

A SEGUNDA ESCOLÁSTICA PORTUGUESA – FRANCISCO SUAREZ E A RATIO STUDIORUM

Ligia Costa Moog

Doutoranda em Filosofia da UGF

INTRODUÇÃO

A cultura ocidental, em sua origem, recebe a influência direta de três vertentes do pensamento, a grega, a hebraico-cristã e a romana. Estas, ao se amalgamarem, transformaram-se, enriqueceram-se aqui e ali e irão constituir o fundamento de tudo aquilo que vivemos e pensamos hoje.

Em seu longo processo de formação, esta cultura sofreu influências várias e peculiares de acordo com os eventos específicos que marcaram a história de cada país.

Assim é que, na Península Ibérica, o contato prolongado com o hebraísmo puro, e com um grande contingente de povos árabes muçulmanos, permitiu a formação de um modelo próprio de cultura, porque estes fatores modelaram, em um espaço geográfico tão limitado, uma configuração peculiar da ocidentalidade. Mais ainda, distingue-se a maneira específica como estes povos que aí vivem, (portugueses e espanhóis), aceitaram, repeliram e transformaram as várias correntes culturais que receberam ao longo dos séculos. Deste modo, os ibéricos, portugueses e espanhóis, a despeito das grandes afinidades culturais que os unem, possuem características próprias. Podemos, pois, falar de uma hispanidade que em muitos aspectos se contrapõe àquilo que chamamos de lusitanidade, devido à maneira própria de vivenciar as coordenadas culturais comuns a ambos os povos.

1. CARACTERÍSTICAS DO PENSAMENTO PORTUGUÊS

1.1 A vocação teológica

Sabemos que em sua formação histórico-cultural Portugal absorveu as premissas básicas do pensamento hebraico cristão e muçul-

mano; três ordens de pensamento diferentes, mas que se encontram em um ponto chave da sua compreensão e do seu desenvolvimento; uma visão teológica do homem e do mundo.

Desta maneira, parece-nos acertado afirmar que o fio condutor da história e do pensamento de Portugal é uma interpretação teleológica dos fatos, sendo esta decorrência natural da característica acima descrita.

Esta marca do pensamento português se encontra impressa em quaisquer de suas demais características. Não contradiz sequer a praticidade atribuída ao povo português por Lothar Thomas.

Na verdade, da maneira como um povo desenvolve as linhas de pensamento que incorporou ao longo de sua formação, ressalta ora uma ora outra peculiaridade das fontes originais, resultando daí as incontáveis feições particulares de cada povo.

1.2 As características particulares da cultura portuguesa

Os estudiosos dos assuntos de Portugal costumam apontar duas principais qualidades como uma constante explícita ou subjacente da cultura; a praticidade e o messianismo.

A praticidade, o gosto pelo conhecimento imediato, o empenho em solucionar os problemas sem ir até os fundamentos dos fenômenos, é explicada como resultante de dois fatores; um geográfico e outro histórico.

Portugal se encontra no extremo leste do continente europeu, voltado para o mar aberto, para o mistério aparentemente insondável do Oceano Atlântico, e, por isso mesmo, sempre atraente.

Cercado por um lado pelas fronteiras com a Espanha, e tendo o outro voltado para o mar, o povo português se viu, assim, inclinado a buscar a expansão territorial, através das grandes navegações, em terras de além-mar.

Como resultante deste projeto, houve no país, entre a Idade Média e o início da Renascença, um grande surto de progresso científico, notadamente no que diz respeito à ciência náutica.

A praticidade deste povo, tão decantada por autores tão diferentes como Lothar Thomas, Ivan Lins, Cruz Costa, Antônio Paim, teria sido confirmada historicamente pelos eventos deste período.

Por outro lado, não podemos esquecer que a evangelização levada a cabo pelos franciscanos no séc. XIII, cuja nota dominante era a busca da harmonia entre Deus o homem e a natureza, resultou em um gosto acentuado pela observação dos fenômenos naturais, e pelo conhecimento empírico que daí provém.

Em contrapartida, (não, porém, em oposição; o povo hebreu era prático e messiânico), um outro elemento se impõe fortemente na cultura portuguesa; o messianismo. Este mostra-se, sobretudo, como inclinação para o governo universal e salvador. Aparece de maneira clara no momento histórico em que viveu e morreu D. Sebastião, o Desejado, herdeiro da coroa portuguesa, desaparecido na batalha de Alcácer Quibir sem haver sido coroado.

A expectativa criada em torno do retorno do infante e de sua coroação, malograda pelo anti-clímax de sua morte prematura, catalisou na figura do herói legendário as esperanças libertárias do povo, que transformou em mito o desejo inconsciente do triunfo de D. Sebastião. O sebastianismo se tornou algo tão entranhado na mentalidade portuguesa, que se transportou para além-mar, revivendo em terras brasileiras.

Do entrelaçamento destas características culturais é que aparecem as diversas variantes do pensamento português. Quer no momento escolástico teocêntrico, quer no empirismo e humanismo que o sucedeu e, até mesmo no momento contemporâneo, os pensadores portugueses admitindo ou não a metafísica, crendo ou não em Deus, manifestam, de um modo geral, um pensamento marcadamente "religioso" e o defendem com o ardor de verdadeiros cruzados. Assim os jesuítas, assim Pombal e Verney, com propostas pedagógicas tão diferentes e, no entanto, tão semelhantes em sua vocação teleológica, lusitana, apesar dos modelos hispano ou anglicano que pretenderam seguir.

2. A ESCOLÁSTICA COMO FILOSOFIA MEDIEVAL

2.1 Conceito e evolução histórica da Escolástica

O termo tem origem no sistema de ensino das escolas medievais. "Ciência conforme a escola"¹. Estas escolas estavam sempre ligadas aos conventos e escolas paroquiais.

Os mestres da Idade Média se chamavam escolásticos, e suas lições ficaram conhecidas como escolástica. Com o tempo, grandes sistemas filosóficos foram se formando em torno do debate destas escolas, e os filósofos que os formularam foram chamados de escolásticos, sendo sua filosofia a Escolástica.

Não se suponha, porém, que existe uma estrita unanimidade no seio desta filosofia; já Lothar Thomas percebeu isto e afirmou: "...não se entenda isto num sentido excessivamente rígido, que jamais lhe foi conhecido pelos filósofos escolásticos"².

Os debates entre agostinianos e aristotélicos, entre os diferentes modelos do humanismo cristão, as divergências com relação à teoria do conhecimento e às interpretações da linguagem, irão constituir o cabedal multiforme, às vezes até incoerente, mas sempre instigador, que servirá de húmus fértil ao pensamento moderno.

Desde modo, Pedro Hispano no séc. XII já se preocupava com o problema tão presente na lógica atual, da quantificação do predicado; Tomás de Aquino no séc. XIV, afirma que o poder provém do povo que o delega ao soberano; Ockam prevê a possibilidade do conhecimento sem que necessariamente o enunciado evidencie a realidade da coisa; Scoto sublinha a importância do homem como um particular que é único; enfim, há uma infinidade de teses que fermentam na Idade Média, enriquecendo-a.

Contudo, a visão teocêntrica do homem e do mundo será uma fonte comum da filosofia medieval, e esta característica irá subsistir por todo o pensamento escolástico, constituindo-se, assim, a sua marca mais forte e generalizada.

Nos primórdios da Escolástica, todo o trabalho produzido pelos mestres constituía na cópia dos autores antigos, resumos das correntes de pensamento conhecidas, comentários e súmulas.

Em seu apogeu, (séc. XIII e XIV), aparecerão os grandes sistemas, através da formalização sistemática do pensamento dos grandes autores. O mais importante deles é, sem dúvida, o tomista. Sto. Tomás pretende, dentro da ótica do seu tempo, e com o instrumental metodológico mais apropriado, (o debate de teses), e à luz do pensamento aristotélico, analisar as fontes do conhecimento medieval, inserindo-o em um contexto filosófico novo, que lhe possibilitasse restabelecer as certezas da razão e da fé, chegando à conclusão que razão e fé não se excluem, são duas ordens de pensamento diferentes, mas que se completam. A razão não exaure toda a realidade, embora se esforce por a descobrir, chegando até à existência da última realidade; Deus. Contudo, o conhecimento de Deus só a fé pode propiciar.

3. A SEGUNDA ESCOLÁSTICA

3.1 A Escolástica primitiva em Portugal

Da primitiva Escolástica portuguesa quase nada de importante se sabe.

Sabe-se que em Portugal já existiam escolas desde o séc. IV, em torno das Igrejas paroquiais. Segundo Joaquim Serrão, no início deste

século já haviam sido criadas as dióceses de Évora e Ossonea³. O pensamento que predominava nestas escolas era o agostiniano, que aí se manteve mesmo depois do séc. XI, quando D. Dinis criou a Universidade de Lisboa. Deve-se, talvez, à evangelização franciscana, a permanência das teses agostinianas da teoria da iluminação e do voluntarismo até os primórdios do séc. XV.

Assim é que, enquanto no resto da Europa se desenvolvia em sua versão aristotélica, Portugal ainda desconhecia estas propostas. E quando o pensamento escolástico foi se fragmentando e se tornando insuficiente para responder às diferentes questões impostas por uma nova visão do mundo, em Portugal, em pleno séc. XVI, floresceu um dos ramos mais vigorosos da Escolástica.

3.2 O pensamento da Segunda Escolástica

A Europa inteira, no séc. XVI, encontrava-se envolvida pela rutura protestante, que ocasionou a reforma religiosa promovida por Lutero e pelos movimentos que a ela se opunham e que constituíam a Contra-Reforma.

Nesta ocasião, os portugueses mantinham relações estreitas com a Itália, Alemanha, França e Espanha, onde já dominavam mais ou menos fortemente, as idéias da Renascença.

Na Espanha, Inácio de Loyola funda a Ordem dos jesuítas, cuja finalidade será defender o papado, a hegemonia de Roma e a unidade eclesial. Esta ordem irá constituir um dos movimentos mais eficazes da defesa da catolicidade, e se espalhou rapidamente por todo território europeu continental, notadamente em Espanha e Portugal.

Chegando às terras portuguesas, os jesuítas assumem diversas cátedras nas universidades e, por outro lado, criam uma vasta rede de escolas. Assim é que, no final do séc. XVI, o ensino universitário e todo o plano educacional do reino encontravam-se em mãos dos jesuítas.

Inicia-se então o movimento cultural que irá propiciar o surgimento da Segunda Escolástica em Portugal.

“A denominação de Segunda Escolástica para o período da filosofia portuguesa que se inicia com Pedro da Fonseca, (1523 – 1597), e se estende até meados do séc. XVIII, foi sugerida a Joaquim de Carvalho pela obra de Carlon Giaccon (La Seconda Scolastica, Milão, 1946)”⁴.

Nela podemos distinguir, como aponta com justeza Ferrater Mora, duas fases; o período barroco que vai de 1550 a 1650, e o período escolástico propriamente dito, que prossegue daí até meados do séc. XVIII.

As características do período barroco são; a dependência do pensamento espanhol e a introdução das idéias modernas por Pedro da Fonseca e Francisco Sanches⁵.

Trataremos sucintamente de Pedro da Fonseca e Francisco Sanches, uma vez que a parte do trabalho que nos coube refere-se preferencialmente a Francisco Suarez e à *Ratio Studiorum*.

Pedro da Fonseca (1528 – 1599), nascido em Cortizada, Portugal. Jesuíta, ensinou em Coimbra. Escreveu o *Curso Coimbreense* em oito volumes, obra editada a partir de 1592, na qual comenta a metafísica aristotélica.

O que o caracteriza é ter se voltado preferencialmente para as questões de ontologia, como; o conceito do ente, da analogia, da substância etc. Foi notável teólogo, tendo criado a tese da ciência média, adotada pelos jesuítas, segundo a qual entre a inteligência e a visão mística existe um modo intermediário para o conhecimento de Deus.

Na oponião de Ferrater Mora, na obra deste autor já se insinua o espírito da modernidade.

Francisco Sanches (1551-1623). Nascido em Braga, formou-se em medicina em Montpellier e foi médico em Toulouse, onde tornou-se padre. Combateu o aristotelismo e toda autoridade em matéria científica.

A experiência e o juízo são, para ele, as únicas formas de se conhecer e, assim mesmo, só os acidentes, uma vez que as essências não se podem conhecer. Começa sua investigação com uma dúvida (“Que nada se sabe”, título de sua principal obra). Não chegou jamais ao ceticismo, porém fundou o probabilismo.

4. FRANCISCO SUAREZ – “DOUTOR EXÍMIO E PIEDOSO”

4.1 Vida e Obras

Foi sem dúvida o maior vulto da Escolástica portuguesa.

Nascido em 1548 em Granada, Espanha, morreu santamente em 1617 em Lisboa, onde está sepultado na Igreja de São Roque.

Em 1561, iniciou seus estudos em Salamanca, porém somente em 1564, devido ao fato de ter sido considerado carente de dotes intelectuais, ingressou na Companhia de Jesus, começando seu noviciado em Medina do Campo⁶.

Tendo regressado a Salamanca, continuou seus estudos universitários, concluindo o curso de teologia, no qual revelou talento extraordinário.

Professor em 1571 e se ordenou em 1572.

Ensinou Filosofia e Teologia em Salamanca (1570), Segóvia (1571-74), Ávila e Valladolid (1575-80).

Em 1580 tornou-se mestre de teologia no Colégio Romano dos jesuítas, regressando à Espanha em 1585, onde continuou a lecionar, Alcalá (1585-93), Salamanca (1593-97), onde publicou a sua obra principal, *Disputationes Metaphysicae*.

Em 1597 doutorou-se em Évora e, a pedido de Felipe III assumiu a cadeira de teologia de Coimbra, aonde permaneceu até o ano de seu jubileu, 1615.

4.2 Objetivos da obra de Francisco Suarez

Suarez escreveu no séc. XVI. As grandes modificações que iriam diferenciar o mundo moderno já se manifestavam há quase dois séculos na Europa continental.

A imagem do mundo e do homem passava por uma transformação radical na medida em que eventos históricos e culturais se sucediam, trazendo novos problemas que ensejavam a busca de soluções originais.

A amplificação do espaço geográfico conhecido, como consequência das navegações empreendidas por Portugal e Espanha, colocam o teólogo diante de uma nova circunstância à qual o filósofo irá tentar compreender. Deste modo, os problemas da evangelização dos índios, da justificação da conquista por meio das armas, dos limites da autoridade real, serão questões que levarão este homem de pensamento a refletir sobre aquilo que já estava, havia muito, estatuído pelo pensamento medieval. Suarez pretende deixar claras, para os mestres e teólogos de seu tempo, algumas destas questões fundamentais. Todo o seu pensamento terá um fundamento teológico e sua antropologia é uma antropologia calcada na visão da fé, assim como sua cosmovisão é a do criacionismo total. Suarez, contudo, faz filosofia, e de tal maneira se dedica a ela, que se torna um dos principais expoentes da metafísica tomista. Sua filosofia jurídica e política serão também uma aplicação prática de sua teologia e metafísica. O autor, porém, não se prendeu estritamente às posições aristotélico-tomistas. Sua reflexão busca a verdade em todas as vertentes conhecidas sem se prender a este ou aquele autor; analisa-os criticamente, e, conforme sua afirmação, não buscava criar polémicas, mas encontrar em cada um aquilo que mais se pareça com a verdade.

É chamado de eclético por Thonard⁷, discordando desta opinião, porém, Ferrater Mora. Contudo, parece-nos que pode ser chamado de eclético na medida em que seu ecletismo não se deve à ligeireza de opinião; que procura o caminho mais curto entre duas posições, obscurecendo as

discordâncias para promover à força uma suposta unidade. Seu ecletismo advém de sua enorme erudição e de sua inquebrantável vontade de encontrar respostas razoáveis para os problemas de sua época. Cita, assim, em sua obra, Aristóteles, Sto. Tomás, Scoto, Agostinho, Caetano, Avenroes, Durando, Platão, Avicena, Alexandre de Halles etc.

Somente nas *Disputationes* menciona 245 autores, segundo Fraille.

4.3 A Obra

Sua obra está contida em 28 volumes e inclui três aspectos principais; teológico, metafísico e jurídico.

Nas *Disputationes Metaphisicae* trata de ontologia, teologia natural e filosofia natural.

De Anima de *De Angelis* referem-se à psicologia. Ética e política são os temas do *De Legibus ac Deo Legislatore in X Distributus*, *De Ultimo Fine Hominis ac Beatitudine*. *De Humanorum Actuum Bonitate et Malitia*. *De Passiones et Habitus*; *De Virtus atque Peccatus*, *Defensio Fidei contra Iacobem Regem Angliae*.

Pela primeira vez é usada a forma de “cursos filosóficos”, que será utilizada durante séculos. E seus cursos, propriamente, alcançaram grande difusão nas universidades alemãs nos séc. XVII e XVIII, mas não em Portugal, certamente porque Suarez e os jesuítas de um modo geral não aceitavam a tese do poder absoluto dos reis, o que iria formalmente contra o pensamento que lhes sucedeu, o de Pombal e sua Reforma.

4.4 O pensamento filosófico

Preliminarmente é preciso saber como se processava o conhecimento e a que tipo de verdade chegamos através do mesmo, para em seguida buscar certezas sobre a realidade.

4.4.1 A teoria do conhecimento

O ato do conhecimento provém da potência cognoscitiva informada pelo objeto. Dá-se, pois, pela atividade combinada entre o objeto conhecido e o sujeito cognoscente, daí resultando a espécie intencional que é uma imagem representativa do objeto. Prova-se a realidade das espécies não só através da experiência, mas, também, pela necessidade que a potência cognoscitiva possui de ser determinada pelo objeto.

As espécies sensíveis resultam das faculdades cognoscitivas sensíveis e das faculdades cognoscitivas intelectuais.

Para as espécies sensíveis não há necessidade de um agente intermediário, pois se produzem imediatamente pelo contato entre o objeto e os sentidos.

As espécies sensíveis se transformarão em intelectivas pela atividade de uma potência, no caso o intelecto agente, ao qual se deve a abstração.

O intelecto passivo que recebe as espécies intelegíveis não é, de modo algum, uma outra faculdade, mas a mesma faculdade intelectual da alma humana que opera de forma distinta do intelecto agente.

Da inteligência das coisas, do próprio conhecimento do objeto, resulta o "verbum", que é um conceito objetivo, que é aquilo que é conhecido. Os sentidos conhecem imediatamente o singular, e, no estado natural o objeto proporcional do entendimento são as coisas materiais ou sensíveis; contudo, o objeto adequado do conhecimento humano é todo o ser.

Ora, sendo a razão superior aos sentidos, ela não só pode fazer o mesmo que estes, isto é, conhecer imediatamente, como ultrapassá-los. É, pois, pela intuição intelectual que se chega ao universal. Mais ainda, (e aí Suarez se distancia de Tomás de Aquino), o intelecto pode "ver", conhecer a natureza das coisas singulares.

O universal é real e se encontra nas coisas, não como forma subsistente, mas como unidade formal da realidade.

Explicita Suarez de modo bastante claro quais as classes de universal que podemos distinguir; o **físico** — a própria natureza que chamamos de universal; o **metafísico** — a natureza representada como comum pela abstração das notas individuantes e o **universal lógico** — aplicando-se o universal à natureza como se ela existisse realmente.

O primeiro tipo de universal é **real**; o universal metafísico se produz por abstração de entendimento e é algo **real**, (de algum modo); o universal lógico é apenas um ente da razão.

Determinadas as possibilidades e os graus do conhecimento, passamos à exposição da metafísica de Suarez.

4.4.2 A metafísica

A metafísica é o conhecimento resultante do terceiro grau de abstração.

Na primeira parte das Disputationes o conceito de metafísica é semelhante ao de Aristóteles; trata-se de uma ciência prévia e muito geral que busca e define um conjunto de noções básicas e indispensáveis ao conhecimento da realidade e de todas as ciências.

Na segunda parte da obra, contudo, ele trata do ser não apenas como ser, mas como **ente real** ao qual todas as noções prévias deverão ser aplicadas.

Sua divisão dos seres considera o ser como ente infinito, Deus Criador e entes finitos as criaturas.

A própria criação estabelece relações intrínsecas essenciais entre os entes finitos e o ente infinito, e Suarez sublinha que a metafísica não trata somente dos conceitos, mas dos entes reais. Sua grande preocupação teológico-metafísica é, assim, estabelecer quais são as relações de dependência e participação entre os seres. Deus, aí, não é apenas causa do ser finito, com o qual se relaciona extrinsecamente (relação aristotélica movente — movido), mas diretamente, como ser real, mais ser e mais real entre todos. Considera, portanto, o ser como essência real, prescindindo ou não da existência, e só exclui de sua metafísica os entes de razão ou lógicos.

4.4.3 O estudo do ser

Como vimos, o ser é distinto dos conceitos formais. Acrescenta Suarez que o ser é uno enquanto se distingue do gênero e do particular.

O ser pode, assim, compreender-se como um **nome** quando expressa a possibilidade de existir, e como **participio**, isto é, existente em ato.

Quanto à maneira de existir, podemos considerar o ser sob dois aspectos; o negativo — quando em sua essência não existe contradição e não é uma invenção intelectual. O segundo modo de considerar o ser existente é o positivo — enquanto é uma essência apta a existir em ato. Explica ainda que a essência possível sem a existência é nada, pois a potência não é.

São três as propriedades transcendentais do ser; é **uno**, isto é, corresponde **numericamente** ao indivíduo; também corresponde **formalmente** à natureza essencial do indivíduo. Estas duas primeiras características da unidade não possuem distinção real, mas distinção de razão, uma vez que a natureza só existe nos indivíduos; a unidade **universal** existe apenas no intelecto, realmente, quando este contempla o singular e o vê como universal.

Outra qualidade do ser é a **verdade** — é a essência que deve conformar-se primeiramente com o entendimento divino e secundariamente com o entendimento humano. Por último — a **bondade do ser** — é a perfeição de cada coisa conforme aquilo que é. A maldade seria, então, a privação de ser.

Com relação às causas e à causalidade entre os seres, Suarez parte da causa material e da formal para estudar, na causa eficiente, a criação, conservação e concurso divino, realidades fundantes da metafísica suareziana. Deus é também o fim último e concreto — causa final.

4.4.4 Teologia

Embora Suarez defenda a possibilidade de demonstrar a existência de Deus através da razão, não aceita, como Scoto, o que considera “argumentos físicos”, (aristotélicos), atendo-se àqueles que considera “metafísicos”.

Para ele, a razão deverá alcançar a causalidade pura e chegar à verificação de que tudo que existe é criado ou incriado e a partir da constatação deste fato, desenvolver a tese que levará a Deus ou ao absurdo.

Também como Scoto, toda relação entre Deus e criatura se funda no fato da **criação**, que, para ele, é **produção total do ser**.

Toda metafísica de Suarez, segundo Fraille, depende desta proposta básica; a criação é divina e a partir do nada¹⁰. Por este motivo, todos os seres dependem totalmente do criador.

A analogia não será, pois, proporcional, mas baseia-se na completa dependência ontológica.

Para ele, podemos conhecer as essências, uma vez que todas as criaturas são criadas e contingentes. “As criaturas são essenciais existentes finitas, limitadas intrinsecamente por sua própria natureza e extrinsecamente em virtude de que ser ser ou sua entidade é recebida, participada, dependente da Causa Primeira que é Deus”¹¹.

Já que entre essência e existência há uma identidade, a **matéria-prima**, criada, é uma essência real e tem um ato de existência independente da forma. Não é pura potência, mas está em potência para receber qualquer forma. Deus poderia tê-la criado sem forma substancial e mesmo assim ela seria real, física e cognoscível. Suarez reduz, contudo, o caráter atual da matéria-prima ao considerá-la um ato entitativo imperfeito.

Quanto ao princípio de **individuação**, cada coisa é individual em si mesma, e a individuação é própria de cada uma, e não comum.

Discorda, assim, claramente, da “haecitas” de Scoto e da “signata quantitate” de Aquino.

Seu estudo sobre a **pessoa** afirma que o *suppositum* nas criaturas racionais é *persona*, mas não existe distinção real entre essência e existência. A natureza da pessoa, que é seu modo real de subsistência, depende da matéria quantitativa.

4.4.5 Direito e Política

Embora as questões políticas, em Suarez, possuam um fundamento metafísico, elas foram elaboradas pela necessidade de explicitar as leis morais numa época de transição. Saber se as guerras de conquista

seriam legítimas e qual a posição dos conquistados em face ao Evangelho, foram preocupações que suscitaram as propostas políticas do autor. Por outro lado, a questão do poder absoluto dos reis, com o qual ele se defronta e do qual foi contemporâneo, irão suscitar seus estudos com relação à legitimidade da autoridade civil. Neste campo, desenvolve as doutrinas de Sto. Tomás, mas ao estilo da Escola de Salamanca. Reforça, nestas questões, indo mais além do que seu inspirador, o problema da liberdade da pessoa e do caráter democrático do poder, inserindo-se assim, no pensamento político moderno, do qual sem dúvida é um dos mais importantes precursores.

Ainda aqui o conceito de criação vai fundamentar suas teorias sobre a moral, o direito e a política.

A lei será sempre uma manifestação de uma vontade; a lei divina do ato criador decorrente da vontade criadora. A lei humana depende, assim, da vontade dos legisladores. O ato da vontade, contudo, (ao contrário da proposta de Ockam), supõe sempre o ato racional da **deliberação**. Talvez por isso, não se possa considerá-lo voluntarista no sentido total do termo.

A lei propriamente dita deve se restringir ao âmbito humano e as leis positivas manifestam a escolha justa do legislador.

A lei é, pois, "um preceito comum, justo e estável, suficientemente promulgado"¹².

São muito visíveis as semelhanças com o conceito de lei de Tomás de Aquino; "a lei civil é a ordenação da razão imposta para o bem comum pelo que está encarregado do cuidado da comunidade e suficientemente promulgada" (Suma I, II q 9094, citado por Fraille na H. de la Filosofia, vol. III).

Suarez distingue vários tipos da lei; eterna e temporal; natural e positiva; divina e humana; civil e canônica.

A lei eterna se estende a toda a criação, e a natural a todos os homens; a lei humana se dirige aos súditos das comunidades sociais e políticas perfeitas.

A lei eterna é origem de todas as outras e é essencial em si mesma; as outras só o serão por participação.

A lei natural está escrita no íntimo de cada homem, no coração e na mente, e por causa disto é que o homem pode distinguir entre o bem e o mal.

Esta lei não se identifica com a consciência, posto que; "na primeira é uma regra geral constituída, enquanto na segunda é tão somente um ditame prático particular"¹³

A lei natural é o fundamento do direito natural e este inclui classes diferentes de preceitos; os preceitos muito gerais, que são os princípios morais; os mais particulares e que dependem dos primeiros por uma inferência evidente, necessitam, porém, serem explicitados através do discurso.

O direito das gentes é considerado por Suarez como tendo sua origem em uma lei não natural, mas, humana e positiva. Difere do direito civil, que tem realidade apenas em um espaço geográfico limitado, em uma cidade ou território.

Os preceitos do direito das gentes não estão escritos, porém, encontram-se sedimentados pelos costumes da maioria das nações. Seu fundamento é o gênero humano, que conserva uma certa unidade ainda que dividido em cidades e nações. A unidade entre as mesmas não é somente essencial, mas também constituída por **hábitos morais**.

Existem, assim, preceitos que são de estrita necessidade, (como não matar, os preceitos que valorizam a vida) e outros apenas de conveniência, como os que dizem respeito ao comércio.

A razão chega a estes preceitos partindo dos princípios da lei natural, mas não por uma ilação necessária, porém em função das necessidades das circunstâncias. Sua obrigatoriedade atinge todos os homens quer sejam cidadãos ou estrangeiros.

A Sociedade

O homem vive em três estados comunitários; no primeiro, existe uma multidão inorgânica, amorfa, de indivíduos e famílias. No segundo, vive em estado de sociedade onde existem relações estritas entre grupos; e, no terceiro, vive em estado de organização política e civil.

A passagem de um estado primário a outro mais perfeito deve-se ao pacto livre entre os homens, uma vez que, por natureza, todos os homens são livres e homem algum tem poder sobre os demais.

A sociedade natural é a família, porém a sociedade política não é constituída pelo agrupamento de famílias, uma vez que a sociabilidade familiar é natural, e a constituição de uma sociedade civil é voluntária, portanto escolhida.

Resulta daí a necessidade de um pacto tácito ou expresso, ao qual Suarez chama de "consensus", que é o consentimento de todos em torno de um bem.

Sendo o homem originariamente um animal político, precisa se organizar sob uma autoridade que constituirá o princípio de unidade do grupo, cujo fim é a sociedade perfeita. Deste modo, as quatro causas

aristotélicas são relacionadas à existência da sociedade. A matéria da sociedade será a multidão que necessita se organizar. Esta organização é formalizada pela autoridade investida do poder. A sociabilidade é causa eficiente como necessidade política e plenamente humana de organização racional, e a finalidade da sociedade será o bem comum.

O vínculo social arbitrário visa sempre o bem comum.

O povo é o sujeito do qual deriva o poder, mas não a origem do poder, assim é que a causa formal de uma sociedade se refere, em última análise, ao poder de Deus, que criou o homem livre.

Quando os homens se tornam conscientes deste fato, nenhum particular pode usurpar o poder à sociedade. Somente a sociedade poderá transmiti-lo a uma autoridade que, mediante um pacto social, deverá manter a unidade da mesma em forma perfeita (que se refere ao bem comum).

O princípio de toda autoridade é Deus; assim, todo poder vem de Deus, que é o autor da natureza. Decorre daí a autoridade da sociedade, que, em alguns casos, parece até ir além de si mesma como no caso da condenação à morte.

Deus, porém, não transmite sua autoridade através de uma ação especial, (além da própria criação). Foi dado a todo gênero humano o poder de se conservar e de se governar. Esta propriedade só aparece, contudo, através do pacto social — somente a vontade dos homens pode constituir uma sociedade perfeita: “Nenhum rei ou monarca, (de modo geral), teve o principado político imediatamente de Deus ou por instituição divina, mas através da vontade e da instituição humana” (Suarez Def. Fid. 3, 2, 10)¹⁴.

O poder provém assim do consentimento comum entre os homens que o delegam a uma autoridade. Tanto assim, que, se uma sociedade constituída se bastasse e se governasse a si mesma sem dissensões em busca do bem comum, não seria necessário que se criasse um sistema político ou forma de governo. Neste sentido, somente a democracia seria uma instituição natural. Contudo, sendo os homens muito diferentes, há necessidade de uma unidade interna na sociedade, para que se mantenha a identidade de propósitos. A esta autoridade constituída por um ou mais homens outorga-se o poder.

Sendo pois uma instituição humana, a forma de governo pode receber todas as formas que não repugnem a razão e que possam ser alvo da escolha plenamente humana. Deste modo, para Suarez, uma sociedade consciente não pode desejar formas de vida e de governo incompatíveis com a natureza humana e o bem comum.

A maneira pela qual os cidadãos transmitem o poder a alguém ou a um grupo, é a eleição, o consentimento do povo, a guerra justa, a

sucessão legítima; o autor, porém, prefere o regime monárquico, que deve se apoiar no consenso.

Em sua obra contra o poder ilimitado dos reis, preocupa-se Suarez em estabelecer as limitações do poder.

Assim, o governante só possui o poder quando este é delegado pelo povo, e isto não lhe confere um poder absoluto, uma vez que o povo, ele próprio, não pode renunciar a seus direitos naturais que provém da criação.

Além disto, a autoridade deve concordar com os limites e condições impostas pelo pacto: "O poder do rei é maior ou menor conforme o pacto ou convenção que houve entre ele e o reino" (Def. Fid. 3, 3, 13)¹⁵.

Uma vez que o povo concede o poder através de um pacto, não o poderá quebrar a menos que o rei o tenha feito. No caso de abuso do poder pela autoridade constituída o povo tem o direito de legítima defesa, e pode destituir o rei, declarar-lhe guerra ou mesmo condená-lo à morte. É preciso ressaltar, contudo, que tudo isto deverá ser feito através da autoridade comum da nação, e não por obra de um cidadão ou de um cidadão ou de um grupo.

CONCLUSÃO: BREVE CRÍTICA DA OBRA DE SUAREZ

Embora Suarez seja um metafísico por excelência, (suas *Disputationes* tiveram 19 edições entre 1597 e 1751, oito das quais na Alemanha), insere-se plenamente na modernidade através de suas propostas políticas. Talvez por isto suas obras, que na época não foram apreciadas em Portugal, obtiveram grande celebridade em outros países, onde foram usadas como manuais, substituindo os de Melancton e persistindo até Wolff. A forma destes cursos foi, pela primeira vez, utilizada por Suarez.

Segundo Fraille e confirmado por Ferrater Mora, ele influenciou direta ou indiretamente Descartes, Spinoza, Leibnz, Vico, Wolff e Heidegger.

Embora considerado um tomista, difere de Sto. Tomás de Aquino nas questões relativas à distinção real entre essência e existência; quanto ao conhecimento intelectual dos singulares e quanto ao modo de explicar o concurso divino em relação às ações das criaturas.

Não considerando este último ponto, creio que podemos afirmar que as questões levantadas por Suarez não só podem ser consideradas atuais no pensamento filosófico moderno, como, certamente, podem ser consideradas atuais ainda hoje, no que concerne aos problemas ontológicos e gnosiológicos.

5. A RATIO STUDIORUM

Torna-se claro, assim, através do estudo de Francisco Suarez, que os autores pertencentes à Escolástica barroca, conquanto confirmem inúmeras teses aristotélicas tomistas, possuem uma liberdade de pensamento e uma abertura para o moderno que os distingue nitidamente do último período da Segunda Escolástica. Assim, o segundo período da Escolástica Portuguesa se identifica mais com o modelo de ensino descrito por Lothar Thomas: “A verdade transmitida pelas escolas não era uma verdade cuja procura tivesse de se fazer primeiro; era, antes, uma verdade pré-existente e já encontrada”... “Competia-lhes mantê-la e comunicá-la, e sempre que surgisse uma atividade excepcionalmente rica e criadora, sistematizá-la e prová-la por meio de renovado raciocínio”¹⁶.

Segundo o mesmo autor, suas características principais seriam:

1. vinculação à tradição
2. dependência da autoridade
3. sistematização das matérias em manuais
4. busca da relação entre razão e fé
5. vigor lógico dedutivo
6. comentário e coletânea de sentenças

Vê-se, por aí, que as características mais marcantes da Escolástica primitiva na Europa foram, contudo, em Portugal, prevalentes no último período de sua Escolástica, contemporânea da Renascença.

5.1 As escolas jesuítas em Portugal

Como é sabido de todos, a ordem dos jesuítas foi fundada por Inácio de Loyola com o intuito de defender a cristandade das investidas cada vez mais ousadas dos reformadores protestantes. O programa de ensino formulado pelos jesuítas é, assim, uma peça chave da Contra – Reforma.

Seja por necessidade de evangelização dos povos de além mar, (São Francisco Xavier fundou a primeira escola em 1543 em Goa), seja em defesa da fé do mundo europeu, cristão, seja a pedido de pessoas ilustres (em 1548 o Vice-Rei pede a Inácio a fundação do primeiro colégio em Messina), os jesuítas fundaram escolas que se espalharam por todo território europeu e, sobretudo, por Portugal e Espanha, onde todo o aprendizado, até a Universidade, se encontrava sob seu controle.

O método empregado nestas escolas seguia o modelo da Universidade de Paris – *modus parisiensis* – que enfatizava o conhecimento dedutivo universalizante.

O rigor lógico deste método era de tal porte que Bacon a ele se refere assim: “No que concerne à Pedagogia basta uma palavra; consulta as

escolas dos jesuítas; não encontrarás melhor" (De dignitate et argumento scientiorum 1 III c. 4)¹⁷.

A diversidade dos costumes, a grande extensão territorial que estas escolas cobriam, criaram certa dificuldade na unificação do plano pedagógico jesuíta.

Sto. Inácio havia traçado o plano básico da educação a ser ministrada aos futuros padres de sua ordem (não era sua intenção, inicialmente, criar colégios para leigos). Contudo, devido ao êxito e à proliferação das escolas para o público em geral, criou-se a necessidade de formular um plano de estudo, o mais minucioso possível, para que não houvesse deturpações.

A *Ratio Studiorum* foi, assim, um plano geral de estudos comum a todos os colégios jesuítas.

Em 1581, Aquaviva, geral da Ordem, nomeia os mestres mais ilustres, de procedências variadas, conquanto fossem todos jesuítas, para elaborarem um plano pedagógico. Pedro da Fonseca foi um destes e, mais tarde, Francisco Suarez.

Procurava-se analisar uma longa prática de ensino (A *Ratio* definitiva saiu 50 anos depois de fundada a primeira escola), e dela extrair tudo o que houvesse de melhor e compendiar os ensinamentos considerados indispensáveis. Para isto, procurou-se escutar a opinião de cada superior de colégio e de cinco dos seus melhores colaboradores. Assim é que este plano de ensino, através de várias comissões e de enfoques diversos, foi se desenvolvendo aos poucos.

Nas primeiras propostas, ainda que utilizando oficialmente a filosofia aristotélica tomista, havia um certo grau de liberdade e abertura para as discussões. Com o decorrer do tempo, contudo, o plano foi fechando suas perspectivas, e já em 1591 a *Ratio* atque *Institutio Studiorum* eliminava as disputas e "codificou-se todo o sistema de estudo numa série de regras relativas aos administradores, professores e estudantes"¹⁸.

Desta primeira *Ratio*, através de sugestões recebidas dos vários colégios, reduziram-se as páginas, (de 873 para 467).

Em 1599 Aquaviva enviou uma circular a todos os colégios comunicando a implantação definitiva da última edição da *Ratio* atque *Institutio Studiorum Societatis Jesu*.

Este plano permaneceu idêntico por quase dois séculos.

5.2 A *Ratio* em Portugal

É assunto extremamente controvertido a influência da *Ratio* em Portugal — não que se discuta a extensão da mesma — porém, os seus benefícios ou malefícios.

Não se pode negar a eficiência dos jesuítas. Num país pequeno, onde grande número da população era analfabeta, havia, em 1588, em Lisboa, um colégio com 2000 alunos.

O que se discute, portanto, nem sequer é a eficiência do método jesuítico, mas o valor da educação ministrada nestes colégios.

Segundo Antônio Paim, “na Contra-Reforma portuguesa predomina o espírito escolástico — se por isto entendemos um estilo de pensamento circunscrito à repetição de princípios já estabelecidos, onde não se fazem presentes a inquirição, a dúvida ou a pesquisa liberta de preconceitos”¹⁹.

É questão indiscutível que todo sistema de ensino unificado e sob a mesma direção leva a uma visão unilateral do mundo e do homem. Desta maneira, o sistema de ensino dos jesuítas, largamente difundido e com a finalidade explícita de difundir a visão cristã católica do mundo, cerceia a livre iniciativa do pensamento e também, de certo modo, a mentalidade portuguesa dos séc. XVI e XVII em seu movimento de inserção, começado pela Escolástica barroca, no mundo da modernidade. Diz Lopes Praça: “Vamos assistir na Europa a um movimento Filosófico de que não encontramos vestígio no nosso desditoso país. Culpa... do destino, dos déspotas que aspiraram à nossa subserviência, culpa dos jesuítas e da Inquisição”²⁰.

Embora reconhecendo o mérito enorme dos grandes pensadores como Pedro da Fonseca, Manuel de Góis, Lopes Praça, que viveu no século XIX, atribui muito do atraso de Portugal em relação ao resto da Europa, à influência dos jesuítas.

Já Antônio Sardinha reconhece no trabalho incessante dos jesuítas o motivo da unidade e aperfeiçoamento da linguagem, o acesso dos menos favorecidos às escolas secundárias, a difusão da cultura e denomina o século XVII de “puro e castiço lusitanismo”.

Referindo-se aos jesuítas diz: “Defensores da liberdade política contra a concentração absolutista, os jesuítas mostraram-se da mesma maneira e com a mesma veemência, defensores da “liberdade interior” e da “autonomia individual”, seriamente ameaçada pelos excessos da doutrina da Predestinação que suprimia toda a humana iniciativa”²¹.

Elogia, inclusive, a Restauração promovida por D. João III e os insígnies mestres que ensinaram neste período.

Diante de opiniões tão discordantes, resta-nos apenas constatar, através dos fatos, que os jesuítas certamente possuíam um bom plano de ensino e os mais elevados objetivos em sua proposta educacional. Acreditamos que tiveram tanto êxito em terras lusitanas porque sua proposta se adequava de vários modos às características culturais do povo português.

Não podemos afirmar que os jesuítas constituíram o maior entrave ao conhecimento moderno, porque devido a seu trabalho, da Escolástica Barroca, os portugueses tiveram acesso às teses básicas do pensamento moderno; a reforma do método, o probabilismo, as sementes do pensamento liberal. Por que não as desenvolveram com Pombal, cuja Reforma do ensino se propunha a ser iminentemente moderna e científica? Porque até hoje não se inseriram na contemporaneidade científica? Porque seu pensamento é tão desconhecido e algumas vezes arcaico?

Estas perguntas foram repetidamente feitas por aqueles que estudam o pensamento português.

Os filósofos contemporâneos de Portugal, cada um a seu modo, buscam dar uma resposta a estas questões porque dela, de alguma forma, depende a compreensão da identidade do seu povo.

NOTAS

- (1) Thomas, Lothar, *Contribuição, para a História da Filosofia Portuguesa*, pág. 40, Livraria Clássica, Ed. Lisboa, 1944.
- (2) *Idem*, pág. 41.
- (3) Serrão, Joaquim, *História de Portugal*, vol. I, pág. 53; Editorial Verbo, 2ª ed.
- (4) Paim, Antônio, *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, pág. 205; Editora Convívio, 3ª ed.
- (5) Paim, Antônio, *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, pág. 207 e 208; Editora Convívio, 3ª ed.
- (6) Fraille, Guillermo O. P., *Historia de la Filosofia*, pág. 495; Bac; Madri MCMLXVI
- (7) Thonard, F. J., *Précis D'Historie de la Philosophie*, pág. 342; Desclée Cie. Ed. Pontificaux, Paris, 1952.
- (8)
- (9)
- (10) Fraille, G., *Historia de la Filosofia*, vol. III pág. 457; B. A. C., Madri, MCMLXVI
- (11) Fraille, *idem* pág. 458.
- (12) *Ibidem*, pág. 462.
- (13) *Ibidem*, pág. 462.
- (14) Fraille, G., *Historia de la Filosofia*, vol. III, pág. 466. B. A. C., Madri.
- (15) *Ibidem* pág. 467.
- (16) Thomas, Lothar pág. 40 e 41.
- (17) Franca, Leonel pág. 14.
- (18) Franca, Leonel pág. 21.
- (19) Paim, Antônio pág. 209.
- (20) Praça, Lopes, *História da Filosofia em Portugal*, pág. 209.
- (21) Sardinha, Antônio, *O Seiscentismo em Portugal*, Revista Lusitânia, fasc. I, vol. II, pág. 59.

BIBLIOGRAFIA

FRAILLE, G., *Historia de la Filosofia*, vol. II e III; BAC, Madri, MCMLXVI.

- FRANCA, Leonel, O Método Pedagógico dos Jesuítas; Agir, 1952.
- LOTHAR, Thomas, Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa; Livraria Clássica, Ed. Lisboa, 1944.
- MORA, Ferrater, Diccionario de la Filosofia, vol. 4, Alianza Editorial.
- PAIM, Antônio, História das Idéias Filosóficas no Brasil; Convívio, 3ª ed.
- PRAÇA, Lopes, História da Filosofia em Portugal; Coleção Filosofia e Ensaio, Guimarães e Cia. Editora.
- REVISTA Lusitana, Fasc. I, vol. II – Sardinha, Antônio, “O Seiscentismo em Portugal”.
- REVISTA Portuguesa de Filosofia: “Dois Centenários; Suarez e Balmes” – Alves, Durão, “O Doutor Exímio” – Braga, Outubro, Dezembro. Tomo IV Fasc. 4.
- SARAIVA, José Antônio, História da Cultura em Portugal; Lisboa, 1955.
- SERRÃO, Joaquim, História de Portugal; Editorial Verbo 2ª ed.
- THONNARD, F., Précis D Histoire de la Philosophie; Desclée Cie. Editeurs Pontificaux, Paris, 1952.