

FRANCISCO SUÁREZ E OS GERMES IBERO-AMERICANOS DO POPULISMO MODERNO

Luiz Antônio Lindo
Universidade de São Paulo

Resumo: O populismo moderno tem como uma de suas fontes as ideias políticas de Francisco Suárez (1548-1617), que, enquanto professor de importantes universidades europeias, como Salamanca e Coimbra, tiveram ampla influência até os nossos dias. Seus ensinamentos políticos fizeram a diferença para figuras notórias e movimentos políticos, como Bartolomé de las Casas, o famoso advogado dos índios e, possivelmente, em tempos mais recentes, H.F. Lamennais e os populistas russos do século XIX.

Palavras-chave: Francisco Suárez, representantes ibero-americanos e modernos do pensamento e ação populistas, as fontes do populismo moderno.

Abstract: The modern populism has as one of its sources the political ideas of Francisco Suárez (1548-1617), who, as a teacher in outstanding european universities, such as Salamanca and Coimbra, have had widespread influence even up to our time. His political teachings has made a difference for notorious figures and political movements, such as Bartolomé de las Casas, the famous advocate of the Indians, and possibly, in more recent times, H. F. R. Lamennais and the Russian populists of the Nineteenth Century.

Keywords: Francisco Suárez; iberoamerican and modern representatives of populist thought and action; the sources of modern populism.

Sob a rubrica “populismo moderno” damos como paradigma o movimento revolucionário denominado *narodnichestvo*¹, engendrado e

¹ O termo em si designa “um socialismo agrário da segunda metade do século XIX, o qual sustentava a proposição de que a Rússia poderia encontrar uma alternativa ao estágio capitalista de desenvolvimento e prosseguir através do *artel* [sistema cooperativo] e da comunidade camponesa diretamente para o socialismo” (PIPES, 1964, p.441). Por outro lado, dada a confusão de doutrinas e práticas que inflacionavam a cena política russa da época, para a qual aliás contribuiu, seria melhor, por clareza terminológica, defini-lo, por sugestão de Pipes, pelo que ele sempre foi essencialmente: “a crença de que todas as mudanças sociais devem derivar do mandato popular. Foi ele uma atitude política, destituída de conteúdo programático específico” (*ib.*, p.452). O termo passou por muitas vicissitudes até se cindir em duas acepções: “A primeira... aplicou-se a uma teoria que defendia a hegemonia das massas sobre a elite ilustrada, e representou uma teoria da ação democrática de base popular e pragmática. A segunda... definiu não a relação da elite com as massas, mas a visão da elite sobre o desenvolvimento econômico do país. No primeiro uso *narodnik* definiu os que acreditavam na hegemonia das massas sobre a elite, no segundo aplicou-se a qualquer um que acreditasse na capacidade de a Rússia encontrar uma alternativa ao capitalismo. No primeiro sentido, *narodnichestvo* foi um fenômeno real, bem como a designação que certos grupos radicais entre 1878 e 1881 aplicavam de fato a si mesmos. No outro sentido, foi um dispositivo polêmico criado e popularizado por publicistas

propagado na Rússia do século XIX, em torno de ideias em parte inspiradas em Herzen e Tchernyshevski, as quais pregavam o fim do capitalismo naquele país como forma de pôr fim à opressão infligida ao povo pela monarquia tsarista, uma vez que esta, argumentava-se, impedia o homem russo comum de dar vazão ao seu potencial de ascender ao nível cultural e econômico que lhe devia corresponder por mérito intrínseco. O populismo russo ainda exerceu um papel cardinal na expansão do marxismo na Rússia e acabou por se tornar uma ferramenta política indispensável para o sucesso do leninismo, que dela soube tirar proveito para se apoderar daquele país e instaurar ali o comunismo soviético, após a Revolução de 1917².

Não sendo, porém, um movimento singular, muito pelo contrário, o populismo russo deitava raízes profundas no solo cultural eslavo, de onde extraía uma energia espiritual continuamente restaurada pelo culto da nação ancestral, ao mesmo tempo que se alimentava de ideias modernas recebidas do Ocidente. Todavia, o espírito primordial do populismo em geral não se esgota com a experiência russa, por mais exemplar que esta tenha sido, de vez que na sua personificação ocidental ele tem igualmente marcado de maneira notável a história política moderna desse hemisfério. Ainda que sob a roupagem de traços políticos precipuamente ocidentais a sua aparição e o seu desenvolvimento se mostrem demasiado complexos para que se possa dar conta de todas as suas significações, cremos ser possível individualizar alguns momentos relevantes de sua formação, os quais podem servir de base para uma compreensão mais robusta da sua natureza e dos problemas de ordem teórica e prática que ele suscita.

Não há grande risco, cremos, em afirmar que o populismo russo condensa em si o suprássumo do populismo moderno mais recente, quer pelo impacto que causou no momento histórico de seu surgimento e expansão, no século XIX, quer pela atração que sobre ele exerceu o marxismo, cuja reputação ele mesmo contribuiu para elevar ao píncaro da sabedoria política, posição em que este permaneceu enquanto a experiência comunista ainda era capaz de alimentar os ideais de igualdade do *homo politicus* contemporâneo. *Narodnichestvo*, o termo empregado em russo para se referir ao populismo, apesar das ambiguidades de que se reveste, representa um movimento de “ida ao povo” que atinge o seu clímax com o terror implantado pelo movimento alcunhado de “Vontade do Povo”, após o qual encontra os seus limites e acaba por perder terreno para o marxismo “científico”. Em que pese a controvérsia

marxistas nos inícios de 1890, ao qual faltava justificação histórica, sendo rejeitado por aqueles em quem foi pespegado” (*ib.*, p.458).

² Sobre a trajetória vitoriosa do bolshevismo e suas raízes na cultura político-religiosa russa que o precedeu *vide* de Alain Besançon *Les Origines Intellectuelles du Léninisme*, 1977, *passim*.

gerada em torno do significado de *narodnichestvo* na sua aceção política – movimento no qual, frise-se, envolveram-se representantes de peso da intelectualidade russa³ –, um exame de seu conteúdo semântico mostra que o termo oscila sempre em torno dos significados referentes ao que “está ao lado do povo”, ou é “popular” ou “democrático”. A aceção de “popular” aqui considerada condiz com o que o latim entende por *vulgo*, ou seja, o que é comum a muitos. No espectro político os populistas históricos russos situam-se à esquerda, tanto que eles mesmos se identificam amiúde com os “revolucionários socialistas”⁴.

O que nos diz a etimologia da palavra “populismo” na sua aceção russa vale para todos os movimentos revolucionários modernos concebidos por uma elite de intelectuais e agitadores que, supostamente visando à emancipação política da massa popular, dispõe-se a servi-la, vale dizer, dispõe-se a lutar lado a lado com ela contra a opressão e a supremacia de todos os que ou fazem parte diretamente da classe dos opressores ou a estes subordinam os seus próprios interesses, pelos motivos mais variados. Mas o que se pergunta é: em nome de que razões se justifica tal atitude, ou seja, de onde tiram os “amigos” do povo as suas ideias? De que fontes, filosóficas ou religiosas, extraem eles o seu perfil devocional de servidores da causa popular? Isto quando se sabe que o povo propriamente dito, ao qual a mensagem e a luta da *intelligentsia* revolucionária se dirigem, mantém-se em geral avesso às transformações em seu nome propostas. Com efeito, tal atitude de resistência às *demarches* por tornar sólidas no meio da massa as crenças de cariz populista tem sido registrada quase que invariavelmente, configurando um passivo político que tem tornado em grande parte inócuo o zelo empregado na conversão proselitista, a qual amiúde se vê obrigada a recuar em seu intento ou a buscar uma adaptação desajeitada às circunstâncias adversas com que tem de lidar. É isto exatamente o que mostra a situação na Rússia durante a escalada populista: “Como bem se sabe, este movimento [o da “ida ao povo”] fracassou porque o camponês mostrou-se igualmente indisposto a escutar a propaganda socialista e a responder à agitação socialista. Os jovens radicais descobriram que o ‘povo’ dispunha de instituições sociais autóctones fortemente enraizadas, tais como a comunidade, um grande respeito pela monarquia e também uma

³ Embora se tenham Herzen e Tchernyshevski como os seus inspiradores e Lavrov, Bakunin e Tkachev como os seus estrategistas, o movimento é demasiado concorrido para se limitar a alguns nomes. Sobre os eventos e figuras marcantes do populismo russo *vide* Alain Besançon, *op. cit.*; Franco Venturi, 1960; Richard Pipes, 1964.

⁴ Cf. PIPES, *op. cit.*, p.443. Diz este autor: A palavra *narodnichestvo* parece ter entrado no vocabulário político somente em 1878, embora o fenómeno ao qual se aplicou tivesse vindo à luz três anos antes, tendo representado uma etapa específica na história do movimento socialista-revolucionário: aquela entre o primeiro episódio da “ida ao povo” em 1872-74 e o terrorismo de 1878-81.

enorme suspeita dos intelectuais. Concluíram eles, então, que os métodos de trabalho no meio do povo tinham de ser revistos. Por um lado, perceberam que os ‘propagandistas’ e ‘agitadores’ itinerantes, que tinham percorrido o campo em busca de contatos, não teriam sucesso, e tinham de ser substituídos por moradores ou colonos regulares prontos a fixar residência entre o povo e viver a sua vida. Em segundo lugar, a ideia de ensinar o socialismo tinha de ser abandonada. Ao invés de instruir o camponês, decidiu-se que o radical deveria aprender com ele, ou seja, habituar-se às necessidades e atitudes do camponês” (PIPES, 1964, p.443-444). Aproximar-se do povo a fim de “aprender” com ele as razões de seu conservadorismo mostra-se pois, naquele momento, um requisito essencial da estratégia de conscientização com vistas à derrubada da ordem antiga e à instauração duma nova, sem o que os planos do ativista redentor estariam fadados ao fracasso.

Outros exemplos de populismo postos em prática no passado e porventura em nosso mesmo tempo levam às mesmas conclusões com que esbarrou o revolucionarismo russo: o complexo que se pretende abarcar, compreendendo e transformando, a que se dá o nome de “povo”, parece ser concebido num plano ontológico que os nossos recursos de análise sociológica não são capazes de palmear a contento, visto que a latitude das possibilidades em jogo anula a expectativa de confirmabilidade das crenças com as quais se pretende dar conta dos fenômenos estudados. Significa isto dizer que muito do que se propõe teoricamente não tem condições de se verificar na prática. Por melhor que seja a teoria, sempre haverá um fosso a separar no conceito de povo o conteúdo esperado e as nuances da realidade empírica que porventura lhe correspondam. Tal fosso é suficientemente profundo para que não restem sombras ontológicas impossíveis de evitar na correta avaliação do objeto, responsáveis pelos erros que se há de cometer, os quais podem ser fatais para o sucesso da empreitada. É por isso que os populistas russos precisaram aproximar-se da vida do povo a fim de penetrarem os segredos duma visão de mundo que a princípio pretendiam pôr abaixo e substituir pela sua própria. Defrontaram-se com valores subministrados pela religião “russa” e por costumes arraigados com os quais as crenças populistas, estranhas àquele contexto, entraram em choque⁵. Resultado: choque de crenças distintas cujos

⁵ Como mostrou Alain Besançon, não é possível sondar as manifestações sociopolíticas do espírito russo sem levar em conta o entranhado “russismo” que o acompanha invariavelmente. “O cristianismo oriental, diz ele, deu ao povo russo seu *habitus*, sua atitude diante da vida que se pode observar desde que este se viu em condições de se expressar por escrito. Mesmo quando ele esqueceu esta religião, por exemplo no século XVIII e no XX, a sua marca não se apagou. A história e seus imprevistos no entanto orientaram esse cristianismo e o adaptaram à configuração particular do país” (*Sainte Russie*, p.87).

estilhaços a história subsequente digeriu palmo a palmo na forma de violência, de arte e de eloquência. O substrato sapiencial sobre o qual se desenrolou a disputa permanece, porém, como o solo em que as raízes se atolam para suprir a existência da planta de superfície.

Vista em retrospectiva, a “ida ao povo” do *narodnichestvo* já se fizera sentir em França com Lamennais (1782-1854)⁶. Na ocasião ela se chamou “liberalismo religioso”, tomando a acepção de luta pelas liberdades do povo oprimido. O clérigo francês pretendia restaurar no cristianismo o princípio da liberdade, segundo ele alienada pela supremacia exercida na vida do homem comum pelo Estado e pela burguesia. Vilões e vítimas foram personificados no seu discurso pelas classes sociais antagônicas que Marx e Engels notabilizariam mais tarde como os societários antípodas engalfinhados na “luta de classes”. No periódico *L’Avenir*, fundado por Lamennais, lê-se contra os bispos, então acusados de servir a burguesia:

“Qual será para nós a garantia de sua escolha? Desde que a religião católica não é mais a religião da pátria, os ministros de Estado estão e devem estar numa indiferença legal a nosso respeito: é sua indiferença que será nossa garantia? [...]. Eles são escolhidos numa sociedade imbuída de opinião preconceituosa contra nós: é seu preconceito que será nossa garantia? [...] Eles só abriram a boca para nos ameaçar; eles só estenderam a mão para derrubar nossas cruzes; eles só assinaram decretos para sancionar atos arbitrários, dos quais fomos as vítimas [...] Um episcopado que sairá deles é um episcopado condenado” (*Apud* ARQUILLIÈRE, p.440).

Lamennais vai ao povo através da defesa da liberdade, tal é o princípio básico de sua religião. Liberdade em todos os setores: religioso, social, político, econômico, educacional, jornalístico. Por ela se expressa o progresso que faz surgir o homem novo: “O desenvolvimento da sociedade, afirma, se faz conforme uma lei de progresso à qual seria vão e mesmo criminoso opor-se. O objetivo ao qual tende a sociedade é a liberdade religiosa, política e civil”. Afinal, “a missão do cristianismo é libertar o gênero humano”. Na religião reside o fundamento da liberdade espiritual do homem. Liberdade pode significar o desdém pelas instituições humanas, toda vez que estas acarretem empecilhos à emancipação pretendida. Sendo o menos emancipado o que menos manda, ou seja, o povo, entende-se que sentido toma o cristianismo social de Lamennais. Daí ser apropriado falar no seu caso em populismo religioso. É após romper com o papado, em consequência de terem sido rejeitadas as suas ideias em prol da “liberalização” da Igreja, que ele escreve (1834) *Les Paroles d'un Croyant* (a que segue *Le Livre du Peuple*), com o qual

⁶ Obviamente, outras formas de populismo espocaram naquele país onde a Revolução por antonomásia não só se realizou, mas também se consolidou, além de ter espalhado os seus ideais por outras terras. Lamennais, fiel ao seu credo progressista, persegue o objetivo de catolicizar a Revolução Francesa.

levanta a bandeira do populismo de batina e cujo sucesso se pode medir pela indubitável influência que veio a exercer no desenvolvimento da chamada corrente modernista⁷. O livro começa com estas palavras, dirigidas ao povo miúdo: “Este livro foi feito principalmente para vós; é a vós que o ofereço. Possa ele, em meio a tantos males que são vosso quinhão, de tantas dores que vos afligem sem quase nenhum repouso, reanimar-vos e consolar-vos um pouco!” (1834, p.3). Ao tom de comiseração presente em cada linha, embalado por um espírito de esperança num resgate futuro, segue como contraponto o tom de advertência aos responsáveis pelas calamidades que afligem o povo sofrido. O estilo profético lembra o *Apocalipse* de São João. Mas lembra também o discurso democrático-revolucionário de J.-J. Rousseau. A libertação virá quando o povo tomar nas mãos o seu destino, o que lhe possibilitará vencer os seus inimigos encastelados no poder. “Vós sois filhos dum mesmo pai, e a mesma mãe vos amamentou; por que então não vos amais uns aos outros como irmãos? e por que vos tratais como inimigos? “Quem não ama seu irmão é maldito sete vezes, e quem se faz inimigo de seu irmão é maldito setenta vezes sete. É por isso que os reis e os príncipes, e todos que o mundo chama grandes foram amaldiçoados: eles não amaram seus irmãos, e os trataram como inimigos” (*Ibidem*, p.10).

No *Livre du Peuple* o leitor é explicitamente conclamado a fazer parte do movimento de derrubada das estruturas. Para tanto, são-lhe oferecidos certos “ensinamentos úteis”. Como diz Lamennais, o *Livre* “te instruirá sobre teus direitos e teus deveres, ele te ensinará como é importante defender aqueles com firmeza e cumprir os últimos fielmente. [...] Sem direitos, que é o homem? Um puro instrumento daqueles que têm direitos, seu animal doméstico, o que é para eles seu cavalo, seu boi” (1834, p.93). É importante saber que os sofrimentos não vêm de Deus, mas “são obra do próprio homem arrasado por sua ignorância e corrompido por suas paixões; e esperei, e tive fé no porvir da raça humana. Seu destino mudará quando ela quiser que mude, e ela o pretenderá quando ao sentimento de seu mal se juntar o claro conhecimento do remédio que a pode curar” (1834, p.97).

Sem pretender levar muito longe a análise do pensamento revolucionário de Lamennais, basta dizer por enquanto que o credo deste padre francês consiste num brado de populismo que celebra o homem comum, o membro humilde da sociedade, mas não o homem enquanto homem. A personagem “povo” reveste-se na sua pregação das particularidades do *homo societarius* submetido aos poderes fortes circunstanciais, ou seja,

⁷ Sobre a história e problemas do movimento modernista no período de sua ascensão recente vide Jean Rivière, *Le Modernisme dans l'Église*.

impedido de exercer o poder político, um mero súdito eternamente sequioso de gozar de seus direitos inalienáveis, os quais lhe são supostamente negados pelo fato de viver numa ordem sociopolítica marcada pela luta de classes. A assunção de tal credo (disseminado previamente pela *intelligentsia* libertária contemporânea) por parcela relevante da hierarquia eclesiástica tem garantido ao corpo institucional da Igreja, desde que esta se viu alijada do poder, por força da conjuntura instaurada mercê do Estado laico moderno, uma certa dignidade social e uma extensa capilaridade política junto aos meios “progressistas”. Expressando uma moral político-social em que os bons e os maus são individualizados pelo respectivo quinhão recebido na repartição da riqueza, tal Igreja tem pregado que a salvação eterna passa pela salvação terrena. Essa visão tornou-se hegemônica nas homilias destinadas aos fiéis que comparecem nas missas e introduziu-se na própria liturgia, onde o “sacrifício do oprimido” concorre com o mistério da transubstanciação característico do sacramento eucarístico. No populismo religioso assim instaurado o ofício divino tende a se tornar uma assembleia reunida para receber ensinamentos sobre o rumo a ser dado ao mundo. A mudança assim operada é radical, como observou L. Bouyer: “Os católicos de ontem eram incapazes de receber alguma lição do mundo. Eles estão persuadidos agora de que o mundo, como Mussolini, ‘ha sempre ragione’”⁸. Nestas condições, o populismo mennaisista se impôs. Como notou Alain Besançon, este movimento “permaneceu como um paradigma da vida intelectual na França com o seu vaivém do passado ao futuro e a constante incapacidade de compor com o presente.”⁹ O passado onde teve origem o homem “bom” junta-se assim ao futuro, onde este mesmo homem reaparecerá restaurado em toda a sua grandeza. O milenarismo populista não se reconcilia pois com o presente, onde vive o homem real. Por outro lado, só o homem enquanto homem vive identicamente em cada instância temporal; porém, para seu infortúnio, não serve de modelo para o populismo militante.

Em nosso retrospecto sucinto das formas tomadas pela exaltação do povo, como terceiro momento significativo devemos atentar para o ativismo indigenista de Bartolomé de las Casas (1474-1566). Este frade dominicano destaca-se entre muitos que, como ele, empreenderam a defesa do índio, ao mesmo tempo que desmoralizaram os espanhóis pela conquista das Índias. Las Casas mereceu e ainda tem merecido uma torrente de estudos, quase invariavelmente reverberantes da sua reputação de paladino da justiça. À parte o que isso possa significar, o fato é que Las Casas foi um populista dedicado a

⁸ In *La Décomposition du Catholicisme*, p.63.

⁹ *Trois Tentations dans L'Église*, p.17-18

uma causa cujas razões ele soube discernir desde quando absorvia as doutrinas teológico-jurídicas expostas na Universidade de Salamanca onde se formou¹⁰. Levando além o conhecimento adquirido, soube ele ainda dar-lhe contextura civil na sua missão de clérigo *in locu* nas dioceses em que serviu na América. Um Las Casas mero intuitivo movido por comiseração e evangelismo não faz sentido. Um Las Casas ciente dos problemas políticos que o encontro das civilizações representava na altura faz todo o sentido.

O populismo de Las Casas se expressa em seus escritos num estilo veemente e panfletário, à maneira do ativista que persegue seu fim sem descanso e espalha seu brado aos quatro ventos. Na *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* as duas frentes de batalha são por ele esboçadas: dum lado estão os praticantes dos “males e danos, perdição e privações, dos quais nunca outros iguais nem semelhantes se imaginaram poderem homens fazer, daqueles tantos e tão grandes e tais reinos, ou, melhor dizendo, daquele vastíssimo e novo mundo das Índias, concedido e encomendado por Deus e por sua Igreja aos reis de Castela, para que o regessem e governassem, convertessem e prosperassem temporal e espiritualmente, como homem, que por mais de 50 anos de experiências, estando naquelas terras presente, os vi cometer” (p.10). De outro lado estão as vítimas da conquista violenta, “aquela indiana gente, pacífica, humilde e mansa que a ninguém ofende” (p.10). Os espanhóis são inumanos, os autóctones, como os bem-aventurados, pacíficos:

Nestas ovelhas mansas e das qualidades acima ditas por seu artífice e criador assim dotadas, entraram os espanhóis assim que os conheceram como lobos e tigres e leões crudelíssimos, havia muitos dias famintos. E outra coisa não fizeram nestes 40 anos até hoje, e hoje em dia o fazem, senão despedaçá-las, matá-las, angustiá-las, afligi-las, atormentá-las e destruí-las, pelas entranhas, e novas, e várias, e nunca outras assim vistas, nem lidas, nem ouvidas maneiras de crueldade; das quais algumas poucas abaixo se dirão: em tal grau, que havendo na ilha Espanhola acima de três milhões de almas, como vimos, não há hoje dos seus naturais duzentas pessoas (p.15-16).

A fraca compleição física dos índios revelaria a sua indisposição para a violência:

Sua comida é tal, diz o clérigo, que a dos Santos Padres no deserto não parece ter sido mais exígua, nem menos deleitosa, nem pobre. Suas roupas comumente são de couro, cobertas suas vergonhas, e quando muito cobrem-se com uma manta de algodão que aberta será como vara e meia ou duas varas quadradas [cerca de 1,25m x 1,70 m]. Suas camas são em cima duma esteira, e, quando muito, dormem numas como redes penduradas, que na língua desta ilha Espanhola chamavam *hamacas* (p.14-15).

¹⁰ “Sabe-se que em seus primeiros anos, depois do estudo das humanidades... estudou na Universidade de Salamanca, chegando a obter o diploma de licenciado em ambos os direitos” (FABIÉ, *El P. Fr. Bartolomé de las Casas*, p.6).

Na *Relación Las Casas* procura informar sobre todas as dependências da colônia, das ilhas aos continentes norte e sul até à Região do Prata. Invariavelmente é sempre a mesma denúncia que se faz ouvir. Eis alguns excertos, como este que trata da ilha Espanhola e da maneira como os espanhóis traíram ali os seus antigos protetores:

Aqui chegou uma vez o governador, que governava esta ilha, com sessenta cavalos e mais trezentos homens; que os a cavalo somente bastavam para assolar toda a ilha e a terra firme; e juntaram-se mais de trezentos senhores a seu chamado seguros, dos quais fez meter dentro duma casa de palha muito grande os senhores enganados, e ali metidos mandou atear fogo e os queimaram vivos (p.28).

Em terra firme sucedeu o mesmo:

No ano de mil e quinhentos e quatorze passou à terra firme um infeliz governador, crudelíssimo tirano, sem nenhuma piedade nem prudência, como um instrumento do furor divino, muito de propósito para povoar aquela terra com muita gente espanhola, e ainda que alguns tiranos tivessem ido à terra firme, e tivessem roubado e matado e escandalizado muita gente; mas tinha sido na costa do mar, assaltando e roubando o que podiam; mas este excedeu a todos os outros que antes dele tinham ido e aos de outras ilhas: e seus feitos nefários a todas as abominações passadas (p.38-39).

Na *Historia de las Indias*¹¹, além de manter o propósito de denunciar o que para ele era a ignomínia que pesava sobre os espanhóis, Las Casas apresenta argumentos acerca da suposta vileza ou, ao contrário, justiça da conquista e principalmente da legitimidade dos senhores espanhóis para gerir os negócios, bem como – conquanto neste caso sem grande alarde – do rei para conservar o seu título de soberano sobre aquelas terras. Para tanto, neste livro ele procura contestar argumentos de autoridades quanto aos próprios direitos sobre a colônia que discrepam dos seus próprios. Contra procuradores que enviaram à corte pleitos recheados de informações sobre os índios, Las Casas retruca:

Todos esses, ou alguns deles, foram os primeiros, segundo entendi e continuo entendendo, que difamaram os índios na corte, de não saberem dirigir-se e que careciam de tutores; e foi sempre aumentando essa maldade, pois os apegunaram a ponto de dizerem que não eram capazes da fé, o que não é pequena heresia, e que eram iguais aos animais, como se em tanto milhares de anos em que estas terras estiveram povoadas, cheias de povos e gente e tendo seus reis e senhores, vivendo em toda paz e sossego, em toda abundância e prosperidade, aquela que a natureza, para viver e multiplicar-se *in immenso* os homens, requer, tivessem precisado de nossas tutorias; as quais queira Deus que nem eles as tivessem conhecido, nem nós delas usurpado e usado contra a justiça, porque eles, em número imenso, em corpo e em almas, não teriam

¹¹ Esta obra permaneceu inédita durante mais de três séculos. Trata-se do escrito mais longo do mais famoso advogado dos índios, tendo restado inacabado.

percido, e entre nós não se veria como se viu algum e se verá muito maior terrível castigo (III, p.28).

Um pregador do rei, frei Bernardo de Mesa, que mandara informações ao rei sobre a colônia, recebe de Las Casas o contraditório. A questão aqui para o nosso clérigo é deixar claro que havia na América uma sociedade organizada previamente à chegada dos espanhóis:

Errou também o padre frei Bernardo ao não considerar que se aquela gente tinha seus reis e senhores, com que direito e com que consciência podiam ser despojados de seus estados e domínios? O que supõe em sua terceira proposição, ao não fazer menção alguma a eles, mas chamando de príncipe, que era o rei de Castela, ao tratar dos tributos. E ainda que confessemos que o rei de Castela e Leão, pela concessão da Sé Apostólica, para o fim de converter aquela gente, é príncipe soberano em todo este orbe, mas não por isso segue-se que sejam privados de seus estados e domínios os reis e senhores naturais destas gentes, porque isto seria desbaratar todas os regimes humanos e escandalizar e desordenar o mundo, e assim, contra lei natural e divina, como em nosso livro *De unico trabendi modo univasas gentes ad veram religionem*, evidentemente provamos e declaramos (p.41).

Por esta linha de raciocínio, Las Casas entende que a fazenda espanhola não tem poder de exigir tributos dos americanos na forma regular como o faz do contribuinte espanhol:

E ainda acrescentamos que os súditos índios dos reis naturais desta ilha, não das demais, não eram obrigados a pagar tributo cada um deles ao rei de Castela, seu príncipe, mas bastava que os reis naturais dessem certas contribuições ou certas joias ou outras coisas, por pequenas e de pouco valor que fossem, para em reconhecimento de seu universal domínio; e quanto a ceder ou abrir mão das minas e salinas e outros direitos gerais que parecem ser direitos reais do príncipe, tinham oferecido ao príncipe muito mais do que deviam...(p.42).

Como se vê, Las Casas preconiza ou a isenção ou a própria imunidade tributária para os produtos e serviços gerados pela sociedade indígena. Vale dizer, reconhece a autodeterminação econômica dessa sociedade em relação a qualquer outra. O fundamental é para ele mostrar que as relações de produção precolombianas supunham a preexistência duma ordem que a conquista não fez senão desbaratar:

Nunca houve religião no mundo, nem lei se deu a gente alguma, que tanto requeresse ser povo e gozar de liberdade os que haverão de recebê-la, como a religião cristã e Lei evangélica, pelo exercício frequente, ativo e passivo dos Santos Sacramentos, nos quais sempre haverão de se ocupar; e assim o propósito parece ser que se achássemos esta gente espalhada como vacas pelos campos, para instruí-la na fé e lhe dar a lei de Cristo, seria necessário que a juntássemos e fizéssemos povos dela, tal como ela estava, e se fossem todos escravos, os haveríamos de pôr em liberdade; mas não fizemos assim; antes, achando-a em povos e povoações grandes, vivendo sob a lei e ordenada, a espalhamos, fazendo dela manadas como de gado, repartindo-a, a um vinte, a outro trinta, etc., como já provamos (p.44).

Diante da oposição manifestada a ele pelo diplomado Gregório, pregador do rei, de que Las Casas pregava a autarquia dos índios em face do rei e dos colonos, vem a réplica:

Pressuponho... que há duas maneiras de principado; um é real, o outro é dominial ou despótico: o primeiro é governar homens livres e súditos, para o seu bem e utilidade; o segundo é como o de senhor a servo; e, ainda que Vossa Alteza seja rei e tenha o justo domínio das Índias, digo que pode muito bem e justamente, como senhor, governá-los, e que sirvam por mandado aos cristãos da maneira que servem, contanto que sejam bem tratados e governados... (p.45).

Para não deixar dúvidas sobre a injustiça que se está cometendo, Las Casas reitera o seu juízo sobre o ânimo dos índios:

A gente, pois, desta ilha e das próximas a ela, eram mansíssimas, humildísimas, pacíficas, obedientíssimas, como todo mundo sabe e proclama, e os mesmos que as destruíram o divulgavam, e disto as louvavam: como lhes podia convir o governo despótico, servil, oneroso, rigoroso e tirânico de que fala Santo Tomás? Porque, segundo o Santo Doutor e o Filósofo [Aristóteles], e a mesma razão o dita e ensina, o governo há de ser aceito e conformar-se com a condição e disposição da gente que há de ser governada (p.48).

Sobre o prólogo a umas leis baixadas por D^a Joana, rainha da Espanha, concernentes à administração da América, ele diz:

Agora convém declarar algumas das grandes falsidades, mentiras e testemunhos que supõe este prólogo, pela maldade e ânsia de tirania dos que desta ilha na época estavam na corte, que informavam falsamente o Rei e os membros do Conselho, e que nele entravam tudo quanto podiam fingir de males, contra os índios, alegando também necessidades suas, para não só mantê-los repartidos como antes, mas mantê-los mais perto e mais à mão, e servir-se deles sem que nada os estorvasse. Isto urdiram e conseguiram que fosse a primeira coisa ordenada pelo rei, a saber: que fossem tirados de sua natureza e povoados onde tinham nascido e criado com todas as suas linhagens, desde quicã milhares de anos atrás, e fossem trazidos para perto dos povoados dos espanhóis onde um dia nem hora respirassem, antes com esta mudança os extenuaram (p.52).

Nas suas *Treinta Propositiones*, preparadas para declarar a doutrina exposta em *Confesionario*, Las Casas retoma pelo ângulo jurídico a sua defesa da dos direitos indígenas:

O título verdadeiro dos reis de Castela para a aquisição e posse da soberania das Índias sobre os imperadores, reis e outros soberanos infiéis que lá havia é a concessão que lhes fez o sumo pontífice romano, como remuneração do zelo de implantar naqueles países o evangelho e de propagar e manter a religião cristã naqueles vastos países (Proposição XVII).

A soberania espanhola não suprime, porém a americana:

O direito de alta soberania imperial dos reis de Castela é compatível com a existência de reis e soberanos inferiores naturais do país nas Índias e com o exercício desta soberania inferior sobre os súditos, assim como ocorreu

antigamente quando diferentes nações tinham seus reis que as governavam por sua legislação peculiar, e no entanto os soberanos e os súditos reconheciam nos imperadores de Roma outra soberania imperial mais elevada (XVIII).

Las Casas parece conceber aqui a estrutura imperial que, como a romana antiga, estava disposta a reconhecer a autonomia parcial dos poderes locais, aliás, como costuma ocorrer em toda constituição imperial. Essa mesma discussão se repetirá na controvérsia com Sepúlveda em torno do direito dos índios. Entre os argumentos que sustenta contra Las Casas, Sepúlveda alega que a guerra em Nova Espanha é legítima porque ali se

sacrificavam cada ano mais de vinte mil pessoas aos ídolos... Muito maior mal do que pode ser uma guerra, é dar lugar a que morram sem batismo tantas pessoas cujas almas seriam salvas se tivessem sido recebidas... Pelo contrário, os males duma guerra não devem ser imputados ao príncipe se ela for justa, por que não aprova os vícios nem seus resultados, antes, prevendo a estas, os proíbe. Se não é obedecido, não é culpa sua (Objeção XI).

Las Casas responde que os números referentes ao sacrifício humano foram inflados por seu antagonista, alegando que não passavam de cinquenta e que

os espanhóis conquistadores sacrificavam a seu ídolo de avareza num só ano mais vítimas humanas que os índios em cem anos ao Deus que pensavam ser verdadeiro, de maneira que os conquistadores aniquilaram mais de 20 milhões de índios, despovoando terras cuja extensão excede à da Europa inteira e parte da Ásia (*Réplica XI*).

À parte o que pode significar a práxis militante inflamada por um discurso contundente, e sem pretender mergulhar nos meandros da doutrina por ele esposada na sua defesa dos índios, particularmente a declarada com mais nitidez nas *Treinta Propositiones* e na controvérsia com Sepúlveda, pode-se dizer que Las Casas reproduz em seu pensamento e principalmente em sua militância a doutrina e o ambiente teológico-jurídico dos mestres de Salamanca. Segundo Venancio Carro, as ideias do clérigo “são quase as mesmas [dos teólogos-juristas espanhóis], sem o travamento e a lógica que empresta a inteligência disciplinada dum profissional da teologia, e com algumas pequenas falhas” (1944, p.378). A propósito vem à mente a influência sobre ele eventualmente exercida pelo conhecido mestre de direito dos povos Francisco de Vitoria, quando este em suas *Relecciones*, tal como Las Casas, propugna, em relação ao estabelecimento espanhol nas Índias, pela senhoria dos chefes autóctones. Depois de submeter a discussão os vários argumentos pró e contra, no que ficou conhecido como a “controvérsia das Índias”, este sacerdote conclui “que antes da chegada dos espanhóis às Índias eram os bárbaros verdadeiros donos pública e privadamente” (p.30). Uma vez isso assentado, e “supondo-se, pois, que aqueles bárbaros (ou índios) eram

verdadeiros senhores, resta ver por que título puderam os espanhóis apoderar-se deles e de sua região¹². Os títulos legítimos pelos quais os espanhóis podiam atribuir-se o poder sobre os índios eram, entre outras coisas: o direito de percorrer as províncias americanas e de ali permanecer; a legalidade nos negócios empreendidos, desde que não se negue aos índios a liberdade de negociar como bem entendam; o direito de pregar e anunciar o Evangelho; o direito de declarar a guerra aos príncipes locais que pretendam impedir índios convertidos de permanecerem na fé cristã; a prerrogativa de defender os inocentes duma morte injusta, tal qual se dá no sacrifício humano. Os pontos levantados por Vitoria mostram, conforme apontou V. Carro, como ele

centrou a Controvérsia [grifado no original] e após ele a quase totalidade dos teólogos e juristas. A Controvérsia toma um novo rumo, desenvolve-se num novo plano. Espanha, com seus teólogos e missionários, *não discute* [grif. no or.] seus títulos de conquista, *colocando-se num plano superior e de privilégio*. [grif. no or.] Discutem-se os direitos e deveres de *homem a homem* [grif. no or.], de *povo a povo* [grif. no or.], de *nação a nação*. [grif. no or.] Assim, proclama-se a legitimidade do domínio dos índios, a legitimidade de seus príncipes e caciques; desprezam-se o títulos fundados na Bulas de Alexandre VI, *tal como alguns a interpretavam* [grif. no or.], dando ao Papa um poder temporal que não tem; *descartam-se* [grif. no or.] os títulos fundados na *infidelidade* [grif. no or.], na *idolatria* [grif. no or.], nos *pecados contra a natureza* [grif. no or.], nos *costumes selvagens* [grif. no or.] dos índios e em sua *rudez* [grif. no or.]. Numa palavra, a Espanha católica eleva o Novo Mundo a seu plano, para discutir seus direitos e deveres como de igual para igual (CARRO, *op. cit.*, p.145-146).

A subsunção da doutrina igualitária lascasiana a Vitoria e outros mestres salmantinos mostra a importância que estes últimos tiveram na implantação do sistema político-legal que viria a reger a vida civil americana após a conquista. É preciso dizer porém que a influência dessa escola de pensamento vai além do que apontamos até agora, considerando tudo o que ela representou para outros autores que não só levaram adiante o seu legado, mercê da apropriação dos seus princípios básicos, mas também o aprimoraram com derivações doutrinárias que obtiveram êxito na instrução duma práxis política comprometida com a defesa da soberania popular sobre a senhorial. Referimo-nos especialmente a Francisco Suárez (1548-1617), cujas ideias “democráticas”¹² marcam o apogeu da fórmula do poder popular tão característica de nossa era¹³. Com Suárez toma forma o que vimos chamando

¹² Nesse pormenor, sobressai a sua oposição (na *Defensio Fidei* de 1613) às pretensões teocráticas leigas do rei inglês James I. Este pretendia erigir-se em sumo sacerdote e rei, negando toda outra forma de supremacia no governo das nações.

¹³ A influência de Suárez sobre o pensamento político moderno goza de pleno reconhecimento da parte de especialistas como Ferrater Mora, Jean-Paul Coujou e John P. Doyle. Para o primeiro, “a importância de Suárez provém justamente do fato de que ele foi o primeiro a erigir um conjunto metafísico num tempo em que se sentia a necessidade de dispor de outra coisa que não uma série de comentários

de populismo, ilustrado até aqui com os exemplos russo, mennaisista e lascasiano. Entretanto, em que medida se podem reunir essas três manifestações de luta pelo reconhecimento das bases populares do poder sob uma mesma rubrica, a do populismo, tal como o concebeu Suárez? Para responder a isso, devemos nos voltar para Suárez e a sua defesa da origem natural da potestade civil.

Em *Defensio Fidei*, III, 9 (*Quomodo democratia dicatur esse de jure naturae*), Suárez afirma que a potestade é dada de direito natural imediatamente à comunidade humana por Deus, conquanto não de maneira absoluta para que nela sempre permaneça, nem para que seja por ela imediatamente exercida, mas somente quando essa comunidade não o estabelecer diversamente, ou quando não existir outra potestade para a qual se faça de maneira legítima a transferência. Como quer que seja, o poder legislativo toma na sua visão o caráter duma criação de cidadãos livres. O homem nasce livre em virtude do direito natural e não de algum preceito (*de libertate hominis, quae servituti opponitur, est enim de jure naturali, quia ex vi solius naturalis juris homo nascitur liber, nec potest sine legitimo aliquo titulo in servitutem redigi, Ib., III, ii, 9*). Como consequência, nos dizeres do próprio Suárez, “a sujeição de toda comunidade humana a um príncipe procede imediatamente da vontade da comunidade” (*Ib. III, ii, 17*). Embora a tese de que a transferência do poder pela comunidade original esteja presente em outros autores, entre eles Cajetano, Alfonso de Castro, Jean Neys,

aristotélicos, ou duma filosofia retórica à Pierre Ramus, ou duma vaga teoria céptica” (1963, p.59). O estudioso espanhol acrescenta: “As *Disputationes Metaphysicae* de Suárez exerceram uma vasta influência sobre a meditação e o ensino filosóficos na Europa” (*Ib.*, p.62). Para Coujou, “dum ponto de vista doutrinal, estas duas obras [*De Legibus* e *Defensio Fidei*] mostram-se decisivas para entender o estabelecimento de alguns conceitos fundamentais da teoria política clássica no pensamento do século XVII...” (2015, p.29). Doyle por sua vez afirma: “Um historiador renomado da filosofia medieval [Armand A. Maurer] chamou Francisco Suárez, S. J. (1548-1617) ‘o principal canal pelo qual a escolástica ficou conhecida pelos filósofos clássicos modernos’. Corroborando o testemunho acerca da sua contribuição, outro historiador [G. von Glahn] assevera que com ele ‘encontra-se pela primeira vez o conceito moderno duma sociedade ou comunidade de estados soberanos unidos por um corpo de leis que se aplicam a suas relações mútuas’” (2010, p.315). Pereira dedica-se a traçar a influência difusa e/ou pontual de Suárez nos modernos em seu *Suárez Between Scholasticism and Modernity*, 2006, *passim*. Para Marcial Solana, “como Santo Tomás de Aquino no século XIII, o doutor Exímio no ocaso do século XVI e nos albores do XVII fundiu em nova síntese o conteúdo da tradição escolástica” (III, 1940, p.512). Michel Villey tem Suárez por um “daqueles que uma história da filosofia do direito não pode negligenciar porque, situada no extremo fim do século XVI e início do XVII, sua doutrina conclui a grande obra de Salamanca, e porque conheceu uma fortuna singular no mundo escolar: Suárez lega à Europa moderna o que esta acreditou desde então ser o conteúdo da ‘escolástica católica’, o que acreditou desde então ser o ‘tomismo’” (2009, p.347). Pierre Mesnard, atento ao quadro geral da filosofia política moderna, considera Suárez “o mestre pensador de todos os teólogos, quer protestantes, quer católicos, do século XVII, cuja influência penetrou até Leibniz. Mas os teóricos políticos foram mais ciosos em conservar a glória de seu nome [...]; pode-se dizer que a filosofia do direito nunca deixou de o ter por um de seus representantes mais eminentes” (1951, p.617).

Francisco de Vitoria e Domingo de Soto (*vide* COUJOU, p.38), foi com Suárez que essa peça-chave na montagem das relações de poder tomou forma conclusiva e entrou no ideário político de nosso tempo.

Na lógica da transferência de poder tal como a concebe Suárez, a obediência civil devida ao soberano por meio da lei civil não procede exatamente da lei natural, mas da lei das nações (*Obedientia, regibus debita, est de jure gentium, ib.*, VI, vi, 11), visto que é por meio dos arranjos feitos entre a comunidade autônoma e o corpo político que ela se torna devida: “A fidelidade e a obediência civil dada aos reis... diz-se ser regida pela lei das nações, porque não é imediatamente de direito natural, mas pressuposta pela união dos homens num corpo político e numa comunidade perfeita” (*ib.*). É importante frisar que a obediência devida ao rei pode ser derogada, se este se mostrar insensível ao interesse comum: “Segue também que o laço de tal fidelidade e obediência não obriga em certos casos e pode ser anulado em certas circunstâncias...” (*ib.*, VI, vi, 11). O rei ainda pode ser levado à morte, caso tal decisão se faça incontornável, dependendo do grau dos danos por ele causado ao povo. Sendo assim, o rei, não recebendo de Deus o poder nem o recebendo incondicionalmente da comunidade, tem o seu campo de atuação política restringido pelas leis pactuadas em cada nação.

Suárez concebe o indivíduo com suas paixões ordenando a sua vida dentro da sociedade e da história. Por esse prisma, a comunidade é alçada ao primeiro plano de suas preocupações políticas e morais. O Estado, enquanto uma condição para a unificação da ação, identifica-se com a comunidade perfeita enquanto ordem política destinada a cumprir o fim por ela traçado em vista do interesse comum. Coujou evoca a fórmula paulina do “corpo místico” a fim de interpretar a unidade política suariana de sociedade e estado.

Por um lado, diz ele, a noção dum ‘corpo’ expressa uma unidade que corresponde à unidade dos membros duma comunidade, análoga à unidade orgânica do corpo humano... É possível enxergar uma clara similaridade entre o governo da república temporal e o corpo humano. [...] O corpo, pelos processos fisiológicos que o estruturam, assegura a conservação de cada uma de suas partes; a conservação de cada parte mantém-se subserviente à conservação do todo. Ora, no corpo político, tal princípio pode ser negado: o que procura dizer que cada parte não tem um centro de interesse que não o próprio, e o que sustenta, por exemplo, que um bem para a parte não pode constituir um mal para o todo, e vice-versa (*Op. cit.*, p.46).

Nega-se assim tanto um organicismo integral quanto um individualismo exacerbado. Um organicismo contemporizador seria o ideal, como se vê pela posição ocupada pela família e pelo indivíduo no conjunto da organização social. Enquanto o indivíduo só está completo na medida em que integra a cidade, a sociedade doméstica por si mesma representa uma forma imperfeita.

Nesse quadro a perfeição estrutural do conjunto é a determinante das partes que o compõem: “O primeiro princípio é que o homem é um animal social, e natural e corretamente deseja viver em comunidade. Sobre esse princípio recorde-se o que dissemos acima, que duas são as comunidades humanas, a imperfeita ou familiar, e a perfeita ou política” (*De Legibus*, III, i, 3). Assim, somente a perfeição soberana da comunidade dá significado pleno às partes que supostamente a compõem. Segundo Coujou, as duas dimensões constitutivas da comunidade perfeita suariana são a social propriamente dita e a política representada pelo Estado. “O agrupamento dos homens, unificados por convenções, orienta-os para um fim comum sob a direção duma autoridade, o que implica um nexó moral pelo qual os indivíduos não vivem entre si como pessoas privadas, mas como elementos duma comunidade estatal universal”. (*Op. cit.*, p.47). A comunidade constitui uma unidade organizada na forma de corpo “místico”, ou seja, constitui um ente específico a que Suárez atribui uma personalidade fictícia, em contraposição ao indivíduo, pessoa verdadeira (*persona ficta, unusquisque autem particularis homo est persona vera*) (*De Legibus*, I, vi, 7). Segundo Coujou, a comunidade, enquanto princípio ontológico, “é capaz de exercer uma prática, pois permite as bases da organização da república a ser estabelecida. A unidade é, de fato, dedutível, não só da necessidade da comunidade e do funcionamento de seu poder, mas também de seu fim, identificável com a sua conservação. Pois a unidade da república que constitui a sua perfeição é justamente um bem no sentido de que é esta unidade que deve ser desejada pela realidade de sua perfeição, ou seja, a coexistência e a paz através da justiça entre os homens” (*Ib.*, p.50). A comunidade torna-se assim para Suárez o ente humano coletivo sem o qual a vida humana não pode ser conservada. Essa estrutura social, por sua vez, é anterior a toda ação tendente a governá-la. O governo não faz mais do que atualizar tal estrutura e conservá-la. O governo deve estar a serviço dela, para que se cumpram os desígnios de Deus inscritos na lei natural.

O Estado defronta-se com a missão de realizar o fim da sociedade que no seu desenvolvimento veio a requerer a existência daquele. A cada corpo político constituído equivale uma sociedade particular que requer a presença do Estado para ser devidamente governada, ou seja, para satisfazer os requisitos da busca do bem comum. Para Suárez, na trilha de Vitoria, “não é necessário para a conservação ou o bem-estar natural que todos os homens se unam numa única comunidade política” (*De Legibus*, III, ii, 5). Essa verdadeira declaração de que deve prevalecer a autodeterminação no governo das nações vem a calhar nos debates em torno da validade dos títulos de domínio ostentados pelo imperador espanhol na América. Sobre isto falaremos adiante. No momento, é importante ressaltar que o pensamento político de Vitoria

possui todos os ingredientes que costumam entrar na fórmula moderna de democracia popular, exceto a sua menção a Deus, conquanto em alguns casos concretos a divindade ainda, ao menos idealmente, continue a contar como origem do poder político¹⁴. Deus, em seguida o povo e finalmente o Estado constituem os momentos decisivos da teoria de governo de Suárez. Portanto, quando se fala em termos do “poder que emana do povo e em seu nome será exercido” a sombra de Suárez se faz presente. Para ele, afora Deus, é o povo, por livre decisão, que cria o poder político e, por meio dum pacto consensual, faz nascer a comunidade civil dos homens: “Em primeiro lugar, este poder [de fazer as leis humanas] é dado por Deus como uma propriedade característica procedente da natureza, tal como a outorga da forma envolve o que é consequente à forma” (*De Legibus*, III, iii, 5).

Em segundo lugar, declaro que este poder não se manifesta na natureza humana até que os homens se juntem numa comunidade perfeita e estejam unidos politicamente... Esse poder reside não nos homens individuais considerados separadamente, nem na massa ou multidão amontoada, por assim dizer, de maneira confusa e desordenada, e sem a união dos membros num corpo; portanto, tal corpo político deve ser constituído, antes que tal poder se descubra nos homens, já que – ao menos, na ordem da natureza – o agente do poder deve existir antes da existência do próprio poder. Todavia, uma vez este corpo constituído, o poder em questão existe nele, sem tardança e por força da razão natural; e consequentemente, supõe-se corretamente que exista como uma propriedade característica resultante dum tal corpo místico, já constituído exatamente com o modo de ser [que ele tem] e não de outra forma (*Ib.*, III, iii, 6).

Uma vez estabelecida a ordem condizente com o corpo místico da comunidade, por um ato de vontade (“a vontade humana é necessária a fim de que os homens possam unir-se numa comunidade humana perfeita” (*Idem, ib.*), o poder que dela emana transfere-se a outra sede de autoridade. Tal é o corolário da assunção de que o poder emana do povo: “...os homens como indivíduos possuem até certo ponto a faculdade de estabelecer ou criar uma comunidade perfeita; e, em virtude do fato de que a estabelecem, o poder em questão vem a existir nesta comunidade como um todo” (*Ib.*, III, iv, 1). A segunda inferência é esta: “O poder civil, onde quer que ele repouse, por direito legítimo e ordinário –, na pessoa dum indivíduo, ou príncipe, emanará do povo como uma comunidade, direta ou indiretamente” (*Ib.*, III, iv, 2). E acrescenta:

Uma razão para esta opinião... é o fato de que tal poder, pela natureza das coisas, reside imediatamente na comunidade; e portanto, a fim de que possa repousar de maneira justa num dado indivíduo, como num príncipe soberano,

¹⁴ Por exemplo, onde o laicismo se faz menos imperioso, como nos Estados Unidos.

ele deve necessariamente ser-lhe outorgado [*tributum*] por consentimento [*ex consensu*] da comunidade” (*Idem, ib.*).

Outra tese de Suárez – supeditada por Vitoria – que haveria de ter consequências na condução das relações internacionais, seja entre estados adstritos a lei positiva, seja a lei consuetudinária, é a que supõe possuir cada soberania a capacidade de fazer as suas próprias leis independentemente das leis que possam reger outras soberanias com as quais mantenha relações. Por isso, à república constituída “não se permite obter licença [para promover tumulto ou guerra], senão apenas dentro dos limites de sua justa defesa” (*De Charitate*, Disp. XIII, ii, 4). Por esse prisma, um Estado limita o seu poder pela existência de outro Estado. John P. Doyle observa a respeito:

Suárez sustenta que a despeito da vasta diversidade de povos e reinos, a humanidade, em aditamento à unidade de sua natureza específica, possui também uma unidade ‘quase política e moral’. Uma indicação disto é o desejo natural, equivalente a um preceito, de amar e de se compadecer fraternalmente de todos os seres humanos, incluindo os estranhos ou estrangeiros. Assim, enquanto seja de fato verdade que cada cidade-estado, república ou reino possa ser uma comunidade perfeita, cada uma delas, em virtude de seus constituintes humanos, também de alguma maneira faz parte do mundo como um todo (2010, p.318).

Em consonância com as demonstrações de amor pela humanidade, como exige o espírito da moral cristã do jesuíta que era Suárez, está a sua defesa da inalienabilidade da comunidade social, entendida desde agora como criação de Deus, em consequência tanto do sentimento que emana do criador para a criatura, quanto do interesse em afastar da mediação entre ambos toda e qualquer interferência de forças adversas à relação original entre o povo e a divindade. Suárez parece entender que uma aliança entre Deus e o povo subsiste antes que qualquer potência terrena possa pretender governá-lo impondo-lhe elos de relação espúrios. A ordem concebida por Deus na forma da lei natural, na qual a comunidade humana se vê imersa desde a origem, deve portanto prevalecer, de maneira a garantir a liberdade do povo, mesmo quando se avizinha o momento de transferir a soberania natural a ele concedida a um poder legalmente constituído, distinto por sua função de mando da soberania imediatamente adquirida por decreto divino. Assim, na doutrina suarista, o senhor do povo será sempre Deus, daí que em seu nome todo poder haverá de ser exercido. Por emanar de Deus, o poder da potência civil torna-se apanágio da comunidade inteira. Assim sendo, na origem desse poder, segundo Suárez, está uma democracia hipotética, expressa por diferentes formas de governo (*De Legibus*, III, iv, 2). Além disso, ao mesmo tempo que a autoridade civil vem de Deus, sua determinação é humana: assim como a outorga de poder é feita por Deus à comunidade social, assim a sua transferência à autoridade civil se

dá em última análise por consentimento popular, ou seja, será “executada pelo homem” (*Idem, ib.*). O príncipe é pois autoridade por vontade humana, e toda forma política ao fim e ao cabo será sempre de direito humano.

A fórmula que confere a soberania ao povo permanecerá viva na teoria política posterior de índole democrática e, com ou sem Deus, subsistirá como equação para a montagem do correspondente poder político compactuado. A luta para se legítimar no poder empreendida pelas facções tidas por liberais ou libertárias, identificadas quer com o regime republicano, quer com o fascista, o anarquista ou o comunista, alimenta-se da hipótese segundo a qual, como reza a fórmula suarista, o povo tem a primazia sobre o Estado. É esta fórmula, inerente àquela doutrina, que a práxis política transformou em experiências concretas de populismo, na qual a comunidade social aparece como o substrato da práxis política, ilustrado acima com exemplos históricos conhecidos.

Tal concepção apoia-se no princípio teórico de que a soberania popular contrapõe-se à soberania do príncipe. E não só isso, mas que procede dum ato discricionário de Deus, sendo portanto legítima de direito natural e divino. Vimos como Suárez tomou essa direção quando ligou a criação da sociedade a um ato discricionário de Deus a um primeiro momento a partir do qual teriam surgido novas formas de organização, a política com a criação do Estado (no sentido de organização unitária da vida social em vista dum bem comum) e a jurisdicional com a criação do governo propriamente dito, este revestido da legalidade moldada *vis-à-vis* da forma de regime eventualmente compactuada. Sendo assim, a soberania política do príncipe, desde já situada num plano teológico-político inferior, procede, por consenso, do direito positivo humano.

A distinção entre os planos representados pela unidade social e pela unidade política, tal como enunciada no suarismo, é análoga à distinção entre matéria e forma enunciada na metafísica de Duns Scot. Para este, está na natureza da matéria constituir uma unidade final antes de entrar na constituição duma unidade formal própria na substância¹⁵, adversamente ao

¹⁵ Na distinção 17 do *Comentário Sobre o 2º Livro das Sentenças, Opus Oxoniense*, II, ao discorrer sobre o problema da relação entre a matéria e a forma, e apoiando-se em passagens da obra aristotélica, Scot afirma: “De tudo isto segue-se que a matéria é alguma coisa, não só em potência objetiva, como provam as razões acima mencionadas, mas importa também que ela seja, em potência subjetiva, existente em ato, isto é, que ela seja um ato (não me preocupo com o que se poderá dizer), conforme o que se diz ser em ato ou ser um ato, o que está fora de sua causa. Como a matéria com efeito é princípio e causa do que é, é preciso necessariamente que ela seja algum ser, pois, como o principiado e o causado dependem de seu princípio e de sua causa, se este não fosse nada ou se fosse um não ser, o que é dependeria de nada ou do não ser, o que é impossível” (11). Com estas considerações, estão dadas as premissas para distinguir a matéria da forma como não previa a metafísica aristotélica. Como ele mesmo diz *in* 16: “Segue-se de tudo que antecede que é preciso ver em segundo lugar como a matéria se distingue realmente da forma. Digo aqui que matéria e forma

que ensina a metafísica aristotélica, onde a matéria e a forma não se distinguem no plano real, mas se apresentam como os componentes indissociáveis da substância idêntica à realidade dos seres. Ao ser transposta para a filosofia política, a visão scotista de matéria e forma engendra fórmulas como a suarista, pelas quais se torna possível conceber uma democracia original a anteceder o estado civil propriamente dito. Nas palavras de André de Muralt:

Parece manifestamente aqui que as distinções scotistas estão operando na definição suarista da democracia original. Por analogia com a matéria que, por distinção real, ou seja, por separação ao menos possível da forma, é uma quase forma de per si e de fato um ato entitativo suscetível de existir separadamente antes de o ser em ato formal, a multidão dos homens, em razão de sua comunidade natural, é de per si um organismo moral unificado por seu fim natural que é o bem comum. Neste contexto metafísico suariano de estrutura scotista, é pois possível para a matéria ter de per si uma unidade final antes de ter uma unidade formal própria (2002, p.117-118).

Pierre Mesnard, por sua vez, em referência a esse traço da concepção política de Suárez, afirma o seguinte:

O problema da superioridade do príncipe sobre o povo, ou *vice versa*, é pois um falso problema, já que o príncipe só existe quando a sociedade civil se constitui, e neste momento dialético o povo por assim dizer desapareceu, absorvido no Estado. A relação exata, fundada na realidade das coisas, é a do povo em face do poder público, relação que é visivelmente a da matéria e forma. Não é pois o povo, mas o Estado que, tendo a sua autoridade reconhecida pelo pacto que o constitui, é suscetível de a delegar ulteriormente a este ou aquele detentor de sua escolha. Delegação que não faz senão reproduzir num plano novo a colaboração da vontade humana com os decretos divinos: tendo Deus definido esta potência pública em sua estrutura essencial, os homens designam o seu detentor eventual, *subjectum capax hujus potestatis* (*De Leg.*, I, i, 7)). É esta uma decisão importante, onde a vontade humana cumpre o papel de causa material, como na geração física (1951, p.631).

André de Muralt compara neste ponto o suarismo com o aristotelismo e tira daí as conseqüências:

A anterioridade da matéria em relação à forma não supõe no aristotelismo uma separação real da matéria, se ela fosse ao menos possível, nem a anterioridade do povo em relação à forma política. Uma e outra anterioridade não são temporais (*in instanti temporis*), mas de natureza (*in instanti naturae*), elas implicam uma distinção real, à maneira aristotélica, da matéria e da forma, do corpo social e do príncipe, conforme uma causalidade recíproca e total que assegura a sua unidade de per si, substancial no primeiro caso, moral e política no segundo, mas que exclui absolutamente um ‘estado de natureza’ existente separadamente de per si (*Ib.*, p.118-119).

possuem noções absolutamente outras e são principalmente [primo] diversas”. Segue-se a demonstração da tese.

Ademais, sublinha o estudioso suíço, a distinção operada no suarismo entre uma unidade social originária e uma unidade política caracteriza uma filosofia política na qual será retomada

a noção dum povo socialmente uno por si mesmo, antes de ser politicamente uno pela forma do estado civil que ele recebe ou se dá. 'Um povo é um povo antes de se dar a um rei', esta evocação por Rousseau dum princípio comum aos juristas do direito natural moderno, mostra-o bem. Ela salienta a anterioridade cronológica do povo com relação a todo estado civil que ele se possa dar, ela traz à baila a doutrina scotista da anterioridade cronológica, possível de *potentia absoluta dei*, da matéria em relação à forma [...] (*Ib.*, p.118).

A ideia de que o povo constitui por si mesmo uma unidade com um fim comum, da qual extrai a sua perfeição, antes de se constituir em corpo civil, funda todas as formas de populismo moderno. Como remate do sistema, acrescentem-se os pensamentos e os atos dirigidos antes pela vontade que pela razão e se terá o cenário adequado à representação da demofilia plena. Na verdade, a primazia da vontade é um pressuposto essencial da cultura política populista. Basta ver como Suárez concebe a democracia original anterior a toda ordem. Fundada por um ato volitivo de Deus por direito natural, ela passa a contar com o livre arbítrio humano, a saber, com uma moção de direito positivo, para que se instaure a soberania secundária do príncipe. Desse modo, em resultado da cadeia de atos volitivos funda-se a organização política da sociedade humana. Já em Duns Scot a afirmação do primado da vontade sobre a razão deixava entrever uma tal consequência, na medida em que a vontade mostrava-se indiferente em face do objeto, com a consequente rejeição, ao menos parcial, da causalidade exercida por este sobre aquela. Diz ele: “nada que não a vontade é causa total da volição na vontade”; ao passo que o objeto da vontade é definido como “causa *sine qua non*, e de maneira alguma algo que move eficientemente, vale salientar, não move efetivamente por si, mas por acidente”¹⁶.

A cultura política imbuída da esperança de refundar a comunidade original humana, de restaurar o “corpo místico” criado de direito natural por ato de Deus, onde reside o ideal de perfeição moral de que fala Suárez, pretende percorrer os passos que lhe foram ditados por uma tradição voluntarista, levada ao extremo pelo populismo moderno. Ainda que se apresente revestido duma retórica tingida de tons menos berrantes do que requer a paixão que o anima, o populismo permanece ativo em nosso cotidiano político, fazendo-se notar aqui e acolá em todos os setores que

¹⁶ *Sentenças 2*, dist. 25, q. única, nºs 19-22. Vale ressaltar que Guilherme de Ockham tirará daí todas as consequências, fazendo da vontade onipotente de Deus (dado o seu agir de *potentia absoluta*) o modelo para o exercício livre da vontade humana.

compõem o sistema governativo ou a ele aspiram ou o subsidiam. Seu método de atuação, expresso num discurso entremeadado de promessas de purgação dos males que afligem a vida social e de esperança num futuro pleno de justiça e paz, procura combinar a prática da “mentira nobre” com os encantos milenaristas da ideologia da vez. É-lhe característico que os seus operadores, dos mais aos menos eminentes, sempre procurem convencer os societários de que se está fazendo o melhor em prol do bem comum, não só porque há um esforço para que isso se concretize, mas também porque há uma “força do mal” que impede o poder constituído de fazer justiça à liberdade perdida com a transformação da sociedade original em corpo político. Sempre representando a si mesmos como críticos do sistema estabelecido, os populistas sustentam as suas campanhas de transformação do *status quo* com apelos a medidas de impacto mais ou menos radicais, certos de saberem conduzir as consciências pelos caminhos traçados em seus projetos reformistas ou revolucionários. Seja para o populista engajado, seja para o populista adversário do sistema estabelecido, a comunidade social original constitui um ambiente humano asséptico, um fundo humano ideal, livre das iniquidades que assolam a comunidade entregue à sanha do Estado e do governo, e em torno do qual tecem as suas fantasias milenaristas. Para o populista, tal matriz comunitária ergue-se no horizonte da ordem política como uma espécie de infraestrutura sobre a qual se pode instituir a cultura supraestrutural na forma vária de regimes distintos entre si. A “ida ao povo” do movimento populista russo, a litania mennaisista recitada em nome da libertação do “povo sofrido”, a eloquente pregação de Las Casas contra a conquista da América são manifestações, a nosso ver, do mesmo princípio de filosofia política que atribui à comunidade social de base uma existência autônoma, indivisa em si mesma, sobre a qual, em consequência do pacto que a reorganizou em instância política, se ergue a jurisdição imperfeita do Estado e do governo, convertidos em partes portanto inaptas a reassumir a unidade original e como tais destinados a produzir os males que a história tem registrado. A ação política, por sua vez, sendo ela mesma, no ponto de vista populista, secundária na ordem temporal e natural, torna-se numa espécie de epifenômeno da realidade moral de fundo que cumpre aos agentes políticos restaurar em sua perfeição originária, o que, por mais que se esforcem, não são capazes de levar a cabo. Paradoxalmente, desde o momento, como pensava Suárez, em que a soberania natural foi alienada pela comunidade em favor do príncipe, por meio dum consenso ou contrato, todo o poder de mando passou a este último, razão por que, pode-se imaginar, não há de sua parte nenhum inconveniente em se fazer amigo do povo enquanto governa, inteiramente condescendente com a teoria que lhe permite legitimar-se no cargo.

Se se examinarem as razões que levam os seus admiradores e praticantes a fazerem do populismo o método por excelência do fazer político, dificilmente se poderá descartar o fato de que os move a ambição pelo poder. A ascensão ao poder proporcionada pelo populismo se dá por sua vez pelo favor que o príncipe recebe de seus concidadãos, caracterizando o que Maquiavel chamou de principado civil, ao qual se chega não por virtude ou por acaso, mas, como ele diz, por “uma astúcia afortunada” (*Il Principe*, IX). Uma característica do populista é a constante denúncia dos males infligidos ao povo pelos poderosos, exemplificada à exaustão, entre outros, pelos nomes que o representam acima citados. Se uma liberdade original existiu no estado de inocência, como supõe Suárez, trata-se de restaurá-la contra aqueles que, por sua pérfida conduta, aproveitando-se dos resquícios de ingenuidade que restam na grei humana, apoderaram-se do poder em total desprezo pelas origens virtuosas do coletivo humano. Respeitar os dotes naturais e eximir-se de aproveitar da paradoxal fraqueza do grande número deveria inspirar a conduta não só do príncipe violento, mas também do príncipe astuto de cariz populista, se se acreditar na descrição que dá Maquiavel, o paradoxal crítico por antonomásia de todo maquiavelismo, do postulante ao poder em tempos de paz. Se se der razão ao que pensa o filósofo italiano, os que aspiram à igualdade costumam ser dominados por um sentimento de “inveja democrática” que tende a nivelar todas as superioridades:

Sempre foi assim, e sempre será, que os grandes homens e raros numa república nos tempos pacíficos sejam ignorados; porque, por inveja da reputação que a virtude lhes conferiu, encontram-se em tais tempos muitos cidadãos que desejam não ser-lhes iguais, mas superiores (*Discorsi...*, III, xvi).

Sabedores disso, não é de estranhar que os populistas se apresentem como os candidatos naturais à magistratura, apoiando-se em suas aparentes qualidades morais e intelectuais. Esquecem, porém, ou fazem de conta que não sabem, que amiúde o povo, a ser Maquiavel justo em seu juízo,

enganado por uma falsa imagem do bem deseja a própria ruína; e se não é esclarecido do que seja o mal e do que seja o bem por alguém que mereça sua confiança, acometem a república infinitos perigos e danos. E quando porventura o povo não tiver em quem confiar, como às vezes ocorre, tendo sido enganado pelo que se passou, pelas coisas ou pelos homens, cai-se necessariamente na ruína (*Ib.*, III, liii).

Quanto às fontes ibero-americanas do populismo suarista, elas podem ser traçadas a partir das próprias circunstâncias que emolduram os fatos históricos conhecidos. Sabe-se que a política prática de alto nível desenvolvida em solo americano dependeu em grande parte das elucubrações que não fecharam os olhos àquelas circunstâncias. Nesse pormenor, a influência teórica

mais notável foi a exercida pela filosofia política e moral elaborada pelos teólogos-juristas salmenses, cujas ligações históricas e pessoais com a realidade americana os colocavam na linha de frente dos interessados em debater as questões que vinham sendo suscitadas. A contribuição dos pensadores espanhóis para o acomodamento institucional da vida americana vinha de par com a sua defesa da fé, num momento em que a questão religiosa punha frente a frente todos os *contrincantes*.

Bem parece pois, diz A. de Muralt, que o confronto da escolástica espanhola com a grande controvérsia religiosa da época permitiu a elaboração de sínteses ao mesmo tempo novas e respeitáveis do esforço doutrinário dos séculos medievais. Outros problemas contemporâneos no entanto suscitaram ainda a reflexão dos filósofos espanhóis, e contribuirão para o aparecimento de doutrinas originais e fecundas: a situação europeia do Império e a Conquista do Novo Mundo (1973, p.181).

Embora aparentemente Suárez só uma vez se tenha referido de maneira inequívoca aos problemas americanos em seus escritos¹⁷, o seu papel no rumo tomado pelos debates levados a cabo por missionários como Las Casas e Acosta pode ser medido pelas suas próprias ideias sobre os assuntos em disputa, nas quais se nota uma grande afinidade com o que disseram e sustentaram os frades. Se estes punham em prática o que Francisco de Vitoria defendia, ou seja, que os índios deviam ser considerados senhores legítimos de suas posses e se não era legal subjugar-los sem uma causa justa, o mesmo se pode dizer de Suárez, que de sua cátedra na Espanha e em Portugal ajudou a embasar essa opinião em pelo menos oito de suas obras: *De Fide*, a Disputa XIII (*De Bello*) do *Tractatus de Caritate*, *De Legibus*, *Defensio Fidei*, *De Opere Sex Dierum*, *Tractatus de Baptismo*, *De Justitia et Jure* e *Disputatio de Justitia qua Deus reddit praemia meritis et poenas pro peccatis*¹⁸. Nelas o Doutor Exímio procura encontrar respostas para as questões mais candentes do ponto de vista tanto teológico quanto moral e político. São elas: a pendência sobre a legitimidade da guerra justa; a discussão sobre a lei em geral e a *jus gentium*, particularmente no que tange à observância da lei natural, civil e eclesiástica; o confronto entre o poder espiritual e o temporal; a interpretação do estado de inocência em face do poder político; o direito de batizar as crianças contra a vontade dos pais; o alcance da justiça divina e de suas recompensas e punições. Como é fácil ver, a discussão desses quesitos serve como uma luva para enfrentar os problemas suscitados pelas condições de vida americanas. Na verdade, é difícil não ver como as soluções apontadas pela *intelligentsia* salmense, na qual tomava parte

¹⁷ In *De Fide*, II, nota 30, *apud* DOYLE, 1991, p.885, nota 31.

¹⁸ Estas obras foram arroladas por John P. Doyle no seu estudo (1991) sobre o pensamento de Suárez acerca dos problemas referentes à conquista.

Suárez, não tivesse o objetivo de convencer os principais atores da conquista a seguirem as diretrizes políticas e morais por ela traçadas. Pois como não relacionar com o propósito de interferir na realidade americana estas lições suarianas: que os homens nascem livres e iguais e não, como pensava o aristotelismo medieval, divididos entre os que nasceram para mandar e os que nasceram para obedecer (*De Justitia et Jure*)?; que o poder político é uma necessidade, uma criação natural, desta feita em conformidade com a afirmação de Aristóteles de que o homem é um animal político, mas com a ressalva de que pode ser legitimamente exercido de diferentes maneiras (*De Opere Sex Dierum*), logo não só as conhecidas e praticadas segundo os costumes europeus?; que o Estado, além de ser natural, é voluntário, portanto resulta da decisão de homens livres, por meio dum consenso ou contrato (*De Legibus e Defensio Fidei*)?; que a monarquia devia ser a melhor forma de governo, ficando a sua forma de exercício a critério do povo que a instaurasse (*De Legibus*)?; que a supremacia dum Estado ou príncipe não era absoluta, o que relativizava o poder de mando da coroa espanhola (*De Legibus*)?; que o poder temporal provinha em última instância de Deus, mas se instalara de maneira natural por lei positiva humana, ao passo que o poder da Igreja era diretamente de origem divina, o que significava pôr um freio nas eventuais veleidades autoritárias do imperador (*Defensio Fidei*)?; que o direito dos povos era prescritivo e proscritivo, ou seja, regulava as leis internas aos diferentes estados, além de obrigar as nações a manterem e obedecerem aquelas vigentes, a despeito de haver supremacia de uma sobre a outra, e também de garantir o direito de ir à guerra, por exemplo contra os espanhóis, quando tal se fazia necessário (*De Legibus*)?; que os pagãos não súditos duma república espanhola não eram obrigados a abandonar a sua fé, como então se sustentava (*v. Sepúlveda*), consolidando um direito então não previsto de jurisdicionar os infieis não súditos (*De Caritate*)? Essas posições de Suárez revelam o quanto era preciso ampliar os horizontes então dominados pelos padrões vigentes na teoria e na prática política europeia para neles incluir uma América que estava para entrar no mundo civilizado. Tratava-se de posições em parte reclamadas por um novo período histórico, com problemas peculiares a exigir soluções não convencionais. Ou então, nada havendo de novo sob o sol, os problemas da colonização poderiam ter sido resolvidos à maneira tradicional, à margem do aprendizado fornecido pela escola salmense. Neste caso, seria difícil imaginar a existência dum Las Casas, munido do legado de seus mestres em filosofia, lutando pela liberdade das nações indígenas assim como ele as retratou, “mansíssimas, humildes, pacíficas, obedientíssimas, como todo mundo sabe e proclama” (*Brevísima Relación*, p.48).

Referências

- ARQUILLIÈRE, H.-X. *Histoire de l'Église*. Paris: Les Éditions de l'École, 1941.
- BATAILLON, M., SAINT-LU, A. (ed.). *Las Casas et la Défense des Indiens*. Julliard, 1971.
- BESANÇON, A. *Les Origines Intellectuelles du Léninisme*. Paris: Gallimard, 1977.
- _____. *Trois Tentations dans L'Église*, Calmann-Lévy, 1996.
- _____. *Sainte Russie*. Paris: Éditions de Fallois, 2012.
- BOUYER, L. *La Décomposition du Catholicisme*. Aubier-Montaigne, 1968.
- BROUILLARD, R., DUMONT, P. “Francisco Suárez?”. In: VACANT, A.; MANGENOT, E.; AMANN, É. (ed.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. t. XIV, 2. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1941, col. 2638-2728.
- CARRO, V. D. *La Teología y los Teólogos-Juristas Españoles Ante la Conquista de América*. Madri, 1944.
- COUJOU, J. “Political thought and legal theory in Suárez”. In: SALAS, V. M. e FASTIGGI, R. L. (ed.). *A Companion to Francisco Suárez*. Brill, p.29-71, 2015.
- DOYLE, J. P. “Francisco Suárez: on preaching the gospel to people like the American Indians”. In: *Fordham International Law Journal*, 15, 4, 1991, p.879-951.
- _____. “Francisco Suárez on the law of nations”. In: SALLAS, V. M. (ed.), *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548-1617)*. Leuven University Press, 2010.
- DUNS SCOT. *Questiones in Librum Secundum Sententiarum, in Opera Omnia*, t. 13. Paris: L. Vivès, 1893.
- FABIÉ, A. M. *El P. Fr. Bartolomé de las Casas*. Madri, 1892.
- FERRATER MORA, J. “Suárez et la philosophie moderne”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68, 1, 1963, p.57-69.
- HERZEN, A. *Selected Philosophical Works*. Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1956.
- LAMENNAIS, F. R. de. *Paroles d'un Croyant Le Livre du Peuple*. Paris: Garnier Frères, 1864.
- LAS CASAS, B. *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias Occidentales*. Sevilha, 1821.
- _____. *Historia de las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1956.

- MAQUIAVEL, N. *Il Principe, in Tutte le Opere*. Sansoni Editore, 1971.
- _____. *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio, in Tutte le Opere*. Sansoni Editore, 1971.
- MESNARD, P. *L'Essor de la Philosophie Politique au XVIe Siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.
- MURALT, A. de. "Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot Introduction, traduction et commentaires à la distinction 17 de l'*Opus Oxoniense*, II". In: *Studia Philosophica*, XXIX, 1969, p.113-149.
- MURALT, A. de. "Bref tableau de la pensée philosophique et théologique de l'Espagne du XVIe et du XVIIe siècle". In: *Studia Philosophica*, 33, 1973, p.172-184.
- MURALT, A. de. "Pluralité des formes et unité de l'être Introduction, traduction et commentaires de deux textes de Jean Duns Scot: Commentaire sur les sentences, livre 4, distinction 11, question 3, e livre 2, distinction 16, question unique". In: *Studia Philosophica*, 34, 1974, p.57-92.
- _____. *L'Unité de la Philosophie Politique de Scot, Occam et Suárez au Libéralisme Contemporain*. Paris: J. Vrin, 2002.
- PEREIRA, J. *Suárez Between Scholasticism and Modernity*. Milwaukee: Marquette University Press, 2006.
- PIPES, R. "Narodnichestvo: A semantic inquiry". In: *Slavic Review*, XXIII, 3, 1964, p.441-458.
- RIVIÈRE, J. *Le Modernisme dans l'Église*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1929.
- SCORRAILLE, R. de. *François Suárez de la Compagnie de Jésus*. Paris: P. Lethielleux, 1912.
- SOLANA, M. *Historia de la Filosofía Española Época del Renacimiento (Siglo XVI)*. Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid, 1940.
- SUÁREZ, F. *Tractatus de Legibus et Legislatore Deo, in Opera Omnia*, t. 5-6. Paris: L. Vivès, 1856.
- _____. *De Charitate, in Opera Omnia*, t. 12, L. Paris: Vivès, 1858.
- _____. *Defensio Fidei Catholicae Adversus Anglicanae Sectae Errores, in Opera Omnia*, t. 24. Paris: L. Vivès, 1859.
- TCHERNYCHEVSKI, N. *Textes Philosophiques Choisis*, Editions en Langues Etrangères, Moscou, 1957.

TREADGOLD, D. W. “The West in Russia and China Religious and Secular Thought”. In: *Modern Times*, v.1 *Russia 1472-1917*, Cambridge University Press, 1973.

VENTURI, F. *Roots of Revolution A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*, trad. de F. Haskell, Alfred A. Knopf, N. York, 1960.

VILLEY, M. *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*. Paris: PUF, 2009 (2003).

VITORIA, F. de. *Relecciones Teológicas*, trad. de J. T. Ripoll. Madrid: Librería Religiosa Hernández, 1917.

E-mail: lal@usp.br

Recebido: 2/2018

Aprovado: 3/2018