

Imprensa Nacional-Casa da Moeda, S. A.

Av. de António José de Almeida
1000-042 Lisboa

www.incm.pt

www.facebook.com/INCM.Livros

editorial.apoiocliente@incm.pt

© *Gonçalo Pistacchini Moita e Imprensa Nacional-Casa da Moeda*

Titulo: A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez

Autor: Gonçalo Pistacchini Moita

Design da capa: Silvadesigners

Livro composto em: Futura BT e Adobe Caslon Pro

Impresso em: Chromocard (capa), Coral Book Ivory (miolo)

Impressão e acabamento: INCM

Conceção gráfica: INCM

Conceção da capa: João Tiago Marques/INCM

Revisão do texto: Luís Graça/INCM

Tiragem: 1000 exemplares

1.ª edição: junho de 2014

ISBN: 978-972-27-2249-0

Depósito legal: 364 973/13

Edição n.º 1019772

Índice

9 Introdução

I

A noção de sujeito em Francisco Suárez

- 25 A) Introdução à noção de sujeito
- 30 B) A preocupação com os limites e a separação entre a teologia e a filosofia
- 36 C) Do não ser ao ser: o objeto da metafísica
- 40 D) O ente enquanto ente real
- 44 E) O ente real como princípio do ser
- 50 F) O ente real como princípio do conhecer
- 55 G) O sujeito da lei no livro primeiro do *De Legibus*

II

A noção de razão

- 63 A) Introdução à noção de razão
- 69 B) O ponto de partida aristotélico-tomista no *De Anima* de Francisco Suárez
- 78 C) O conhecimento da verdade como construção do sujeito
- 89 D) As unidades interiores do sujeito racional: o sentido interno, o intelecto, o apetite sensitivo e a vontade
- 99 E) O intelecto como modelo de compreensão do real

III

A autonomia do mundo

- 107 A) Introdução à noção de mundo
- 117 B) Pequeno excuro: visão filosófica, filosófica e científica do mundo
- 144 C) A visão escolástica — ou teológico-filosófica — do mundo
- 152 D) A importância da *Summa Theologiae* no pensamento de Francisco Suárez
- 166 E) O *De Opere Sex Dierum* e a concepção suareziana do mundo

IV

A transcendência do outro

- 199 A) Introdução à noção de outro

- 211 B) A questão *de auxiliis* e a doutrina do congruismo
225 C) O moral como lugar do homem e a dupla natureza do ser humano
243 D) A vontade como emergência do ser humano: existência autêntica e inautêntica
256 E) A constituição moral do ser humano e a relação entre os seus dois poderes

267 **Conclusão**

285 Anexo 1

289 Anexo 2

293 Anexo 3

297 Anexo 4

317 **Bibliografia**

Introdução

Francisco Suárez nasceu em Granada no dia 5 de janeiro de 1548, oriundo de uma família nobre e bem provida de fortuna. Recebeu educação profundamente católica, pelo que, sendo o segundo de oito filhos (tinha três irmãos e quatro irmãs), não é de estranhar que, aos 10 anos de idade, tenha tomado a tonsura clerical, ao que parece de acordo com a sua própria vontade. Até aos treze anos estudou latim e gramática, em Granada, altura em que foi mandado com um irmão para Salamanca, para cursar cânones na Universidade, onde aparece no respetivo livro de matrículas até 1563. Em 1564, entusiasmado com as pregações do Padre jesuíta João Ramirez no átrio da Universidade, pediu, juntamente com outros alunos, para ser admitido na recém-criada Companhia de Jesus. O pedido, no entanto, foi indeferido, sendo parecer unânime do Conselho do Colégio que o candidato tinha boas qualidades morais, mas talento insuficiente e saúde pouco robusta.

Suárez, porém, deslocou-se até Valladolid onde, de forma humilde, mas apaixonada, apelou ao Superior da Província, que reuniu o respetivo Conselho, mas obteve idêntico parecer. O seu esforço, contudo, foi compensado, já que o Provincial decidiu contra o parecer dos consultores (como era, aliás, seu direito) e admitiu Suárez na Companhia. Admitiu-o, no entanto, na classe de indiferente, isto é, dependendo da aptidão que viesse a demonstrar para os estudos, viria a servir a Ordem ou como simples irmão converso ou, como era seu desejo, como sacerdote. Passou então três meses em Medina del Campo, onde estava o Noviciado, indo depois para Salamanca, onde começou os estudos de filosofia no recém-aberto Colégio dos Padres Jesuítas. Os primeiros meses, contudo, apesar da aplicação com que se dedicou aos estudos,

foram de uma esterilidade quase absoluta, pelo que os outros alunos, lembrados da alcunha de São Tomás de Aquino, já lhe chamavam *o boi mudo*¹.

O próprio Suárez se persuadiu da sua falta de talento, julgando dever «optar pelo grau de coadjutor temporal e, nessa classe leiga, prestar à Ordem os serviços humildes correspondentes. Já que não podia ser doutor, seria cozinheiro, porteiro, ajudaria a varrer a casa. Expõe com a maior calma e resignação ao Superior esta sua deliberação. [...] O Padre Martim Gutierrez, [...] [responsável] pelo governo e direção dos jovens estudantes, [...] pasma do heroísmo da sua virtude. Nega-lhe o pedido e recomenda que peça a Nosso Senhor, peça à Virgem Santíssima, a graça do entendimento. Ele faria o mesmo. Passa-se algum tempo e, um dia, Suárez propõe ao seu companheiro de repetições que ele ia expor a matéria; e fá-lo com tal brilho e clareza que o companheiro, atónito, corre ao professor e narra a mudança efetuada. Este, no dia seguinte, interroga Suárez, encarrega-o de argumentar contra a tese que se expunha, e reconhece a mudança extraordinária: o boi mugira também desta vez. Doravante Suárez é o primeiro estudante do curso»².

Em 1566 terminou com êxito a formação filosófica, logo começando os estudos de teologia, que duravam normalmente quatro anos. Foi, talvez, durante este tempo que forjou o seu génio intelectual, estudando aprofundadamente, amadurecendo o

¹ A alcunha tem que ver com um episódio da vida de estudante de São Tomás, passado na Universidade de Paris, onde chegou em 1245, tornando-se discípulo de Alberto Magno. A atitude que o então jovem Tomás tomou nas aulas do professor de Colónia, sempre muito atento, mas taciturno e silencioso, aliada à sua pesada corpulência, fez com que os seus colegas apressadamente o julgassem como um ser maciço e incapaz de assimilar as subtilezas e as transcendências da especulação. Chamaram-lhe, por isso, não sem maldade, o boi mudo da Sicília. Pouco a pouco, porém, repetiram-se os episódios em que o seu génio humildemente se manifestou, de tal maneira que os próprios mestres, espantados, o chamavam e interrogavam, logo reconhecendo a superioridade da sua inteligência. O próprio Alberto Magno, de facto, que mais tarde o levaria consigo para Colónia, terá então pronunciado a famosa e profética frase: «Chamamos-lhe o boi mudo; mas um dia os seus mugidos, expondo a doutrina, hão de ouvir-se no mundo inteiro.», João Ameal, *São Tomás de Aquino*, Ed. Tavares Martins, Porto, 1947³, pp. 45-57.

² Valério A. Cordeiro, *O Padre Francisco Suárez*, Ed. Magalhães & Moniz, Porto, 1918, pp. 15-16.

seu pensamento e desenvolvendo o seu próprio método de crítica e de investigação³. Terminou os cursos de teologia em abril de 1570, tornando-se professor da Companhia, lendo, nesse mesmo ano, um curso de repetição de filosofia no Colégio de Salamanca. Ainda em 1570, tendo morrido o seu pai, dirigiu-se a Granada (o que fez pela última vez na vida), onde, renunciando à sua herança, reafirmou o compromisso de se dedicar inteiramente a Deus e à Igreja. Em 1571 foi nomeado professor de filosofia do Colégio de Segóvia, para onde foi mandado por um triénio para ensinar filosofia escolástica. Em 1572, tendo recebido as ordens maiores, foi designado confessor e diretor espiritual daquela comunidade, o que era raro acontecer a um padre recém-ordenado na Companhia. No entanto, embora interrompesse com frequência os seus estudos em favor da pregação e do trabalho pastoral, uma pneumonia obrigou-o a abandonar o púlpito e a dedicar-se definitivamente ao estudo e ao ensino. A pregação, de qualquer modo, não era o seu forte.

O clima de desconfiança e de suspeição que então se vivia, resultante dos conflitos e das lutas que existiam entre católicos e protestantes, exageravam as rivalidades e as invejas também entre os professores das várias Ordens. Suárez, por isso, foi nessa altura acusado por alguns padres, receosos dos métodos com que ensinava, de introduzir novidades perigosas nas matérias filosóficas⁴. Foi, no

³ A opinião é de Carlos Larrainzar, no seu livro *Una Introducción a Francisco Suárez*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, pp. 29-30.

⁴ «Ensinando *melhor* que os outros parecia ensinar diversamente; inimigo da rotina soube abrir caminhos novos; seguindo as doutrinas de São Tomás, como prescrevia a sua Regra, não foi seu escravo nas matérias opináveis; daí o mau humor com que acolhia o *magister dixit*, cómodo refúgio dos professores rançosos.», Valério A. Cordeiro, *O Padre Francisco Suárez*, *op. cit.*, p. 21 (v. também pp. 60-61). Larrainzar, do mesmo modo, diz que «o abandono definitivo do *comentário* pelo *tratado* no tratamento científico e pedagógico das matérias filosóficas e teológicas foi uma inovação pessoal do Exímio, cujo eco universal chega até aos nossos dias, a qual supôs, com efeito, uma verdadeira renovação no modo de fazer docência e investigação escolástica. [...] A estrutura do comentário e do tratado é bem diferente: No comentário [...] não interessa tanto a exegese pura como a elaboração da doutrina. O tratado constitui uma unidade autónoma sobre a matéria, dividida em livros e capítulos segundo uma conceção sistemática própria e original do autor.», Carlos Larrainzar, *Una Introducción a Francisco Suárez*, *op. cit.*, p. 30 (v. também pp. 53-55). Seja como for, o facto é que as controvérsias públicas em que Suárez se envolveu na defesa da Igreja

entanto, prontamente defendido e apoiado pelos reitores da Companhia. Em 1574, acabado o triénio filosófico, foi chamado para Valladolid (que era na altura a sede da corte), onde foi promovido ao ensino da teologia. Preparou, nesse ano, as futuras lições, ao mesmo tempo que exerceu o cargo de repetidor de teologia. No ano seguinte, porém, ensinou teologia em Segóvia e em Ávila, sendo finalmente chamado, em 1576, para a cátedra do Colégio de Santo Ambrósio, em Valladolid, onde durante quatro anos ensinou teologia, explicando, na sua totalidade, a primeira parte da *Suma Teológica* (*Summa Theologiae*) de São Tomás.

De novo, e mais fortemente, recaíram sobre si acusações, das quais foi nova e plenamente justificado, tendo mesmo a estima do Geral da Companhia relativamente às suas qualidades sido claramente reforçada, a tal ponto que o chamou para preencher a cadeira de prima, que entretanto vagara, no Colégio mais importante da Companhia — o de Roma⁵. Durante cinco anos aí ensinou teologia (1580-85), contactando diretamente com a melhor intelectualidade da Companhia⁶. Problemas de saúde, no entanto, obrigaram-no a mudar de clima, pelo que regressou a Espanha, trocando a sua cadeira com a do conhecido jesuíta Gabriel Vázquez, no Colégio de Alcalá. O rigor e a profundidade do seu saber, contudo, não compensavam a falta de brilho das suas exposições, pelo que os alunos, habituados aos excepcionais dotes oratórios de Vázquez, professor que muito estimavam, não foram numerosos nas suas aulas. Talvez por isso (ou, ao menos, também por isso) decidiu Suárez, após vinte anos de ensino, dedicar-se à publicação dos seus trabalhos. Publicou, primeiro o tratado *Do Verbo Incarnado* (*De Verbo Incarnato*), em 1590, a que se seguiu o tratado *Dos Mistérios da Vida de Cristo* (*De Mysteriis Vitae Christi*), em 1592. O grande êxito destas obras, no entanto, se confirmou o nome de Suárez nos meios intelectuais

e das suas próprias doutrinas, por um lado, e os problemas de saúde, por outro, irão acompanhá-lo durante toda a sua vida.

⁵ A fama do mestre Suárez, já nesta altura, era grande, como bem atesta o facto de o próprio Papa, Gregório XIII, ter então pessoalmente assistido a algumas das suas aulas.

⁶ Conheceu, entre outros, para além de inúmeros e excelentes professores de teologia e de filosofia, o Padre Clávio, autor da reforma gregoriana do calendário, o Padre Belarmino, futuro Cardeal, Furselini, o ilustre latinista, Orselini, o insigne historiador, etc.

da época, colocou-o, uma vez mais, no meio das controvérsias próprias da altura, sendo acusado pelos dominicanos Avendano e Mondragon relativamente a erros de doutrina e pelo jesuíta Henrique Henriques como propagador de novidades perigosas e quase heréticas, pelo que foi repetidas vezes denunciado à Inquisição.

Entretanto, em 1591, tendo o Padre Vázquez voltado para o Colégio de Alcalá, rebentou entre os dois uma acesa polémica, a qual obrigou a intervenção do próprio Geral, que lhe pôs termo. A enorme popularidade de que gozava Vázquez, porém, aliada ao debilitado estado de saúde de Suárez, fizeram com que este pedisse para ser dispensado do ensino, para assim se dedicar exclusivamente à publicação das suas obras. Neste sentido, foi em 1593 para Salamanca onde, no entanto, lhe pediram que ocupasse o lugar de professor de teologia (1593-94) deixado vago pelo Padre Miguel Marcos, recentemente chamado para Roma. Ordenou neste período os seus escritos, publicando, em 1595, os dois tomos *Dos Sacramentos (De Sacramentis)*, e preparando a futura publicação do seu grande tratado de filosofia — as *Disputas Metafísicas (Disputationes Metaphysicae)*. De novo envolvido em disputas e alvo de acusações, foi-lhe solicitado pelo Rei Filipe II de Espanha que assumisse a cátedra de prima na Universidade de Coimbra, do que se escusou, primeiro (em 1596), mas para onde acabou por se dirigir, um ano depois, ante a insistência do Rei.

Chegou ao Colégio de Coimbra no dia 1 de maio de 1597. Pouco tempo depois (não obstante aí ter atingido o auge da sua carreira científica e do seu magistério universitário, sendo as suas aulas ouvidas com interesse e admiração por numerosos alunos), alguns doutores, em especial o lente de véspera Frei Egídio da Apresentação, apressaram-se a fazer-lhe oposição, protestando contra o facto de Suárez não ter um diploma universitário. Em nome da Santa Sé, logo o Geral da Companhia lhe conferiu o grau de doutor. Os seus opositores, contudo, obstaram que este grau servia apenas para uma universidade pontifícia, mas não para uma universidade régia, pelo que Suárez teve que se dirigir à Universidade de Évora, onde os respetivos dirigentes arranjaram uma maneira de lhe conferir o capelo e a borla sem o sujeitar às longas provas de doutoramento⁷. Conferido o grau doutoral,

⁷ A partir de então, e em todas as suas publicações, Suárez usou sempre o título de «professor principal de Sagrada Teologia na célebre Academia de Coimbra».

e estando o ano letivo a terminar, dirigiu-se a Salamanca, onde assistiu à conclusão da impressão das suas *Disputationes Metaphysicae* (1597), voltando logo a seguir para Coimbra. Em 1599, por causa da peste que assolava Lisboa e se espalhava até Coimbra, a Universidade foi encerrada, em Fevereiro, tendo Suárez partido para Madrid, onde preparou a impressão da obra *Opúsculos Teológicos* (*Opuscula Theologica*), relacionada com o debatido tema *dos auxílios* (*de auxiliis*)⁸. Daí foi para Ávila, onde fez os exercícios espirituais, depois para Salamanca e, por fim, para Coimbra, onde em janeiro de 1600 reabriram as aulas.

Em 1603, querendo dedicar-se à preparação das suas obras, pediu, uma vez mais, para ser demitido do cargo de professor, pretensão que lhe foi negada pelo Rei que, no entanto, lhe concedeu como auxiliar o Padre Cristóvão Gil, que Suárez conhecera durante as suas provas de doutoramento, em Évora. Publicou, entretanto, os tratados *Da Penitência* (*De Poenitentia*), em 1602, e *Das Censuras* (*De Censuris*), em 1603, o primeiro dos quais continha alguns parágrafos que foram condenados pelo Santo Ofício. Pretendendo explicar as suas posições e reabilitar estes seus escritos, viajou para Valladolid e Madrid, em 1603, e para Roma, já em 1604. A condenação, no entanto, manteve-se, sendo que este episódio (apesar do seu prestígio não ter sido posto em causa e de ter até podido, por causa dele, intervir diretamente em Roma sobre a questão *de auxiliis*) foi certamente o acontecimento mais triste e doloroso de toda a sua vida⁹.

⁸ A questão *de auxiliis*, como ficou conhecida, discutia a possibilidade do acordo, ou harmonia, entre os auxílios da graça eficaz de Deus e a liberdade humana. Sobre este assunto falaremos desenvolvidamente mais à frente, nomeadamente no capítulo iv, alínea B), «A questão *de auxiliis* e a doutrina do congruismo».

⁹ «A Santa Sé acabara de publicar um decreto condenando a proposição, defendida por alguns teólogos antigos e renovada nessa época por alguns espíritos ávidos de publicidade, que afirmava a liceidade da confissão à distância ou por escrito. Também Suárez combatiera contra essas novidades no seu recente tratado *De Poenitentia*. Por isso, apenas saiu o decreto pontifício, procurou inseri-lo no seu livro, declarando o sentido que tinha e o modo como se deveria harmonizar com os ensinamentos do Papa São Leão sobre a mesma matéria. A questão *de auxiliis*, que se estava agitando em Roma, acirrara os ânimos dos adversários dos jesuítas. Persuadiram esses, ao que parece, o Pontífice Clemente VIII, que o Padre Suárez se arvorava em explicador dos decretos pontifícios. O Papa mandou imediatamente [...] que se retirasse a obra de Suárez da circulação,

Regressou então a Coimbra, logo se dirigindo a Lisboa, onde em 1606 assistiu à impressão do tratado *De Deus Uno e Trino* (*De Deo Uno et Trino*), que preparou durante a viagem a Itália. Por esta altura rebentou um grave conflito entre a corte romana e a república veneziana, o qual teve como consequência, entre outras, a expulsão dos jesuítas de Veneza e a confiscação de todos os seus bens. Suárez, em defesa do Papa, escreveu, nesse mesmo ano, a obra *Da Imunidade Eclesiástica* (*De Immunitate Ecclesiastica*), que, embora tenha sido muito apreciada em Roma, não foi publicada durante a sua vida, de modo a não comprometer o acordo que entretanto tinha sido alcançado entre os conflitantes. A aprovação de que foi alvo na sede da Igreja católica, no entanto, foi claramente expressa no breve laudatório de Paulo V no qual Suárez foi pela primeira vez chamado «teólogo exímio e pio», como mais tarde viria a ser cognominado.

Entre 1606 e 1609 continuou a ensinar, em Coimbra, ocupando-se, ao mesmo tempo, da impressão dos dois tratados *Da Virtude da Religião e do Estado de Perfeição* (*De Virtutis Religionis et Statu Perfectionis*), dos quais apenas o primeiro foi então publicado, em dois volumes¹⁰. Em 1609 foi para Madrid, chamado a depor no processo de beatificação de Santa Teresa de Jesus, após o que regressou a Coimbra, onde, em 1611, de novo pediu para ser dispensado do ensino, o que mais uma vez lhe foi negado (ainda

e que não se publicasse antes de se suprimir nela a passagem incriminada pelo Santo Ofício. O Padre, profundamente magoado, [...] pediu e obteve licença de ir expor ao Pontífice a pureza da sua intenção. [...] Este recebeu o padre com o maior afeto [...] e parece que pensava em revogar a decisão do Santo Ofício, quando a morte lho impediu. [...] [Sucedeu-lhe Paulo V, que muito estimou a pessoa e a obra de Suárez,] mas se a ab-rogação da censura [...] era fácil para quem a decretara, tornava-se difícil a quem vinha depois; poderia nisso haver desrespeito à memória do predecessor. Ficou pois de pé e confirmada a decisão; o autor sujeitou-se incondicionalmente à ordem dada. A Santa Sé, por sua vez, não insistiu na supressão da passagem. [...] Com efeito, nunca mais se tornou a falar deste ponto, e os livros (exceto a edição de Veneza, de 1603) continuaram, com o assentimento da autoridade eclesiástica, a publicar o texto inteiro.», Valério A. Cordeiro, *O Padre Francisco Suárez, op. cit.*, pp. 44-45.

¹⁰ O segundo só foi publicado depois da sua morte, em Lyon (1624-25), também em dois volumes. Sobre as suas lições e publicações, veja-se, mais à frente, o capítulo III, alínea D), «A importância da *Summa Theologiae* no pensamento de Francisco Suárez».

que, até ao final do ano letivo de 1612-1613 fosse frequentemente substituído). Neste período, em Coimbra, publicou uma das suas mais importantes obras, o tratado *Das Leis e de Deus enquanto Legislador* (*De Legibus ac Deo Legislatore*), em 1612, a que se seguiu, em 1613, o *Defesa da Fé Católica contra os Erros da Seita Anglicana* (*Defensio Fidei Catholica adversus Anglicanae Sectae Errores*), obra escrita a pedido do Papa Paulo V e muito elogiada nas cortes de Madrid e de Roma, mas publicamente queimada em Inglaterra e condenada pelo parlamento em França¹¹.

Doente e cansado, conseguiu autorização do Rei e da Universidade para ser substituído pelo seu aluno, D. André de Almada, com quem dividiu a cadeira de prima durante os anos letivos de 1613-1614 e 1614-1615. Em 1616, com 68 anos, recebeu as cartas de jubilação, aproveitando para completar o seu longo comentário à *Summa Theologiae* de São Tomás, de que publicara já treze volumes. Concluiu o tratado *Da Graça* (*De Gratia*), a segunda parte do tratado *Da Religião* (*De Religione*) e o tratado *Da Obra dos Seis Dias* (*De Opere Sex Dierum*), que incluía, na segunda parte, o tratado *Da Alma* (*De Anima*), que não chegou a terminar. Contudo, nenhuma destas obras foi publicada durante a sua vida, que, pouco depois, chegaria ao fim. Em maio de 1617, com efeito, tendo chegado a Lisboa para tratar de assuntos relativos às suas publicações, foi chamado para mediar o conflito que opunha o coletor apostólico e os magistrados civis, do qual resultou o interdito lançado sobre a cidade de Lisboa e a excomunhão dos magistrados¹². A sua

¹¹ «Ainda o *De Legibus* não tinha entrado nos prelos e já o formidável escândalo levantado pela *Apologia do Juramento de Fidelidade*, obra devida à pena do Rei Tiago I de Inglaterra, obrigava o Chefe da Igreja a apelar para os méritos do granadino, encomendando-lhe uma refutação daquele manifesto. [...] O monarca anglicano [...] compusera, ou ordenara aos seus teólogos que compusessem, uma extensa obra em defesa do juramento de fidelidade que ele, pouco tempo antes, impusera a todos os súbditos católicos, e que Paulo V expressamente condenara. Por ordem do Papa, o famoso Cardeal Belarmino publicou uma vigorosa refutação. Irritado, o filho de Maria Stuart reeditou, publicando-a com o seu próprio nome, a *Apologia do Juramento*, juntando-lhe um longo *prefácio monitório*. Era esta a obra que Suárez foi convidado, por sua vez, a refutar.», Manuel Paulo Merêa, *Suárez Jurista: O Problema da Origem do Poder Civil*, Ed. Imprensa da Universidade, Coimbra, 1917, pp. 10-11.

¹² «A questão começara por um pleito de livreiros com o Capítulo da Catedral, debatido diante do tribunal eclesiástico. No meio da contenda, aqueles recorrem

intervenção, na verdade, ajudou a resolução do conflito, mas as fadigas a que se obrigou apressaram-lhe a morte, que sobreveio na manhã de 25 de setembro de 1617¹³.

Em todas as Igrejas de Lisboa se levantou o interdito para que lhe fossem feitas as exéquias solenes, tendo-se as demonstrações de respeito e de afeto repetido por todo o reino, e especialmente em Coimbra. Depositado na cova n.º 13 do cruzeiro da Igreja de São Roque, que na altura pertencia aos jesuítas, foi passado quinze anos trasladado para uma capela que o seu discípulo e amigo D. António de Castro fundou nessa mesma Igreja¹⁴. Anos mais tarde o Marquês de Pombal, interessado em fazer esquecer

ao tribunal civil, que avocou para si injustamente a decisão. O coletor Accaramboni protestou contra a usurpação; os magistrados civis persistiram, e até mandaram prender um dos serviçais da Nunciatura. Assim foi recrudescendo o conflito, até chegar ao interdito lançado sobre a cidade de Lisboa e a excomunhão sobre os magistrados. Estes entregaram-se às maiores violências, chegando inclusivamente a bloquear a legação apostólica. Todo o clero se pôs da parte de Accaramboni, sobretudo devido à influência e conselho do Padre Suárez, que não duvidou dizer, ao próprio Governador, a sem razão do modo de proceder da autoridade civil e a validade do interdito [...]. [Como disse Suárez numa carta:] 'não pude comprazer ao senhor Governador, pois o juízo, a razão, não está ao serviço da vontade.'», Valério A. Cordeiro, *O Padre Francisco Suárez, op. cit.*, p. 53.

¹³ Sobre a vida e a obra de Francisco Suárez valerá sempre por todas a leitura da obra de Raül de Scorraille, *François Suárez de la Companhie de Jésus: d'après ses Lettres, ses Autres Écrits Inédits et un Grand Nombre de Documents Nouveaux*, Ed. P. Lethielleux, Paris, 1912-1913, 2 vols.

¹⁴ A referida capela, onde se depositaram os restos mortais do doutor exímio, ficou conhecida como altar da anunciação, por abrigar uma tábua maneirista que Gaspar Dias terá composto por volta de 1580 e cujo tema é a anunciação do anjo Gabriel à virgem Maria. Foi, de facto, mandada edificar por D. António de Castro, filho do ilustre vice-rei da Índia, que, mais tarde, aí preferiu ser sepultado, junto do antigo mestre e amigo, do que no jazigo da sua família. Por cima do seu túmulo podem ler-se as seguintes palavras: «Padre doutor Francisco Suárez, da Sociedade de Jesus, [professor] principal emérito na Academia de Coimbra, homem insigne pelas suas máximas virtudes e ciência, editou vinte e três brilhantes volumes de filosofia e teologia. Tendo já partido para a verdadeira vida, no dia 25 de setembro de 1617, D. António de Castro, em sinal de amor e de obediência, consagrou [esta capela] ao seu ilustre mestre e amantíssimo pai». Sobre a Igreja de São Roque, v.: Sousa Viterbo, *Resumo Histórico da Ermida de São Roque e da sua Irmandade na Cidade de Lisboa*, Ed. Tipografia Teixeira, Lisboa, 1869; e Maria João Madeira Rodrigues, *A Igreja de São Roque*, Ed. Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, Lisboa, 1980.

os jesuítas e aproveitando as obras necessárias após o terramoto, mandou colocar um pesado órgão em frente desta capela, que assim ficou esquecida até 1893, ano em que foi redescoberta. Hoje, no entanto, embora possamos visitar a pequena capela da Igreja de São Roque onde está sepultado Francisco Suárez, do lado esquerdo do altar-mor, logo depois do altar das relíquias, o facto é que ninguém lá vai, esquecidos que continuamos de o lembrar.

Tragicamente, a história do seu túmulo foi também — e é ainda — a história do seu pensamento e da sua obra, sendo que o brilho a que pareciam destinados foi igual ao brilho dos impérios ibéricos, que iluminando com luz nova um mundo novo, logo misteriosamente se extinguíram. O seu pensamento, de facto, assumindo toda a anterior meditação greco-cristã¹⁵, apresentava-se como radicalmente novo (isto é, moderno), sendo justamente por via dessa novidade (isto é, modernidade) que a sua obra quase imediatamente se espalhou por todos os centros universitários da Europa, determinando interiormente o pensamento teológico, filosófico e jurídico de católicos e protestantes. Os novos impérios, porém, em luta com os primeiros, impuseram novas fronteiras, não só físicas, mas espirituais, assim banindo da história do novo mundo o pensamento daqueles que o fundaram. Só assim se percebe, de facto, que o pensamento neoescolástico da Península Ibérica — e, sobretudo, o de Francisco Suárez que, culminando-o, definitivamente o ultrapassou — tenha sido, logo após o seu curto esplendor, votado a um quase absoluto esquecimento: não porque não fizesse parte da Modernidade que nascia; mas porque era a proposta de uma outra Modernidade.

Pensamos, de facto, que «com as *Disputationes* o período medieval da filosofia terminou e o período moderno começa»¹⁶. Com algumas zonas cinzentas, é certo, com avanços e recuos, é verdade, mas o mesmo pode e deve também dizer-se de Descartes que, não obstante, todos concordam em afirmar como o pai da Modernidade. Na verdade, porém, é hoje tempo de reconhecer que a decisão

¹⁵ Nos círculos académicos era frequente o adágio dizendo que «em Suárez se ouve toda a Escola».

¹⁶ José Pereira, «The Achievement of Suárez and the Suarezianation of Thomism», in *Francisco Suárez (1548-1617): Tradição e Modernidade*, Ed. Colibri, Lisboa, 1999, p. 137.

relativa à paternidade cartesiana do pensar moderno implicou o esquecimento do pensar suareziano, habitualmente remetido pelos historiadores para uma posição de indiferença, o que um olhar sincero não pode deixar de estranhar. Essa consciente indiferença (ou diferença inconsciente, depende do ponto de vista) está bem patente no pensamento da maioria dos autores, onde permanece, no entanto, inquestionada. Compare-se, por exemplo, a afirmação de Delfim Santos que diz que o pensamento de Francisco Suárez «pertence à última fase do pensamento escolástico, mas também pode pertencer à primeira fase do pensamento moderno»¹⁷, com aquela de Pinharanda Gomes que assume que «Descartes é tido e havido como o último dos filósofos antigos e o primeiro dos filósofos modernos. [...] A filosofia moderna — acrescenta — tem início em Renato Descartes que, importa memorá-lo, se iniciou na filosofia escolástica com os Jesuítas, estando admitido que algo terá estudado pelo *Curso Conimbricense*. O aristotelismo exaustivo dos Conimbricenses (assim o considerou Brucker) acha-se então como a ponte de trânsito entre a Segunda Escolástica, fenómeno tipicamente contrarreformista e hispânico, e a filosofia moderna que sobretudo se criou, inventou e postulou no resto da Europa, com diferentes matizes nas filosofias alemã, francesa e inglesa»¹⁸.

Este preconceito, de facto, politicamente construído, ensombra a compreensão do pensamento de Francisco Suárez, como pode exemplarmente ver-se na obra *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*) de Martinho Heidegger. Neste seu livro, o filósofo alemão, preocupado com o atual esquecimento da questão do ser e do seu sentido¹⁹, afirma a necessária e urgente tarefa de uma desobstrução da história da ontologia (*einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*)²⁰. A história, para Heidegger, é um desocultamento do ser, isto é, um ponto de partida para o regresso ao contacto originário no qual o ser se mostra a uma existência. Ora, esse contacto, para nós, deu-se na Grécia, sendo que a ontologia grega e a sua história, através

¹⁷ Delfim Santos, «Francisco Suárez», in *Obras Completas*, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1982², vol. II, pp. 25-26.

¹⁸ Jesué Pinharanda Gomes, *João de Santo Tomás na Filosofia do Século XVII*, Ed. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1985, p. 11.

¹⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, cap. 1, § 1, Ed. Unveränderte Aufl, Tübingen, 1927, pp. 2-4.

²⁰ *Idem, Ibidem*, cap. 2, § 6, *op. cit.*, p. 19.

das múltiplas filiações e inflexões por meio das quais continua a imperar no repertório dos principais conceitos filosóficos, determinou subterraneamente, ao longo do tempo, o questionamento pelo sentido do ser. Separada das suas raízes, no entanto, a ontologia grega resvala em tradição, degenerando em meros blocos doutrinários destinados a ser ensinados em prol de uma dominação. Foi o que aconteceu na Idade Média de onde, apesar de tudo, no que tem de essencial, passou «através das *Disputationes Metaphysicae* de Suárez para a metafísica e filosofia transcendental dos tempos modernos, determinando ainda nos seus fundamentos e nos seus fins a *Lógica* de Hegel»²¹.

Não nos interessando aqui imediatamente a tese de Heidegger, o que queremos notar é o seguinte: *a*) a referência à importância do pensamento de Francisco Suárez na história do questionamento pelo sentido do ser; *b*) a sua consideração, no entanto, como um mero ponto de passagem entre a Idade Média e a Moderna. Esta é, de facto, a tese mais comum em torno do pensamento de Francisco Suárez: o seu pensamento, embora importante, é um momento de trânsito no questionamento pelo sentido do ser. À sua obra, com efeito, não se reconhece importância em si mesma, mas em virtude daquilo que anuncia, sendo que esse mesmo anúncio é considerado ainda inconsciente, isto é, como não se sabendo de um tempo novo que começa e ao qual, portanto, não pertence.

A maioria dos nossos mestres, por isso, embora unânime em reconhecer-lhe a importância — de direito —, não o faz, no

²¹ *Idem, Ibidem*, cap. 2, § 6, *op. cit.*, p. 22. Como lembra José Enes, Heidegger interpreta em profundidade esta conjuntura no célebre Curso Marburguense do segundo semestre de 1927, contemporâneo da publicação de *Sein und Zeit*, onde afirma que Suárez é o pensador que mais fortemente influenciou a filosofia moderna e que Descartes está diretamente dependente dele, empregando em quase todos os casos a sua terminologia. Suárez, com efeito, com as suas *Disputationes Metaphysicae*, não teve somente um grande influxo no ulterior desenvolvimento da teologia no interior do Catolicismo, senão que, juntamente com o seu colega de Ordem, Fonseca, agiu fortemente sobre a formação da Escolástica protestante nos séculos XVI e XVII, sendo que a profundidade e o nível filosófico de ambos são de longe mais altos do que os que Melancton alcançou nos seus comentários sobre Aristóteles. José Enes, «Suárez e o regresso ao momento ontológico de Parménides no dealbar da modernidade», in *Francisco Suárez (1548-1617): Tradição e Modernidade*, *op. cit.*, p. 30.

entanto — de facto. Repare-se, a título de exemplo, no Manual que resume as aulas de Ciência Política dadas pelo professor Freitas do Amaral na Universidade Católica Portuguesa de Lisboa, ao 1.º ano do Curso de Direito, no ano letivo de 1983-1984. Encontramos no índice do segundo volume o seguinte título: «A origem popular do poder: Francisco Suárez». No entanto, ao procurarmos conhecer o que dizia o Doutor Exímio, na página 79, conforme anunciado, deparamos com uma folha em branco com a explicação que segue: «A matéria deste número não foi dada»²². E se o mesmo professor expõe muitíssimo bem as principais posições de Suárez (ainda que sucintamente, como é característica de tais escritos) na sua *História das Ideias Políticas*²³, permanece o facto de que o pensamento do Padre jesuíta se encontra inacessível a quase todos, esquecido que anda no pensamento de muito poucos, que a ele se deveriam dedicar.

Também aqui, porém, é necessária uma desobstrução da tradicional história da filosofia, que estabelecendo em Descartes a raiz da Modernidade obriga o pensamento de Suárez à indiferença e, neste sentido, promove o seu esquecimento²⁴. É bem verdade

²² Diogo Freitas do Amaral, *Ciência Política*, Lisboa, 1984, vol. II, p. 79.

²³ *Idem*, *História das Ideias Políticas*, Ed. Almedina, Coimbra, 1999, vol. I, pp. 299-316.

²⁴ A determinação do pensamento suareziano como indiferente, em que se apoia a história do seu esquecimento, aparece, muitas vezes, também sob o nome de ecletismo. É muito ilustrativo, a esse título, o curto texto que segue, de Battista Mondin, onde se afirma que Suárez é um pensador profundo e original, primeiro, mas, logo a seguir, se diz que é eclético e decadente, sem que com isso o autor pare para se questionar: «Suárez é o *pensador mais profundo e original* da Contrarreforma. Tentando conciliar o tomismo com as doutrinas dominantes depois de Ockam e com as novas teorias que o desenvolvimento da ciência moderna vinha envolvendo, *inaugura um novo tipo de filosofia escolástica*, cujo objetivo principal consiste em realizar uma síntese entre as posições de Santo Tomás e o pensamento moderno, [sendo que] nesta *operação eclética* Suárez teve de renunciar a alguns pontos-chave da filosofia do Aquinate. [...] [Daqui resultou um pensamento que,] *salva reverentia*, e apesar dos prodígios de engenhosidade, é próprio de uma *metafísica inegavelmente decadente*.», Battista Mondin, *Curso de Filosofia*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1982, vol. II, p. 47 (o itálico é nosso). Sobre o epíteto de eclético com que Suárez é frequentemente apodado, aliás, é interessante notar que o mesmo acontecera já com São Tomás: «Há, de facto, uma lenda caluniosa [...] segundo a qual Tomás de Aquino pouco mais faz do que a arrumação e a armazenagem dos vastos materiais oferecidos pelos

que Descartes estabelece o sujeito e a razão como os princípios (ou coprincípios) fundamentais do pensamento e da realidade, descobrindo no sujeito racional o momento possibilitador do contacto entre um e outra, a partir do que opera a inversão da antiga relação entre o objeto e o sujeito, fundando o pensamento moderno. Tudo isto, no entanto, pode e deve também dizer-se de Suárez. Mais: apenas se diz de Descartes na medida em que se diz de Suárez. Afirmamos, por isso, bem ao contrário, que o pensamento de Francisco Suárez se constitui como o momento inicial e inaugurador da Modernidade, da qual o pensamento ibérico foi, logo a seguir, estranhamente afastado.

Poderá alguém, com razão, dizer que a afirmação do mundo como um lugar autónomo, com regras e princípios próprios e acessíveis ao conhecimento humano, não acontece em Suárez com a força com que a vemos acontecer em Descartes. Poderá mesmo discutir-se se Suárez sequer o afirma, ou pretende afirmar. Centrar a Modernidade na autonomia do mundo e da ciência, porém — que foi o que, afinal, aconteceu —, é tornar indistintas as diversas esferas do conhecimento, absolutizando uma em relação às outras e assim diminuindo o ser humano. Por outro lado, se é verdade que a proposta suareziana peca, relativamente à cartesiana, no que diz respeito à autonomia do mundo e da ciência (ainda que Suárez determine filosoficamente todos os princípios necessários a essa

autores gregos e latinos e pela filosofia dos patriarcas, dos alexandrinos e dos árabes. Daí, esse epíteto de *compilador* com que se procura amesquinhar a sua tarefa e reduzir a sua obra. [...] Tudo isto é inepto e absurdo. [...] Tomás de Aquino prende-se, sem dúvida, a inúmeras raízes. [...] Uma legião de filósofos, de sábios, de oradores, de poetas, de cientistas, desfila nas suas páginas densas. [...] Nenhum ignora, nenhum esquece, nenhum rejeita. Mas também — e eis o que é indispensável sublinhar com lealdade, eis o que a leitura direta faz, nitidamente, avultar — nenhum segue, nenhum copia. De todos extrai o que pode ser útil ao seu desígnio, as pedras necessárias à edificação do seu monumento. O traçado do conjunto, a escolha das razões, o plano orientador, as sólidas bases, a cúpula definitiva, pertencem-lhe por inteiro. Acolhe, afeiçoa, integra, ordena. Arquiteto, construtor, *artista*, no sentido mais absoluto e elevado do termo, o resultado nada se parece com os abundantes materiais que reuniu e que logrou submeter a um plano novo. Sem apagar aqueles de quem se serve, fica acima de todos, radiante duma glória única.», João Ameal, *São Tomás de Aquino, op. cit.*, pp. 119-122. Palavras que, com inteira justiça, podem igualmente aplicar-se a Francisco Suárez.

mesma autonomia), não é menos verdade, porém, que a excede no que diz respeito à consciência do ser e à filosofia, estabelecendo a identidade intelectual como suporte ontológico do real, mas partindo da existência concreta do ente racional que, dado na experiência imediata e irrecusável de ser do outro e para o outro, se assume como radicalmente moral.

Redescobrir a proposta da Modernidade de Suárez, por isso, é redescobrir a própria Modernidade e, neste momento da sua ultrapassagem, reencontrarmo-nos no nosso humano questionar. O interesse deste nosso trabalho, portanto, é eminentemente historiográfico, no já apontado sentido heideggeriano, pois que com ele pretendemos, sobretudo, mostrar a atual viabilidade de um regresso ao ser feito a partir da existência consciente do pensamento ibérico e português, o que julgamos só será possível através da redescoberta do pensamento neoescolástico ibérico culminado e reinventado por Francisco Suárez. Ora, este trazer a nossa diferença à consciência (que, no nosso entender, passa também pela materialização do pensamento de Suárez na informação do espírito português) obriga à desconstrução da história da ontologia, sem o que não podemos verdadeiramente perceber, na obra de Suárez, aquilo que mantém hoje «a capacidade de nos interpelar e fazer pensar»²⁵.

É a partir deste pressuposto que nos propomos descobrir a obra suareziana (sobretudo através das *Disputationes Metaphysicae* e dos tratados *De Anima*, *De Opere Sex Dierum*, *De Gratia* e *De Legibus ac Deo Legislatore*), mostrando, primeiro, através dos conceitos de sujeito e de razão, que o esquema propriamente moderno da autoafirmação de um sujeito que, por meio da realização da sua natureza racional, ascende aos primeiros princípios de si mesmo, é justamente o esquema, ou estrutura, do pensar suareziano. É aqui que, quanto a nós, se funda a Modernidade, nas suas diferentes expressões, pelo que mostraremos, em segundo lugar, mediante um pequeno excuro, não só o que entendemos por filosofia, mas também de que modo esta se relaciona (isto é, identifica e

²⁵ Adelino Cardoso, «A viragem glissoniana do pensamento de Francisco Suárez», in *Francisco Suárez (1548-1617): Tradição e Modernidade*, op. cit., p. 207. A frase com que este autor começa a conclusão deste seu estudo, depois de se ter mais ou menos demoradamente aventurado nas *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, é um belo exemplo do que aqui queremos dizer. Diz ele: «Se não me perdi nos meandros do texto das *Disputationes...*», *Idem*, p. 216.

diferencia) com as outras formas de conhecimento, nomeadamente a teologia e a ciência. Mostraremos, ainda, através dos conceitos de mundo e de outro, como a Modernidade cartesiana e a suareziana se distinguem, apontando as essenciais vantagens e desvantagens de uma e de outra, nomeadamente a afirmação cartesiana da autonomia do mundo e da ciência, a partir do que, contudo, instaurou uma visão unilateral do ser, e a afirmação suareziana da consciência subjetiva da abertura racional do existente ao transcendente, sem, no entanto, lhe assegurar os meios de se objetivar. Concluiremos, por último, revendo o caminho feito e oferecendo a razão desse caminho à vontade de quem o queira caminhar. Esperamos não nos perder.