

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

**ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DO DIREITO INTERNACIONAL EM
FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617)**

RICARDO MOACIR HOSS

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Professor Orientador: Alfredo Santiago Culleton

São Leopoldo, fevereiro de 2007.

**ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DO DIREITO INTERNACIONAL EM
FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617)**

RICARDO MOACIR HOSS

Agradeço ao Fundo Loyola de Apoio ao Acadêmico pela indispensável ajuda financeira;

Agradeço a todos os meus professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos pela maravilhosa oportunidade;

Agradeço ao Professor Inácio Helfer pela excelente receptividade;

Agradeço ao Professor Alfredo Culleton pela paciência, interesse e estímulo que me proporcionou nesse caminho; que, como todo professor, não tem a noção exata de quão decisivas e estimulantes são suas palavras;

Agradeço a minha mãe, sempre.

“A importância deste teólogo e filósofo ainda está longe de ser apreciada segundo a medida que cabe a este pensador; um pensador que em argúcia e autonomia de questionamento precisa ser colocado em uma posição mais elevada do que a do próprio *Tomás de Aquino*.”

(Heidegger, Martin. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo - Finitude – Solidão**. Rio de Janeiro: Forense, 2003, p. 61).

RESUMO

A presente dissertação expõe aspectos da filosofia jurídica e política de Francisco Suárez, notadamente no que se refere à lei natural e ao direito internacional. Quanto a este, é atribuída à filosofia suareziana a paternidade do mesmo como disciplina em contraposição aos méritos postos a Hugo Grócio. Na filosofia suareziana do direito internacional é destacado o papel fundamental que o costume exerce na regulação das relações internacionais, bem como o entendimento do filósofo acerca da constituição da comunidade política e do conceito de soberania. Esta é importante observar porque os Estados a preservam e são os membros da comunidade política internacional. Serão, portanto, aqueles que estabelecerão os costumes a serem observados nas próprias relações que houver entre si. Assim, os conceitos de autoridade civil e de origem e legitimidade do poder também ganham em importância. Já a concepção de lei natural em Francisco Suárez é de grande importância porque se trata da melhor manifestação do direito natural e o direito internacional deve observar o natural sem, no entanto, confundir-se com este. Eis uma das novidades do pensamento suareziano: distinguir o direito das gentes do direito natural. Outra novidade apresentada é, em relação à sua concepção de lei natural, a herança que deixou Suárez à modernidade. Quando o direito natural estava talvez condenado ao olvido, Suárez tratou de adaptá-lo ao momento histórico preservando-o às épocas vindouras. Em suma, Suárez foi um filósofo de extrema importância para a história da filosofia, mas que não teve o reconhecimento devido pelos grandes centros de discussão filosófica. Foi um filósofo crucial na transição da Idade Média para a Idade Moderna, ou, para que datas não consolidem épocas, da Escolástica para o Racionalismo.

Palavras-chave:

Suárez, Lei Natural, Direito natural, Direito Internacional, Costume.

ABSTRACT

The following speech reveals aspects of the juridic philosophy and politics of Francisco Suárez. Notably, in which refers to the natural law and international right. To him is assigned the suarezian paternity, as a discipline in opposite ways to the merits attributed to Hugo Grócio. In the suarezian philosophy of the international right, the main role of customs is emphasized as the basic rules of the international relationship, as well the understanding of the philosopher about the constitution of the political community and the concept of sovereignty. This one is important to observe because the state preserve it and are members of the international politics community. It will be, however, those who establish the customs that will be observed in the relationships itself. Then, the concepts of civil authority and the origin and legitimacy of the power also grow in importance. Now, the conception of natural law in Francisco Suárez, is indeed, important because it deals with a better manifestation of natural right and international right one must observe the natural without, however, be misunderstood with it. Here is one novelty about the suarezian thought: distinguish the peoples right from the natural right. Other new side explained, is in relation to his conception of natural law, the heritage that Suárez left to modernity. When the natural right was, maybe, faded to be forgotten, Suárez began to adapt it to the historic momentum, preserving it for the coming ages. All in all, Suárez was a philosopher of great importance to the history of philosophy. But he didn't have the recognition he deserved from the man circles of philosophy debates. As a philosopher, he was crucial in the transition from the Middle Age to the Modern Age, or, avoiding to set dates in this subject, from Escolastic to Racionalism.

Key words:

Suárez, Natural Law, Natural Right, International Right, Custom

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1- A Lei Natural.....	14
1.1- Antecedentes Históricos.....	14
1.2- A Lei Natural em Francisco Suárez.....	27
1.2.1 Lei Natural e Razão.....	28
1.2.2 O Voluntarismo.....	30
1.2.3 A Promulgação.....	33
1.2.4 Lei Natural e Virtude.....	34
1.2.5 Unidade.....	36
1.2.6 Imutabilidade.....	38
1.3- A Modernidade da Lei Natural em Francisco Suárez.....	42
2- A Distinção entre Direito Natural e Direito das Gentes em Francisco Suárez	45
3- A Filosofia Política no Direito Internacional em Francisco Suárez.....	54
3.1- A Comunidade Política.....	56

	8
3.2- O Conceito de Soberania em Francisco Suárez.....	58
3.2.1 Origem e Legitimidade do Poder.....	58
3.2.2 A Autoridade Civil.....	62
3.2.3 Estado e Igreja.....	66
3.2.4 A Ojeriza ao Maquiavelismo.....	67
3.2.5 A Possibilidade do Tiranocídio	69
3.3- A Fundamentação do Direito Internacional.....	72
3.3.1 A Comunidade Política Internacional.....	73
3.3.2 Hugo Grócio e o Direito Internacional como Disciplina.....	75
3.3.3 A Importância do Costume no Direito Internacional em Francisco Suárez.....	78
CONCLUSÃO.....	84
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	88

INTRODUÇÃO

A filosofia de Francisco Suárez, em especial no Brasil, parece que foi condenada ao olvido. Pouco se escreve sobre o Doutor Exímio e, mesmo na Europa, o seu trabalho não teve o alcance e o reconhecimento merecidos.

Não assim na Espanha e em Portugal, onde lecionou nos últimos anos de sua vida na Universidade de Coimbra. Aliás, quando em Coimbra, vieram à luz suas principais obras sobre filosofia jurídica e política. Concomitantemente ao exercício do magistério, lhe foi incumbida a tarefa de defender os interesses da Igreja contra o pretendido absolutismo de Jaime I, daí surgindo, em 1613, a obra *Defensio Fidei*, marco da filosofia no que pertine à origem e legitimidade do poder.

No entanto, a grande obra política do jesuíta granadino Suárez foi o *De Legibus ac Deo Legislatore*. Uma obra composta por dez volumes, divididos, cada qual em vários capítulos onde esmiúça de forma detalhada vários temas, como o da lei natural, a lei positiva, o direito das gentes, assim como temas de teologia, moral, poder, dentre outros. O faz à melhor maneira escolástica, contrapondo, acerca de todos os temas, vários posicionamentos contrários a fim de questioná-los e demonstrar em quais pontos todos tais posicionamentos teriam ou não razão. Um trabalho árduo que exige do leitor muita atenção ao mesmo tempo em que serve como valioso instrumento de pesquisa bibliográfica. São

inúmeras as citações de Suárez demonstrando a grande erudição do filósofo espanhol. Neste ponto, todos os estudiosos de Suárez são concordes. Não há como negligenciar o fato de que Suárez possuía um conhecimento ímpar acerca da filosofia e dos filósofos, ainda mais se for levado em conta a época em que escreveu.

Neste trabalho, alguns aspectos da filosofia de Francisco Suárez, relegados ao olvido, serão retomados. Notadamente a lei natural e o direito das gentes (direito internacional).

Num primeiro momento, a lei natural será observada, de forma sucinta, no seu evoluir histórico até Francisco Suárez. Obviamente não todos os filósofos e todas as filosofias acerca da lei natural poderão ser elencadas, mas apenas aquelas de maior destaque na história da filosofia ou que, de alguma ou doutra maneira, influenciaram ou então possuem estreita ligação à doutrina suareziana.

As obras de Platão e Aristóteles, como não poderia deixar de ser, são mencionadas, mas filósofos de menor quilate no que diz respeito a essa matéria também o são, como, por exemplo, o sofista Protágoras e sua antropocêntrica visão de mundo que impossibilitaria a existência de leis válidas para todos os tempos e lugares.

Como precursor suareziano mais eminente é lembrada a figura de São Tomás de Aquino. O Doutor Angélico é o filósofo mais citado por Suárez e este procura ser considerado um tomista, apesar de que em muitos aspectos se diferencia daquele, inclusive e talvez mais contundentemente na própria concepção da lei natural. Enquanto o aquinate

legou a maravilhosa concepção da busca do justo, Suárez, ao que tudo indica, reduziu o direito natural à forma de leis rígidas a serem seguidas e perceptíveis por meio da razão natural.

A atribuída reformulação suareziana à teoria tomista é propalada por Michel Villey que, como tomista convicto e arraigado, vislumbra em Suárez o vindouro embate do jusnaturalismo e do juspositivismo, possibilitando a este último os argumentos contrários àquele, vez que consubstanciado como conjunto de regras fixas e imutáveis. Na opinião do ilustre filósofo francês, essa seria uma contribuição extremamente negativa de Suárez ao pensamento moderno europeu e que não condizia com a teoria tomista da lei natural. No entanto, reconhece o mesmo filósofo que Suárez possibilitou a revitalização do direito natural, não permitindo que, quiçá, desaparecesse por completo. Suárez apenas o adaptou aos tempos da época e vindouros. A obra suareziana, apesar de não devidamente reconhecida, foi lida e influenciou vários filósofos, alguns dos quais com referências eloqüentemente elogiosas ao Doutor Exímio. Não fogem à lista nomes como Leibniz e Descartes. Outros o leram, mas fizeram questão de não laurear-lhe os méritos de sua filosofia, como Grócio e muito provavelmente Locke.

Acerca da disciplina Direito Internacional, elucidar quem realmente merece as honras da criação e inovação, é de extrema importância. E Suárez é o filósofo por excelência pai do direito internacional. Seu conterrâneo Vitória também tem seus méritos, mas Suárez é o grande sistematizador da disciplina. A honra comumente atribuída a Grócio não é devida e no decorrer do trabalho se procura demonstrar os porquês dessa assertiva.

O direito das gentes é preponderantemente exposto no Livro II do Tratado das Leis e de Deus Legislador e Suárez elucida em grande parte o que seja direito das gentes por meio das diferenças que estabelece entre este e os direitos natural e civil, em especial nos capítulos XVII e XIX daquele Livro. O capítulo 2 do presente trabalho é dedicado justamente às diferenças entre ambos direitos.

O capítulo último é dedicado à filosofia política e à fundamentação do direito internacional em Francisco Suárez. Os aspectos de que se vale Suárez para tal fundamentação passam pela análise da constituição da comunidade política até a existência de uma comunidade política internacional. Suárez inova em relação a Vitória, pois, apesar de compartilhar da idéia de uma comunidade do gênero humano, não a entende como uma, mas sim constituída por diversos Estados membros que preservam cada qual sua autonomia em relação aos demais.

Assim, o conceito de soberania também é analisado. Os Estados são membros da comunidade política, detentora do poder concedido diretamente por Deus. Os governantes, então, possuem apenas indiretamente aquele poder e devem atender aos interesses do bem comum. São representantes legítimos e são como que um imperativo da sociedade politicamente constituída; uma necessidade perceptível por meio da razão natural.

Suárez possui, como já se percebe, um claro viés democrático e, seguindo a mais fiel tradição tomista, é adepto à possibilidade do tiranicídio. O povo é o detentor direto do poder e se o transmitiu ao governante, possui legitimidade para revogá-lo, desde que observados certos pressupostos.

Uma vez consubstanciada a idéia da existência de uma comunidade política internacional, composta por Estados-membros soberanos, resta verificar em Suárez qual (is) a(s) fonte(s) do direito internacional; aquele substrato que possibilita às relações internacionais a qualidade de serem consideradas jurídicas. Uma coisa é certa: direito internacional não é simplesmente direito natural; mas este ainda deve ser observado.

1- A LEI NATURAL

1.1- Antecedentes da Lei Natural

O Direito Natural é tema que atravessa a história do pensamento jurídico-filosófico ocidental. A sua análise é importante para a elucidação do desenvolvimento filosófico e para a fundamentação mesma do direito das gentes em Francisco Suárez. Aliás, esse tema é tratado profundamente pelo Doutor Exímio no decorrer de sua vasta obra.

As origens do Direito Natural remontam, como toda a filosofia, ao pensamento *sui generis* grego antigo. Aquele milagre operado na ou sobre a razão e que transformou o modo de ver o mundo na época helênica, bem como, por consequência, o mundo medieval, moderno, contemporâneo. O mundo como o conhecemos é resultado da filosofia grega.

O primeiro livro de que se tem notícia, dentro desta tradição, é a *Iliada* de Homero (sobre o qual pairam dúvidas acerca de sua própria existência). Tanto nesse como em sua *Odisséia*, a justiça é tema recorrentemente tratado e possui estreita ligação com a religião. As leis são emanadas dos deuses e refletem unicamente a sua vontade incidindo assim sobre as leis humanas, que deveriam sempre estar submetidas àquela vontade divina.

Uma referência inolvidável quanto a esse período e reflexo perfeito desse pensamento aglutinador entre religião, natureza e Direito é a obra intitulada “*Antígona*”, de Sófocles.

Nessa obra, a personagem principal vê-se diante de um dilema: há de enterrar seu irmão Polinice conforme o costume (leia-se: leis dos deuses) ou então obedecerá ao decreto real de Creonte proibindo o enterro de Polinice e ameaçando de castigar severamente a quem o desobedecesse. Antígona resolve enterrá-lo contrariando as ordens de Creonte e é questionada pela sua desobediência, quando lança mão do argumento de que não há validade em uma lei feita pelos homens no momento em que essa lei contraria as leis dos deuses. Essas teriam validade sempre, em todo lugar, por toda a eternidade e não poderiam ser modificadas ou desrespeitadas pelos homens.

Na filosofia grega destacaram-se de forma proeminente Sócrates, Platão e Aristóteles, mas, ainda antes deles, convém mencionar outros que também deixaram sua contribuição ao avanço do pensamento rumo ao direito natural.

Pitágoras, o filósofo que procurou sustentar toda a sua teoria embasada nos números e seus princípios como princípios para todas as coisas, colocava também os números como condição do alcance da justiça. Esta é uma equação em que se busca a igualdade (DEL VECCHIO, 1946, p. 3). A teoria pitagórica da justiça teria futuramente influência decisiva na teoria da justiça distributiva aristotélica.

Grandes pensadores, apesar de odiados por Sócrates, os sofistas também deixaram sua contribuição. Os sofistas eram por demais preocupados com a eloquência e faziam do ensino da filosofia um meio de sustento (motivo da ira de Sócrates). Eram díspares em muitos dos seus ensinamentos, mas mesmo assim havia pontos em comum que podem servir de ligação para que se os entenda como Escola. Eram, de forma geral, individualistas

e subjetivistas. Cada homem possuiria um modo específico de ver e interpretar os fatos e o mundo. Conhecer seria então uma peculiaridade de cada homem e não teríamos como alcançar uma verdade objetiva. Nesse aspecto, Protágoras cunhou a expressão talvez símbolo do pensamento sofista: “o homem é a medida de todas as coisas”. Cada qual vê o mundo à sua maneira e se o mundo é à maneira de cada um dos homens, não há, assim, verdade objetiva; não há como cogitar-se de um direito pré-existente aos homens; não há direito ou lei natural (DEL VECCHIO, 1946, p. 4).

Contra-pondo-se aos sofistas, surge a figura proeminente de Sócrates. Do seu pensamento nada escreveu e o que temos devemos aos escritos de seus discípulos, principalmente Platão.

O homem como medida de todas as coisas era inconcebível em Sócrates, pois cada qual apreenderia à sua maneira e também os sentidos seriam inconstantes nos diferentes homens. Apreenderiam, assim, de modos diferentes. Isso não ocorreria na razão, fundamento dos conhecimentos, tornando-os válidos igualmente para todos os homens. Por meio da razão o homem poderia alcançar esse conhecimento objetivo e buscar a virtude e a justiça. Dessa forma, haveria leis não escritas válidas em todo tempo e todo lugar para todos os homens. (LIMA, p. 21)

Discípulo de Sócrates, Platão foi o sistematizador do pensamento de seu mestre e não raro é atribuído a Platão como sendo aquilo que escreveu obra (pensamento) de Sócrates, ou vice-versa. Sócrates, inclusive, é personagem principal nos diálogos platônicos.

Platão teve, no entanto, autonomia em relação ao mestre e é dele a célebre passagem da alegoria da caverna. Trata-se de uma menção alegórica à importância da dialética à elevação do homem à realidade das coisas. O homem escapa da aparência sensível e chega às formas inteligíveis; chega às idéias. É a forma pela qual também o jurista deverá chegar ao justo. Em Platão, a observação da natureza é de suma importância, mas não tanto quanto em Aristóteles. Para Platão, a observação da natureza é apenas o ponto de partida para que se chegue ao justo. Este será alcançado justamente ao ser adentrado o método dialético. Numa primeira observação não se poderá chegar às conclusões sobre a justiça, mas sim apenas às aparências da justiça. O filósofo legislador irá esmiuçar a natureza e chegará, de forma inteligível, ao que é o justo ideal. Platão é, assim, um filósofo que acredita em uma justiça ideal, portanto, em um direito ideal.

Ainda sobre Platão é importante mencionar o fato de que propunha um Estado centrado rigidamente num sistema de educação. Incumbiria ao Estado vislumbrar, não sem possibilidade de erro, quais seriam as características/aptidões de cada qual dos membros da pólis, pois que haveria uma distinção natural entre todos.

De acordo com Platão, dentre os cidadãos haveria aqueles de ouro, prata e ferro e cobre. Os cidadãos de ouro seriam aqueles destinados à condução do Estado e dos interesses dos cidadãos, entendidos coletivamente. Os cidadãos de prata seriam aqueles que auxiliariam os governantes em seu ofício. Seriam, dentre outros, os guardiães militares. Os homens de ferro e cobre comporiam as classes produtoras da pólis. Cada qual devendo cumprir única e exclusivamente sua função específica.

Essa estrutura social, apesar de hodiernamente inconcebível, é ainda menos severa que a estratificação do sistema de castas hindu. Platão admitia que alguém, nascido de pais de ferro e cobre, pudesse vir a tornar-se cidadão de ouro, desde que tivesse tal aptidão e a mesma fosse suficientemente desenvolvida por meio da educação estatal. Da mesma forma, se alguém, nascido de governantes, demonstrasse ser de ferro e cobre, seus pais, sem piedade, o deveriam guiar ao seu fim, qual seja, fazer parte da classe produtora.

O verdadeiro governante seria então uma espécie de filósofo-rei, encarregado de guiar o Estado ao bem comum e também de ditar as leis. Essas, entendidas como leis escritas, seriam sempre imperfeições da verdadeira justiça, pois a justiça nunca corresponderia àquilo que está escrito. A comunidade dos homens seria dinâmica e estaria em perpétuo movimento, enquanto a lei, estática, não acompanharia essa evolução. A lei escrita, aplicada, é, no pensamento platônico, imperfeita. (BODENHEIMER, p.22)

Aristóteles, discípulo de Platão, elaborou uma concepção de justiça baseada na igualdade. As coisas devem ser distribuídas igualmente, de maneira eqüitativa. Para tal, dividiu a justiça em justiça distributiva e em justiça corretiva.

A primeira das formas de justiça é a que corresponde à igualdade provocada pelo mérito de cada um e comporta a distribuição de direitos e honrarias entre os membros da pólis. Assim, se determinado membro tem mais méritos que outro, o primeiro deve ter mais direitos do que o segundo na mesma proporção da diferença entre os respectivos merecimentos.

Bem frisa Aristóteles que para pessoas iguais devem ser destinados direitos iguais e às pessoas desiguais devem ser também desiguais os respectivos haveres. No dizer de constitucionalista José Afonso da Silva:

“Aristóteles vinculou a idéia de igualdade à idéia de justiça, mas, nele, trata-se de igualdade de justiça relativa que dá a cada um o que é seu, uma igualdade, impensável sem a desigualdade complementar e que é satisfeita se o legislador tratar de maneira igual os iguais e de maneira desigual os desiguais. (2002, p. 212)

De fato, a justiça distributiva é incumbência principal do legislador, que não poderá descuidar-se de atribuir o devido a cada um em consonância com o mérito de cada um. E, para o Estagirita, o maior merecedor será aquele que possuir as mais altas virtudes cívicas, ou seja, aquele que mais contribua para o pleno desenvolvimento do bem comum e da coexistência social pacífica.

Já quanto à justiça aristotélica corretiva, encontramos uma subdivisão em justiça corretiva comutativa e justiça corretiva judiciária. À primeira corresponderia a correta observação dos princípios da justiça nos negócios privados e à segunda haveria a intervenção do Estado por meio da atuação do juiz que diria o justo e repararia o devido e não observado por um dos membros da comunidade.

A justiça corretiva é uma justiça que parte do pressuposto de que a justiça distributiva cumpriu, de forma inequívoca, a distribuição apropriada dos cargos e honrarias, por meio dos legisladores. O mérito de cada um deve ter sido atendido na proporção apropriada, o que faz da justiça distributiva uma relação geométrica.

Na justiça corretiva a fórmula é expressa de maneira mais simples, pois que se trata de uma relação aritmética onde o juiz deverá apenas calcular o quanto será necessário para que haja a devida reparação ao direito lesado.

A preponderância do direito natural em Aristóteles é evidenciada quando da menção à obra *Antígona*, de Sófocles, citada acima. Aristóteles também se faz valer das discussões em torno de Creonte e Antígona para ver quem teria razão, ou melhor, para saber qual seria o direito preponderante: o dos homens ou o dos deuses.

Em Aristóteles o que é justo por natureza está submetido a mudanças, mas apenas em caráter accidental. Os princípios gerais devem ser aplicados a casos concretos, mas, em decorrência das diversas circunstâncias possíveis, pode haver variações à maneira como devam ser aplicados. Aristóteles chega a citar, porém, que certas circunstâncias são sempre um mal e jamais podem vir a ser objeto de virtude. Cita, como exemplo, o adultério, o latrocínio e o assassinato ou mesmo quanto às paixões más por si, como a inveja, o despeito e o despudor. (ARISTÓTELES, p. 49, [1107a])

As leis podem valer especificamente para cada povo sendo peculiar a cada qual, mas há também leis que valem universalmente em qualquer lugar em qualquer tempo,

portanto, para todos os povos. O justo e o injusto também podem ser subdivididos dessa maneira, pois em alguns povos algo pode ser considerado justo e em outro, injusto, enquanto há coisas das quais não se pode conjecturar quanto à mudança de perspectiva do justo ou injusto. Há coisas que são justas indiscutivelmente, da mesma forma que há injustas que o são.

Aristóteles era um observador da natureza e procurou estabelecer, por meio da observação da linguagem, uma diferenciação entre o ser justo e entre realizar o justo. Percebeu o Estagirita que posso vir a realizar atos justos sem que eu mesmo seja justo, bem como realizar atos injustos sem que seja intimamente injusto, pois que num ou noutro caso poderia estar sob coação externa ou agindo em erro. A ciência do direito, que é uma parte da ciência da justiça, diz respeito ao mundo externo, à igualdade entre pessoas e coisas que deve ser buscada. (VILLEY, 2005, p. 46 e 47)

Após Aristóteles, temos que mencionar, ainda entre os gregos, os estóicos e os epicúreos.

Os primeiros tiveram como precursores os cínicos (anteriores a Aristóteles), dos quais os principais representantes foram Antístenes e Diógenes. Os cínicos sustentavam que a virtude correspondia ao bem, alcançável com o contentar-se com pouco; com o necessitar apenas o necessário. A liberdade consistiria em depender do mínimo possível. O sábio não dependeria do Estado e de suas leis, pois seria cosmopolita.

Os estóicos, cujo precursor foi Zenão de Cítio, absorveram os ensinamentos cínicos e prezaram também pelo homem sábio. Para eles, o sábio seria o homem livre das paixões. Apenas esse consegue a verdadeira liberdade. No entanto, a liberdade deve ser alcançada por todo homem, que pode fazê-lo com a reta razão. Propugnaram que há uma lei natural universal e que todo homem pode e deve alcançá-la. Tratando-se de lei universal, todo o gênero humano estaria sujeito a ela e não haveria mais como distinguir-se o livre do escravo, o cidadão desta polis ou daquela.

Nesse ponto, há certa simetria com o pensamento de Platão. Este propugnava uma certa prevalência dos interesses da pólis em detrimento dos núcleos sociais primeiros, como família. Os estóicos ampliaram esse pensamento ao defender que a própria pólis deveria ser sacrificada em prol do homem cosmopolita. Assentava-se a idéia da universalidade do gênero humano, e isso sob o argumento de uma lei natural universal. (DEL VECCHIO, 1946, p. 20)

Os epicúreos são uma vertente da escola hedonista ou cirenaica. Esta defendia que o fim último do homem é a busca do prazer, mas mais especificamente, do prazer físico. Esse é o grande bem que proporcionaria ao homem a felicidade.

No entanto, não foi esse o entendimento de Epicuro a respeito do prazer. O prazer deveria ser buscado e a dor deveria ser evitada, mas não referia-se ao aspecto físico, mas sim ao espírito. As dores e os prazeres do espírito deixam uma marca mais forte do que as dores físicas e demoram mais a dissipar-se.

Para os epicúreos há gradação nos prazeres e a amizade é o maior de todos que o homem pode vir a ter. Admitindo a existência de hierarquia nos prazeres e dores, Epicuro introduz um critério qualitativo e não quantitativo para o sumo bem, superando definitivamente a concepção hedonista materialista.

No que diz respeito ao Estado, discordando de Platão e Aristóteles, Epicuro afirma que o homem não possui tendência natural para viver em sociedade. O homem vive em sociedade porque quis fazê-lo. A sociedade existe porque foi convencionado pelos homens em virtude de estarem em permanente luta entre si (pré-hobbesiano), sendo fonte de constante dor. Como a dor é algo que o homem quer evitar, ele associa-se no Estado (pré-rousseauiano), que pode ser desfeito à medida que não alcance o fim ao qual foi proposto. (DEL VECCHIO, 1946, p. 21)

A Idade Média também deixou contribuição importante para a teoria do direito natural. Frequentemente é taxada de Idade das Trevas, o que é por demais incompatível com a riqueza da produção filosófica da época. É, em verdade, um período de produção intelectual fecundo e que não teve na dicotomia fé e razão a única fonte de inspiração e criação.

São Tomás de Aquino, sem desmerecer aos demais, foi o grande representante da filosofia Escolástica e, por que não dizer, da Idade Média. Sua concepção de lei natural é até hoje parâmetro para muitos estudiosos e filósofos, não só contemporâneos como demais que perpassaram a história, inclusive Suárez (se bem que Suárez foi considerado mais tomista do que realmente fora).

Em Tomás de Aquino a lei natural passa a ter uma regulação da conduta muito mais voltada para os fins e o meio pelo qual o homem chega a conhecer a lei natural é a razão, apesar de que é livre para violá-la ou não. O que, de qualquer forma, não lhe retira a validade.

Tomás de Aquino divide as leis em quatro categorias: lei eterna, lei natural, lei humana e lei divina. Essa última trata-se da lei revelada por Deus. Já a lei eterna é a racionalidade de Deus; é o plano pelo qual dirige todo o universo ao seu fim através da sabedoria divina.

A natureza racional humana participa da lei eterna e essa participação é justamente a lei natural. Há na lei natural um preceito único e geral do qual o homem pode deduzir todos os outros por meio da razão. Tal supraprincípio é que *“o bem deve ser feito e o mal deve ser evitado.”*

A lei natural diz respeito àquilo a que tende o homem. A natureza do homem tem um fim específico e a lei natural trata de levar o homem, por meio da razão, a esse fim específico. O homem tem um fim naturalmente para o qual tende, mas possui o livre-arbítrio e, portanto, é um ser que se dirige com liberdade para um fim, diferentemente da flecha lançada pelo arqueiro, guiada e dirigida a um alvo. (REALE, 1990, v. 1, p. 567)

A lei humana é derivada da lei natural de dois modos: por conclusão e por determinação.

A lei derivada por conclusão é aquela que chega ao homem por meio de conclusões lógicas extraídas de princípios evidentes. O princípio de que o mal deve ser evitado faz o homem, necessariamente, concluir que não se deve matar. Do princípio geral é derivada a norma humana particular.

A derivação por determinação diz respeito à especificação das normas gerais. Assim, quando a lei natural determina que o culpado seja punível, cabe à lei humana determinar qual será a pena aplicável. Nesse tipo de derivação temos uma complementação da lei natural que cabe à lei humana, que da própria lei natural retira o fundamento de sua validade. (BOBBIO, 1997, p. 39 e 40)

Ainda durante a Idade Média um dos grandes temas discutidos foi acerca da existência dos universais.

Contraopondo realistas e nominalistas a discussão centrava-se na questão do caráter geral de nossas idéias e sua conexão com a realidade exterior.

Do lado dos realistas encontrava-se São Tomás de Aquino. A idéia chave dos realistas era a de que existe um grande paralelismo entre o que pensamos e a realidade exterior e que os conceitos possuem existência objetiva. Idéias universais como humanidade, lealdade e justiça são existentes concretamente independentemente de sua verificação no mundo sensível. Então, se há justiça objetiva, há (ou pode haver) um direito natural objetivo.

Os nominalistas, por sua vez, não acreditavam na existência dos universais e propugnavam que por meio da observação da natureza e pela percepção somos capazes de alcançar a única verdade existente que é a das coisas individuais. Aquilo que descrevemos no mundo exterior são apenas nomes. A justiça, portanto, só pode ocorrer através de atos justos e não em uma existência autônoma desses atos.

Enquanto que para os realistas é muito mais plausível a verificação de um direito natural, os nominalistas serão céticos nessa observação enquanto que não verificável no mundo empírico. (BODENHEIMER, 1966, p. 41)

Os principais representantes do nominalismo medieval foram Duns Escoto e Guilherme de Ockham. O primeiro destacou-se por defender que a principal intenção de Deus Criador foi criar indivíduos e aquilo que é singular não pode ser deduzido de leis gerais. A vontade, outro aspecto importante em sua filosofia, prepondera sobre a razão e é quem governa a inteligência.

Esse aspecto voluntarista não só diz respeito ao homem, mas também ao próprio Deus. Se Deus assim o quisesse poderia ditar leis totalmente contrárias às que hoje vigoram, pois que se trata do Criador e com poder absoluto. E ao homem sequer caberia questionar quanto à justiça ou oportunidade dessas leis, fazendo questão de frisar que há apenas um direito natural: amar a Deus sobre todas as coisas, independentemente do modo, assimilável ou não, como haja para com a humanidade. (REALE, 1990, v. 1, p. 609)

Guilherme de Ockham é ainda mais radical que Escoto e propugna que a razão não tem a mínima capacidade de chegar a uma conclusão sobre o governo divino e a forma de Deus governar. Ao ordenar certas coisas aos homens o fez por que quis e se tivesse determinado que as leis fossem de outro modo, até mesmo contrárias às vigentes, assim deveria sujeitar-se o homem. Esse entendimento é de extrema importância, pois dá primazia ao postulado proibitivo sobre o postulado da justiça ou injustiça das leis. O que a lei determina deve ser feito.

Ainda em Ockham, a única lei que é autêntica e que devemos seguir é a lei contida nos textos bíblicos, justamente porque é a lei através da qual Deus nos revelou a sua vontade e a razão humana não tem qualquer capacidade de elucidar, por si só, qual a vontade ou os preceitos divinos. (BODENHEIMER, 1966, p. 43)

1.2- A Lei Natural em Francisco Suárez

Francisco Suárez delimita, num primeiro momento, o que se deve entender por lei. No Livro I do Tratado das Leis e de Deus Legislador faz um exame detalhado de algumas das concepções que atravessaram a história, mencionando Platão, Santo Isidoro, Tomás, entre outros. Conclui que o melhor entendimento que se possa ter a respeito do que signifique lei é de que “somente aquela que é regra reta e honesta pode ser chamada lei.” (Tratado, I, 1, 3) Trata-se de entendimento concorde a São Tomás e Cícero. Ao primeiro, por propor que todo preceito torpe não é lei, mas sim iniquidade; ao segundo, por ter defendido que aqueles que deram leis injustas deram qualquer coisa, menos leis.

Acerca da lei natural, Suárez a entende como uma certa força da natureza, que chamamos de razão natural e que possui certa capacidade para discernir aquilo que seja conveniente ou inconveniente à natureza. A lei natural, dessa forma, manda ou proíbe à vontade humana o que deve ser feito e o que deve ser evitado.

Confirmando esse entendimento, Suárez busca a autoridade das Sagradas Escrituras, citando São Paulo: *As gentes que não têm lei fazem naturalmente aquelas coisas que são da lei; estes que não têm lei são para si mesmos lei.* A consciência do homem lhe diz o que é conforme a lei natural, mesmo que nada haja escrito exteriormente. Por si mesma, a razão natural é capaz de discernir o bom e o mau, o justo e o injusto, e o homem será para si mesmo lei quando não houver nada escrito exteriormente, porque, ao seguir o que preceitua a razão natural estará ele seguindo a lei natural. Juntamente com as Escrituras, também os Padres da Igreja corroboram o entendimento suareziano, em especial Santo Agostinho, ao qual alude por questionar *quem escreve a lei natural no coração dos homens senão Deus?* (in Tratado, II, 5, 5 e 6)

1.2.1- Lei Natural e Razão

A lei natural não está em Deus e nem externamente ao homem, pois não está escrita fisicamente em nenhum lugar. Suárez diz que a lei natural está no homem. Não em sua vontade, porque não depende de sua vontade, ou sequer imediatamente em sua natureza, mas sim, obrigando ao homem, encontra-se na razão.

Os efeitos da lei natural procedem imediatamente dos ditames da razão, que dirige e obriga em consciência aprovando ou não os atos humanos. Como é próprio da lei mandar, é necessário que a lei natural encontre-se na razão porque esta ditará o que deve ou não ser feito pelo homem.

No entanto, Suárez alude ao fato de que a lei natural está imediatamente no juízo da mente, mas não depende de conhecimento atual da lei, pois mesmo que não se cogite acerca da lei, ela está permanentemente inscrita nos homens: *ainda quando os homens nada pensem em ato ou julguem, retêm a lei natural em seus corações*. (Tratado, II, 5, 10) Suárez começa a dar os primeiros sinais de que necessitaria o positivismo jurídico para, futuramente, rebater o direito natural. Isso porque ficaria muito mais fácil para aquele rechaçar o direito natural se este permanecesse adstrito à forma de leis.

A lei natural, assim, não é apenas indicativa do que é bom ou mau, mas também preceitua que o mal deve ser evitado e que o que é bom deve ser feito. Deus, inclusive, não poderia escapar à sua própria justiça, pois deve proibir o que é mau e contra a razão natural. Nas leis humanas, o que for proibido torna o ato mau e o homem deve ter um juízo prévio sobre a proibição. Para que saiba que determinado ato é proibido pela lei humana e, portanto, mau, deve ele estar apto ao uso da razão; não estar privado de seu perfeito uso. Também assim acontece no que diz respeito à lei natural porque o juízo prévio acerca do bem e do mal é condição para o homem saber se está agindo conforme essa lei. Mesmo que o fundamento da proibição seja a maldade em si, o homem deve ter o perfeito entendimento e uso da razão para que consiga ter um juízo indicativo da bondade ou maldade.

Suárez assim define o que vem a ser o ato mau:

“... aquele ato que por tal juízo se conhece que é torpe, não é tal porque tal se conhece, mas porque é tal, por isso se julga verdadeiramente tal; logo, aquele juízo não é regra da malícia ou bondade; logo, não é lei nem proibição.” (Tratado, II, 6, 5)

1.2.2- O Voluntarismo

A razão natural que Deus colocou nos homens é indicativa daquilo que deve fazer-se e daquilo que deve evitar-se. Porém, alude Suárez que uma lei não é lei simplesmente sendo indicativa do que deve ser feito ou não. Para que seja lei deve haver um mandato ou proibição e, conseqüentemente, alguém que ordene ou proíba as ações. Suárez vê, portanto, que a lei natural é um mandamento divino e que Deus nos proporcionou a razão natural como forma, apenas, de podermos discernir as ações que devemos obrigatoriamente praticar ou nos abster. A lei natural, enquanto está no homem, não só indica aquilo que deve ser feito, como também indica que é um mandamento ordenado por um superior.

Nesse ponto, é interessante notar a crítica que faz Michel Villey a Francisco Suárez, tratando de forma irônica quem seria esse superior, que o próprio Villey pressupõe ser Deus (VILLEY, 2005, p. 411), mas que Suárez deixa claro tratar-se Dele. (Tratado, II, 6, 5)

Ainda quanto à lei natural tratar-se de um mandamento divino, Suárez colaciona as opiniões de São Paulo, Ambrósio e Santo Agostinho. Este último em especial ao ter

questionado: “*Como é perdoado pela misericórdia divina de Deus, se não é pecado, ou como não é vedado pela justiça de Deus, se é pecado?*” (in, Tratado, II, 6, 5)

O pecado também traz em si a necessidade de que se trate de um mandamento, mesmo que a razão natural o possa perceber; mas, em tratando-se de um mandamento, corrobora a característica essencial necessária a uma lei, ou seja, é ordenamento dado por algum superior.

A vontade divina é extremamente justa e quando a ação é conforme a razão natural, se está agradando a Deus; quando a ação é contrária à lei natural, desagradando-se-o. Como sua vontade é sempre justa e só assim pode sê-lo, pois que senão sua vontade seria irracional, obviamente conclui-se que o que é torpe não pode ser desejado por Deus. (Tratado, II, 6, 5)

A vontade divina é obrigante do bem que deve ser feito e, em Deus, há juízo da malícia ou bondade dos atos a serem praticados. O puro juízo da malícia ou bondade dos atos não é, por si só, suficiente para que a lei natural possa ser chamada de lei, vez que necessita daquela vontade obrigante divina. Há uma soma divina entre juízo e vontade legislativa, que faz da lei natural uma lei no sentido próprio do termo. Disso conclui Suárez que, como a lei natural está em nós, ela, por meio da razão, não só julga o que é mau, mas também nos obriga a evitá-lo e deve ser entendida como um sinal da vontade divina que nos impele a evitar o mal.

Todavia, seria essa vontade divina obrigante ao próprio Deus?

Ockham e Gerson, conforme Suárez, sentenciam negativamente, pois Deus tem poder absoluto e, acaso assim o desejasse, poderia fazer com que uma lei não fosse necessariamente obrigatória.

Suárez aprofunda o tema indicando que São Tomás, apesar de cronologicamente anterior a Ockham, se oporia por completo ao pensamento do chamado “príncipe dos nominalistas”. Deus não pode menos do que proibir o que é intrinsecamente mau e desordenado na natureza racional, ou de mandar o contrário (Suma Teológica, q. 100, art. 8, ad. 2). Não pode Deus ser contra a sua justiça e deixar de cumprir as suas promessas.

Mesmo se se objetasse que, em sendo a lei também uma vontade de um superior e, tendo Deus vontade absoluta, poderia ser da vontade de Deus que não tivesse a lei natural força de preceito obrigatório. Ainda assim, o fundamento de que Deus é um superior e não pode ir contra sua própria justiça e providência, ou seja, não pode ser contra si mesmo, persistiria. Suárez não aceita o argumento de que o simples entendimento sobre o juízo divino quanto a ser o ato bom ou mau seja suficiente para extrair a obrigação da lei natural. A lei natural como indicativa da vontade divina no homem por participação do Criador na criatura não é suficiente para obrigar a criatura a praticar os atos desejados pelo Criador. Suárez assim elucida a questão:

“Somente o ditame do entendimento sem a vontade não pode ter razão de preceito a respeito de outro, nem induzir alguém em especial obrigação. Porque a obrigação é certa moção moral a obrar, mas mover outro a obrar é obra da vontade.” (Tratado, II, 6, 14)

Se Deus criou o mundo e pôs nele criaturas com suficiente sabedoria (entenda-se: razão) quis que tais criaturas pudessem discernir entre os atos em si bons ou maus. E se Deus criou o mundo, o criou para que fosse suficientemente ordenado e pretendeu, desde sempre, conservá-lo de maneira ordenada. Por isso dispôs às criaturas mais perfeitas o uso do entendimento para saberem a forma mais apropriada de conservar o mundo criado. Disso se conclui que, ao proporcionar entendimento às criaturas, quis que no mundo houvesse súditos e que tais súditos satisfizessem a sua vontade. Criou um mundo ordenado e que deve ser conservado pelos seus súditos que dispõem do entendimento necessário para saberem, eles próprios, qual é a vontade obrigante de Deus; para saberem qual é a lei natural.

1.2.3- Promulgação

Estabelecidos os pressupostos do perfeito entendimento do que seja bom ou mau, satisfeito pela reta razão capaz de perceber a lei natural de Deus e da vontade divina como essencial para que seja considerada obrigação, Suárez não se dá por satisfeito e, comprovando a fama de meticoloso filósofo e jurista, questiona quanto à promulgação da lei natural no homem, pois que se poderia muito bem objetar a validade da lei natural se essa não fosse suficientemente promulgada para o homem ou sequer insinuada a ele de forma a tomar conhecimento dela para, então obrigatoriamente, segui-la.

Aduz que não há nada que obrigue Deus a intimar aos homens acerca da lei natural, então se poderia objetar que, em não querendo, Deus não o faria, sendo totalmente livre para tomar tal decisão. Assim, a lei natural poderia sequer ser dada ou ao menos sua

obrigatoriedade estaria sob suspeita, ou melhor, nem haveria obrigatoriedade, vez que não haveria suficiente intimação da lei natural.

A resposta suareziana a tais possíveis objeções é de que se Deus quis que os homens tivessem um governo apropriado à conservação do mundo criado, conseqüentemente é necessário que aquela vontade manifeste-se nos homens, sendo suficiente para que seja preceito de lei. Ademais, a própria reta razão é um sinal gravado por Deus naturalmente no homem. Deus é, portanto, quem trata dos juízos e das penas aplicáveis aos homens e isso sabe-se naturalmente. Deus gravou no homem a lei natural e a própria lei natural é suficiente promulgação de si mesma porque induz, por meio da reta razão, a que o homem saiba que é válida. A lei natural trata da promulgação da própria lei natural.

Ao exigir promulgação da lei natural, percebe-se claramente em Suárez um viés formalista. A estrutura legiferante é também à lei natural imposta, demonstrando que Suárez, mesmo a esta, não palpável e não escrita fisicamente, preocupou-se pormenorizadamente em conferi-la legitimidade incontestada. Talvez Suárez tenha assim delegado à posteridade algo que não pretendesse: o excessivo apego ao formalismo que em muitos juristas se percebe atualmente. Se o herdaram tais juristas, não foi porque o quisesse o filósofo granadino. Os ditames da lei natural são evidentemente superiores a qualquer aspecto formal da legislação humana porventura não observado.

1.2.4- Lei Natural e Virtude

A virtude é ponto importante na doutrina aristotélica da justiça e Suárez também trata da questão, pois procura se na lei natural há apenas a necessidade de um ato intrinsecamente bom ou se tal ato praticado o deva ser virtuosamente praticado.

Para que o ato moral seja bom, Suárez elenca três condições: que o ato seja livre, que haja suficiente conhecimento sobre o ato praticado e que não apenas seja honesto, mas também que ocorram todas as condições necessárias para a honestidade do ato.

Ao hábito, condição essencial ao homem virtuoso conforme a doutrina aristotélica, Suárez deixa de lado, por entender que não faz parte do ato moral. Se a lei natural obriga antes que o homem haja, não há que se falar em hábito, pois como adquirirá o hábito antes de praticar os atos que deve obrigatoriamente praticar (ou abster-se)?

A vontade na prática do ato mandado deve ser livre. A lei natural está na razão natural do homem que dirige a vontade. Assim, a obrigação da lei é imposta por meio da vontade.

A vontade livre é entendida aqui como vontade livre não somente no sentido de que não haja coação externa, mas também como vontade que se faz livremente pelo simples querer agir em conformidade à lei natural presente na razão. Um querer agir isento da prática do ato por puro receio da pena a ser infligida.

Quando Suárez refere como terceira condição do ato moral a necessidade das condições do ato, está querendo dizer que a lei natural obriga também como um ato

virtuoso (sem ligação ao hábito aristotélico). Significa dizer, justamente, que não apenas o ato deve ser, por si, bom, mas que também a intenção do agente deve ser boa e conforme os ditames da razão natural. Busca em São Tomás de Aquino, novamente, a autoridade para corroborar seu entendimento. O aquinate, ao tratar da diferença entre lei natural e lei positiva, disse que o direito natural obriga a que se haja querendo, mas também querendo *por isso*, ou seja, porque manda e porque é virtuoso obedecer à lei natural. (Tratado, II, 10, 11)

Assim, em Suárez a consciência assume também um papel central na teoria da lei natural. E é taxativo ao determinar que a lei natural obriga em consciência e que, dos efeitos da lei natural, *“a obrigação é o principal e quase único.”* (Tratado, II, 8, 1)

A obrigação natural não pode ser separada da obrigação da consciência e os atos maus devem ser evitados, por serem maus, onde a consciência deve guiar para a abstenção de tais atos.

A lei natural foi gravada na consciência dos homens por Deus, mas não são a mesma coisa. A lei natural é absoluta e universal enquanto a consciência é um aspecto psicológico condicionada pela limitação humana, portanto, falível, podendo tomar por verdadeiro um princípio que não o é. (SICHES, 1946, p. 73)

1.2.5- Unidade

Outro aspecto importante da teoria suareziana da lei natural é o que diz respeito à unidade da lei natural. Suárez propõe que seja una, em suma, justamente por ser possível extrairmos com a luz da razão natural os princípios primeiros que são por si e facilmente perceptíveis ou identificáveis por todos os seres humanos. Estão entre esses princípios o “fazer o bem e evitar o mal”, muito referido por Tomás de Aquino e considerado o principal por Suárez.

No entanto, a diversidade das leis que vigoram em todos os cantos do mundo e acerca das mesmas ou semelhantes questões põe em xeque o postulado da unidade e Suárez percebe essa dificuldade como argumento plausível contrário a sua pretendida unidade. Para dirimir qualquer dificuldade, Suárez refere-se ao conhecimento como chave para elucidação do problema. A lei é uma, mas não é igualmente conhecida por todos os homens. Apenas os princípios primeiros podem ser invencivelmente conhecidos e seguidos e, quanto a eles, não podem ser objeto de ignorância. Já os preceitos particulares podem não ser devidamente conhecidos e podem ser objeto de ignorância. Isso leva a leis que não se coadunam ao direito natural, mas que então não tratam-se de leis naturais; tratam-se apenas de leis positivas.

Suárez cita e segue Aristóteles para corroborar a idéia de que a lei natural é a mesma em todos os tempos e lugares e faz surgir uma importante distinção entre os preceitos da lei natural: há os preceitos positivos e os preceitos negativos, os quais podem ter diferentes maneiras de interpretação.

Com efeito, a lei natural com preceitos negativos exige interpretação mais restrita e, ao proibir atos que são intrinsecamente maus, não permite que algum povo, em algum lugar, interprete-os de forma que não aquela negativamente instituída. O direito natural negativo exige unicamente que seus preceitos proibidores de determinadas ações sejam seguidos, ou seja, tais ações não devem ser praticadas. Os preceitos negativos da lei natural são proibidos continuamente.

Já quanto aos preceitos positivos da lei natural, admite-se interpretação diversa, pois eles, apesar de exigirem a prática de ações justas e que são intrinsecamente honestas, justamente, por não obrigarem continuamente, são preceitos que podem ter observância diversa nas diferentes situações existentes.

É importante observar que a lei continuará sendo a mesma, mas apenas os preceitos positivos secundários aplicáveis irão variar conforme a necessidade de adequação à lei natural.

1.2.6- Imutabilidade

A imutabilidade da lei natural é tema que também perpassou a história. A validade da lei natural abrangeria todos os tempos e lugares. Suárez, ao reportar-se às possíveis mudanças de uma lei, o faz de modo extremamente rigoroso, dizendo que uma lei pode ser mudada por ser complementada ou então por ser diminuída. Da mesma forma, tratando-se a lei natural de uma lei, poderiam ser a ela somados ou subtraídos preceitos. Percebe-se, mais uma vez, um claro viés positivista nessa observação suareziana.

A lei natural, por si mesma, não pode fazer sofrer mudança, pois que aí deixaria de ser a lei natural e não mais existiria como tal. Nenhuma lei pode cessar sem a revogação do legislador.

Os preceitos da lei natural, que podem ser negativos ou positivos, também não podem sofrer mudança por si ou deixar de obrigar. Os negativos, mais claramente porque proíbem que certas ações sejam praticadas e, como visto alhures, possuem validade continuamente. Obrigam sempre e em todas as partes. Algo que é por si mau, não pode por si mesmo deixar de ser mau.

Os preceitos afirmativos obrigam sempre, mas não obrigam continuamente e, portanto, mesmo sendo preceito natural, podem obrigar em determinado momento e não obrigar em outro. A obrigação de fazer dos preceitos afirmativos é incontestável quando a omissão pode vir a tornar-se intrinsecamente má. (Tratado, II, 13, 2)

A mudança que a lei natural pode sofrer diz respeito à mudança externa; à mudança que ocorre na matéria. Como dito, por si mesma a lei natural não pode mudar (pois então não seria mais aquela lei natural).

O consolidado exemplo de Platão é trazido à tona para elucidar a forma pela qual a lei natural pode sofrer mudança (ainda que Suárez não se reporte a Platão para explicá-lo, o que, dada a extrema erudição do filósofo, causa estranheza). Todo depósito deve ser restituído. Essa máxima, conforme Suárez, está inscrita como lei natural no juízo dos

homens, mas, sob certas circunstâncias, deve-se ter presente que o depósito não deve ser devolvido, como no caso de perigo à república ou de perigo próprio ou a inocente. O que muda são as circunstâncias materiais, a situação fática é outra e da qual aquele juízo da razão deve ter perfeito entendimento de que o depósito não deve ser restituído, também como pressuposto de entendimento da lei natural.

O pai que deixa de ser pai porque morre sofre uma mudança intrínseca; é mudança por si mesmo. Já o pai que deixa de ser pai porque o filho morre, o deixa por um fator externo (a morte do filho), mas a mudança que ocorreu foi por mudança na forma de concepção acerca do ser pai. E é essa mudança na matéria que permite a mudança na forma de aplicar a lei natural sem que haja necessariamente, como poderia ser objetado, mudança no preceito da lei natural. (Tratado, II, 13, 3)

Complementa Suárez:

“E assim, tampouco é obstáculo que a matéria seja mutável, pois a lei natural discerne a mutabilidade na mesma matéria e segundo ela acomoda os preceitos, pois uma coisa manda naquela matéria e outra coisa manda em outro estado; e assim ela permanece sempre imutável, ainda quando em nosso modo de falar e por denominação extrínseca pareça que mude.” (Tratado, II, 13, 5)

O conhecimento, como vimos, é fundamental para o perfeito juízo da lei natural. Os diferentes juízos que encontram-se nos diferentes povos acerca da mesma matéria é que causam certa preocupação a Suárez. Afirma, no entanto, que a questão das diferentes

interpretações pode ser resolvida por meio do conhecimento da lei natural que em algumas pessoas pode ser um erro ou ignorância, enquanto em outras pessoas, outros preceitos da lei natural podem padecer de tais males. No entanto, um mínimo de luz natural racional manifesta-se na mente das pessoas fazendo-as discernir do certo e do errado, pelo menos quanto a algumas coisas.

A lei natural não sofre pelo erro e pela ignorância dos homens. Ela permanece constante, imutável e mesmo que todos os preceitos sejam imutáveis, não são de todo manifestos e, assim, são passíveis de ignorância.

Em todo caso, admitiria a lei natural interpretação? E se a admitiria, somente Deus ou também o homem poderia vir a interpretá-la? São questões que ainda se propõe Suárez na busca de uma lei natural ou direito natural perfeito.

Os preceitos naturais necessitam de interpretação para que se saiba o real alcance deles e o que efetivamente cada qual quer dizer. O preceito natural, por si, trata do que é bom ou mau, mas para entendê-lo, *é necessário inquirir acerca das circunstâncias e condições, com as quais o ato é bom ou mau, e isso se chama interpretação do preceito natural.* (Tratado, II, 16, 5)

O homicídio é exemplo dos mais claros acerca dessa necessidade de interpretação do preceito natural. *Não matarás* é preceito natural que trata sobre o homicídio, mas há que se entender que nem toda morte provocada em um homem trata-se de homicídio proibido pelo preceito natural. Quando a morte for por intenção deliberada, o preceito negativo é dos

mais claros. Agora, se a morte ocorrer para a defesa de um inocente, para a defesa própria ou por autoridade pública, se está corretamente interpretando que o preceito natural não incide. (Tratado, II, 16, 5)

Como daqui se depreende, a pena de morte é aceita por Suárez. A autoridade pública pode aplicá-la contra os malfeitores da sociedade que procuram, de alguma forma, conturbar seu perfeito funcionamento pretendido por Deus ao delegar poder diretivo (ou de escolha do poder diretivo) aos homens.

Ainda interessante ressaltar que a epiqueia, ou equidade, não pode ser feita por Deus e nem pelos homens quanto aos preceitos naturais, pois estes já são, por si mesmos, detentores de toda bondade ou maldade nos atos aos quais se referem. Quando houver mudança nas condições materiais às quais o preceito incide, não haverá a prática da equidade, pois pela mudança das condições objetivas não se conclui necessariamente que haja modificação na lei. Apenas a interpretação, suscetível aos argumentos da doutrina, poderá dizer que tal ou qual preceito há de aplicar-se. Suárez vai, assim, de encontro à idéia de Ockham de que Deus poderia mudar qualquer preceito da lei natural se assim o entendesse apropriado.

1.3- A “modernidade” da lei natural em Francisco Suárez

Os aspectos agora vistos acerca da lei natural em Francisco Suárez tratam de características essenciais da mesma e que traduzem o pensamento que foi legado à Europa como sendo a mais perfeita sistematização do pensamento tomista.

Michel Villey faz uma assaz crítica a Suárez por ter, em verdade, se desviado do pensamento original do aquinate. Entende que houve, com Suárez, uma verdadeira deturpação do pensamento tomista e que conduziu a Europa à legitimação do vindouro racionalismo. (VILLEY, 2005, p. 393 e ss)

O aspecto de modernidade atribuído a Suárez é o de que estipulou a necessidade de procedimentos formais para a consecução das leis. As leis precisariam de um legislador que as fizesse e, portanto, tais leis deveriam emanar da vontade de alguém. A lei natural emanaria da vontade de um legislador, mas que também a ela O obrigasse. A racionalidade da lei natural percebe aquilo que é mau por si, sequer precisa da razão para que seja mau, mas mesmo Deus é obrigado pela lei natural. Ele é bom e justo e não pode fazer nada que seja contra a sua natureza. Assim, há uma obrigatoriedade de seguir os ditames da lei ao próprio legislador.

Ainda o aspecto da promulgação da lei natural foi esmiuçado por Suárez. A lei natural estaria suficientemente promulgada por estar inserta na razão. Esta teria a capacidade de perceber e saber qual é a lei justa, a lei pretendida por Deus e que Deus, por meio da própria razão, fez com que o homem tivesse acesso a ela, configurando esse acesso, a promulgação suficiente da lei natural.

Qual é o aspecto de modernidade nesse sistema da lei natural? O que se percebe com clareza na exposição pormenorizada de Francisco Suárez é que a lei natural possui

toda uma lógica racional de funcionamento. Há um legislador submetido à lei; há a promulgação suficiente da lei nos homens; há a obrigatoriedade de que a lei seja seguida.

Em verdade essa lógica racional de funcionamento trata-se de uma concepção mecanicista da lei natural, onde Suárez antecipa-se ao racionalismo moderno e à concepção mecanicista que regerá o mundo físico e o mundo do direito.

A mencionada crítica de Michel Villey a Francisco Suárez assenta-se justamente no fato de que, ao propor essa concepção de direito natural estruturada em uma lei inscrita (mesmo que na razão), o filósofo granadino alterou o modo tomista de ver o direito natural como busca do justo para estabelecer a existência de lei rígida e fixa que, futuramente, serviria como o grande subsídio para o positivismo jurídico assentar sua crítica sobre o direito natural. Se a natureza é regida por um sistema de causas e efeitos, o direito também o é. E, dessa forma, o direito é nada mais do que leis.

Suárez foi um sistematizador. Procurou conciliar sob uma mesma teoria aquilo que outrora parecera irreconciliável: o voluntarismo-nominalismo de Ockham e o realismo intelectualista de São Tomás de Aquino. E essa tentativa de sistematização contribuiu, igualmente, para abrir as portas da crítica futura do positivismo jurídico ao jusnaturalismo.

2- A DISTINÇÃO ENTRE DIREITO NATURAL E DIREITO DAS GENTES EM FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617)

O Tratado das Leis e de Deus Legislador de Suárez é dividido em dez volumes e trata sobre temas vários relacionados aos aspectos jurídico, político, filosófico, ético e teológico. É uma obra fecunda em detalhes e citações e extremamente pormenorizada.

No Livro II do Tratado, Suárez, como já vimos, dedica boa parte à concepção e características da lei natural. É nesse Livro também que trata mais especificamente sobre o direito das gentes e nos capítulos XVII e XIX sobre a distinção entre direito natural e direito das gentes.

Logo reporta-se às sentenças que outrora estabeleceram a diferenciação entre ambos direitos, tratando de analisar aquela que comumente se coloca como ponto de ruptura entre ambos: o fato do direito natural pertencer aos homens e aos animais enquanto que o direito das gentes pertenceria apenas aos homens.

O direito natural seria, assim, aquele que a natureza teria ensinado a todos os homens e animais e como exemplos teríamos a união do macho e da fêmea e a procriação e educação dos filhos. O direito das gentes, por sua vez, seria aquele próprio dos homens e seriam exemplos a divisão dos domínios e das coisas, os contratos de compra e venda e as guerras entre os diversos reinos. O direito das gentes seria então também uma espécie de

direito natural e, portanto, um direito natural das gentes, apenas que próprio e especial dos homens.

Suárez critica essa subdivisão, pois que não é levado em consideração o direito civil. No entanto, entende o porquê desse entendimento equivocado. Tratar-se-ia de uma necessidade e conveniência em vista das implicações morais que tal subdivisão comportaria. Entende o porquê, mas não concorda.

A divisão entre direito natural e direito das gentes como sendo o segundo exclusivamente humano não tem guarida, primeiramente em virtude de que os animais não possuem capacidade de obediência própria ou de injúria. A objeção de que o direito natural seria comum a ambos não formalmente (tratando-se de direito e lei), mas sim materialmente (relativo às ações suscetíveis a tal direito) também não se sustenta, conforme Suárez, pois não é apropriada a divisão que coloca de um lado a comunhão de homens e animais quanto às suas obras materiais naturais e de outro lado a lei e o direito como distinção entre eles. Tratar-se-ia de uma divisão pura e simplesmente desprovida de sentido. Ademais, a lei natural não se funda na natureza sensitiva, mas sim na natureza racional, que é superior àquela. E mesmo quando a lei natural ordena alguma ação para o fim de conservar ou simplesmente estar de acordo à natureza sensitiva, o faz, em menor ou maior grau, de modo racional.

A união entre macho e fêmea é comum aos animais e aos homens, porém a estes não é permitida a união com a mãe ou a irmã, bem como a fornicação. De nenhuma forma

essas proibições podem ser entendidas como de direito das gentes. São proibições próprias dos homens, mas ainda assim são preceitos de direito natural. (Tratado, II, 17, 3)

Outro argumento utilizado pelos filósofos, em especial Soto (1494-1560), para diferenciar o direito das gentes do direito natural e que também rechaça Suárez é o de que o direito das gentes tem necessidade intrínseca em seus preceitos e distinguir-se-iam simplesmente os dois direitos pelo fato de que o natural é perceptível imediatamente ou com exígua argumentação. É direito natural tão claramente que não necessitaria de grandes elucubrações para que se o entendesse. Já o direito das gentes necessitaria de maiores divagações.

A crítica suareziana a tal argumento parte do pressuposto de que o direito natural infere-se sim facilmente, mas por meio da razão natural que chega até os primeiros princípios morais. O direito das gentes não pode tratar sobre esses primeiros princípios morais e, conseqüentemente, das conclusões que deles se inferem. Isso é próprio e específico do direito natural. Todos os preceitos inscritos nos corações dos homens o foram por Deus e as conclusões de tais princípios também encontram-se nos corações e pertencem todos ao direito natural. (Tratado, II, 17, 4)

Ao dar continuidade à sua contra-argumentação Suárez traz uma primeira definição do que entende por direito das gentes:

“... os preceitos do direito das gentes são introduzidos pelos homens por seu próprio arbítrio e pelo seu consentimento, ou em toda a comunidade de homens ou em sua

maior parte; logo, não se pode dizer que estão inscritos nos corações dos homens pelo autor da natureza; logo, são de direito humano e não natural. E se de alguns preceitos do direito das gentes se há de confessar isso necessariamente, como mostraremos, não convém confundir o direito das gentes com o natural, nem somente por ilações, ainda que muitas, dizer daquele direito que é absolutamente natural, pois o discurso não exclui a verdadeira e natural necessidade do preceito assim conhecido, e que o discurso seja por muitas ou por poucas ilações, mais ou menos claras, é simplesmente accidental.” (Tratado, II, 17,4)

Uma outra distinção comumente feita quanto a direito das gentes e natural é de que este é por si tão evidente que seus preceitos primeiros, mesmo que não houvesse sociedade humana, seriam perfeitamente identificáveis e observáveis pelo homem. Ou seja, havendo ou não sociedade humana, esta perfectibilizada pela vontade humana, o direito natural ainda assim persistiria.

O direito das gentes, por outro lado, seria aquele conjunto de preceitos que também se deduzem da natureza, mas apenas quando pressuposta a sociedade humana e preservadas certas circunstâncias necessárias para a sua conservação. O direito das gentes diria respeito a essa segunda forma de princípios naturais evidentes, ainda que aqui não evidentes de forma absoluta.

A essa distinção Suárez considera errônea porque há coisas que são suficientemente más e que estão submetidas ao direito natural, como por exemplo, o furto, mas que só é

mau quando estabelecida previamente uma divisão dos bens, pressupondo, assim, a existência de uma sociedade constituída. Nem por isso, deixa de ser de direito natural.

As leis naturais são por si evidentes ou perceptíveis pela razão natural e as conclusões a que se chega também dizem respeito às leis naturais ou ao direito natural.

Na distinção entre o direito das gentes e o natural, Suárez diz que quanto ao primeiro há conclusões às quais não se chega de modo evidente da mesma forma que no direito natural. Para que se saiba ou perceba qual o direito das gentes, deve ser levado mais em consideração o arbítrio humano do que a necessidade de uma conclusão evidente. Suárez faz um ponto próprio de distinção entre ambos direitos e que busca na razão natural, como aquele item conhecedor da lei e, portanto, do certo e do errado, algo que dita o direito natural enquanto que o direito das gentes é atribuição humana. O direito das gentes tem, como diferença fundamental ao direito natural, o fato de que este último proíbe o mal porque é mal; e aquele, por sua vez, ao proibir, diz o que é o mal:

“Assim, pois, opino que deve concluir-se que o direito das gentes não manda coisa alguma como necessária por si para a honestidade nem proíbe aquilo que seja intrinsecamente mau por si, ou absolutamente, ou pressuposto tal estado e condições das coisas, senão que todas essas coisas pertencem ao direito natural, e, portanto, que neste sentido o direito das gentes não se compreende sob o direito natural; nem que tampouco se diferencia dele, porque é próprio dos homens, pois isto convém também ao direito natural, ou em sua maior parte, ou totalmente, se se há de falar do direito e da lei com propriedade.”
(Tratado, II, 17, 5)

Ambos, direito natural e direito das gentes, possuem preceitos, proibições e permissões, mas diferenciam-se porque o natural retira o os preceitos da natureza da coisa em si, que, como vimos, se é má em si, o é exclusivamente por si e não porque haveria um preceito proibitivo que tornaria então a coisa má. O direito das gentes justamente se diferencia porque, contrariamente, ao proibir torna a coisa má. Os preceitos do direito das gentes são constitutivos da maldade ou bondade da coisa ou do ato. O direito das gentes não proíbe o mal porque é mal, mas ao proibir cria o mal.

O direito natural possui a necessidade de que seus ditames sejam seguidos e há os princípios primeiros que são por si evidentes e conseqüentemente facilmente perceptíveis pela razão humana natural. Mesmo assim, alguns preceitos podem variar em virtude não da mudança da lei natural, mas sim pela mudança da matéria. É o que explica a diferença de interpretações ou aplicações do direito natural em diferentes civilizações, como há pouco vimos .

Dada a sua necessidade, o direito natural é considerado imutável, a menos que a matéria seja modificável. E em vista da necessidade, considerado muito mais imutável do que o direito das gentes. Aquilo que não é igualmente necessário não pode ter o mesmo grau de imutabilidade. Portanto, o direito das gentes possui essa diferença essencial para com o direito natural: o direito das gentes é mutável sem que a razão natural seja atingida, pois seus preceitos são criados pelo homem que outorga validade a esses preceitos por meio do costume.

Outra diferença refere-se ao fato de que o direito natural tem aplicação a todas as nações e somente em virtude de erro ou ignorância é que não será aplicado. O direito das gentes também aplica-se às nações, se bem que não necessariamente a todas elas. Aplica-se a todas ou quase todas as nações, sendo que pode ser observado quanto a determinado aspecto ou preceito em determinada nação, e não ser em outra. Assim como pode haver inversão na observância de outros preceitos no que diz respeito às mesmas nações.

No entanto, como trata-se de preceitos aplicáveis a “quase” todas as nações, não significa que a não observância de determinado preceito do direito das gentes faça tal nação incorrer em erro ou ignorância. Trata-se apenas de não entender como de direito das gentes aquele preceito; o costume daquela nação não fazendo coro com o preceito que as outras nações observam. Aquilo que porventura considerar como direito das gentes pode não o ser assim entendido pelas outras nações.

Nesse ponto Suárez traz seu entendimento acerca da origem do direito das gentes. Ele é preponderantemente consuetudinário. Construído pouco a pouco pelas nações e entre as nações. Diferente aqui ou acolá, mas com o pressuposto de uma autoridade constituinte desse direito das gentes. Autoridade soberana de cada qual das nações. O direito das gentes, dessa forma, não pode ser mudado ao alvitre de quem quer que seja.

Não significa que não haja um início de mudança no direito das gentes. Para que haja mudança é necessário que alguém comece essa mudança, que mais tarde será aceita e seguida pelas demais nações, modificando substantivamente o direito das gentes e as obrigações dele decorrentes. (Tratado, II, 19, 2 e 3)

Ao direito das gentes, Suárez considera fundamental deixar claro qual a diferença para com o direito civil. Os preceitos deste são geralmente escritos, enquanto os preceitos daqueles são não escritos.

O direito pode ser escrito e não escrito, sendo o costume a forma de direito humano não escrito. O direito natural também faz parte dessa subdivisão (não escrito), mas por meio da razão é discernível.

Quanto ao direito das gentes, o costume, aplicável a todas ou quase todas as nações é o que consolida o direito das gentes como direito. É talvez a pedra angular da fundamentação do direito internacional em Suárez. Já o direito civil, é o direito escrito em uma cidade ou reino.

Há aqueles que, inclusive, diferenciam pura e simplesmente direito das gentes e direito civil levando em consideração apenas esse aspecto: o direito das gentes aplicar-se-ia a vários reinos ou cidades enquanto o direito civil seria o aplicável em apenas uma cidade ou reino.

Suárez critica tal diferenciação dizendo que a diferença essencial entre o direito das gentes e o direito civil é que o primeiro é não escrito e o segundo escrito. Apesar disso, alude que o direito civil também pode ser um direito não escrito e consolidado pelo costume, desde que seja aplicável, novamente, a apenas uma cidade ou reino. Se somente às pessoas daquela cidade ou reino obrigar, será direito civil; se obrigar, por meio do costume,

a todas ou quase todas as pessoas das diversas nações, será direito das gentes (Tratado, II, 19, 5). Assim, o que pretende Suárez é determinar que a diferença entre o direito civil e o direito das gentes não está adstrito a apenas um aspecto: seja o aspecto quantitativo (um ou mais reinos), seja o aspecto do direito ser ou não escrito, mas sim a ambos.

A mutabilidade do direito das gentes em comparação com o direito civil também é uma diferença a ser considerada. A mudança no direito das gentes é muito mais difícil de acontecer do que no direito civil. Com efeito, se o direito das gentes é aplicável a todas ou quase todas as nações, o caminho para que seja derogado ou modificado é muito mais tortuoso. A probabilidade de que vá ser aceita a mudança que se pretende no direito das gentes é ínfima, o que não impede que, paulatinamente, o novo costume seja aceito e seguido.

Já com o direito civil a possibilidade de mudança é muito mais palpável, vez que necessitará da anuência de apenas um reino ou cidade. São em número bem menor os conceitos e pareceres a serem convencidos da mudança (no caso de costume) ou obrigados a ela (súditos em obediência a um decreto, por exemplo).

Assim, ao trazer esse direito como aspecto a ser diferenciado do direito das gentes, Suárez sanciona sua tripartição do direito em natural, das gentes e civil.

3- A FILOSOFIA POLÍTICA NO DIREITO INTERNACIONAL EM FRANCISCO SUÁREZ

Francisco Suárez elabora uma concepção revolucionária do direito das gentes (direito internacional). Como veremos, é uma clara e não devidamente mencionada influência sobre Hugo Grócio e, portanto, precursor da fundamentação do direito internacional. Em comparação a Francisco Vitória (1492-1546), considerado por muitos o verdadeiro fundador dessa doutrina, cabe, desde já, explicar que este também merece destaque, pois trouxe ao direito internacional elementos até então não vislumbrados pelos filósofos precedentes. No entanto, a contribuição de Francisco Suárez é complementadora e inovadora a Vitória. Suárez elabora um tratado minucioso que aprofunda o tema do direito internacional onde Vitória não fora suficientemente completo.

Vitória é um predecessor respeitável que preocupou-se com os problemas práticos que se lhe apresentavam com a descoberta do Novo Mundo. Este era o tema que tomava as preocupações dos teólogos e governantes. Os espanhóis foram sempre respeitosos e preocupados com o direito e precisavam de uma fundamentação adequada legitimadora da exploração das novas terras e dos novos povos que as habitavam, ou então, de uma teoria que negasse absolutamente o direito dos colonizadores de sobrepujar a tais novos povos.

Quanto ao direito das gentes, Vitória defendeu que não apenas as pessoas individuais tinham direitos, mas também todos os povos da Terra independentemente da religião que professassem.

Para Vitória todos os homens fazem parte de uma comunidade internacional que abrange todas as nações e que é anterior à constituição de qualquer outra nação. Assim, para o ilustre professor de Salamanca, todos os povos deveriam ser respeitados, independentemente dos seus costumes ou religião. Os índios, povos recém descobertos na América, deveriam, portanto, ter respeitados os seus direitos pelos colonizadores do Velho Mundo.

Contemporâneo de Vitória, Bartolomé de Las Casas (1484-1566) sustenta algumas divergências importantes para com aquele sobre o direito das gentes. Dentre os pontos que merecem destaque está o direito de livre comunicação entre os povos defendido por Vitória. Acaso os índios não quisessem livremente comunicar-se com outros povos, Vitória estranhamente defende que pudessem ser obrigados a tal, justamente levando em consideração a primazia daquele princípio (a livre comunicação entre os povos). Las Casas, por sua vez, defende que a liberdade de autodeterminação dos povos é superior àquele e, assim, os índios devem ter respeitada a sua liberdade de não querer comunicar-se (diga-se de passagem, com seus algozes). A atualidade do pensamento de Las Casas é latente, vez que, hoje, a própria Constituição da República, de 1988, faz menção explícita a esse princípio em seu artigo 4º, que trata das diretrizes do Brasil no que pertine às relações internacionais. Os espanhóis, ainda segundo Las Casas, só poderiam intervir no Novo Mundo se dessem todas as garantias de que a liberdade dos povos nativos fosse preservada. (AYALA, 1999, p.861)

Suárez, a despeito do mérito de seus predecessores (ainda caberia tratar sobre Molina, Vázquez de Menchaca, Soto e outros), foi quem deu ao direito internacional o status de disciplina reguladora das relações entre as nações, como há pouco dissemos, de forma sistemática, profunda e inovadora.

3.1- A Comunidade Política

A sociedade política surge, conforme Suárez, a partir do momento em que o homem resolve concebê-la como tal. Não é um fato estranho à sua natureza. O homem é sim um animal político e é por inclinação natural que resolve viver de maneira não isolada; ele é um ser que necessita da convivência dos demais para, inclusive, sobreviver. Não o poderia sozinho, vez que necessita muito mais da educação e sustento dos pais do que qualquer outro animal da natureza.

A concordância com o pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino quanto a esse ponto não impede que o Doutor Exímio elabore uma noção de agregação social própria e diferenciada. Diferenciada, em relação a Tomás, no sentido de que em ambos há a idéia de uma comunidade que detém e exerce o poder, mas em Suárez ocorre um aprofundamento do tema, vez que trata também da soberania e da forma como a comunidade política irá se organizar e exercer esse poder. São idéias que já se encontravam em Tomás, mas que Suárez engrandeceu. (MONCADA, 1995, p. 141)

O núcleo primeiro de toda sociedade é a família que reúne-se já com a constituição de um chefe que determinará como e quais decisões serão tomadas em prol do bem comum

daquela família. No entanto, a família não basta por si mesma e necessita de outras, ou da agregação com outras para sobreviver e para adquirir o conhecimento necessário para sobreviver. Inclusive, é só por meio de um aglomerado maior de famílias, que formarão uma cidade-Estado, que será possível um maior grau de segurança para todas elas e da paz entre elas. Em seguida, essa união de famílias pode vir a tornar-se um Estado.

Não se pode concluir, entretanto, que a sociedade seja apenas um aglomerado de famílias. Não se trata, muito menos, sequer de aglomerado de indivíduos.

A sociedade civil requer, diferentemente da sociedade familiar, um vínculo jurídico que pressuponha o consentimento expresso ou tácito dos componentes do grupo social. É um poder diferenciado do poder do chefe da família, vez que o consenso, para este, não é necessário. As sociedades familiares, inclusive, são consideradas sociedades imperfeitas, enquanto que as sociedades políticas são consideradas totais ou perfeitas, pois somente nelas é que o homem pode vir a satisfazer todas as suas necessidades.

A sociedade política pressupõe duas formas de manifestação da vontade no que diz respeito à sua origem e estrutura. Quando algumas ou várias famílias chegam ao consenso de que necessitam viver agrupadamente para conseguirem alcançar mais eficazmente seus objetivos ou mesmo para garantia da paz e segurança, ocorre um primeiro pacto chamado de *pactum associationis*, do qual há o efeito da constituição própria da sociedade. Seus membros apenas deliberam e optam por viver em uma coletividade política.

A segunda forma de manifestação da vontade diz respeito ao chamado *pactum subjectionis*. Nessa manifestação ocorre a forma pela qual irá estruturar-se a sociedade. São definidos os meios e a maneira pela qual será regida a sociedade; as funções do poder, seu modo de exercício e as pessoas que irão exercê-lo. (ALVES, 1949)

3.2- O Conceito de Soberania em Francisco Suárez

3.2.1- Origem e Legitimidade do Poder

No pacto que se refere à origem da sociedade política, Suárez aborda quem teria legitimidade para exercer o poder dentro da sociedade, já mais complexificada. A legitimidade do poder teria sido dada por quem?

O poder vem de Deus, mas quem o exerce ou delega é o povo. A sociedade política, uma vez formada, logicamente extrai a necessidade de que alguém exerça esse poder. Deus não dá o poder diretamente a quem quer que seja, mas o concedeu ao corpo político na medida em que esse foi constituído pelo consenso dos indivíduos que o compõe. Dessa forma, o poder, não existindo em um indivíduo, existe naturalmente no corpo político inteiro.

No entanto, a razão natural clarifica que não é prudente para o bom governo da sociedade que toda a coletividade exerça o poder. Suárez concorda com Aristóteles que dizia que quanto mais cabeças há para julgar, tanto diferenciados em qualidade e

quantidade serão os julgamentos proferidos. Assim, não haveria segurança quanto ao bom e correto governo da sociedade política.

Portanto, em não sendo proveniente diretamente de Deus o poder daquele que governa, somente do povo é que retira a legitimidade o governante. Deus concede o poder diretamente à comunidade política constituída e, indiretamente, o concede ao governante por meio da própria comunidade. São, em verdade, preceitos que se extraem da razão natural acerca da bem governança da sociedade. (ROBLEDO, 1948, p. 532)

É a tese diametralmente oposta à de Jaime I, rei da Inglaterra, que se envolveu em polêmica acerca da origem do poder com Francisco Suárez, e mesmo ao contrato social de Rousseau.

É justamente quanto à constituição da sociedade civil que se encontra a maior diferença entre Suárez e Rousseau. Para o filósofo genebrino a sociedade dá-se pela união entre os indivíduos de maneira livre, sem qualquer imperativo da natureza. Naturalmente, ou seja, no estado de natureza, o homem é essencialmente individualista. Em Suárez, é justamente a natureza que torna imperativo que os homens associem-se numa comunidade. Suárez é um tomista e um tomista segue, em muito, Aristóteles.

No que pertine à origem e legitimidade do poder, são ainda mais acentuadas as divergências entre os dois filósofos. Para Rousseau o poder é legítimo desde que satisfeita uma apenas condição: que a vontade do povo seja a outorgante do poder. Bem como, que a mesma vontade também constitua-se no único requisito exigível para que esse mesmo

poder outorgado pelo povo seja retirado pelo povo. A vontade do povo é fator exclusivo de outorga ou usurpação do poder.

Visto assim, pode parecer que há profunda semelhança entre os filósofos genebrino e espanhol. Entretanto, para Suárez, já na noção de autoridade há diferença, vez que a causa última do poder não é a vontade do povo, como em Rousseau, mas sim Deus. Ademais, Rousseau concebeu a soberania como a soma das vontades de todos os indivíduos que compunham a sociedade, o que seria tese por demais simples ao pensamento escolástico. Em Suárez, a soberania, como veremos adiante, tratar-se-ia de algo que surge não do somatório das pequenas parcelas de poder outorgadas pelos indivíduos, mas surgiria do próprio corpo social político como um todo. (ALVES, 1949)

Também com Jaime I houve querela acerca de tais temas. Com este, mais diretamente, já que contemporâneo de Suárez. Conforme o rei inglês, o poder do monarca havia sido dado diretamente por Deus, o que pressupunha que seu poder sobre a Terra era absoluto e incontestado. Somente a Deus o soberano deveria prestar contas de seus atos. Evidentemente, uma teoria que vinha bem aos propósitos do absolutismo.

Suárez, entretanto, não convinha à teoria do monarca protestante. A pedido do Sumo Pontífice elaborou a *Defensio Fidei*, obra política seguida em importância ao *De Legibus*. Naquela, tratava de contra-atacar as teses monarquistas e reforçar o poder político oriundo do povo, que mediatamente o delega ao governante (a árdua tarefa também foi atribuída pelo Pontífice a outro insigne representante do catolicismo, o Cardeal Belarmino). Em suma, Suárez diz que a vontade humana pode transmitir esse poder dado diretamente

por Deus de duas maneiras: ou elegendo uma pessoa a quem Deus dará então autoridade que não poderá ser retirada pelos homens (mesmo que o tenham elegido), que é o caso do Papa. São os homens (Cardeais) que o elegem, todavia quem lhes entrega o poder não são os homens ou a Igreja, mas o próprio Cristo, pois que será o eleito (pelos homens) o continuador da missão dada a Pedro às margens do Rio Tiberíades.

A outra maneira de transmitir o poder ocorre quando os homens igualmente designam o titular do poder, mas transmitindo-lhe também a autoridade, que, portanto, pelos homens pode ser retirada. É o caso das sociedades políticas.

Ainda quanto à origem da comunidade e da autoridade política cabe notar interessante passagem em que Suárez contrapõe-se à tese de que o poder régio seria hereditário, à maneira de que Adão teria passado o poder aos seus descendentes.

A idéia suareziana básica sobre tal tema é de que a única autoridade que teria tido Adão sobre sua família e descendentes seria a autoridade econômica, mas de forma alguma autoridade política. Veja-se a passagem em que Suárez trata sobre o tema:

“Por direito da criação, Adão tinha somente poder econômico, mas não poder político; tinha poder sobre sua esposa e um poder paterno sobre seus filhos enquanto estes não se emancipavam; pôde também, com o passar do tempo, ter criados e uma família completa; e dentro desta família pode ter completo poder econômico. Quando as famílias começaram a multiplicar-se e os homens a separar-se e tornaram-se chefes de diversas famílias, cada um tinha o mesmo poder sobre sua família. Mas o poder

político não começou até que as famílias começaram a reunir-se em uma comunidade perfeita; em conseqüência, como a comunidade não iniciou-se com a criação de Adão, nem por sua exclusiva vontade, senão pela vontade de todos que concordaram em reunir-se numa comunidade, não podemos dizer que Adão teve por natureza a primazia política da comunidade, já que esta não pode ser deduzida de nenhum princípio natural, pois pela lei da natureza não corresponde a nenhum progenitor ser rei de sua posteridade. E se isso não pode ser deduzido dos princípios naturais, tampouco podemos dizer que Deus, por especial graça ou providência, lhe concedeu esse poder, já que não existe nenhuma revelação ou testemunho disso nas Escrituras."(in RUIZ, 2003)

Trata-se de um trecho deveras interessante da teoria suareziana e que foi utilizada, dentre outros, por Robert Filmer na elaboração de sua célebre obra defensora do direito divino dos reis “Patriarca ou o Poder Natural dos Reis”. Aqui a querela era igualmente com os jesuítas e suas teorias da origem do poder e da autoridade como proveniente do povo.

Suárez elaborou sua tese sobre a origem do poder, como já dissemos, de forma diametralmente oposta à preconizada pelo monarca absolutista inglês. Este, ao dedicar uma obra a seu filho, não hesitou em dizer que deveria amar a Deus, sobretudo, primeiro por tê-lo feito homem e, em seguida, por tê-lo feito um pequeno Deus para sentar-se num trono e governar os homens. Completou sua tese dizendo que os reis são como pequenos deuses, porque seus poderes são como os Dele duplicado; uma reprodução da onipotência divina.

3.2.2- A Autoridade Civil

Na concepção de Jaime I o poder do monarca seria, sobretudo, inalienável e irrevogável. De maneira alguma os súditos poderiam contestar os seus poderes ou a sua forma de atuação. Sendo um representante autêntico de Deus na Terra e, tendo Deus poder absoluto de vida e morte sobre seus súditos, também o rei teria esse poder de decidir sobre vida ou morte de seus súditos. Quanto mais acerca da fortuna dos mesmos; deveriam contribuir sem discutir com as ordens reais, fosse em matéria financeira ou das guerras de que ordenaria o rei a que participassem.

O acaso de um monarca despótico e cruel com seu povo não lhe retiraria qualquer fundamento de validade e legitimidade. Em suma, todo povo teria o governo que merecesse e se, por acaso, o governante estivesse imbuído de qualidades egoísticas e nefastas à população, seria ainda assim um representante, direto, de Deus na Terra. A explicação para tal desígnio divino seria de que aquele povo, com aquele governo despótico, seria, em verdade, nada menos do que merecedor das vontades deste, vez que apenas estariam arcando com as conseqüências dos pecados cometidos pelo povo. O governo, despótico e cruel, ou não, seria fruto de um caráter meritocrático; a meritocracia justificaria qualquer ato praticado pelos governantes.

Suárez contesta a tese centralizando a questão, num primeiro momento, no termo “imediatamente”. Deus concede o poder, mas ao rei, mediatamente pelo povo, este sim detentor do poder de delegar esse mesmo poder. Ao povo que o poder fora dado imediatamente por Deus.

Em toda e qualquer forma de sociedade política constituída a autoridade é necessária. Sem ela, não há como dita sociedade alcançar o bem comum e os fins a que se propõe. O homem, dessa forma, sem uma autoridade para guiar a sociedade que constituiu, por consequência, também não alcançaria o necessário para sua felicidade. Dado que o homem é imperfeito, não haveria como proporcionar a justiça na sociedade sem a autoridade legítima, nem sequer garantir a paz e proteger a comunidade das agressões externas. (Tratado, III, 3, 4)

A existência da sociedade faz com que surja, obrigatoriamente, a autoridade civil. Se Deus cria algo na natureza e pretende que esse algo prevaleça, deve também conceder todos os meios necessários para que possa subsistir. Assim também com um sujeito de deveres e obrigações. Para que cumpra com suas obrigações e usufrua de seus direitos, a ele devem ser proporcionados todos os meios necessários para tal. É de direito natural que a sociedade tenha o direito e o dever de alcançar o bem comum, o que torna-se inviável sem a autoridade (Bakunin, mais tarde, inovaria nesse aspecto). Dessa forma, a autoridade é um imperativo da natureza à sociedade política; trata-se de um preceito de direito natural.

O voluntarismo, como foi destacado anteriormente (1.2.2), é aspecto importante na filosofia jurídica de Francisco Suárez, notadamente no que se refere à lei natural, obra de uma vontade superior. Esse Ser superior também, por sua vontade, determina que a sociedade há de constituir-se e que deverá, para bem exercer suas atribuições de alcançar o bem comum, reger-se por uma autoridade. A vontade humana, portanto, não é o fator determinante da existência daquela autoridade necessária à sociedade. A vontade humana escolherá unicamente a forma de governo e suas atribuições específicas, mas não por ela

que constituir-se-á a sociedade e a conseqüente autoridade. A sociedade é imperativo da lei natural e a autoridade civil também. Portanto, ambas são produtos da vontade divina e não humana.

A vontade humana tem a atribuição de escolher a forma de governo. A sociedade é natural; a autoridade, conseqüência dela também é natural, mas a maneira como essa sociedade será regida, os próprios homens determinarão. O fato de a autoridade ser algo inerente à sociedade política não significa que permaneça nessa sociedade de forma inalienável. A autoridade civil é um meio de que se serve aquela sociedade política perfeita para aproveitar-se dela da maneira que melhor lhe aprouver. Como o bem comum é o objetivo da comunidade, ela mesma é quem melhor pode definir quem e como será governada. A reta razão, que conhece a lei natural, também é capaz de perceber que a imutabilidade da maneira de governar não é aconselhável e nem apropriada às mudanças que o devir histórico exige. E é Deus quem proporciona que a própria autoridade natural seja modificável. (LINERA, 1948)

Suárez, seguindo o pensamento aristotélico, anteviu as dificuldades de uma soberania exercida plenamente por toda a comunidade. As leis seriam demasiadamente lentas em sua consecução e sequer haveria condições de participação de todos na elaboração e votação das leis. Em virtude disso permitia que o poder fosse delegado a representantes, fossem vários ou um só. Suárez era partidário da monarquia como melhor forma de governo, o que não significava tratar-se da única forma viável. A sociedade política, guiada pela reta razão, analisaria as circunstâncias impostas pelo momento histórico para definir a forma mais apropriada. (Tratado, III, 4, 1)

3.2.3- Estado e Igreja

O Estado, no entanto, em virtude ainda da polêmica com Jaime I, era objeto de discórdia quanto à possibilidade de interferir ou não nos assuntos espirituais. O monarca, defensor do direito divino dos reis, evidentemente propugnava a tese de que os reis poderiam guiar espiritualmente seu povo. Como não se eram representantes diretos do poder de Deus na Terra; uma extensão do poder absoluto de Deus?

O protestante Calvino era concorde à teoria do monarca, vez que, para ele, o Estado deveria guiar o povo à verdadeira religiosidade e atacar veementemente o que fosse contrário a ela.

Suárez contrapôs-se a essa idéia, defendida também por Calvino, delimitando a ação do Estado às questões temporais. O Estado seria decorrente da lei natural, pois haveria naturalmente a associação da comunidade e, posteriormente, a delegação do poder e a decisão da forma como seria exercido esse poder. Porém, o Estado teria essa conotação natural para bem gerir a comunidade política. Ora, se a comunidade política dá-se no plano temporal, obviamente as atribuições do Estado também se circunscrevem aos aspectos temporais.

A idéia suareziana era de que Estado e Igreja deveriam estar harmonizados. À primeira vista, Suárez parece delimitar bem o campo de atuação de cada qual. O Estado trata das questões terrenas e a Igreja das questões sobrenaturais. A Igreja, inclusive, por

meio de seu representante máximo, não poderia interferir na esfera de atuação do Estado. As leis promulgadas por este, não podem ser derogadas pelo Papa. Porém, a Igreja detinha uma maneira de interferir sim no poder temporal.

Suárez, seguindo a tradição jesuítica e concordando com Belarmino e Vitória, difundiu a expressão (de inspiração tomista) *poder indireto*. O Papa, esse sim representante maior de Deus na Terra, tem o poder de expurgar todas as leis, de qualquer Estado, que impeçam ou dificultem a salvação das almas. E não apenas isso. O Papa também pode orientar a ação dos reis para que sigam o caminho da salvação própria e dos súditos. A princípio não teria poder para destituir qualquer rei, mas se esse insistir em não seguir as orientações espirituais do Sumo Pontífice, este pode depô-lo, pois cabe ao poder espiritual guiar o temporal para o fim máximo que é a vida eterna. (MONCADA, 1995, p. 145)

3.2.4- A Ojeriza ao Maquiavelismo

O fato de o Estado reger os aspectos da vida material faz com que surja uma nova preocupação em Suárez quanto à idéia de Maquiavel de que o Estado pode guiar-se sem ater-se à moral. O pensamento de Maquiavel era conhecido de Suárez e este, obviamente, não concordava com as teorias políticas do florentino.

Suárez traduz o pensamento de Maquiavel como sendo desprovido de moralidade nas questões que envolvessem o governo. O Estado e sua conservação é o objetivo maior e as leis humanas, inclusive, devem ser feitas vislumbrando esse objetivo específico. A honestidade das leis para com os súditos não tem importância; nada impede que tenham

aparência de justiça ou que as leis injustas atuem eficazmente em prol do Estado. O que importa é serem úteis à república. (Tratado, III, 12, 2)

É tese que Suárez ataca veementemente chamando-a de falsa e equivocada. O Estado está submetido à lei natural e esta não pode ordenar que se faça o que é mau. Pelo contrário, seus preceitos indicam justamente que o mal deve ser evitado e o bem deve ser feito. De forma alguma pode ser considerada como condizente ao bem comum o uso de leis a atos artificiosos que tenham o intuito de camuflar e enganar. O bem comum não pode ser confundido com alguma vantagem momentânea qualquer que se possa obter. Ademais, um Estado que preze pelo uso de leis iníquas não poderá fazer com que a comunidade ou o homem individualmente alcance a felicidade. Um Estado que oriente seus súditos e seu príncipe ao que é intrinsecamente mau não pode chegar ao fim máximo da vida terrena e sequer da preservação das sociedades políticas constituídas. Diz Suárez:

“E o que dizem os políticos, que não se pode conservar a república temporal ou o reino temporal, se se seguem em todas as coisas a regra da honestidade ou da lei divina, é de todo falso. Pois, se falamos de honestidade natural, mais bem é ela necessária para a paz e felicidade política da república humana, como confessam os mesmos direitos civis. Mas se se fala da integridade da fé e da religião, consta, pela mesma experiência, que por nenhuma coisa se conservam melhor os reinos na felicidade temporal que com a obediência à fé católica e da religião(...)”
(Tratado, III, 12, 4)

Um certo mínimo grau de honestidade dos costumes é essencial para que os Estados possam conduzir corretamente seus súditos à felicidade, bem como manter relações

minimamente honrosas com os outros Estados. Num ambiente em que as relações fossem pautadas sempre pela desconfiança, ainda mais suscetível tornar-se-ia a ocorrência de uma guerra.

O fim do Estado é proporcionar a felicidade humana, não entendida individualmente, mas sim como coletividade humana. O objetivo do Estado é, então, o bem comum. E o faz por meio de regras que hão de tornar os homens bons. Em havendo bons homens, o Estado disporá de bons cidadãos. O mesmo poder soberano de ditar as leis civis fará leis que primem pela paz social, vez que esta é, igualmente, condição para a felicidade do homem e da comunidade. Ainda terá o Estado a incumbência de proporcionar o aperfeiçoamento da sociedade. O homem, como dito alhures, tende a viver naturalmente em sociedade porque nela consegue atender a todas as suas necessidades, bem como aprimorar-se enquanto homem. Assim sentencia a respeito Suárez:

“A autoridade civil legislativa (...) não tem por fim intrínseco e diretamente intentado a felicidade natural da vida futura; nem sequer a própria felicidade natural da vida presente, enquanto pode pertencer a cada um dos homens como pessoas particulares; senão que seu fim é a felicidade natural da comunidade humana perfeita, cujo cuidado leva, e de cada um dos homens, enquanto são membros de tal comunidade, para que vivam nela em paz e justiça com suficiência de bens que necessitem à conservação e comodidade da vida corporal, e com aquela probidade de costumes que é necessária para a paz externa e felicidade da república, que contém a conservação da natureza humana.”
(Tratado, III, 11, 6)

3.2.5- A Possibilidade do Tiranocídio

A soberania pode, entretanto, já que exercida por um homem (quando monarquia), e em sendo os homens falíveis, vir a degenerar em tirania. A tirania ocorre, conforme Suárez, quando a paz social, a justiça, o bem comum e o aperfeiçoamento do homem são deixados de lado, ou por assim dizer, são combatidos pelo soberano.

A desobediência civil foi tratada também por Tomás que, em linhas gerais, defendia o direito de resistência do povo contra o tirano. O mérito de Suárez foi, uma vez mais, aprofundar e delimitar o pensamento do aquinate. Este se ateve apenas a que contra a perversidade do tirano não se deveria atuar de forma privada, mas sim por autoridade pública. Suárez complementou especificando o que é a autoridade pública, dizendo que todo o reino, de comum acordo, pode rescindir o pacto e depor o tirano. O comum acordo mencionado pelo Doutor Exímio é em seguida posto às claras quando especifica que trata-se de um acordo das cidades ou dos próceres. Muitos interpretam essa passagem suareziana acerca do acordo entre as cidades ou próceres como uma centelha do sistema parlamentarista. (SCANNONE, 1998, p. 104)

Os escolásticos contemporâneos de Suárez faziam uma célebre divisão da soberania. Defendiam, entre outros, Molina, Soto e Belarmino, a existência da soberania em ato e da soberania em hábito. Na primeira forma, o poder concentrava-se todo nas mãos do soberano. Uma vez eleito, dele era o poder. A outra forma de soberania preconizava que o poder era sempre transmitido a alguém, mas continuava imbuído na comunidade política. E seria essa a forma pela qual a autoridade era apenas detentora, de certa maneira, condicional do poder.

Suárez não compartilhava dessa dupla caracterização da soberania, ao menos no que diz respeito à terminologia. No entanto, compartilhava da mesma concepção quanto ao poder ficar como que reservado ao povo quando se fizesse necessário seu uso. Essa atribuição ou reserva de poder é entendido por Suárez, em verdade, como um ditame da razão natural.

O governante que converte-se em tirano pode perfeitamente ser combatido pelo povo da mesma forma que uma agressão injusta praticada contra alguém. A lei natural ordena que a força seja combatida com a força e os súditos, que outrora elegeram o soberano, agora podem contra ele dirigir seu poder e depô-lo. O povo é o detentor do poder de conceder a autoridade civil e tirá-la quando desviada dos fins a que foi proposta. O povo é o detentor direto e imediato do poder civil; se para seu próprio bem foi estipulada a existência de uma autoridade, quando essa autoridade se converte num mal, não há razão para que subsista. Será necessária então outra autoridade, mas que dessa vez perfaça o objetivo para o qual for constituída. (ROBLEDO, 1948, p. 579)

É importante salientar que para Suárez, assim como para Molina, não há dois poderes atuando concomitantemente. Uma vez entregue o poder pela comunidade ela, de certa forma, abre mão do exercício do poder. Somente poderá exercê-lo quando aquele poder que fora entregue ao soberano deixar de atuar ou então quando for usado injustamente contra o povo. Neste último caso a república pode resistir às ordens do soberano. É por isso que não se pode tratar do poder do soberano como mera delegação, mas sim como transmissão. (ALVES, 1949, p. 31)

3.3- A Fundamentação do Direito Internacional

A sociedade internacional adquire um novo paradigma a partir da publicação da obra mestra da política suareziana. Com efeito, após a elaboração do *De Legibus*, o direito internacional começa a tomar forma de disciplina, tarefa iniciada pelos escolásticos espanhóis, em especial, Francisco Vitória.

Em Vitória a concepção de direito internacional é calcada principalmente na comunidade do gênero humano. Vitória vislumbra na humanidade como um todo o fundamento das relações internacionais. O gênero humano é uno, independentemente dos povos serem ou não cristãos.

O cristianismo, justamente, foi um movimento que revolucionou não só as concepções religiosas vividas à época do império romano, como também estabeleceu uma nova concepção política do ser humano e dos diferentes povos do mundo, notadamente com o fim daquele império. No aspecto religioso buscou consolidar a dignidade de todo ser humano que, agora, deveria ser visto como irmão. Todos filhos do mesmo Pai.

A influência dessa nova forma de ver o ser humano o colocou em condição de igualdade quanto à obrigação primeira (Amar a Deus sobre todas as coisas) e, portanto, em condição de igualdade perante todos os seres humanos. Assim, o cristianismo possibilitou o desabrochar de uma visão cosmopolita onde todos pudessem vir a fazer parte de uma comunidade única; uma comunidade de todo o gênero humano.

Porém, com o desfacelamento da unidade religiosa no começo do século XVI, a concepção de unidade foi atingida. Agora a Europa via-se envolta em graves conflitos motivados pelo cisma religioso. Países vizinhos agora digladiavam-se procurando impor seus novos ou antigos preceitos religiosos. Em meio a um ambiente tão hostil entre os povos, não havia como cogitar-se de unidade do gênero humano.

No entanto, Vitória e Suárez ressuscitaram o conceito que estava fadado ao desaparecimento com o adendo de melhorá-lo abrilhantando-o com suas contribuições teóricas.

3.3.1- A Comunidade Política Internacional

Vitória, defensor de uma comunidade do gênero humano una, pode ser qualificado talvez como fundador do direito internacional, mas novamente o grande sistematizador, aquele que dá forma ao objeto de seus estudos a ponto de transformá-lo em verdadeira disciplina, é Francisco Suárez. Inclusive o momento histórico não era propício à defesa de uma idéia generalista e comunitarista do nível da propugnada por Vitória. Então, em Suárez há o liame fundamental que faz de sua tese, além de mais especificada e melhor elaborada, aquela que a circunstância histórica pudesse vir a admitir.

Em Suárez a grande inovação parte da premissa de que há uma comunidade do gênero humano sim, mas não que essa comunidade seja politicamente una. A tese de Suárez é de que a humanidade possui uma união moral e quase-política. Então, cada Estado

continua com a sua soberania, pois que ainda trata-se de uma comunidade política perfeita, apenas que agora fazendo parte de uma comunidade de nações. Cada qual dos Estados participa dessa comunidade como ser autônomo em relação aos demais membros, conservando sua soberania e sem relação de subordinação. A relação que Suárez pretende estabelecer entre as diversas nações agrupadas agora numa mesma comunidade é uma relação de coordenação por meio de um vínculo jurídico entre todas.

Eis a passagem genial em que Suárez, no *De Legibus*, colaciona esse novo aspecto da comunidade internacional e que não chega a atingir punctoriamente as pretensões da manutenção da soberania dos Estados:

“E a razão desta parte e direito é, porque o gênero humano ainda que dividido em vários povos e reinos, sempre tem alguma unidade não só específica, mas também quase política e moral, que indica o preceito do amor mútuo e da misericórdia, que se estendem a todos, ainda que estranhos e de qualquer nação. Pelo qual, ainda que cada cidade perfeita, república ou reino, seja em si comunidade perfeita e composta de seus membros, não obstante qualquer delas é também membro, de algum modo, deste universo, enquanto pertence ao gênero humano(...)” (Tratado, II, 19, 5)

Cristão e jesuíta, trouxe do cristianismo esses dois novos elementos integrantes das relações entre os Estados: a misericórdia e o amor mútuo. As nações, assim, estariam vinculadas nessa comunidade quase política por uma característica cristã e que fortalecia a figura humana como merecedora de dignidade e direitos, independentemente de sua origem ou credo.

Ainda complementa Suárez:

“(…) pois nunca aquelas comunidades são isoladamente de tal modo suficientes para si, que não necessitem de alguma mútua ajuda e sociedade e comunicação, às vezes para melhor ser e maior utilidade, e às vezes também por moral necessidade e indigência, como consta pelo uso.” (Tratado, II, 19, 5)

Todos os Estados preservam a sua autonomia em relação aos demais, mas fazem parte de um todo maior, como membros não submetidos a uma possível soberania absoluta de uma comunidade una, nos moldes pretendidos por Vitória. E a relação como membro de uma comunidade política internacional é uma exigência às nações, pois estas não são completamente auto-suficientes; de alguma ou outra forma necessitam das demais nações, seja para complementar necessidades materiais, seja para o engrandecimento moral da própria nação.

3.3.2- Hugo Grócio e o Direito Internacional como Disciplina

O direito internacional tem como precursor, ao menos como o mais reconhecido nos meios acadêmicos, Hugo Grócio (1583-1645), filósofo holandês e autor do famoso Tratado da Guerra e da Paz, considerado a obra fundante do Direito Internacional. A atribuição a Grócio da origem desse ramo jurídico denota uma profunda injustiça com os pensadores espanhóis do Século XVI, notadamente Vitória e Suárez.

Em especial a Suárez por haver entre as obras deste e a de Grócio uma profunda semelhança de idéias e mesmo expressões terminológicas. Sinteticamente, como principais

semelhanças poderíamos elencar três, suficientes para clarificar a obviedade da influência suareziana sobre o filósofo holandês.

A primeira semelhança diz respeito à distinção entre o direito natural e o direito de gentes. Para ambos filósofos o direito natural é deduzido de princípios evidentes por si, com ajuda da razão natural, enquanto o direito das gentes é introduzido pelo uso continuado e, portanto, consentido entre os povos.

A segunda denota uma similaridade de conceitos que não poderiam ser atribuídas ao acaso, ainda mais em interregno de tempo tão ínfimo. Trata-se da característica de o direito das gentes não ser, como o natural, aquele que proíbe ou manda alguma coisa em virtude dela ser intrinsecamente má ou boa, mas, atribui às próprias coisas a qualidade de serem boas ou más definindo-as como tais.

Ainda como semelhança da filosofia de Grócio e Suárez há o fato de que coincidem quanto a cada povo possuir liberdade de modificar as regras do direito das gentes sem que tenham que ter o consentimento prévio das demais nações. Posteriormente, se for acatada a nova regra por meio do costume, tornar-se-á válida para todos.

A influência sobre a filosofia de Grócio é latente. No entanto, por que o ilustre filósofo holandês não fez menção ao trabalho de Suárez? Vários tratadistas do Direito Internacional têm reconhecido a probabilidade ou até certeza dessa influência.

Uma das teses mais aceita quanto a esse esquecimento diz respeito às vicissitudes que o momento histórico proporcionava a quem defendesse ou mesmo mencionasse o filósofo espanhol, principalmente na Inglaterra e na França. Como vimos, a querela com Jaime I acerca da origem divina do poder custou-lhe uma inimizade considerável. Suas obras foram queimadas e abjuradas na Inglaterra e na França, onde o Parlamento também condenou-as.

Acontece que Grócio fora desterrado de sua pátria e encontrou na França o abrigo propício a que desenvolvesse seu trabalho com sossego e as condições materiais necessárias. Citar Suárez, ou mostrar-se seguidor de seu pensamento, com certeza lhe custaria, no mínimo, explicações que talvez não conseguissem convencer às autoridades francesas acerca da sua isenção em relação ao pensamento do granadino. Essa aversão a Suárez deve-se não só quanto à origem do poder, mas também e principalmente à teoria do poder indireto do Papa às questões temporais. Tanto pelo fato desse poder indireto permitir que o Papa poderia intrometer-se nas decisões que os reis desejavam exclusividade e primazia para si quanto às conseqüências advindas, como o poder de resistência dos súditos e a conseqüente deposição dos reis pelos mesmos súditos. (SCOTT, 1928, p.239-240)

Somado a esse fator de repulsa ao filósofo granadino, encontram-se ainda algumas qualidades específicas de Hugo Grócio.

Atribui-se comumente ao filósofo holandês ter sido ele alguém extremamente afeito a cargos elevados e ao agrado das mais altas autoridades. Era de seu interesse, portanto, que não constasse em sua obra nada que porventura pudesse vir a desagradar ao rei da França.

Ora, citar ou claramente demonstrar que estivesse seguindo o pensamento de tão detestável teórico seria o mesmo que abdicar de qualquer pretensão a cargo na esfera governamental, bem como um atestado de que deveria engajar-se na procura por uma nova terra para fixar-se.

Grócio foi claro ao dizer que deveria ser prudente quanto às suas opiniões, mesmo porque desfrutava da hospitalidade do rei Luís XIII. A prudência fez-se saltar aos olhos quando entre as obras de 1604 e 1625 reforçou seu caráter conservador, defendendo, nesta última, que por direito natural o povo não pode rebelar-se contra o soberano ou depô-lo do poder constituído. (SCOTT, 1928, p. 240)

Assim, o filósofo holandês resolveu não mostrar-se tão arraigado ao pensamento de Suárez para, em contrapartida, fazer-se ser lido e apreciado pelas mais altas autoridades. Uma vaidade satisfeita, mas que impôs à história da filosofia uma das maiores injustiças já cometidas a um filósofo.

3.3.3- A Importância do Costume no Direito Internacional em Francisco Suárez

O Direito Internacional ou Direito das gentes, como dito acima, é disciplina a partir do pensamento dos espanhóis. A época impunha que tal matéria fosse esmiuçada e adquirisse conotação diferente daquela que os romanos tinham delegado ao direito das gentes. Se para estes o direito das gentes era um direito comum a todas as nações, com Suárez o direito das gentes passa a ser entendido como direito entre as nações. Eis o grande avanço suareziano em comparação aos clássicos e aos romanos.

Suárez especificou claramente as diferenças entre o direito natural e o direito das gentes (conforme capítulo 2), mas sem deixar de considerar que entre ambos há uma relação muito próxima. Uma relação talvez sintetizada no fato de que o direito das gentes não pode se contrair ao direito natural.

O direito das gentes é a grande contribuição suareziana à filosofia política e jurídica. Preserva a noção de soberania dos Estados, vislumbra a existência de uma sociedade de nações e que é regida não pelos ditames do direito natural, pois que insuficientes para tal regulação, mas sim pelo direito próprio estabelecido e observado pelas nações entre si, cujo ponto nevrálgico é a sua consolidação pelo costume. A teoria suareziana do direito das gentes possui um caráter eminentemente consuetudinário.

O costume fora analisado por filósofos já anteriormente a Suárez, mas é com o Doutor Exímio que o tema é aprofundado de tal modo a serem suas idéias até hoje parâmetro à matéria. No Livro VII do *De Legibus* há vinte capítulos que tratam exclusivamente sobre “*a lei não escrita que se chama costume*”. Daí já se pode perceber o porquê da qualificação de meticoloso que lhe é atribuída.

Num primeiro momento, é interessante observar a distinção devida que faz Suárez entre uso e costume. O uso consiste na prática reiterada de atos semelhantes enquanto costume é o uso quando somado à convicção de sua obrigatoriedade. Eis a diferença essencial entre ambos. (Tratado, VII, 14, 6)

Tanto no direito civil como no direito internacional o costume deve possuir força de lei, ou seja, deve haver consciência de sua obrigatoriedade para que possa ser considerado como fonte de direito. E no direito internacional, não uma família ou um pequeno amontoado de pessoas poderão vir a estabelecer um costume válido, mas apenas uma comunidade política perfeita o poderá.

O direito de gentes é essencialmente consuetudinário e, portanto, pode ser abrogado pelo costume. A razão de ser é que aquilo que é contrário ao direito de gentes não é intrinsecamente mau. O direito das gentes é constitutivo da maldade ou bondade do ato, como vimos, e não declarativo, como o é a lei natural. Assim, nada obsta que um costume contrário ao direito das gentes vá se constituindo e consolidando até adquirir a qualidade de costume entendido como consciência de obrigação jurídica. Obviamente que esse novo costume contrário ao preponderante direito das gentes não pode ser contrário à lei natural.

Suárez traz como exemplo o direito de posse que tenha o particular sobre um bem e seu direito (consolidado pelo direito das gentes) de ver quitado o preço anteriormente à sua utilização como bem público. Ao vigorar tal costume no direito das gentes, nada impede que o mesmo direito das gentes estipule que se pague o preço ao particular depois de sua utilização como bem público. Assim, a mudança feita por um príncipe numa determinada lei que seja contra o direito das gentes ainda assim pode ser totalmente válida, desde que o seja para aquele povo e não seja contra a razão natural.

É interessante notar que não há derrogação da lei em sentido formal, mas apenas ocorre mudança na matéria da lei de modo análogo ao que ocorre com a lei natural e suas pseudomodificações. Igualmente, com a lei natural, não há mudança da lei em si, mas somente da matéria da lei. (Tratado, VII, 4, 4)

No entanto, a derrogação de um costume do direito das gentes impõe a observação de certos pressupostos, pois que ao derogar-se um costume, mesmo que se vá exigir a omissão de um ato, um novo costume estará sendo instituído.

Num primeiro momento, em tratando-se o direito das gentes de um direito que diz respeito a todos ou quase todos os povos, e em não havendo jurisdição de um povo sobre o(s) outro(s), a derrogação ou instituição desse novo costume impõe a aceitação das demais nações soberanas, o que é de muito difícil senão impossível concretização. Alie-se o fato de que o direito das gentes é conforme ao direito natural e, se observado por todas as nações e conforme ao direito natural, todas devem estar concordes que o novo costume também é afeito ao direito natural.

Toda a mudança em um costume do direito das gentes haverá de ser gradualmente instituído, mas aquela nação que originar a mudança deve ter o cuidado de que o novo costume não cause prejuízo ou ofensa a nenhuma outra nação soberana. Sendo todas as nações parte de uma comunidade de Estados independentes e soberanos, nenhum deles pode sobrepor-se aos demais e, portanto, nenhum deles pode gratuitamente prejudicar a qualquer outro. Esse é o pressuposto básico para que se dê início à mudança no costume.

Não é demais lembrar que a origem do costume advém da repetição, ou seja, do uso continuado de determinadas ações até que venham a adquirir consciência de obrigatoriedade. Então, até que aqueles atos sejam aceitos como costume, deverão, mesmo em sua prática reiterada, ser isentos de qualquer prejuízo a outra nação.

Para bem elucidar a questão, Suárez exemplifica com o caso da cobrança de passagem aos estrangeiros. Se em sua terra de origem não lhes é cobrado pelo direito de passagem e nem aos estrangeiros que lá porventura se encontrem, será contra o direito das gentes a cobrança feita a eles. Não será contra o direito das gentes se a cobrança tem por intuito beneficiar a todos que por ali passem. (Tratado, VII, 4, 5)

Este exemplo suareziano é deveras importante porque antecipa aquilo que hodiernamente em Direito Internacional Privado se chama de princípio da reciprocidade. Tal princípio é assumido pelas legislações de diversos países e, justamente, apregoa que o tratamento dado aos estrangeiros de determinado país será observado aos nacionais quando naquele outro país se encontrem.

O rigorismo do pensamento suareziano também alcança o costume. Suárez faz uma análise de fundo no que diz respeito ao direito escrito e não-escrito e chega à conclusão de que se diferenciam pela forma como são constituídos. As obras que vão constituindo o costume são sinais do consentimento; *são como que palavras não escritas, com as quais tal direito se escreve na memória dos homens*. (Tratado, VII, 9, 1) Assim, pelas mesmas obras a promulgação se dá, pois que com o costume há promulgação pública do direito sem que se necessite de manifestação solene da autoridade civil. Todavia, ao dizer que “tal direito se

escreve na memória dos homens”, Suárez poderia ter a si atribuído um caráter absolutamente positivo do direito das gentes, o que não corresponde. O direito das gentes tem sim um caráter positivo, mas não de forma absoluta. Novamente há que se lembrar que são os princípios de direito natural que regem as relações internacionais; e todo costume contrário a eles não é costume, mas “corrupção” (Tratado, VII, 4, 3)

Ao tratar das diferenças entre direito das gentes e direito natural e civil, Suárez expôs com clareza a idéia da preponderância que o costume exerce no direito internacional:

“Os preceitos do direito das gentes se diferenciam nisto dos preceitos de direito civil, que são não por escrito, senão pelos costumes, não de uma ou outra cidade ou reino, senão de todas ou quase todas as nações; pois o direito humano é duplo, a saber, escrito e não escrito(...) e consta que o direito das gentes não é escrito, e assim nisto se diferencia do direito civil escrito. Mas o direito não escrito está nos costumes e se é introduzido pelos costumes de um só povo e somente a ele obriga, chama-se também civil. Mas, se foi introduzido pelos costumes de todos os povos e a todos obriga, cremos que este é o direito de gentes próprio(...) (Tratado, II, 19,5)

Assim, temos com clareza que o costume é a fonte própria do direito internacional em Francisco Suárez, mas sem deixar de mencionar a novidade que legou ao direito internacional, qual seja, um direito das gentes não mais entendido como direito natural ou como direito comum das nações, mas sim agora como direito autônomo e regulador das relações dos povos entre si.

CONCLUSÃO

Francisco Suárez foi, sem dúvida, um filósofo de extrema importância para a história da filosofia. Foi um elo entre as filosofias escolástica e moderna influenciando filósofos importantes como Descartes, Leibniz e Grócio.

A filosofia jurídica e política do Doutor Exímio teve grande influência sobre as questões de sua época, bem como legou, especialmente em direito internacional, uma obra que determinou os rumos das relações entre as nações. Ao estabelecer que os Estados são os membros de uma comunidade política internacional e que preservam a sua soberania perante as demais nações, conseguiu com que os Estados, preservando uma autonomia desejada, estivessem atrelados por normas jurídicas que deveriam respeitar entre si.

Como fundamento desse novo direito internacional, Suárez destacou de forma proeminente o costume. Diferenciou-o do simples uso e caracterizou a sua normatividade pela consciência de sua obrigatoriedade. O costume, que se adquire pela repetição de atos, tem um plus à medida que tais atos, de tanto serem praticados, são absorvidos pela comunidade política de tal maneira que consolidam-se como obrigatórios. E assim, o costume se impõe como norma jurídica obrigatória a ser observada nas relações entre as nações.

Apesar da soberania das nações, Suárez vislumbra com muita propriedade que elas não podem coexistir de maneira absolutamente autônoma em relação às demais. Há entre elas uma relação de interdependência que faz com que necessitem umas das outras para sua

própria manutenção como Estado. E dessa necessária relação é justamente que surge a necessidade da união “quase moral e política” entre as nações. Uma união que então deve ser regida pelo costume e ter observados os princípios cristãos da solidariedade e da caridade.

O direito internacional passa a ter a condição de disciplina a partir de filosofia espanhola. Francisco Vitória tem um papel de destaque nessa nova formulação, mas é com Suárez que ocorre uma verdadeira sistematização do direito internacional como disciplina. Num intervalo estreito, Hugo Grócio se aproveita das formulações suarezianas e adota como suas várias idéias do granadino, sendo-lhe laureados os méritos pela consolidação do direito internacional.

A filosofia jurídica e política de Suárez tem uma importância histórica incontestada e, entre outros, um de seus grandes méritos foi a devida divisão entre o direito das gentes, o direito natural e o civil. Uma divisão que posteriormente foi adotada por Grócio sem, contudo, mencionar o mérito suareziano. Naquela época, em certos lugares, principalmente França e Inglaterra, citar Suárez seria o mesmo que requerer o olvido da obra e a própria extradição.

A obra principal de Francisco Suárez no que diz respeito à filosofia jurídica e política é o *De Legibus ac Deo Legislatore*, seguida da *Defensio Fidei*, onde rechaça a teoria do poder absoluto e de origem divina dos reis. Interessante notar que, no título daquela, Suárez já deixa transparecer o aspecto voluntarista de sua filosofia ainda mais se for levado em consideração que seus contemporâneos como Soto, Molina e mesmo Vitória,

ao tratar de temas afeitos, utilizavam quase que homogeneamente o título “*De justitia et jure.*” (BROWN SCOTT, 1928)

Também de grande importância são as Disputas Metafísicas, às quais Heidegger atribui maior valor do que à obra de Tomás de Aquino, no que diz respeito à metafísica. Esse exemplo, apesar de a metafísica não ser objeto deste trabalho, mostra o quanto Suárez é um filósofo injustiçado. Seu pensamento foi, além de sistematizador, inovador sob vários aspectos, seja em relação à autoridade de filósofos como Tomás e Aristóteles, seja como filósofo comumente requerido para resolver os problemas de ordem prática que sua época impunha.

A qualidade de sistematizador ou de filósofo extremamente minucioso pode, por vezes, vir a ser contundentemente criticada. Assim o faz Michel Villey. Para o filósofo francês, a leitura da obra de Francisco Suárez é extenuante e de difícil compreensão, chegando ao ponto de dizer que talvez não quisesse ser entendido. Diz que quanto ao “*De Legibus ac Deo Legislatore* de Suárez, jamais consegui ler um capítulo do começo ao fim.” (VILLEY, 2005, p. 400)

Trata-se de uma opinião muito equivocada e predisposta plena de aversão àquilo que não seja essencialmente tomista. Suárez inova em relação a Tomás e isso não agrada ao filósofo francês.

Ademais, a contribuição do *De Legibus* na história da filosofia e do direito internacional é indubitável. Sua leitura exige atenção redobrada; as citações e idéias são

várias, mas que só demonstram o quanto Suárez possuía em erudição e capacidade de argumentação. O direito internacional, tendo como fonte o costume, somente com Suárez adquiriu o status de ramo jurídico autônomo. Muito ou quase tudo o que hoje desta matéria se escreve, em Suárez teve sua origem. Um filósofo de tão elevado valor não pode ter seus livros apenas expostos nas estantes das bibliotecas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACCIOLY, Hildebrando. **Tratado de Direito Internacional Público**. 2. ed. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1956. t. 1.

ALVES, Paulo Durão. **A Filosofia Política de Suárez**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1949.

AGOSTINHO, Santo. Obras Completas de San Agustín; introducción y notas del padre Luis Arias. Escritos Apologéticos (2º) La Trinidad, v. 5, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

AQUINO, São Tomás de. **Suma Teologica**. Texto latino de la edición crítica Leonina. Trad. Francisco Barbado Viejo, O.P. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

AUBIN, Vincent. Suárez. In CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. v. 2, São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 640-644.

AYALA, Jorge M. Antecedentes Medievales de Los Derechos Humanos. Veritas, Porto Alegre, vol. 44, n. 3, set. 1999, p. 853-864.

_____ **El Derecho Natural Antiguo y Medieval.** Revista Espanhola de Filosofia Medieval, n.10, p. 377-386, 2003.

BOBBIO, Norberto. **Locke e o Direito Natural.** Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

BODENHEIMER, Edgar. **Ciência do Direito: Filosofia e Metodologia Jurídicas.** Rio de Janeiro: Forense, 1966.

BROWN SCOTT, James. **El Origen Espanhol Del Derecho Internacional Moderno.** Valladolid: Universidad de Valladolid, 1928.

CATHREIN S. J., Victor. **Filosofia Del Derecho: El Derecho Natural y El Positivo.** 6^a Ed.. Madrid: Réus, 1950.

CÍCERO. **Dos Deveres.** São Paulo: Martin Claret, 2001.

CORDEIRO, Valério. **O Padre Francisco Suárez (Doutor Exímio).** Porto: Livraria Magalhães e Moniz, 1918.

CORREAS, Carlos Ignacio Massini. **El Derecho Natural y sus Dimensiones Actuales.** Buenos Aires: Ábaco, 1999.

FERREIRO, Antonio. **La Naturaleza de la Propiedad Privada en las Doctrinas de Suárez.** In SUÁREZ En el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948), Revista Pensamiento, Numero Extraordinario, vol. 4, Madrid, p. 449-492, 1948.

FINNIS, John. **Ley Natural y Derechos Naturales.** Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2000.

GUERRERO, S.J., Eustaquio. **La Verdadera Doctrina de Suárez Sobre el Derecho de Guerra.** In SUÁREZ En el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948), Revista Pensamiento, Numero Extraordinario, vol. 4, Madrid, p. 583-602, 1948.

HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo - Finitude – Solidão.** Rio de Janeiro: Forense, 2003.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil.** São Paulo: Martin Claret, 2004.

JUNYENT, S.J., Luis M. Olaso. **Derecho de Gentes y Comunidad Internacional Em Francisco Suárez, S. J. (1548-1617).** Mérida: Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, 1961.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **O Paraíso Perdido:** brevíssima relação da destruição das Índias. Trad. Heraldo Barbuy. 6. ed. Porto Alegre: L&PM, 1996.

LIMA, Viviane de Araújo. **A Saga do Zangão: uma visão sobre o direito natural**. Rio de Janeiro: Renovar, 2000.

LINERA, Antonio Alvarez de. **La Democracia en la Doctrina de Suárez**. In SUÁREZ En el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948), Revista Pensamiento, Numero Extraordinario, vol. 4, Madrid, p. 509-530, 1948.

LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MELLO, Celso de Albuquerque. **Curso de Direito Internacional Público**. 14 ed., Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

MERÊA, Paulo. **A Origem do Poder Civil em Suárez e em Puffendorf (Escolástica e Jusnaturalismo)**. **Estudos de Filosofia Jurídica e de História das Doutrinas Políticas**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

MIAJA DE LA MUELA, A. **Internacionalistas Españoles del Siglo XVI**. Fernando Vazquez de Menchaca. Valladolid: Universidad de Valladolid, Sección de Estudios Americanistas, 1932.

MONCADA, L. Cabral de. **Filosofia do Direito e do Estado**. 2ª ed.. Vol. 1. Coimbra, Coimbra Editora, 1995.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

PAUPÉRIO, A. Machado. **Anatomia do Estado**. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

REALE, Giovanna e ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. **História da Filosofia**. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 1990.

REZEK, José Francisco. **Direito Internacional Público: Curso Elementar**. 7 ed., São Paulo: Saraiva, 1998.

ROBLEDO S. J., Ignacio Gómez. **Doctrina de Suárez Sobre el Origen y el Sujeto de la Autoridad Civil**. In SUÁREZ En el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948), Revista Pensamiento, Numero Extraordinario, vol. 4, Madrid, p.531-582, 1948.

ROMMEN, Heinrich. **Variaciones Sobre la Filosofia Juridica y Política de Francisco Suárez**. In SUÁREZ En el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948), Revista Pensamiento, Numero Extraordinario, vol. 4, Madrid, p. 493-508, 1948.

_____. **La Teoría del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez.** Buenos Aires; Madrid: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y Instituto de Derecho Internacional; Instituto Francisco de Vitoria y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951. (Colección de Obras Maestras de Derecho Internacional, v. 1).

ROUSSEAU, Jean-Jaques. **Do Contrato Social.** São Paulo: Martin Claret, 2003.

RUIZ, Francisco T. Baciero. **El De Legibus de Suarez y Locke.** Revista Espanhola de Filosofia Medieval. Zaragoza, n.10, 2003, p.387-393.

SCANNONE S. J., Juan Carlos. **Lo Social e lo Político según Francisco Suárez.** Stromata, n. 54, 1998, p. 85-118.

SICHES, Luis Recasens. **Estudios de Filosofia Del Derecho.** Cidade do México: Uteha, 1946.

_____. **La Filosofia del Derecho de Francisco Suárez.** 2.ed. Madrid: Editorial Jus, 1947.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 21ª ed.. São Paulo: Malheiros, 2002.

SODER, José. **História do Direito Internacional**. Frederico Westphalen: URI, 1998.

SUÁREZ, Francisco. **Tratado de las Leyes y de Dios Legislador**. Vol 1. Madrid: Hijos de Reus, 1918.

_____. **Tratado de las Leyes y de Dios Legislador**. Vol. 2. Madrid: Hijos de Reus, 1918.

_____. **Tratado de las Leyes y de Dios Legislador**. Vol. 3. Madrid: Hijos de Reus, 1918.

_____. **Tratado de las Leyes y de Dios Legislador**. Vol. 7. Madrid: Hijos de Reus, 1918.

_____. **Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad Apologiam pro Iuramento Fidelitatis et Praefationem Monitoriam Serenissimi Iacobi Angliae Regis. Conimbricae: Didacum Gomez de Loureyro, 1613.**

VECCHIO, Giorgio Del. **Filosofia del Derecho**. Cidade do México: Uteha, 1946.

VILLEY, Michel. **A Formação do Pensamento Jurídico Moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VITORIA, Francisco de. **Obras de Francisco de Vitória**. *Relecciones Teologicas*. Editadas por Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.