercício pelo governante ou príncipe nos séculos XVI e XVII, respectivamente. Ao mesmo tempo, favoreceu procurar encontrar melhores caminhos para compreensão da limitação necessária do exercício do poder político na realidade presente, pelos Estados ou países;

- d) Poder, palavra também proveniente do latim vulgar *potēsse*, que quer dizer “posse”; em geral, consiste no facto de dispor de meios que possibilitam uma acção. É uma «Faculdade, possibilidade ou capacidade de fazer algo ou agir sobre algo; é um direito, autoridade, domínio, força, influência ou recurso»¹⁹⁹. O seu uso nesta pesquisa ficou condicionado à necessidade estrita de observância de requisitos básicos como aqueles que têm que ver com, sobretudo, a autoridade moral e física, ou seja, do exercício de nível jurisdicional que deve estar necessariamente sujeito a um limite que o ponha ao abrigo de excessos, porquanto, como se diz correntemente a respeito do poder, quando não controlado por limites, corrompe grosseiramente os valores fundamentais pessoais e colectivos necessários à sociedade. À luz da Filosofia Política, na modernidade, destacam-se entre outras, as reflexões feitas por Thomas Hobbes, Hannah Arendt e Michel Foucault como pertinentes quanto ao conceito de poder. Hobbes ao justificar a perspectiva do seu poder..., concebe-o como critério de decisão, independente da justiça e da verdade como tal. Demonstra-o quando afirma que *Auctoritas, non veritas, facit legem*²⁰⁰, ou seja, por outras palavras, como se fosse prioridade o poder em si mesmo, através do qual é-nos possível decidir o que é certo e justo; e não a verdade, como critério de determinação da justiça. Já Arendt entende que só há poder quando existem duas ou mais pessoas, por isso, é um conceito relacional: «O poder é o que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial de aparência entre homens que agem e que falam. [...] O poder surge entre os homens quando eles agem juntos e desaparece no momento em que se dispersam»²⁰¹. Tal como Arendt, também Foucault identifica o poder na esfera pública como resultado das lutas dos homens enquanto cidadãos. O seu ideário apresenta-se algo hermético, mas, aproximava-se mais à noção de poder da

¹⁹⁹ Miguel Sousa Tavares, *Dicionário da Língua Portuguesa*, s/ p.

²⁰⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 26.

²⁰¹ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), 200.

antiguidade ou a qualquer era de totalitarismo. Tempo depois, Foucault, abandona as suas referências iniciais e apega-se à transição do século XVIII para o XIX. Desde lá entende que «O poder é o nome que se dá a uma situação complexa em uma sociedade»²⁰², reflexão que consideramos vaga e, semelhante à de Arendt ao conceberem, ambos, o poder como característica não inerente ao homem, à classe que domina ou à instituição e sim, realidade simplesmente relacional e entendida unicamente no âmbito da esfera pública. Talvez, por isso, Foucault tenha entendido que o poder... encontrava-se difuso por toda parte sem um lugar especificado ou privilegiado: «O poder não vai ser aplicado sobre os indivíduos, ele passa através deles»²⁰³, visão completamente marginal em relação ao mundo real. Na nossa investigação, utilizamos o vocábulo “poder” para expressar o que entendemos como “força ou autoridade” utilizada pelo governante, tendo em mente, em especial, o que foi príncipe ou governante nos tempos pretéritos dos séculos XVI e XVII, consecutivamente.

e) Política, do grego *politeía*, significa na sua definição clássica a «[...] arte de governar a cidade»²⁰⁴. A política, também designada por “arte” do poder civil, nesta pesquisa, pode por extensão aplicar-se à cidade-Estado, comunidade, etc. Na antiguidade à luz da filosofia aristotélica, a Política equivalia àquela ciência cujo objetivo visava a felicidade humana. O Estagirita dividira-a fundamentalmente em duas partes: A Ética, norteadada pela felicidade individual do cidadão na *polis* ou *civitas* e a Política, inquieta com a felicidade coletiva da *polis*. Na continuidade do melhor da antiguidade, a Escola Política Hispânica dos séculos XVI e XVII, respectivamente, inaugura uma “nova” forma de reflexão e um distinto modo de concepção da realidade, em particular, do fenómeno político, numa abordagem aberta à Teologia, como sendo, a Política, a expressão mais sublime da caridade ou do amor, pelo que é irrefutável a sua importância naquela escola; detalha Miguel: «É inegável que, por volta do século XVI, houve uma mudança decisiva no modo de pensar a política, da qual somos herdeiros»²⁰⁵. Assim, usamos o vocábulo nesta pesquisa para significar toda uma capacidade de administração adequada da autoridade ou poder recebido da comunidade e esta, primeiramente, de Deus, freada por limites necessários e indispensáveis em ordem ao bem comum e, voltada ao alcance da felicidade

²⁰² Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982), 114.

²⁰³ Michel Foucault, *Dispositive der Macht* (Berlin: Merve Verlag, 1978), 82.

²⁰⁴ Miguel Sousa Tavares, *Dicionário da Língua Portuguesa*, s/ p.

²⁰⁵ Luís Filipe Miguel, *Liberdade ou Felicidade? A auto-realização humana em Marx, Gorz e Elster* (Porto Alegre: Filosofia Política, n.º 4, 1999), 8.

colectiva tendo em conta a satisfação das necessidades individuais dos cidadãos no Estado ou *civitas*.

3.2. Francisco de Vitória: Uma biografia

A figura de Vitória (...) *magnífica con el tiempo, a medida que el transcurso de los años brinda a la posteridad la perspectiva adecuada para apreciarla en su verdadera y gigantesca magnitud*²⁰⁶.

Período de ouro e ciclo luminoso foi aquele que a Espanha renascentista conheceu, atingindo o seu píncaro de florescência e vigor no século XVI, em termos de reflexão e produção intelectual, cuja compreensão “aumenta com o tempo, à medida que o passar dos anos proporciona à posteridade a perspectiva adequada para apreciá-la na sua verdadeira e gigantesca magnitude”. Ora, é naquela época que se tem conhecido ou revelado o pensamento da célebre figura do «maestro», assim classificado por Melchor Cano, seu egrégio discípulo: «*Maestro sumo de teologia que España recibió por don singular de Dios*»²⁰⁷.

Quanto ao seu nascimento, apuramos que sempre houve discrepância. Antigos cronistas da época, por exemplo, situam-no de forma baloiçada entre os anos de 1483 e 1486; Echard, por exemplo, considera remontar ao ano de 1480 e assinala ter morrido aos sessenta anos de vida, opinião não muito aceite por historiadores, principalmente por não coincidir, a data sugerida, com os anos da sua presença em Paris. O recente investigador²⁰⁸, por outro lado, terá tornado conhecido um documento considerado academicamente como mais fidedigno, no qual é apresentada a cronologia da vida de Vitória. É uma declaração feita pelo próprio Vitória num pleito ou confronto promovido ano de 1533 por Hernán, Núñez de Guzmán, Ilamado e Pinciano em que se apresentou como testemunha co-opositor destes. Confirma-se isso mesmo nas suas Actas Judiciais de 15 de Setembro de 1533 ao certificarem quando, por Núñez de Guzmán, foi «*preguntado por las preguntas generales de la ley, dijo que es de edad de cuarenta años poco más o menos*»²⁰⁹. Assim, segundo o próprio Vitória, havia nascido em 1492-3, mas, mais no final do ano de 1492. O historiador Araya testemunha que Vitória «*Tomó*

²⁰⁶ Armando D. Pirotto, *Fr. de Vitoria. Relecciones sobre los indios y el Derecho de guerra* (Buenos Aires, 1946), 9.

²⁰⁷ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960), 1.

²⁰⁸ V. Beltrán de Heredia, *En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario* (Cienc. Tom. 64, 1943), 49-59.

²⁰⁹ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 5.

*el hábito, siendo niño, en el convento de San Pablo»*²¹⁰ de Burgos, o que nos faz especular ele terá entrado para ordem dominicana ainda em tenra idade, quiçá adolescência, se tida em conta esta “nova” cronologia como única e fiel, constante dos documentos mais antigos que descrevem a vida dominicana e a primeira idade de Vitória, tal como se pode conferir nas Actas do Capítulo provincial celebrado no convento de Burgos em 1506, em que aparece a designação do teólogo para aquele convento. Naquele documento, Vitória é ainda citado como o último dos estudantes professos.

Desconhece-se outrossim, até hoje, o local de nascimento de Vitória sabendo-se só o que está ligado à origem da sua família. Suspeita-se que o seu verdadeiro nome devesse ser Francisco de Arcaya e Compludo. A respeito do seu sobrenome, Urdanoz afirma que «o seu apelido “de Vitória”, com o qual também a capital da Álava se tornou famosa e imortalizada, é um nome de origem, e ele o recebeu do seu pai»²¹¹, uma prática constante e habitual do tempo, a alteração ou mudança do nome familiar, maioritariamente dos religiosos, substituindo-o por um outro, no caso, da cidade de origem ou natal, sobretudo, aqueles nomes de origem “vasca” em razão da zombaria ou discriminação expressa a que eram sujeitos, tal igual jjustifica Heredia:

*Porque en Castilla rien de los apellidos de acá», confiesa, sin reparo ni orgullo regional, el genealogista Juan de Vitoria, que había mudado su propio apellido, Cortázar o Agortazar de Jurre, por el de Vitoria*²¹².

Era uma resposta ao contexto social de *bullying* de que eram alvo os titulares de sobrenomes que não fossem oriundos da comunidade histórica e cultural de Castela, em Espanha. Razão por que, hoje, são conhecidas muitas personalidades ou religiosos da mesma Ordem daquela época com os mesmos apelidos ou sobrenomes, como assinala Urdanoz:

[...]. Con el citado cronista Juan de Vitoria, Iunior, son tres los dominicos de ese mismo nombre y apellido en el siglo XVI. También algo posterior a nuestro teólogo existe un Francisco de Vitoria que en 1578 es creado obispo de Tucumán, además del tercer Fr. Francisco de Vitoria del Registro del cardenal Cayetano y estudiante de teología en Bolonia, más otro misionero franciscano en Colombia. La misma duplicidad de personajes se comprueba con los nombres tan conocidos de Diego de Vitoria, Pedro de Vitoria, Pedro de León, Alonso de Castro, Bartolomé de Medina... en aquella época.

²¹⁰ P. J. Cuervo (edic.), *Historia del convento de San Esteban de Salamanca* (Salamanca, V. I, L. 2, C. 14, 1914), 508.

²¹¹ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 4.

²¹² V. Beltrán de Heredia, *En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario*, a. c., 277.

En cuanto a la grafía del nombre, sigue la suerte del de la ciudad de donde ha sido tomado, que en aquella época se escribía de tres maneras: Victoria, Bitoria, Vitoria. De los tres modos escriben los registros el nombre de nuestro teólogo. Pero era más común y prevaleció el último. Es también el modo como se firma el maestro en las cartas castellanas: Francisco de Vitoria. Sólo en la firma latina usa también la grafía latina: Victoria²¹³.

Vitória, muito cedo, viu-se entregue a bons e competentes professores de gramática para oblatos ou leigos e noviços do convento dominicano de São Paulo, sublinha Echard, mormente, no ensino das disciplinas liberais, distinguindo-se não pouco entre seus colegas por “engenhosa grandeza e capacidade de inteligência”. De nobreza espiritual e intelectualidade rara, despertada e aclarada pela graça divina, deixa germinar na sua alma a vocação religiosa, que frutificou ricamente. Um chamamento que confirmou desde logo, tenramente, em toda a sua vida:

Vitoria ratificó durante toda su vida, con inmóvil decisión, su elección primera de la vida religiosa, prueba inequívoca de la autenticidad de esta vocación. Y obrando así seguía no sólo un uso establecido, sino los ejemplos luminosos de grandes sabios y santos a la vez que fuertes personalidades, como Santo Tomás de Aquino, San Antonino de Florencia y más tarde San Pio V, cuyas vocaciones florecieron desde los primeros años a la sombra de los claustros²¹⁴.

Com apenas treze anos de idade, o adolescente Vitória traja hábito dominicano em São Paulo de Burgos; já noviço se exercita fervoroso e pratica a vida religiosa naquele que foi dos mais notáveis e célebres conventos da Ordem dos dominicanos em Espanha; um lugar que conheceu o nascer, crescer e o desenvolver de ilustres figuras religiosas altamente qualificadas, na época. Em Burgos, Vitória terá estudado humanidades e iniciado o primeiro curso do ciclo de artes ou filosofia durante quase três anos de duração. Termina o noviciado e imediatamente é encaminhado a completar a aprendizagem da gramática, das boas letras gregas e latinas. A seguir, por se ter destacado como melhor entre os seus colegas, merece confiança dos seus superiores e, por tal, é mandado à França entre 1509-1510, no sentido de dar então continuidade aos seus estudos e graduar-se academicamente na Universidade de Paris. Lá, igualmente brilha, enquanto estudante e religioso de boa fama, demonstrando capacidades bastantes incomuns enumeradas por Vaseo: *Erudición increíble, de lectura casi infinita, juicio segurísimo, memoria presta, de suerte que parecía un milagro de la naturaleza²¹⁵*. Aliás, além de ter

²¹³ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 4-5.

²¹⁴ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 7.

²¹⁵ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 8.

estudado, Vitória por lá ensina, entre 1510 e 1523; uma bela prova do brio tido enquanto estudante por Paris. Teve também passagem pelo convento de Santiago de Paris, um colégio internacional a julgar pelo grupo selecto de professores e alunos criteriosamente seleccionados.

Naquela Ordem, cuidou de renovar a sua dimensão espiritual, aliás, um aspecto que sempre vinha trabalhando ao longo das suas largas passagens escolares. Com os cursos de humanidades, lógica e artes, todos concluídos, Vitória na sua idade juvenil, crê-se entre 1512 e 1513²¹⁶, começa a cursar teologia para nunca mais parar, como ele mesmo o afirmará em 1539, no comentário que faz à primeira questão da *Summa*: «*Yo mismo hace dieciséis o más años que estoy dedicado con todas mis fuerzas al estudio de la teología, y me parece que aún no he pasado de los umbrales*»²¹⁷. Acompanha-o Crockaert como mestre, neste percurso fortemente marcado por «*[...] rasgo de talento precoce, de inteligência privilegiada*»²¹⁸ em que alcança um elevado sucesso pessoal como teólogo.

Não há registos documentais disponíveis ou testemunhos de historiadores quanto à data da sua ordenação sacerdotal. Ainda em França e já na sua segunda fase de permanência não mais como estudante, é aproveitado como professor que se dedica como ninguém à pesquisa e ao ensino no colégio de Santiago durante seis anos. No ano de 1516 ocupa de forma efectiva a cátedra de teologia, facto confirmado por força de uma comunicação confidencial que ele mesmo dera à turma de um dos cursos em que lecionou, isto, no ano de 1539: «*Durante veintitrés años seguidos ya vengo enseñando teología*»²¹⁹. Esses seis anos de muitíssimos trabalhos em Paris terão completado a sua formação teológica e intelectual junto dos seus camaradas de cátedra e aspirantes a discípulos do grande mestre Crockaert como, por exemplo, Pedro de Nimega e Vicente de Harlem²²⁰.

No ano de 1523, Vitória regressa à Espanha, sua terra natal e, na capital de Castela em Valladolid, leciona com notoriedade no colégio dominicano de São Gregório durante três anos como ele próprio confirmará, nos seguintes termos: «*Et prius per triennium Vallisoleti hoc opus prosecutus sum*»²²¹, sendo dois anos depois do seu início nomeado mestre em Sagrada Teologia, em 1525; um colégio de tamanha abrangência nacional e fluido contacto com as demais outras do mesmo tempo como Alcalá e Salamanca, o que favoreceu a Vitória

²¹⁶ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 11.

²¹⁷ Cf. Ms. del Seminario de Salamanca, fol. IV. Texto en V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del maestro Francisco de Vitoria* (Madrid, 1928), 42.

²¹⁸ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 13.

²¹⁹ Cf. *Lectura in I P. q. I a. I* del ms. de Salamanca. Véase nota 15.

²²⁰ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 13.

²²¹ Cf. Ms. de la Biblioteca de Menéndez Pelayo en Santander In A. GETINO, *El maestro Fr. Francisco de Vitoria*, 50.

rapidamente tornar-se conhecido, por conta da qualidade e peculiaridade da sua didáctica; aliás, em Valladolid, o salmantino permitiu-se explicar a primeira parte da *Prima Secundae* da *Summa Theologiae* do aquinate. Na sequência da morte do dominicano Fr. Pedro de León, professor sénior ou catedrático de teologia na Universidade de Salamanca no verão de 1526 e, havendo ficado vaga durante tempo considerável aquela que era até então a mais importante cátedra teológica em Espanha, no final do mês de Julho do ano de 1526 a Ordem dominicana sem limitação ou dificuldades de que se tenha registo, propusera o nome de Vitória para fazer oposição ou defesa da *Prima* cátedra de teologia em Salamanca, tendo a 02 de Agosto sido publicado o edital que convocava a oposição com um prazo de trinta dias. Não tendo havido mais competidores, por exemplo, de Alcalá que detinha vários acreditados professores de elevado nível intelectual e tendências conhecidas na época que se predispusessem livremente disputar a vaga, contra expectativas, talvez da maioria, pensamos nós, é o mestre Pedro Margalho de nacionalidade portuguesa, catedrático de filosofia moral em Salamanca, com passagens em Lisboa e Paris enquanto estudante, que Vitória viria confrontar. Diante de uma numerosíssima plateia criteriosamente selecionada, tem lugar a oposição que começara no dia 02 de Setembro. Naquela augusta tribuna, Vitória, candidato mais jovem, contudo, destemido e com grande brio, faz as suas colocações argumentativas e no fim, deixa a critério da votação livre a decisão de escolher o melhor entre os contendores. Dá-se por terminado o processo de votação no dia 07 de Setembro, data em que se fica também a saber do resultado. Triunfa Vitória «[...] *con pleno derecho por su personalidad y excepcional calidad de sus dotes de enseñanza*»²²², se declara. De seguida, é-lhe reconhecido ser merecedor da cátedra neste mesmo dia. Porém, o acto oficial da sua incorporação universitária naquela qualidade acontece apenas em 21 de Setembro de 1526, na residência do professor Pedro Manrique, onde por rito igualmente profere juramento segundo os estatutos da instituição. Descoberta a qualidade da sua didáctica, é também em Paris reconhecido por um conjunto de doutores de máximo respeito intelectual de então e os seus conteúdos são então selecionados e inseridos na grelha curricular daquela Universidade parisiense como de consulta obrigatória. Era o nome de Vitória que “somava e seguia”, como sói dizer-se: «*Fué manifestando a todos [...] el grande ingenio y fecundo talento que tenía, el cual, conociéndolo la escuela, le dió la cátedra con mucho exceso de votos y con aplauso de estudiantes y claustro*», refere um cronista²²³. Assim, com apenas trinta e quatro anos de idade, alcança Vitória o não fácil posto máximo de cátedra de *Prima*

²²² Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 20.

²²³ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 20.

teologia daquela que se tornou em breve, por altura, a mais importante escola de ensino teológico de toda Espanha e Europa, pelo menos durante os vinte anos em que nela esteve directa e activamente engajado no ensino, estudo e coordenação de actividades científicas típicas da vida corrente de um professor exemplar e exigente. Por outro lado, saliente-se, é em Salamanca no convento dominicano de Santo Estêvão que passa os seus últimos vinte anos de vida; lugar que com a sua presença conheceu profunda renovação religiosa e uma autêntica restauração teológica, não constando que se tenha ocupado de outras actividades ou cargos governamentais a par dos da academia, como sucedeu, por exemplo, com Domingos Soto e Cano, ambos discípulos seus. Em termos de influência externa de Vitória neste período, assinala-se o impacto das suas reflexões, sobretudo, sobre a desumanidade que acompanhara o processo de “conquista” da América e do relacionamento com os Índios.

Finalmente, os seus últimos dias de vida foram cercados de dores agudas por conta de uma doença com que se confrontava e que o enchia de grande fraqueza física e mental. Diziam os cronistas da época²²⁴ ter o mestre teólogo padecido de uma enfermidade do fórum reumático persistente que veio mais tarde a suspeitar-se como sendo “gota”, doença que na modernidade à luz da ciência médica é denominada hiperuricemia. No tempo de Vitória, a “gota” era uma doença rara e quase sem técnica alguma de controlo, não obstante, até hoje não haver forma eficaz de tratá-la, embora podendo ser controlada através da administração de fármacos próprios. A morte precoce do insuperável grande mestre ocorreu no dia 12 de Agosto do ano de 1546: «*La gracia y la gloria que Dios nos la dé después de esta vida y a éste nuestro maestro coloque entre los santos que falleció el 12 de agosto de 1546 a la hora de las 10, no sin gran tristeza de todos: non sine magna tristitia omnium*»²²⁵, em pleno seus 54 anos de idade, segundo uma referência da chamada “nova cronologia”. Apesar de a morte o ter alcançado cedo demais, podemos conclusivamente considerar o mestre teólogo como alguém que pôde sabiamente interpretar o seu tempo e responder-lhe com a vocação especial que precocemente descobrira. Urdanoz, em síntese, num dos trechos do volume de um compilado em que é editor crítico e introdutor, descreve um pouco do sofrimento de Francisco Vitória e a coincidência do tempo da sua partida face aos modelos que o precederam. Encerra-se este ponto da nossa investigação, com Urdanoz, em que procurámos fielmente narrar um pouco da vida e obra do mestre salmantino, o magno:

²²⁴ Cf. V. Beltrán de Heredia, *Colección de dictámenes inéditos del maestro Francisco de Vitoria* (Cienc. Tom. 43, 1931), 42.

²²⁵ Cf. Texto *In.*: Beltrán de Heredia, *Los manuscritos de Francisco de Vitoria*, 33.

[...]. *Las enfermedades habían tronchado su vida en plena madurez y cuando aún podía haber rendido muy abundantes frutos. Pero él había cumplido plenamente su misión, cuya importancia no suele ir de acuerdo con los muchos años. Como de su Padre Santo Domingo de Guzmán y de su doctor Santo Tomás de Aquino, que no pasaron de los cincuenta años, podría también decirse de él: consummatus brevi explevit tempora multa [...]*²²⁶.

3.3. *Genesis, Telos e Limites do Poder Civil ou Político*

A questão da gênese e fim do poder político ou civil é abordada por Vitória em duas instâncias ou secções. Na primeira, argui a respeito da concepção da derivação e natureza do poder político ou civil como tal; e na segunda, discorre à volta da obrigatoriedade, em consciência, das leis que emanam deste mesmo poder secular. Em rigor, o mestre teólogo fixa a sua atenção em dois aspectos fulcrais: Concepção do poder público e doutrina escolástica sobre a natureza obrigatória das leis civis. Primeiro, buscou reivindicar a legitimidade do exercício do poder pelos príncipes gentios, ressaltando a ilicitude dos títulos da guerra de conquista dos povos chamados “infiéis”. Assim, a construção da sua teoria política, chamemo-la assim, constitui de forma directa e consciente o fundamento das suas três *Relecciones* anteriores, designadamente: *De la potestad de la Iglesia y Del Papa y el Concilio*. Estas três reflexões em unicidade, permitiram-lhe concluir estar diante do que chamou: “o problema da república”, sua melhor proposta de reflexão para o público-alvo: «*Entre los infinitos temas que los escritos de los doctores brindam al teólogo*» *escogió éste «como el más preclaro y digno de ofrendarlo a su público»*. *Lo denomina el problema «De la república» [...]*²²⁷. Vitória, entre os mais importantes pensadores cristãos dos séculos XVI e XVII, consecutivamente, conceituador da nova ordem política ou civil do seu tempo, do Estado moderno e fundador da escola espanhola de direitos naturais, escolhe o caminho da argumentação jurídico-teológica no que ao poder civil ou político e eclesiástico diz respeito, porquanto, era seu interesse evitar que a academia, sobretudo, de Salamanca, se apartasse das aceras lutas ideológicas que decorriam entre teólogos e juristas de várias geografias a respeito de decisões resultantes do 16.º Concílio Ecuménico da Igreja Católica (Constança 1414-1418), cujo principal objectivo era o de acabar com o cisma que tinha resultado do Papado de Avinhão; divisões de grande impacto no seio da Igreja a nível espiritual, religioso, social, etc., na Espanha e demais partes da cristandade. É justamente sob influência de um contexto local e mundial tão polarizado que

²²⁶ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 65.

²²⁷ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 111.

Francisco de Vitória pensa o “poder político ou civil” desde a origem, a finalidade, limites e prática que se lhe reserva, ambas, resumido em três conclusões. Neste ponto, reservamos a nossa interpretação aos argumentos da sua *Primera, Segunda e Tercera Conclusión*²²⁸, respectivamente, limitada à origem Divina e natural do poder político ou civil, explicável segundo Vitória, por via das quatro (04) causas de Aristóteles, sem deixar de assegurar o lugar da teologia enquanto instrumento ao serviço da sociedade na relação que estabelece com a política. Por isso, consideremos duas notas prévias, antes das causas de inspiração estagirítica:

A primeira é que, para Vitória, o teólogo age num campo vastíssimo, que inclui uma íntima relação de proximidade entre “a teologia e a política”. Nesta senda, compete à primeira, analisar por via da Verdade Divina, *todos los problemas humanos*²²⁹ à luz do que chamou *normas supremas del destino eterno*²³⁰. A segunda, quanto à tarefa, é que antes do Direito, a Teologia se dedica a resolver questões de pendor social, político, jurídico, de princípios de direitos numa determinada sociedade política sem usurpação do espaço devido ao domínio jurídico e político, aliás, sempre em estreita colaboração uns com os outros, com o fito de uma melhor ilustração da verdade através da ruminação da Divina Revelação. Nenhum destes sectores da vida humana real escapariam então da teologia, nomeadamente da teologia moral, na profunda relação entre a ordem temporal das coisas humanas e a ordem sobrenatural. Vista assim a teologia pelos teólogos clássicos, como *la norma del derecho*²³¹, deverá ela descer, por isso, além do puro sentido teórico ou especulativo para passar a penetrar a esfera de toda a realidade social problemática, com a influência dos princípios eternos revelados. Tal se operaria eficazmente, explica Vitória, em razão de a natureza humana estar indiscutivelmente conexas por essência à ordem sobrenatural; daí todo o campo das relações temporais e ordenações humanas se submeterem sempre às supremas normas da Lei eterna, ficando impossibilitada qualquer tentativa de separar o teológico do temporal. Nesta fase, a teologia, é assumidamente um instrumento abrangente de resposta assertiva e eficaz aos vários problemas sociais, ressalta o salmantino:

La teología, pues, incluye dentro de su campo – como materia indirecta y apropiada – todo el orden ético, jurídico y social, porque todo lo bueno, recto y justo en las acciones humanas procede de Dios legislador y debe ser sancionado por su autoridad. En consecuencia, el orden jurídico, y con él todas

²²⁸ *De Potestate Civili* (1528), n.º 1-13.

²²⁹ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 114.

²³⁰ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 114.

²³¹ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 114.

*las estructuras sociales y políticas, forma parte integrante del orden moral y teológico como conjunto de medios que conducen a los hombres hacia su fin o apartan de él*²³².

Posto isso, vamos então às quatro causas relativas à origem Divina e natural do poder político ou civil (Primeira Conclusão), assim como à questão do legado do Reinado de Cristo:

3.3.1 Causa Final e necessidade do poder civil²³³.

Trata Vitória não de um *telos* qualquer; refere-se antes à causa final da autoridade civil, uma anterior ou intrínseca razão de ser dos poderes públicos que favorecem uma melhor organização da sociedade civil ou política, entendida conforme o axioma latino: *Finis generationis est forma rei generatae*²³⁴. Nisto, entendeu a Escolástica que, ao procurar-se demonstrar obrigatoriamente o reconhecimento da existência e necessidade de uma coisa ou algo, se lhe estaria a conhecer e reconhecer ao mesmo tempo o seu fim, ou seja, a razão de seu existir. É na sequência deste raciocínio que Vitória, “neo-escolasticamente”, evoca a “ordem” como causa final do poder político ou civil, por necessária à sociedade. O mestre de Salamanca, na base da direcção reflexiva aristotélica, junto de quem busca inspiração, caracteriza também o homem enquanto «animal natural social e político»²³⁵, reconhecendo a necessidade natural da coisa em causa como *telos* do poder político ou civil: *La necesidad natural – necesidad de fin – de la sociedad humana para conseguir el hombre sus fines, y la necesidad de la autoridad política para esa misma sociedad*²³⁶. Logo, se a boa organização da comunidade, como fim, for gerada por força do poder político ou civil adequadamente exercido dentro dos seus limites, conclui-se a necessidade imprescindível desta mesma autoridade política ou civil ao serviço da promoção do bem comum; bem este muito necessário, pois conduz a uma vida humana de coexistência social, indispensável à própria sobrevivência natural. A espécie humana, de facto, [...] *frágil y endeble, no puede subsistir sin la ayuda de sus semejantes, sin un mutuo concurso y vida social*²³⁷. Compreende-se assim uma comunidade política ou civil como a forma melhor “acabada” de organização social, que dá origem ao Estado. Todavia, ela não nasce só da extensão da família. Vitória aduz ser [...] *la más natural al hombre, la más conveniente*²³⁸ e

²³² Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 114-115.

²³³ *De Potestate Civili* (1528), n.º 2-5.

²³⁴ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 116.

²³⁵ Cf. *Politic.* I.1 c.1.

²³⁶ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 116.

²³⁷ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 116.

²³⁸ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 116.

julga como não acertada e justa a visão do Estado como espécie de prolongamento da família, [...] *sino muchas veces nace de la necesidad de convivir e agruparse individuos y comunidades heterogéneas*²³⁹, destacam Recasens e Siches, ou seja, nasce da necessidade natural de continuidade e administração da própria vida humana que só é possível em sociedade organizada. O seu Estado, pois, é originário de uma comunidade política natural, apesar de não coincidir necessariamente com vínculos familiares. Esta é uma visão contrária à dos pensadores do positivismo jurídico que fixam a *voluntas* humana como única fonte de origem do ente jurídico Estado, a que Vitória se demonstrou frontalmente avesso:

*La organización de la sociedad civil [...] no es pura invención humana, pues su origen no está en el arbitrio o convención de los hombres, sino en la naturaleza que «sugirió a los mortales la fundación de las ciudades e naciones para su defensa e y conservación» (n.º 5)*²⁴⁰.

Tal como é impossível a vida humana fora da sociedade, também o é sem que esteja organizada ou ausente de um poder público ou autoridade política ou civil que Vitória ousou chamar *principio vital*²⁴¹ ou ainda *fuerza ordenadora*²⁴² com vista a governá-la ou coordená-la adequadamente em direcção ao alcance do bem comum. Torna-se desta feita, o poder civil ou político, indispensável à vida do homem. Só desta forma ao ter em conta o fundamento natural da sociedade civil e da autoridade, ambas necessárias, é que uma comunidade se conserva e o homem perdura no tempo, dentro de um espaço habitado: *De esta fundamentación natural brota a la vez la idea del bien común, como fin de la comunidad y de su fuerza de gobierno, y norma rectora de la organización y funciones del cuerpo social*²⁴³.

3.3.2 Causa Eficiente e origem Divina do poder político ou civil (ou público)²⁴⁴.

Vitória encontra em Deus a génese e fundamento primeiro e último de toda criação, em particular, também, do poder político ou público. N'Ele, estará a autoria do próprio homem e da natureza que deu lugar ao poder político ou público, sendo Ele por consequência o seu originador: *El poder público [...] há sido ordenado y constituido por el derecho natural, como*

²³⁹ L. Recasens y Siches, *Las Teorías Políticas de F. de Vitoria* (Anuario Asoc. F. de V., n.º 2, 1929-30), 175-222.

²⁴⁰ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 117.

²⁴¹ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 117.

²⁴² Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 117.

²⁴³ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 117.

²⁴⁴ *De Potestate Civili* (1528), n.º 6.

*la misma comunidad política. Mas Dios es autor inmediato del derecho natural. Es, por lo tanto, también origen y causa de las humanas potestades*²⁴⁵. Neste sentido, infere-se que o poder político ou civil soberano, divinamente originário, acontece por *constitución divina*²⁴⁶ tornando-se numa instituição não só válida como também necessária com vista à própria subsistência e conservação do homem comunitariamente organizado, *por disposición y voluntad de Dios, y no solamente de los hombres*²⁴⁷. Este poder, entendido como derivado da única origem, é também essencialmente mediado: *ser algo bueno, motor moral; un dominio, no se sigue sin más que viene inmediatamente de Dios*²⁴⁸. Mas, as suas prerrogativas compreensíveis no quadro da emanação última, a divina, já referida por São Paulo - «Toda a alma esteja sujeita às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus»²⁴⁹ - superam esta mediação. Vejamos como, na sua esteira, as sistematizará entre nós Francisco Suárez (1548-15179) ao reflectir sobre os actos de tomada de posse dos príncipes seculares:

1. *Tienen poder de ligar las conciencias, obligando con sus leyes a culpa. Esta facultad no la pueden recibir de los hombres, a quienes es inaccesible la conciencia de los otros, sino sólo de la ley y voluntad divinas.*
2. *Ejercen el poder de castigar las injurias de unos hombres a otros, máxime imponiendo la pena de muerte. Esto implica un cierto dominio sobre las vidas humanas, que sólo puede participarse de Dios.*
3. *La voluntad del príncipe como legislador puede establecer «lo que es justo y virtuoso» en las acciones humanas a semejanza de la ley divina. Esta facultad sólo puede emanar de Dios*²⁵⁰.

O acto público conferia legitimidade do exercício do poder civil ao empossado; assim, Deus ficava claro para os homens enquanto sentido pleno da origem e causa última do poder social ou político. Fica também evidente que o poder político ou civil se origina de modo próprio, *a priori*, de Deus, ao ser transmitido como propriedade da natureza ou, como explicaria o mesmo Suárez, *per modum proprietatis consequentes naturam*²⁵¹. Nasce, desta feita, o poder político, da natureza fundada na colectividade, da união necessária entre os humanos em comunidade civil ou política, ou seja, *la potestad brota por natural necesidad del cuerpo*

²⁴⁵ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 117.

²⁴⁶ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 117.

²⁴⁷ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 117.

²⁴⁸ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 117.

²⁴⁹ Cf. Epístola de S. Paulo aos Romanos, 13:1 *In.: Biblia Sagrada com Concordância-Velho e Novo Testamento*, 987.

²⁵⁰ Cf. N.º 7; n.º 16-17; SUÁREZ, *De legibus* 1.3 c.3 n.º 3 y 4.

²⁵¹ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 118.

político ²⁵². Análogos a este, são, a título de exemplo, *los poderes de patria potestad, los derechos de los esposos, etc.*, enquanto *tienen a Dios por causa inmediata; [...]*²⁵³, reforça, desta vez, o nosso salmantino. Todos estes poderes espelham obrigações naturais transmitidas por Deus, obrigações que a vontade humana se permite por vezes ignorar; razão por que Vitória o reitera tantas vezes.

Mas, o facto é que vontade individual alguma, ou mesmo colectiva, teria força suficiente para anular um poder de antemão fundado na autoridade natural ou suprema e primária, a Divina. Todo o pacto firmado e legítimo, mesmo que popularmente, deverá estritamente assentar na vontade maior, a Divina, a fim de não correr o risco de nulidade. Realça Vitória: *Aunque todos los ciudadanos convinieran en que no hubiese autoridad alguna, tal pacto sería nulo*²⁵⁴. Ora, a doutrina Católica, a respeito da proclamação do poder civil ou político, vincula-o a uma dimensão existencial de direito natural enraizada não na *voluntas* do homem ou dos homens mas, sim, na ordenação divina. Justifica-o juridicamente ao demonstrar tratar-se de [...] *un derecho natural preceptivo y de una intervención de la voluntad divina, no como simple causa universal en todos los efectos de las criaturas, sino como Autor inmediato de la naturaleza, de sus derechos y facultades. [...]*²⁵⁵. Assim, em termos de consequência da origem divina imediata da autoridade em concreto, há nesta corrente filosófica cristã argumentos vários de grande impacto nas circunstâncias da modernidade. A título de exemplo, a teoria do direito divino dos príncipes consideraria que o poder público em abstrato era de direito divino e vinha de Deus. Estamos nos antípodas do positivismo jurídico consagrando o poder como sendo originário do povo e tão só deste. Mas, a “escola” entenderia que os príncipes e governantes não recebiam de Deus o poder directamente, como também seriam tiranos aqueles que detinham esse poder injustamente e contra a liberdade do povo.

Como melhor veremos adiante, Vitória (*De potestate civili*, 8, 14-17)) distingue entre a *potestas* do rei, que deriva de Deus, e a *auctoritas*, conferida pela comunidade. Mas, sempre dentro do princípio de que *La potestad regia - como toda auctoridad legítima - no sólo es justa y lícita, sino que los reyes tienen la potestad por derecho divino y natural y no solamente de la república y de los hombres*²⁵⁶, isto é, trata-se sempre de um poder político cuja génese está em Deus, sendo os príncipes expressão concreta desse poder. Esta concepção inspirará ainda,

²⁵² Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 118.

²⁵³ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 118.

²⁵⁴ *De Potestate Civili*, (1528), n.º 10.

²⁵⁵ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 118.

²⁵⁶ *De Potestate Civili* (1528), n.º 8.

aliás, já no século XIX o Papa Leão XIII, na crítica ao positivismo jurídico: «O poder político vem de Deus... A ponto de todos os que têm direito a mandar, de ninguém o receberem senão de Deus, conforme diz o Apóstolo (Rom. 13, 1)»: *Non est potestas nisi a Deo*²⁵⁷. Em síntese, o salmantino concebe o poder civil ou político legítimo como sendo derivado de Deus, numa asserção de poder que se estende de forma real a todos titulares do poder civil ligados ao direito natural e divino.

3.3.3 Causa Material ou sujeito primário e imediato do poder civil ou político (instituição do poder civil especificamente)²⁵⁸.

Mas não basta este traço para o definir. Segundo Vitória, *la causa material o sujeto primario en que reside la soberanía por derecho divino y natural es la misma sociedad o república*²⁵⁹. Neste sentido, por direito natural, o poder ou autoridade originária vinda imediatamente de Deus habita no corpo social ou comunidade política, seu titular colectivo, que o transfere ao príncipe ou governante, tal como mais pormenorizadamente referido no ponto 3. 4 deste Capítulo - 3. Ou seja, nenhum ser humano de forma individual se deve arrogar o direito de o possuir ou outorgar a ente algum. Tal outorga só tem efeito se legitimado comunitariamente, pois Deus o transfere ao grupo e só tem valor se for por este transferido àquele sobre quem recair o chamamento a administrar com justiça o que é de todos: *Así, pues, Dios no ha concedido a ningún hombre en particular la facultad de gobierno político sobre los demás, sino que la ha otorgado en propio a la sociedad civil entera*²⁶⁰. Fazendo recurso aos argumentos do “colega neo-escolástico” parisino, Jacques Almain, o mestre salmantino observou que: 1. Todos os homens são iguais à luz do direito natural, por isso, nenhum deles tem poder de domínio sobre o outro; e, 2. O poder coercivo superior exercido sobre os subordinados é atributo da soberania do Estado recebido por direito natural do seu próprio Autor, Deus. Logo, apesar de estar consagrada a pena, até de morte, para crimes, por exemplo, contra o bem público e integridade social, somente pelo direito divino é esta, tanto concebível, como *vitanda*. E deve ser evitada o máximo possível apesar da nocividade que os delinquentes

²⁵⁷ Cf. Enc., *Immortale Dei*: ASS 18 (1885), 162; Enc., *Diuturnum illud*: ASS 14 (1881), 4-5.

²⁵⁸ *De Potestate Civili* (1528), n.º 7-9.

²⁵⁹ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 120.

²⁶⁰ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 121.

provocam contra o bem social geral, sendo eles também parte do todo, na lógica organicista vitoriana²⁶¹ inspirada do aquinate²⁶².

Vitória, compara o organismo ou *corpus mysticum* à república e entende a comunidade política como *la unidad de la multitud organizada por la potestad*²⁶³, sendo da responsabilidade da multidão ou grupo, formar o todo moral mediante uma conjugação de esforços, por acto de vontade, em favor de um *telos politicus* que se venha a constituir em colectividade perfeita: *El poder político aparece entonces como un poder común y fuerza aglutinante por el acuerdo de voluntades, y de un modo formal ya existe como resultante de esa multitud organizada en un todo social*²⁶⁴. Será esta também a posição assumida por Suárez ao considerar que esta vontade comum que [...] *impulsa a formar sociedad aboca (...) a un mutuo consentimiento o pactum societatis, como acto constitutivo de la sociedad civil que la transforma de multitud inorgánica en persona jurídica colectiva, a la cual corresponde el poder político como algo esencial*²⁶⁵. Com efeito, os homens [...] *se constituyen en respublica (...) cuando por común consentimiento se congregan en cuerpo político mediante un vínculo de sociedad*²⁶⁶. Por fim, a *Prima* cátedra de teologia, a respeito da causa material do poder político ou civil, enfatiza a importância do pacto objectivo mas implícito, anterior à concretização dos órgãos do poder. Faz notar isso mesmo Urdanoz ao interpretar o pensamento vitoriano. Tal pacto precede...:

*[...] el consentimiento y común acuerdo de los súbditos para la designación del príncipe, en que la unidad del cuerpo social se consolida con la constitución de los órganos de autoridad. [Vitoria] siempre habla de modo expreso de este último consentimiento común que aboca en la creación de los gobernantes. El primer pacto, o convenio de asociarse, lo supone o lo indica en todo caso de modo implícito.[...] en rigor, no parecen poder separarse sino como dos momentos lógicos del mismo proceso de estructuración del Estado. El primer pacto de asociación sólo marca un estadio aún imperfecto, que ha de consumarse en el pacto de sumisión constitutivo de los órganos de autoridad, según diremos luego*²⁶⁷.

²⁶¹ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 121.

²⁶² Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, 2-2, q. 65, a. 1.

²⁶³ Aem Naszályi, *Doctrina F. de Vitoria de Statu* (Roma, 1937), 107.

²⁶⁴ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 122.

²⁶⁵ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 122.

²⁶⁶ Cf. Francisco Suárez, *De legibus*, 1. 3 c.2 n.º 4; *De opere sex dierum* 1.5 c.7 n.º 3.

²⁶⁷ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 122-3.

3.3.4 Causa Formal, consequências²⁶⁸: Vitória pouco dedica a respeito da causa formal do poder político ou civil.

*Potestas publica est facultas, auctoritas sive ius gubernandi rempublicam civilem*²⁶⁹, diz ele, referindo-se ao sentido daquilo que é ela, *potestas*, em si mesma, como causa essencial ou formal: Ou seja, o poder civil é uma capacidade, uma autoridade ou um direito a exercer o governo da coisa pública, visando naturalmente como *telos* do bem comum. A causa formal é difícil de identificar e interpretar, se isolada das demais outras três. À luz delas, no entanto, e vista em termos de autoridade, força ou poder, ela revela na essência do poder civil um *ónus* moral. Parece ser esta também a interpretação de Urdanoz:

[...] la potestad pública es considerada, según el rigor del método escolástico, como un principio formal no susceptible de definición completa y cuya naturaleza se nos descubre por las otras tres causas.

[...] Está, pues, bien claro en la mente de Vitória el concepto de autoridad como la forma de la sociedad política.

*[...] El término de potestad civil o secular-el más generalmente usado por Vitoria - se define por el de autoridad, que es una fuerza y facultad moral*²⁷⁰.

Para melhor fazer-se entender em relação ao sentido dos conceitos de poder secular e autoridade, Vitória faz recurso ao pensamento de São Tomás. O aquinate definia o poder como sendo uma espécie de potência activa, com predomínio ou preeminência moral; pelo que não se trata, por assim dizer, de um simples poder como o de *obrar activo o fuerza física, sino que entraña y es esencialmente facultad moral de dirigir la sociedad hacia sus propios fines*²⁷¹.

Este aspecto, *[...] la fuerza, y la superioridad o mando sobre otros*²⁷², é que, no entender do Doutor da Igreja, permite realizar o *telos* da autoridade: *Es un poder moral del gobierno y dirección de los hombres y lleva consigo la posesión de la fuerza para hacer efectiva dicha superiorid o mando sobre los outros*²⁷³. Talvez por isso Vitória use recorrentemente e sem distinção ao mesmo tempo as duas palavras (*potestas* e *auctoritas*) em separado para querer referir-se ao controlo da força e à moralidade da autoridade. Esta constitui um limite necessário e desejado do poder político ou civil comum ao *ius iurisdictionis* (da

²⁶⁸ *De Potestate Civili* (1528), n.º 10-13.

²⁶⁹ *De Potestate Civili* (1528), n.º 10.

²⁷⁰ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 123.

²⁷¹ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 123.

²⁷² Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 123.

²⁷³ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 123.

Igreja) e/ ou ao *ius imperii* (do Príncipe secular). Este também chamado *dominium auctoritatis*, segundo Vitória, diferencia-se de modo nítido *de toda propiedad, o derecho perfecto sobre las cosas, y significa un tipo de dominio imperfecto sobre las personas para su gobierno en orden al bien común*²⁷⁴. O salmantino apresenta de forma geral o seu entendimento sobre aqueles que devem ser considerados poderes de soberania que permitem adequadamente reger, conduzir e governar um Estado, ordenar um subordinado e governar com vista *a los fines de la sociedad*²⁷⁵, sob a designação de *potestas gubernandi rempublicam civilem*²⁷⁶. Fica assim notavelmente expressa a importância da sociedade civil ou política organizada, detentora natural do poder:

*La comunidad política no es una agregación cualquiera o asociación de orden moral, sino la agrupación humana perfecta de una multitud ligada por vínculos jurídicos o leyes, que le dan unidad firme y estable de un orden jurídico. El poder político está contenido en este vínculo jurídico; es el derecho público de obligar a los miembros de la comunidad a su colaboración al bien común*²⁷⁷.

Desta feita, só se está diante do poder, o político ou civil, quando de facto a comunidade estiver fortemente unida por um vínculo jurídico, pois ela é a sua verdadeira essência. Aliás, só por tal factor de unidade é que se pode ter por constituído o poder público com o qual se governa um Estado. Tal vínculo *es también el principio formal de la comunidad política, la forma inmanente de la misma en torno a la cual se organiza u ordena ésta*²⁷⁸. Na visão organicista de Vitória, refere Urdanoz, o poder político ou civil exercido pelo príncipe ou governante deve permitir gerar mais vida a quem o doou, a comunidade, conferindo resistência à sua própria conservação e continuidade no espaço e tempo. O mestre teólogo descreve esse vínculo por meio de uma ilustração, fazendo recurso à analogia do organismo vivo:

*[...] El cuerpo humano no se conserva en su unidad viviente e integridad sino por esa fuerza interior y principio de vida que lo informa. Parejamente en el corpus politicum es la potestad su primer motor, el que reduce a la unidad y ordena en sus funciones a todos los miembros*²⁷⁹.

²⁷⁴ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 124.

²⁷⁵ Cf. *De regno* 1. I c. I c.14; *Summa* I q. 22 a.I ad 2; q. 103 a.I. 3.

²⁷⁶ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 124.

²⁷⁷ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 123-4.

²⁷⁸ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 124.

²⁷⁹ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 124-5.

Esta abordagem cristã do Estado enquanto organismo é inspirada dos grandes princípios da filosofia jurídica do aquinate, com a noção da personalidade do Estado, visto como um todo reservado ao exercício de um conjunto de operações soberanas que leva a cabo de modo autonomamente próprio, por direito natural recebido da comunidade política.

Ao finalizar a nossa abordagem à volta da causa formal do poder político ou civil, ressaltamos o principal aspecto da doutrina orgânica vitoriana em ordem à concepção de poder... que se pode resumir neste processo de *la inmanencia de la potestad civil en el cuerpo social*²⁸⁰. Como “alma” que anima o todo socio-político, o poder civil torna-se inalienável à própria sociedade justamente porque pela *potestad suprema de gobernarse y disponer de sí misma, y (...) sería contraria al derecho natural toda abdicación de este derecho consubstancial a ella*²⁸¹. Seria inconcebível em Vitória, para todo efeito, a possibilidade funcional de um Estado de regime político anárquico e sem estrutura organizativa de poder ou autoridade alguma.

3.3.5 O Poder ou Reino de Cristo.

Vitória, ainda na sua teoria sobre o poder político ou civil²⁸², também introduz enquanto consequência, de modo sintético, a questão da “infidelidade” legítima dos governantes ou dos príncipes no exercício das suas funções enquanto estadistas. Dado que é o poder civil que decorre da natureza, a sua legitimidade não depende da *fides* cristã do governante. Não hesita assim em afirmar, o mestre teólogo, que tal título está longe de ser suficiente para que os cristãos se sintam engajados coercivamente em aceitar participar de conflitos para avassalar e expropriar povos do seu legítimo território ou de guerras em nome da preservação do domínio. Sendo real a possibilidade da guerra, avançou com aquelas que seriam as condições indispensáveis para que viesse a ser considerada justa. Esta, em síntese, devia sujeitar-se à:

[...] aplicación del principio organicista en su doble dimensión internacional de imperio o cristiandad–comunidad de todas las naciones cristianas con una potestad superior–, y más especialmente de sociedad universal o «república de todo el orbe», a la que también debe extenderse la idea de una potestad suprema y una organización entre sus miembros con la misma semejanza de

²⁸⁰ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 125.

²⁸¹ *De Potestate Civili* (1528), n.º 10.

²⁸² *De Potestate Civili* (1528), n.º 9, 11-13.

*funciones, unidad y un bien común internacional que es el organismo estatal o Corpus politicum*²⁸³.

Uma outra condição passa pela possibilidade a que alude Vitória, da criação e institucionalização de um soberano que fosse universal e que viesse a corresponder ao interesse de toda a cristandade mediante a constituição de uma monarquia cristã de extensão mundial, tradução da *potestas iuris gentium que compete a la comunidad «de todo el orbe»*²⁸⁴. É um assunto que aborda extensivamente na sua *relectio De indis (1532)*. Finalmente, questiona-se o nosso salmantino quanto à diferença de natureza desse ou qualquer outro reinado dos homens ou príncipes temporais em relação ao poder ou reino de Cristo, uma questão bastante cirúrgica na altura, como destaca Urdanoz: [...] *la especulación sobre el reinado temporal de Jesucristo tendía a apoyar la teoría del poder temporal de los papas, como derivada de la plenitud de potestad comunicada por Cristo*²⁸⁵. Vitória, faz então recurso às ideias de Almain²⁸⁶ inspiradas em João de Paris para concluir que o poder terreno ou temporal, o exercido por Cristo, foi não universal, indirecto e apenas espiritual: *Su solución es la misma que la del maestro parisiense, denegando a Cristo hombre el reinado universal del mundo, aun sobre lo temporal, y afirmando que es sólo Rey espiritual y de salvación, con potestad temporal indirecta sobre el mundo*²⁸⁷.

3.4. Teoria da Transmissão do Poder Civil ou Político (ou Público)

*Vitoria probaba que es derecho natural no sólo que exista la autoridad civil en la república, sino también que esta potestad sea comunicada a alguno o algunos gobernantes. Estos, pues, reciben el ius imperii, o poder imperante sobre las conciencias, del derecho natural y, por lo tanto, de Dios. Así vemos, añade nuestro teólogo, que en la Escritura son aprobados y alabados los reyes legitimamente constituidos, cuya autoridad se declara que viene de Dios. [...]. La autoridad es conferida por Dios inmediatamente a la comunidad; a los gobernantes mediante la intervención de las voluntades humanas, ya que toda determinación concreta del poder civil y sus titulares es de derecho positivo*²⁸⁸.

²⁸³ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 126; Francisco de Vitória, *De potest. Ecclesiae I* (n.º 16-18), 2.

²⁸⁴ *De Potestate Civili* (1528), n.º 14.

²⁸⁵ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 126.

²⁸⁶ Cf. I. Almain, *Expositio circa decisiones M. G. Ockham* q. I c.8, ed. Cit., columna 1033-36.

²⁸⁷ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 126.

²⁸⁸ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 120.

Do ponto de vista teórico (na sua Segunda Conclusão²⁸⁹), Vitória apresenta Deus enquanto causa e autor imediato do poder civil ou político que pode transferi-lo em duas formas operativas possíveis: A) Como autor da natureza, *en el mismo sentido de que, al crear un ser humano, le confiere todas las propiedades, facultades y derechos necesarios a su naturaleza*²⁹⁰. B) Ou, por um acto distinto da criação, isto é, *por donación especial y positiva institución mediante una intervención de su voluntad, como el don de hacer milagros o el poder espiritual conferido a Pedro*²⁹¹.

Historicamente, a concepção sobre o procedimento do acto de transmissão do poder político ou civil de Deus à comunidade humana e, desta, aos príncipes ou governantes, por via de um pacto de confiança ou consentimento popular é anterior ao nosso teólogo. Esta reflexão em concreto não é mérito exclusivo dos séculos XVI e XVII, pois, por exemplo, já no século XII e seguintes se tinha o entendimento do poder civil ou político como nascido de Deus que o transmite ao povo e, este, ao eleito para governante. Destacam-se numa linha análoga, já na antiguidade, os filósofos sofistas e epicuristas. No entanto, as primeiras fontes que formulam o princípio são as da Sagrada Escritura. O poder civil ou político foi produto da natureza que, em última e primeira instância, é fruto da criação de Deus, tal como sublinhara Tomás de Aquino, em contraposição a pensadores como Marsílio e seus discípulos, com notáveis incoerências em termos de consequências, resultando na impossibilidade de limitar a fronteira entre o poder Divino e o civil ou político. Assim, o mestre teólogo procura provar que a soberania do poder político do povo é divina, pois que, esse poder..., recebe-o directamente de Deus e o transmite aos administradores da coisa pública ou do Estado: *La «república» transfiere la propia autoridad o poder de gobernación, translación que es a la vez acto constitutivo o creación de la potestad regia*²⁹². Nota Urdanoz²⁹³ que essa transmissão se dá sob forma de comissão ou encomenda, mediante um mandato cuja natureza jurídica assenta numa espécie de doação do poder do povo aos governantes e magistrados. É esta comunidade que também tem poder de retirá-lo a quem dele usar erradamente: *“Tota potestas illius (regis)*

²⁸⁹ *De Potestate Civili* (1528), n.º 14.

²⁹⁰ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 118.

²⁹¹ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 118.

²⁹² Veja-se o texto principal da *Relectio* n.º 8: *Quamvis enim a republica constituatur (creat nanque respublica regem), non potestatem, sed propriam auctoritatem in regem transfert* (“Posto que esta [a potestade régia], de facto, seja constituída pela república (com efeito, é a República que cria o Rei) nem por isso ela transfere para o rei essa mesma potestade, mas tão só a autoridade que lhe é própria”). In I-II q. 105 a.2, ed. Beltrán de Heredia, t. 6 (Salamanca, 1952), 483: *Respublica non transtulit dominium suarum rerum in regem, sed gubernationem* (“a República não transferiu o domínio das suas posses, mas sim a governação”).

²⁹³ Teófilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 132.

dependet a republica”, podendo a comunidade conferir-lhe a plenitude da autoridade ou limitar-lhe os poderes²⁹⁴. Ou seja, tem o povo autoridade formal sobre o poder civil ou político que, temporariamente e, de forma mais ou menos ampla, delega ao seu governante. Em regimes democráticos e aristocráticos, dever-se-ia conceder poderes, porém, limitadamente e com a possibilidade de *cambiar la forma de gobierno establecida y darla a otros*; já no monárquico, transmitir-se-ia toda autoridade ao rei, «*sin condiciones a perpetuidad para él y sus sucesores*»²⁹⁵. Porém, em situações de abuso de poder por um governante que incorra na ilegitimidade da tirania, aquele que o outorgou goza do direito de resgate imediato do seu poder. Razão por que nunca a comunidade deverá despir-se de todo o seu poder em absoluto; com ela deve-se conservar algum poder, mesmo que o constituinte apenas, assumindo o governante o poder recebido, mas, como um ofício ou ministério, exercendo-o zelosamente no mais alto interesse da comunidade, não podendo significar tal, por conta disso, mera figura instrumental. Aliás, Vitória admitia a interpretação segundo a qual *princeps maior populo*²⁹⁶, de modo que, após a transmissão do poder ao governante, não sofra chantagens de interesses de parte. Também Suárez observará que *el poder soberano depende del pueblo in fieri* (“quanto à sua gênese”), *pero no in conservari* (“quanto à sua conservação”), apesar de ter sempre para com o povo *dependencia constante, de su influjo y voluntad actual*²⁹⁷. Neste sentido, os limites impostos tanto no acto da transmissão quanto no exercício do próprio poder político ou civil em si, livram-no de qualquer possibilidade de corrupção diversa. Esses limites são freios necessários e indispensáveis com vista a uma administração no interesse do bem comum. Perfila-se no horizonte a ideia constitucionalista, que tanto influenciará o novo mundo, do “melhor equilíbrio possível”, na lógica da chamada teoria dos *Checks and Balances* (“Freios e Contra-pesos”) de Montesquieu, não só no sentido da separação dos poderes como tal, potenciais e actuais, mas também, no sentido da harmonia que dela deveria resultar. A transmissão deve assim dar-se de modo livre, com prevalência da opção da maioria, voluntária e pacífica, pelo grupo ou povo.

Em síntese: Vitória considerou a relevância do voto da maioria em relação à minoria na tomada de decisões de interesse comum, como é o caso do processo da transmissão do poder político ao seu mais alto representante eleito, independentemente do primado da hereditariedade do trono, típico das monarquias tradicionais europeias, apesar de considerar

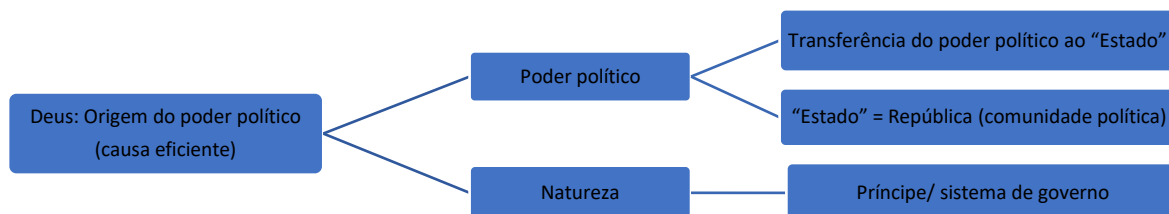
²⁹⁴ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 132.

²⁹⁵ Cf. *Comment. In I-II q. 105 a.2*, ed. Cit., 48i.

²⁹⁶ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 140.

²⁹⁷ Cf. *Defensio fidei* 1.3 c.3 n.º 4.

esse regime hereditário o melhor regime, quando comparado com os demais tipos. Por outro lado, demonstrou-se a favor da visão contratualista e clássica; entendia que o poder devia ser transmitido na íntegra e exercido com o devido escrúpulo; o povo devia-se submeter à ordem do governante, pois o poder transmitido nunca era inferior ao recebido e que, de modo igual, devia este também ser integralmente exercido. Por isso, defende que ao povo se salvaguardava o poder de dissolução de entidades que, mesmo revestidas de autoridade popular, demonstrem em pleno mandato agir à margem dos valores supremos do Estado. O limite do poder civil ou político dos governantes assenta, desta feita, na consciência da noção que estes têm da sua origem primária e secundária, ou seja, funda-se exactamente no uso exclusivo e correcto do único poder recebido do povo, que o doa por confiança e expectativa de bom uso, com prerrogativa de dele fazer cassação se necessário; o que obriga a que as acções do estadista sejam sempre responsáveis perante aquelas duas origens; o contrário suporia trespassar os limites e incorrer em abuso de poder e tirania. Na linha da teoria clássica dos regimes políticos, Vitória sugere um regime político do tipo misto como sendo o ideal, com vista a uma administração do Estado ou *Respublica* que seja mais funcional possível. Enfim, recorremos à boa síntese e explicação de Valadares através do seu «[...] diagrama que esboça um aspecto desta teoria (i) Deus como origem e causa eficiente do poder; (ii) Deus cria a natureza; (iii) transfere o poder político ao Estado e (iv) o Estado transfere ao príncipe o uso desse poder que não é divino e sim, humano»²⁹⁸:



3.5. Obrigatoriedade das Leis Civis ou Políticas

O assunto da obrigatoriedade (Terceira Conclusão²⁹⁹ vitoriana sobre o poder civil) da norma desde sempre mereceu uma urgente abordagem, quer do ponto de vista teológico-moral, quer jurídico, por força da conveniência prática que este encerra, porquanto não há sociedade

²⁹⁸ Jeferson da Costa Valadares, *A teoria do Estado de Francisco de Vitoria: Aspectos da origem do poder político na Segunda Escolástica Espanhola*. In: Azar, Celso et al. (Org.). *Arte, Ciência e Filosofia no Renascimento* (Rio de Janeiro: 7 Letras, vol. 2, 2019), 80.

²⁹⁹ *De Potestate Civili* (1528), n.º 15-18.

em época alguma que resista e sobreviva sem ordem. E esta demanda sempre normas, que no Estado se tornam leis. Já vimos como o abordou São Tomás, na sua *Summa*³⁰⁰. A par do “Doutor Angélico”, também Vitória procurou combater doutrinas que punham em causa o valor da eficácia normativa da autoridade humana e das suas respectivas leis, não obstante, a diferença entre as leis humanas e a lei divina, que bem sabia tecnicamente distinguir enquanto jurista. Assegura que os dois tipos de leis remetiam a uma mesma noção de percepção obrigatória em consciência, gerando a infracção de ambas uma culpa, ou seja, tanto a humana quanto a divina, carregavam consigo o chamado valor normativo ou força obrigatória que, como espelho, projecta a imagem da culpa ou da obrigação, em consciência, do que convém como lícito e do que não convém sendo ilícito. Por isso, difícil se tornava distinguir a fronteira entre ambas. Segundo o seu comentador Urdanoz³⁰¹, o entendimento racional de base que dificulta a compreensão da relação prática de cooperação e limite entre as duas fundamenta-se no facto de que toda autoridade humana legítima provém de Deus e, é por ser da autoridade divina, que o direito institui a autoridade das leis justas civis; pelo que, não haveria lei humana ou política alguma – entendemos - se esta não viesse a ser, antes, de direito divino e de origem divina, de onde há dificuldade em diferenciar e separar em matéria de obrigatoriedade das leis. O mestre teólogo aprofunda o seu argumento: «*Es del mismo valor lo que Dios manda y hace inmediatamente por sí mismo o por medio de las causas segundas*», ya que todo será obra y efecto suyo³⁰². Também admite, a nível do relacionamento social humano, a existência das leis meramente penais, cuja aplicação apenas é possível [...] *cuando consta de la voluntad del legislador de no obligar más que a la pena*³⁰³, ou seja, não podendo o julgador sentir-se obrigado a punir o infractor sem consideração da importância da norma ou lei violada. O mestre salmantino, finalmente, valendo-se da corrente tomística, assinala a obrigatoriedade da aplicabilidade das leis civis nos Estados como necessidade, tendo sempre em conta o seu nível gravoso ou leve, estando o príncipe ou governante igualmente obrigado a cumprir de modo geral estas mesmas leis do reino ou Estado.

³⁰⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa. IIae, q. 96, art.º 4-6.

³⁰¹ Cf. Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 148.

³⁰² *De Potestate Civili* (1528), n.º 17.

³⁰³ *De Potestate Civili* (1528), n.º 20.

3.6. Actualidade da Neo-Escolástica Política Vitoriana

A partir de finais do século XVII ao XIX, período de decadência da cultura hispânica, o salmantino é esquecido ou ignorado, assim como todos os valores teológicos de séculos anteriores, sendo mencionado com grande elogio, diz Urdanoz, apenas por alguns poucos historiadores³⁰⁴. Mas, o contexto da política e de conflitos do tempo actual dá-nos razão imediata para procurarmos “aplicar” as ideias políticas de Francisco de Vitória, porquanto, o seu pensamento é ainda de extrema actualidade, apesar de antigo; certamente, por estar radicado em sólidos princípios ético-rationais, além de assentar numa matriz puramente cristã, com a fé em Deus por fonte primária. De facto, podemos falar hoje num autêntico “vitorianismo”, uma área de estudos que prova a atualidade da Neo-Escolástica. Assim, a actualidade do pensamento político do teólogo-jurista reside no alto legado intelectual e espiritual, reconhecido através de significativos corolários do seu pensamento e da sua boa fama que fazemos aqui questão de enumerar:

- Precipitou o surgimento da Nova ou Segunda Escolástica, com uma produção de pensamento muito estruturado face a temáticas como a paz local e mundial, liberdade individual e dos povos, direitos humanos, justiça social, escravagismo, reparação ou reposição, direito à propriedade colectiva e privada, origem, fim e limites do poder político ou civil do príncipe ou governante, etc., todos eles temas com repercussões extensivas aos nossos dias, para os quais aponta caminhos de solução que os Estados ou países e estadistas deviam conhecer e adotar de forma contextualizada, na nossa era;

- Revalorizou o sentido útil da corrente jusnaturalista ao serviço da compreensão e solução de problemas surgidos do contacto com novos povos e mentalidades. O seu estudo reforçaria nos investigadores modernos as vantagens de uma visão unitária e estruturada do homem e do universo;

- A academia moderna reconhece nele, a partir do século XIX, através de J. Mackintosh e H. Wheaton³⁰⁵, esforços científicos e mérito investigativo, inclusive, anteriores aos de Grócio e Gentili quanto à génese de um direito internacional moderno como ramo da ciência jurídica que consistiria no «[...] conjunto de normas que regulam as relações externas

³⁰⁴ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 70.

³⁰⁵ Cf. J. Mackintosh, *Dissertation on the Progress of ethical Philosophy: Enciclopedia Britannica* (Edimburgh, 1842) t.1, 314; H. Wheaton, *Histoire des progrès du Droit des Gens depuis de la paix de Westphalie jusqu'à nos jours* (Leipzig, 1846) t.1, 32ss.

dos actores que compõem a sociedade internacional»³⁰⁶, por via de sujeitos de direito internacional comumente representados pelos Estados (a exemplo de sujeitos jurídicos ou organizações internacionais tal qual a ONU, EU, UA, etc.). É neste sentido que se deve reler todo um património textual atinente ao *jus gentium*, nas referências que Vitória faz a este tipo de normas e princípios jurídicos, nas suas *Relecciones*, em que advoga a necessidade do estabelecimento de boa relação entre povos e/ ou *Respublicas*, um imperativo de grande significado para os Estados, sobretudo hoje, dado o espírito quase canibalesco que continua a inspirar as relações inter-estaduais;

- Inspira estudiosos diversos da contemporaneidade, interessados em áreas tão diversas como a jurídica (nomeadamente no ramo jusnaturalista), histórica, teológica, filosófica, económica, etc., a dinamizarem o conhecimento e a investigação científica mediante revisitação, numa fase fundante, de ideias ainda hoje atuantes, como esta que estudámos, da origem, finalidade e limites do poder civil, mas também do *jus gentium*, e até da natureza e limites do dever de “restituição” nas relações internacionais. Não têm faltado exemplos de impacto actual do seu pensamento na academia. Citamos, a título de exemplo, alguns pesquisadores e juristas de reconhecido valor científico que desenvolveram largos trabalhos tendo como base ou inspiração o pensamento jurídico do mestre salmantino, nomeadamente: J. Barthélemy, Vanderpol, Kosters, Abad e Cavia, Wright, Pfeiffer, Beuve-Méry, Baumel, Delos, H. Muñoz, C. Barcia Trelles, Brown Scott, Gómez Robledo, etc. Todos eles destacaram Vitória como precursor do direito internacional, um direito indispensável no século presente à operacionalidade das relações entre Estados e povos, como já referimos;

- Em sua homenagem, a Universidade de Salamanca organiza conferências anuais sobre temas internacionais inspirados nos princípios da sua escola; encarrega-se também de editar o *Anuário da Associação Francisco de Vitória* pondo assim as suas fontes à disposição da academia actual cuja fecundidade é atestada, desde 1933, nos relevantes estudos levados a cabo pelo Instituto de Direito Internacional Francisco de Vitória;

- A sua importância, porém, não se limita ao contexto local. Em 1932 era criada, em Oslo, a Associação Internacional Vitória e Suárez que, até hoje, promove e difunde estudos sobre a aplicação dos grandes princípios internacionais da escola clássica espanhola que nasce do pensamento vitoriano³⁰⁷;

³⁰⁶ Silva P. B. Cassela, G.E. do Nascimento; Hildebrando Accioly, *Manual de Direito Internacional Público* (São Paulo: Editora Saraiva, 21ª ed., 2012), 51.

³⁰⁷ Cf. *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria (AAFV)*, V. I 1927-1928 (Madrid, 1929), 11-85.

- Em 1933, a União Panamericana, na sua 7ª Conferência Internacional realizada em Montevideo, decidiu erguer um busto do teólogo espanhol Francisco Vitória na sua sede em Washington, em homenagem a quem pensa ter no século XVI a partir da cátedra de Salamanca sido capaz de descobrir as bases do Direito Internacional moderno. Esta, ao pensamento vitoriano recorre com frequência, enquanto organização, para fundamentar juridicamente os seus posicionamentos gerais e específicos a respeito de actos que se traduzem em violações de direitos fundamentais das pessoas e organizações, sobretudo, a nível da América.

- Este nosso estudo, aliás, insere-se mesmo no quadro da inspiração do pensamento filosófico-político, jurídico e teológico, do salmantino. Assim, é importante lembrar que o interesse de estudiosos vários pelas ideias do mestre teólogo de Salamanca vem de há muito; entre vários, destacamos apenas os nomes dos grandes impulsionadores do movimento que procurou valorizar Vitória e suas doutrinas para o nosso conhecimento na modernidade, em diferentes campos do saber: Historicamente, destacou-se P. Alonso Getino, *pionero de la causa, alma de sus organizaciones*³⁰⁸; O P. Beltrán de Heredia, dedicou-se a reconstruir a figura de Vitória, bem como, do seu ambiente histórico. A nível doutrinal, na Espanha, são de apontar os esforços do veterano e internacionalista Camilo Barcia Trelles, que atraiu muitos discípulos, mormente nos Estados Unidos da América. Tal foi o caso do professor James Brown Scott, que contribuiu largamente a nível da comunidade dos países falantes da língua inglesa para a difusão das ideias de Vitória sobre a paz e direito internacional, o que lhe valeria mais tarde uma homenagem pela Universidade de Salamanca em 1946; também, os discípulos de Scott, muito fizeram para levar essas ideias à prática jurídica internacional até sensivelmente entre o período da segunda guerra mundial (1939-1945).

A verdade, dona de si mesma que é, fez justiça ao na actualidade, privilegiar estudos amplos das ideias do salmantino. Além disso, não obstante ele seja mais relevado como jurista, tem também despertado maior interesse a sua dogmática teológica. Não é por acaso que lhe seja merecidamente reconhecido a autoria do renascimento teológico espanhol. Pelo que, finalizamos este ponto da nossa pesquisa com o destaque que Urdanoz lhe confere quanto à sua actualidade, nesta nossa era: *La actualidad de Vitoria sigue, pues, aún en pie, pues no se ha reflexionado aún bastante sobre la ejemplaridad de su conducta ni meditado bastante sus enseñanzas, y sobre todo no han sido puestas en práctica en el orden internacional moderno*³⁰⁹.

³⁰⁸ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 73.

³⁰⁹ Teofilo Urdanoz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*, 72.

CONCLUSÃO

CONCLUSÃO

4.1. Conclusão final

«Sabemos que a memória não retém tudo. Pois, na recolha de dados há possibilidade de relegar para o segundo plano o que estaria no primeiro ou mesmo, excluir o que devia constar. Porém, ainda assim, é melhor refletir sobre o que está escrito»³¹⁰, refere Ndala citando Mutali. Entendemos não ser um desafio para neófitos, o de tirar conclusões à Neo-Escolástica Salmantina e Francisco de Vitória sobre o Poder Político como Acto da Justiça. Desde logo, pela impossibilidade de chegar-se a uma conclusão que seja finita e perfeita, que pretenda esgotar todas as implicações das suas ideias políticas. Aliás, implicações que passariam, em nosso entender, por apontar a sua utilidade às actuais conjunturas locais e globais dos Estados, o que exorbita as fronteiras ou delimitações propostas. Por isso mesmo, a nossa pesquisa consistiu na digressão sistemática à volta da origem, finalidade e limites do poder político ou civil à luz da filosofia política neo-escolástica salmantina, vista jusnaturalisticamente como um acto da justiça, a comutativa; uma reflexão vitoriana ocorrida entre os séculos XVI e XVII, respectivamente, através das quais nos foi possível concluir que:

1. O poder político ou civil é de Deus. Tem a sua existência a partir de Deus que o criou, sendo também Ele autor de toda a realidade tangível e intangível, conhecida e não conhecida, inclusive, do próprio homem e da natureza que o circunda e acolhe;
2. O poder político ou civil persegue fundamentalmente a felicidade comunitária que apenas é alcançável por via da aplicação equitativa da justiça;
3. O poder político ou civil, diríamos hoje, dos Estados, é primariamente transmitido por Deus à humanidade, pois, [...] *si antes de agruparse los hombres ninguno era superior a los demás, no hay razón para que en la misma sociedad alguien se atribuya poder sobre el resto*³¹¹. Divinamente, não existe superioridade sem grupo e não há exercício de poder algum sem que este mesmo grupo o transmita, ou seja, o poder político ou civil é expressão da condição de igualdade política natural atribuída por Deus previamente a cada ser humano. Esta condição antecipa-se enquanto decorrente da lei natural, sendo por isso, os governos resultado da vontade livre e positiva da sociedade:

³¹⁰ Adilson Lucas Ndala, *Subsídio das Instituições Católicas de Ensino-Aprendizagem ao Sistema Educativo Angolano no Município do Lubango: Um Estudo de caso da Organização Escolar do ICRA-Regional do Lubango* (Lubango: ISCED-HUÍLA, 2017), 38.

³¹¹ *De Potestate Civili* (1528), n.º 7.

(Potestas) civilis (...) licet a natura ortum habeat, non tamen natura sed lege constituta est (“O poder civil, posto que traga da natureza a sua origem, foi, sem embargo, instituído, não por natureza, mas por lei”)³¹²;

4. O poder político ou civil, no acto da sua transmissão pelo seu Criador, é entregue à comunidade ou povo e não a homens individuais ou a partes interessadas do grupo;
5. O poder político ou civil, uma vez em posse do grupo ou da comunidade de que é oriundo, sendo impossível todos governarem ao mesmo e sendo imperativo o Estado organizar-se, constituindo órgãos concretos de governo – é transmitido àquele homem hipoteticamente reconhecido como o mais adequado entre todos, designado então como príncipe ou governante, por várias formas de legítima eleição, tendo estas sempre por base um voto racional e consensual da maioria que lhe confere por consequência mandato popular; e,
6. O poder político ou civil, nas acções do príncipe ou governante, reconhece os seus limites nas fronteiras que ele recebe indirectamente da comunidade, que, antes, os recebeu de Deus, sem os reduzir ou crescer. Recebido de Deus, tem os limites da moral pois é limitado a *natura*; recebido do povo, tem os limites do consenso social expresso no costume ou na lei, pois é limitado *a lege*. Tal condição, garante ordem social, subordinação consciente do grupo, boa cooperação do povo, equidade distributiva do que é de todos e de cada um com a promoção da necessária justiça comutativa que encaminha a comunidade à satisfação “plena” ou felicidade na base do respeito pelos limites do poder civil ou político recebido do Divino, Deus.

4.2. Epílogo

Chegados aqui, não podemos deixar de ter em atenção a pertinência actual da base nuclear com a qual os “Mestres” da escola Neo-Escolástica, mormente, o teólogo salmantino estruturou o seu pensamento político, a saber: i.) Concepção da sociedade natural de Estados independentes ou soberanos enquanto forma real e ideal da ordem local e mundial; ii.) Formalização do conjunto de direitos naturais, dos povos, dos Estados e reformulação da doutrina conhecida por “guerra justa”, que a encara como sanção jurídica às ofensas sofridas (*iniuriae*). Foi nesta base que Vitória entrou no debate público, por exemplo, acerca da legitimidade da “conquista” espanhola da América e do carácter natural da autonomia dos

³¹² Cf. *De indis*, 2; *De titulis non legit*, n.º I.

indígenas, de onde a ilegitimidade de lhes mover guerra em nome da respectiva *infidelitas*, i.e., por serem pagãos. Os mesmos princípios o inspiraram a advogar que fossem evitadas práticas desumanas como o canibalismo, pelo que, no seu entender, caberia ao rei da Espanha ou a outros soberanos o dever de garantir um justo tracto na base da igualdade entre colonos e indígenas, por igual, em virtude da mesma natureza. Foram ainda esses princípios que estruturaram a sua visão sobre o papel da cristandade e do Papa nas relações internacionais, como domínio estritamente no espiritual.

Finalmente, são de sublinhar os direitos a garantir pelo rei aos não cristãos mesmo que sob condição cativa ou de não liberdade plena, porém, humanos e racionais, em termos de *restitutio*, isto é, ou reparação de bem ou propriedade injustamente tirada, como o caso da liberdade, no caso do cativo que viesse a provar-se sê-lo sem título legítimo, ou da autonomia na designação dos seus chefes.

Quanto à “guerra justa”, dever-se-ia fazer recurso a ela, segundo pensava o mestre teólogo, apenas como meio de legítima defesa por constituir-se mecanismo de *ultima ratio*, cujo objectivo fundamentalmente seria o de corrigir erros crassos e graves, quando já esgotados todos os mecanismos de mediações tais como são a conciliação e a arbitragem, a título de exemplo.

Portanto, numa altura em que assistimos ciclicamente a um retorno recrudescido das desumanidades de homens e instituições decorrentes das metamorfoses globais sem precedente, mas, devido a fenómenos que, afinal, não são tão novos e que se repetem por ignorância culposa do próprio ser humano que recusa aprender com a sua própria história; numa altura em que a política mundial, em geral, é de conflitos e de interesses desmedidos; numa altura em que o cenário global demonstra um reacender de tensões, de guerras internas e regionais, mormente, em África, Médio Oriente e Europa do leste; numa altura em que há a implantação de uma forma de escravatura encapotada; numa altura em que se regista a ascensão de regimes políticos ditatoriais na África, América Latina, Médio Oriente e da polarização dos extremos partidários, sobretudo, na Europa; numa altura em que as democracias dos países por toda parte incorrem em perigo de óbito, como descrevem Anne Applebaum, Steven Levitsky e Daniel Ziblatt; dadas todas estas características do século XXI, enfim, consideramos do maior interesse visitar hoje e sem tabu as ideias fulcrais da mais importante escola política hispânica dos séculos XVI e XVII, em particular, o pensamento do mestre salmantino, Francisco de Vitória. Pois, julgamos que dele só se tirarão todas as consequências quando a academia deixar de lhe atender como simples período “intermédio” da História sistemática da Filosofia, peculiarmente, da Filosofia Política.

BIBLIOGRAFIA GERAL

BIBLIOGRAFIA GERAL

Bibliografia

Activas:

1. *De Civitate Dei* (420-429).
2. *De Potestate Civili* (1528).
3. *De Regimine principu* ou *De regno* (1265-1267).
4. *In Aristotelis ad Nicomachum expositio* [*In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*].
5. *Summa Theologiae* (1266-1274).

Gerai:

1. Aquino, Santo Tomás. *De regimine principum ad De regno*. Tradução e notas de Laureano Robles e Ángel Chueca, 3ª ed., Madrid: Editorial Tecnos, 1995.
2. Accioly, Hildebrando; G. E. do Nascimento; Cassela, Silva P. B. *Manual de Direito Internacional Público*. São Paulo: Editora Saraiva, 20ª ed., 2012.
3. Almain, L. *De Dominio Natural, Civili et Ecclesiastico*. Concl. I.ª, ed. Cit., s/ l., s/ d).
4. Anguie, Antony. *Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law*. *Social & Legal Studies*, s/ l., Vol. 5, n.º 3, 1996.
5. Aquino, Santo Tomás. *Suma de Teológica*. Vol. I. São Paulo, Brasil: Edições Loyola SJ, 2017.
6. Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
7. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Tradução, prefácio e notas de António de Castro Caeiro, 7ª ed., Lisboa: Quetzal Editores, 2004.
8. Aristóteles. *Tratado da Política*. UE: Quimera Editores, 2021.
9. Bíblia Sagrada com Concordância-*Velho e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida, Portugal: Sociedade Bíblica, 2001.
10. Bucer, Martini. *Regno Christi*. França: François WENDEL, Vol. XV, 1550.
11. Calafate, Pedro (Org.). *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*. Coimbra: Edições Almedina-S. A., Vol. III, 2020.
12. Calafate, Pedro. *A Ideia de Comunidade Universal em Francisco Suárez*. IHS: Antigos Jesuítas en Iberoamérica, Vol. 5, n.º 2, 2017.
13. Calafate, Pedro. *Corpus Lusitanorum de Pace*. Porto Alegre: CC, Vol. 44, n.º 1, 2014.

14. Cavalheiri, Alceu. *O Pensamento Político de Tomás de Aquino no Regno*. Porto Alegre: PUCGS-FFCFCH, 2006.
15. Cuervo, P. J. (Edic.). *Historia del convento de San Esteban de Salamanca*. Salamanca, Vol. I, L. 2, C. 14, 1914.
16. Da Cunha, Paulo Ferreira. *Filosofia Política da Antiguidade ao Século XXI*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, S. A-Estudios Gerais - Manuais Universitários, 1ª edição, 2010.
17. De Carvalho, Mário Santiago. *Uma “Escola Filosófica de Coimbra”?* *História, Tendências e Problemas*. Coimbra: Revista Filosófica de Coimbra, Vol. 32, n.º 64, ISSN: 0872-0851, 2023.
18. De Heredia, V. Beltrán. *Colección de dictámenes inéditos del maestro Francisco de Vitoria*. Cienc. Tom. 43, 1931.
19. De Heredia, V. Beltrán. *En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionário*. Cienc. Tom. 64, 1943.
20. De Heredia, V. Beltrán. *Introdução in Francisco de Vitória, Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Salamanca: Editorial San Esteban, Vol. III, 1934.
21. De Vitória, Francisco. *De Potestate Ecclesiae I*. N.º 16-18 (1532).
22. Encíclica. *Diuturnum illud*: ASS 14 (1881).
23. Encíclica. *Immortale Dei*: ASS 18 (1885).
24. Encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII, (1879).
25. Foucault, Michel. *Dispositive der Macht*. Berlin: Merve Verlag, 1978.
26. Foucault, Michel. *Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
27. Gomes, Joaquim Ferreira. *Introdução in Pedro da Fonseca*. Coimbra: Isagoge Filosófica-IEF, 1965.
28. Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
29. Hobbes, Thomas. *O Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil*. Traduzido por João P. M. e Maria B. N. da Silva, São Paulo: Martins Fontes, 2003.
30. Ki-Zerbo, Joseph (Editor). *História Geral da África-I. Metodologia e Pré-História da África*. Brasil: UNESCO, 1ª Edição, 2010.
31. L. Cilleruello. *In Obras da San Augustín*. Madrid: BAC, tomo VIII, 1951.
32. Levitsky, Steven & Ziblatt, Daniel. *How Democracies Die*. Traduzido por Jorge Mourinha. New York: Crown-Penguin Random House, 2018.
33. Maia, João. *Filosofia e Humanidades para Todos*. Braga: APPACDM, 2002.
34. Miguel, Luís Filipe. *Liberdade ou Felicidade? A auto-realização humana em Marx, Gorz e Elster*. Porto Alegre: Filosofia Política, n.º 4, 1999.

35. Ms. de la Biblioteca de Menéndez Pelayo en Santander In A. GETINO, *El maestro Fr. Francisco de Vitoria*.
36. Naszályi, Aem. *Doctrina F. de Vitoria de Statu*. Roma, s/ ed., 1937.
37. Ndala, Adilson Lucas. *Subsídio das Instituições Católicas de Ensino-Aprendizagem ao Sistema Educativo Angolano no Município do Lubango: Um Estudo de caso da Organização Escolar do ICRA-Regional do Lubango*. Lubango: ISCED-HUÍLA, 2017.
38. Pereña, Luciano. *La Escuela de Salamanca y la Duda Indiana, in La Ética en la Conquista de América*. Madrid: CHP, Vol. XXV, 1984.
39. Piroto, Armando D. *Fr. de Vitoria. Elecciones sobre los indios y el Derecho de guerra*. Buenos Aires, s/ ed., 1946.
40. Plans, Juan Belda. *La Escuela de Salamanca: y la renovación de la teología em el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
41. Platão, *A República*, introd., trad., e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 3.^a ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
42. Ramos, Francisco Manfredo Thomas. *A Civitas Política de Agostinho. Uma leitura a partir do Epistolário e da Cidade de Deus*. Belo Horizonte: Perspetiva Teológica XVII, n.º 41-CESSJ, 1985.
43. Raposo, Eva Rodrigues Ferreira Guilherme. *Francisco Suárez. Último Medieval, Primeiro Moderno: A Ideia Exemplar*. Porto: Universidade do Porto, CAURIENSIA, Vol. V, ISSN: 1886-4945, 2010.
44. Rebalde, João. *Liberdade humana e Perfeição Divina na Concordia de Luís de Molina*. Famalicão: Edições Húmus, 2015.
45. Recasens, L., y Siches. *Las Teorías Políticas de F. de Vitoria*. Anuario Asoc. F. de V., n.º 2, 1929-30.
46. Risse, Wilhelm. “Introdução” In Pedro Margalho. *Escólios em Ambas as Lógicas à Doutrina de S. Tomás, do Subtil Duns Escoto e dos Nominalistas*. Traduzido por Miguel Pinto de Meneses, Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1965.
47. Rosas, João Cardoso (Coord.). *História da Filosofia Política*. Lisboa: Editorial Presença, 1.^a edição, 2020.
48. Sahd, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. *Hugo Grotius: Direito Natural e Dignidade*. UFU: Cadernos de Ética e Filosofia Política 15/ 2, 2009.
49. São Domingos, António. *De Restitutione*. Braga: Arquivo Distrital de Braga-ADB, s/a.
50. Santo Agostinho, Aurélio. *De Civitate Dei*. Traduzido por J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Livro I a VIII, Vol-I, 1991.

51. _____ . *De Civitate Dei*. Traduzido por J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Livro IX a XV, Vol-II, 1993.
52. _____ . *De Civitate Dei*. Traduzido por J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Livro XVI a XXII, Vol-III, 1995.
53. Santo Agostinho, Aurélio. *Epistolário 220*.
54. _____ . *Epistolário 118*.
55. _____ . *Epistolário 153*.
56. _____ . *Epistolário 233*.
57. _____ . *Epistolário 138*.
58. Santo Tomás de Aquino, *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, trad., cast., de Ana Mallea, estudo preliminar e notas de Celina A. Lértora Mendoza, «Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles», (Pamplona: EUNSA), 2000.
59. Schneider, Jakob Hans Josef. *La filosofía política en el De Regno de Tomás de Aquino*. In: *Patristica et Mediaevalia*, Vol. XXIV, Buenos Aires: Sección de Estudios de Filosofía Medieval, 2003.
60. Suárez, Francisco. *De Legibus ac Deo Legislatore*. Madrid: C.S.I.C, 1971.
61. Tavares, Miguel Sousa. Dicionário da Língua Portuguesa. Porto: Porto Editora, 2014 In: <https://www.portoeditora.pt/>.
62. Urdanoz, Teófilo O. P. *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teologicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.
63. Valadares, J. C. “A teoria do Estado de Francisco de Vitoria: Aspectos da origem do poder político na Segunda Escolástica Espanhola”. In.: Azar, Celso *et al.* (Org.). *Arte, Ciência e Filosofia no Renascimento*. Rio de Janeiro: 7 Letras, vol. 2, 2019.
64. Vicente, Luciano Pereña. *El concepto del Derecho de Gentes en Francisco de Vitoria*. Revista Española de Derecho Internacional, Vol. 5, n.º 2, 1952.
65. Vieira, Padre António, *Sermão do Bom Ladrão*, In.: *Obra Completa*, t. II, vol. IV, Direcção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Lisboa: Círculos de Leitores, 2013.
66. Weber, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: UnB, Vol. 1, 1999.