



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Wands Salvador Pessin

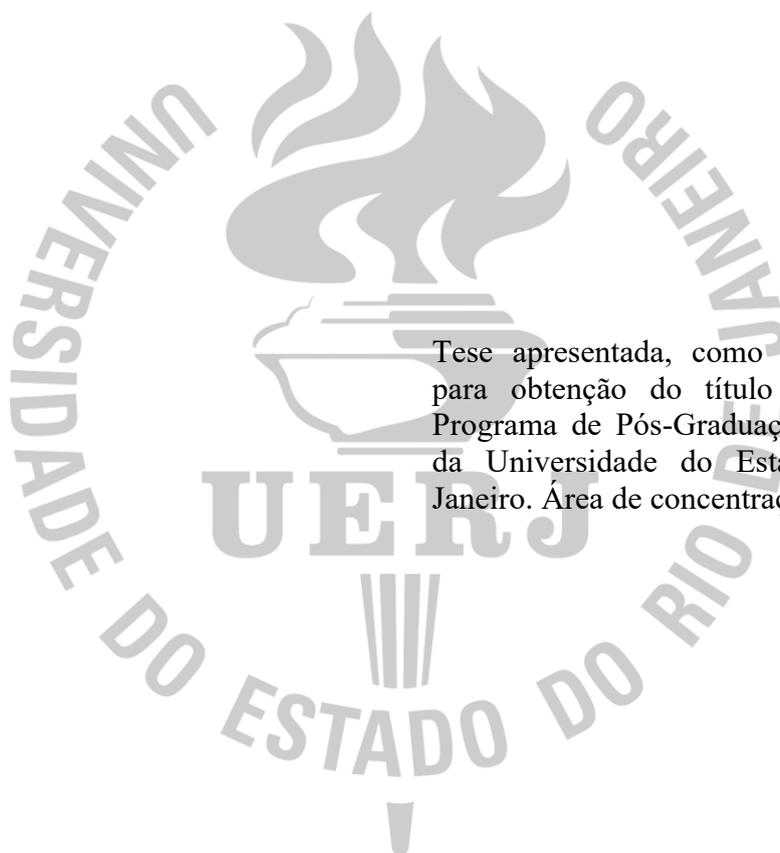
**Metafísica canibalizada: uma identificação do outro da filosofia política no
pensamento de Francisco Suárez (1548-1617)**

Rio de Janeiro

2024

Wands Salvador Pessin

Metafísica canibalizada: uma identificação do outro da filosofia política no pensamento de Francisco Suárez (1548-1617)



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

P475 Pessin, Wands Salvador.
Metafísica canibalizada: uma identificação do outro da filosofia política no pensamento de Francisco Suárez (1548-1617) / Wands Salvador Pessin. – 2024.
147 f.

Orientador: Luiz Bernardo Leite Araujo.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Metafísica - Teses. 2. Suárez, Francisco, 1548-1617 - Teses. 3. Democracia - Espanha - Teses. 4. Filosofia - Espanha - Teses. I. Araujo, Luiz Bernardo Leite. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 111(460)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Wands Salvador Pessin

Metafísica canibalizada: uma identificação do outro da filosofia política no pensamento de Francisco Suárez (1548-1617)

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 17 de dezembro de 2024.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Anderson D'arc Ferreira
Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. José Pedro Luchi
Centro Universitário Salesiano

Prof. Dr. Ricardo Corrêa de Araújo
Universidade Federal do Espírito Santo

Rio de Janeiro

2024

DEDICATÓRIA

Naturalmente, dedico esse trabalho a Francisco e seus companheiros.

AGRADECIMENTOS

A Bento e Ligia, pelo apoio incondicional de sempre.

Aos professores e colegas na Universidade Federal do Espírito Santo, pela amizade de sempre.

Aos membros do grupo de pesquisa “Justiça, Direito e Democracia” do PPGFil/UFES (dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/1362357532880940). Muitos dos nossos diálogos estão situados nessa pesquisa. Por isso, cuida-se de uma pesquisa fruto desses diálogos.

Ao imprescindível apoio da CAPES e das agências regionais de financiamento do sistema brasileiro de ensino e pesquisa em filosofia no Brasil e América do Sul.

Aos professores e colegas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Agradeço aos professores que aceitaram o convite para o exame da pesquisa, pela disponibilidade e generosidade.

Ao meu orientador, professor Luiz Bernardo. Faltam-me palavras. Nunca imaginei que tal vocação pudesse acontecer numa universidade.

A ESCRAVIDÃO levou consigo ofícios e aparelhos, como terá sucedido a outras instituições sociais.

Machado de Assis (1839 – 1908)

Eu estava pagando o sapateiro e conversando com um preto que estava lendo um jornal. Ele estava revoltado com um guarda civil que espancou um preto e amarrou numa árvore. O guarda civil é branco. E há certos brancos que transforma preto em bode expiatório. Quem sabe se guarda civil ignora que já foi extinta a escravidão e ainda estamos no regime da chibata?

Carolina Maria de Jesus (1914-1977)

O que é um espelho? É o único material inventado que é natural. Quem olha um espelho conseguindo ao mesmo tempo isenção de si mesmo, quem consegue vê-lo sem se ver, quem entende que sua profundidade é ele ser vazio, quem caminha para dentro do seu espaço transparente sem deixar nele o vestígio da própria imagem - então percebeu o seu mistério.

Clarice Lispector (1925-1977)

RESUMO

SALVADOR PESSIN, Wands. *Metafísica canibalizada*: uma identificação do outro da filosofia política no pensamento de Francisco Suárez (1548-1617). 2024. 147 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

A pesquisa partiu do objetivo de reposicionar, como uma tarefa reconstrutiva, os pressupostos que permitiriam falar de um padrão alternativo de tratamento do domínio circunscrito ao *político, enquanto não metafísico*. Para essa análise, em contraposição aos modelos pós-metafísico ou anti-metafísico, nossa leitura partiu de uma releitura do pensamento de Francisco Suárez (1548-1617), com ênfase em sua filosofia política. À sombra de sua referencial obra filosófica através da qual sistematizou e distinguiu a metafísica, tanto em metafísica em geral, quanto em metafísica especial, Suárez dava o passo normativo fundamental para que o conceito de justiça como equidade fosse elevado a objeto central da filosofia prática. A partir de seu conceito de lei e de seu modelo de formação democrática do domínio político, relativamente ao domínio não estritamente político, mantendo-se, assim, ambos no campo da publicidade. Considerada a herança teológico-política e seus riscos ao processo de democratização social, a atualidade de Suárez reside no fornecimento de um conjunto teórico cuja finalidade prática associa-se ao esforço de contenção e superação de vigentes forças destrutivas, igualmente informadas teologicamente, marcadas pela violência bruta, da polícia ao político profissional, e que persistem progressivamente na destruição das condições materiais de sobrevivência, inclusive da própria modernização enquanto projeto filosófico.

Palavras-chave: metafísica; ontologia do político; Francisco Suárez; justiça política; democracias.

ABSTRACT

SALVADOR PESSIN, Wands. *Cannibalized metaphysics: an identification of the other of political philosophy in the thought of Francisco Suárez (1548-1617)*. 2024. 147 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

The research started with the objective of repositioning, as a reconstructive task, the assumptions that would allow us to speak of an alternative standard of treatment of the domain as limited to the political, as not metaphysical. For this analysis, in contrast to post-metaphysical or anti-metaphysical models, our reading started from a re-reading of the thought of Francisco Suárez (1548-1617), with an emphasis on his political philosophy. In the shadow of his reference philosophical work through which he systematized and distinguished metaphysics, both in metaphysics in general and in special metaphysics, Suárez took the fundamental normative step so that the concept of justice as equity was elevated to a central object of practical philosophy. Based on his concept of law and his model of democratic formation of the political domain, in relation to the non-strictly political domain, both remaining in the field of advertising. Considering the theological-political heritage and its risks to the process of social democratization, Suárez's relevance lies in providing a theoretical set whose practical purpose is associated with the effort to contain and overcome current destructive forces, equally theologically informed, marked by brutal violence, from the police to the professional politician, and which progressively persist in destroying the material conditions of survival, including modernization itself as a philosophical project.

Keywords: metaphysics; ontology of the political; Francisco Suárez; political justice; democracies.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- DM *Disputationes metaphysicae* [Disputas metafísicas] (1597)
- OSD *De opere sex dierum* [Sobre a obra de seis dias] (1600)
- DL *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore* [Sobre a lei e Deus Legislador] (1612)
- DF *De Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores* [Defesa da fé católica contra os erros anglicanos] (1613)
- DA *De anima*, 1621 (publicação póstuma)
- DVEI *De voluntario et involuntario* (1620)

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	11
1	A PRIMEIRA MODERNIDADE COMO ELEVAÇÃO DA JUSTIÇA A QUESTÃO POLÍTICA CENTRAL.....	20
1.1	A formação de uma prioridade político-pública em matéria justificacional.....	21
1.2	Sistematização e distinção da metafísica como questão eminentemente político-pública.....	23
1.3	A hipótese de uma distinção finalmente última da metafísica.....	27
1.4	Consciência de tempo como negação e o desencadeamento de uma diferenciação do regime geral de crenças.....	28
1.5	A filosofia política de Suarez e o modelo secularizado da justiça em geral frente um novo quadro de diferenciações transculturais.....	31
2	MODELOS JUSTIFICACIONAIS E A POLÍTICA DE LIMITAÇÕES AO EXERCÍCIO DO DOMÍNIO EM GERAL.....	35
2.1	Um novo padrão para a estrutura pública em função dos limites justificacionais em torno a diversos regimes de crenças.....	36
2.2	A primeira modernidade como eixo de problematização para a virada da justiça como equidade em função da complexificação cultural.....	40
2.3	A filosofia política de Francisco Suárez e o desafio de uma nova compressão da metafísica através de sua contração objetual.....	45
2.4	O desencadeamento histórico de uma paradoxal pressão normativa pela desfuncionalização da metafísica.....	48
2.5	A elevação da equidade a princípio de justiça pública em geral.....	49
2.6	Negação não estrita de um fim último e o endereçamento da questão dos limites materiais do domínio em geral.....	61
2.7	"Não há regresso da privação ao hábito" (DM 15, 10, 38).....	64
2.8	A distinção entre “razão de lei” e o vínculo entre “razão de preceito” e “matéria de preceito”.....	74
3	METAFÍSICA ENQUANTO CRISE COMO MODELO POLÍTICO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO.....	88
3.1	A justiça posta sob o modelo de contração de seu objeto.....	89

3.2	Distinção entre poder temporal e poder não temporal no interior de um quadro justificacional de suficiência política.....	91
3.3	Origem democrática do domínio estritamente político em meio a uma dinâmica de autocontenção da dominialidade em geral.....	95
3.4	A inclinação do domínio em geral a um modelo de responsabilidade política, não estritamente moral.....	105
3.5	Generalização da condição política, descriminalização moral e desacumulação final.....	129
	CONCLUSÃO.....	135
	REFERÊNCIAS.....	138

INTRODUÇÃO

Naquele tempo de Francisco Suárez, a antiga disputa entre abordagens realistas e antirrealistas para a dificuldade acerca da representação em geral e, portanto, também para a representação política, em especial, abria-se novamente como ferida desde sempre surgida. Sob a forma de um quadro mais amplo, a fim de que uma pergunta fundamental se coloque do lado filosófico, a questão da tese diz respeito à possibilidade ou não de identificar-se a que modo de *realismo político* se referiria a filosofia política suareziana.

Se em termos históricos, uma leitura geral dos acontecimentos dos sécs. XV-VI, até meados do XVII, atesta uma verdadeira mudança epocal, fundamentalmente marcada pelo Renascimento, em termos culturais em geral, os efeitos desse período encontravam-se, numa espécie de limiar, não apenas para efeito do ressurgimento do debate filosófico político, como posto pelo declínio dos modos feudais de circulação econômica e produção em geral. Cuidava-se, nesse ponto, de um quadro tradicionalizado na filosofia política em disputa fica entre o modelo republicanista maquiaveliano, disposto a modo de facções, e o de soberania secularista hobbesiana, a modo de centralização administrativa.

Ocorre que, sobretudo em função do colonialismo globalizado que surgia, em razão das grandes navegações e consequentes invasões territoriais, associada à Reforma protestante e a consolidação do método científico moderno, os debates acerca dos modelos de administração social ganhavam novos horizontes de discussão. Ainda que muitas vezes sufocada, não obstante, a complexidade de época pressionava normativamente a uma exigência de toda uma revisão do quadro prático-teorético, dados os novos contornos que se apresentavam, fosse no interior da economia política europeia, fosse em razão dos processos colonialistas que se instauravam a nível geral.

Portanto, o interesse na revisitação dessa virada epocal diz, em primeiro lugar, de um potencial espelhamento relativo ao momento atual e o tipo de pluralismo complexo que se exige para a reprodução estável dos modelos de democratização, considerada a questão de uma teoria do poder em geral.

Ao mesmo tempo, como indicado pelo conceito habermasiano de sociedade pós-secular (HABERMAS, 2007), atualmente, dentro de um processo que no mínimo exige uma reconstrução desde as grandes guerras e a corrida nuclear, no séc. XX, sob o fundo da disputa entre os modelos estatais fundados na propriedade privada ou pública, com o surgimento de um

novo modelo de guerra cultural, fora fortemente retomada a relação entre conceitos como de domínio, política e teologias ou religiões em geral.

Ao mesmo tempo, o tipo de crise que progressivamente se agudiza, a nível de fundamentalidade ou acerca de pressupostos mínimos, tanto práticos quanto teóricos, mesmo supostamente consensuais, parece obrigar-nos a uma melhor consideração dos diagnósticos em matéria crítica, a fim de eventualmente serem apontadas suas insuficiências, a partir mesmo de suas vantagens, dado o inegável abalo institucional e a instabilidade orgânica que vivem as sociedades políticas constitucionalizadas mais ou menos democratizadas.

Dessa forma, reflexivamente a uma crise de motivação democrática, para um possível encaminhamento do problema normativo em geral, com a formação processual do próprio conceito de normatividade, e a partir de uma abordagem politicamente realista, ou seja, não nominalista ou anti-antirrealista, uma possibilidade estaria na redescrição historicamente identificada na questão do direito à liberdade, ou entre liberdade e determinação, retomando-se ao fundo a disputa teológica entre livre-arbítrio e graça, ou mesmo graça e natureza, questão fundamental no caso da Reforma protestante e no regime de tolerância inaugurado sob seu efeito.

Nesse horizonte de uma crise de tolerância, às dificuldades impostas pelas noções de necessidade ou determinação, a possibilidade de realização de iguais liberdades normativamente impostadas, em seus modos positivos ou negativos, não se admitiria mais apenas uma insistência em reduções que, no final, dependem elas mesmas da reafirmação da superação de qualquer pressuposto anterior a si mesmas.

Nesse contexto de retomada de perguntas quanto à possibilidade de uma abordagem materialmente normativa do fenômeno político, associado à questão da injustiça em geral e sua persistência, não se mostra possível negar, ainda, que dado o tipo de pluralismo político e moral que marca as sociedades contemporâneas, algum modo de equilíbrio complexo entre formas de vida que deva ser incluído no debate acerca de um processo mais longo que o habitual, no que toca à noção de uma formação da vontade em termos políticos. Por consequência, crucial repensarmos de que modo precisem ser projetadas as estruturas inerentes às tomadas de decisões nessa esfera, uma vez que afetam potencialmente a todos os membros de tais sociedades, e para além delas mesmas.

Dentro desse horizonte mais amplo de complexificação das fontes motivacionais, assumido irremediavelmente numa chave inclusivista, ou seja, através da qual se procura considerar perspectivas alternativas ao padrão que poderíamos denominar de epistemicamente

hegemônico, não se trataria, no entanto, de se permitir qualquer tipo de modelo, por mais útil que possa parecer, supostamente ante a extrema dificuldade ou impossibilidade de uma definição de critérios ou princípios que serviriam de linha de corte.

Cuida-se, antes, de não apenas sustentar-se o próprio desenvolvimento da modernização, mas se considerando uma redescritção estendida, a fim de conjecturar-se alguma possibilidade de variação em relação a suas supostas fontes ou pressupostos. Na medida em que analisadas a partir da hipótese de que sua formação não poderia deixar de considerar a própria relação reciprocamente implicada, no caso normativo, e para o caso de sociedades politicamente complexas, por exemplo, entre metafísica ou filosofia e teologias ou visões compreensivas ou abrangentes de mundo.

Portanto, sem negar-se açodadamente a dialeticidade não estritamente filosófica, por assim dizer, inerente à formação do conceito moderno de liberdades, como simbioticamente modelado, por exemplo, pela filosófica distinção entre metafísica e teologia, uma primeira consideração deveria ser a de que, quando pretendemos analisar, em termos rigorosamente filosóficos, as circunstâncias nas quais o princípio de uma ação ou determinação pode ser tido a modo de autoria, devemos assumir não aquilo que rigorosamente acontece, mas, justamente, aquilo que acontece enquanto não necessariamente deveria ou mesmo poderia acontecer.

Não aconteceu e jamais acontecerá, por exemplo, faltando qualquer possibilidade de esquecimento, que na circunstancial duração do escravismo moderno, haja ou tenha havido prática tal como justa - ou que não implicasse em si injustiça – qualquer que fosse sua duração ou o seu tempo. Nesse cenário, um grande e primeiro desafio se apresenta em traçarmos os limites da jurisdição em geral, como em razão dos efeitos correntes do escravismo moderno, notadamente em relação a seus limites nos planos repositivo e reivindicativo.

Dentro de um campo de insistência na relação prático-teórica, é que podemos considerar de que modo, a partir da instauração e desenvolvimento da crítica da metafísica enquanto sua sistematização, na primeira modernidade (DUSSEL, 2005), acabou se encaminhando uma progressiva cisão, tipicamente moderna, entre teoria e prática, ora pendendo para um lado, ora para outro, assim como os efeitos desse processo, principalmente sobre a filosofia política, no sentido de sua sobreposição.

Assim, um tal desafio reconstrutivo (LOSURDO, 2006, p.357) se dá sobretudo porque, quando se diz da relação estrita entre *injustiça* e *subalternação*, a partir das práticas associadas a certas instituições e sua recusa, rejeição e até mesmo, em algumas situações, de uma específica

repugnância, como no caso da escravização, a questão da justiça em matéria institucional deve ganhar relevo.

Em razão dessa dinâmica reconstrutiva, pois, como que pautada pelos limites do modelo de justiça ou justificação em relação ao modo de institucionalização dessa dificuldade prática, é que tomamos inicialmente a identificação geral do chamado “princípio da prioridade do justo sobre as concepções de bem”, como marcação do processo de elevação da relação entre justiça e modelos finalísticos. Para isso, assumimos esse paradigma como instanciado em Anselmo de Cantuária (1033?-1109), de modo que uma espécie de virada da questão da justiça sobre o bem, ou sobre uma teoria estritamente vinculada a fins determinados, estaria o problema político ou da justiça irremediavelmente associado a uma espécie de “tradição crítica” de matriz religiosa, ligado, pois, ao surgimento e desenvolvimento das chamadas “ordens”, a começar pelo carisma beneditino e seu modelo de institucionalidade.

Nesse horizonte que, de partida, considera um modo de dobra institucional interna, basicamente expressado pela distinção entre ordem hierárquica (bispados, incluindo o papado), e ordem religiosa ou não hierárquica, destacamos de que maneira a filosofia desenvolvida por João Duns Scotus (1266-1308), em linhas gerais, numa leitura política do jogo eclesiástico, na medida em que se contrapunha à teologia dominicana, basicamente tomista, lançava as sementes de um novo modo de unidade de domínio ou de um domínio em geral, posto a partir da identificação da representação, de algum modo política, no conceito de domínio ou poder espiritual.

Assim, em sua radicalização em relação ao papado, de modo especial com também franciscano Guilherme de Ockham (1285-1347), abria-se o caminho para que a metafísica sofresse um processo progressivo e irremediável de diferenciação funcional relativamente aos seus próprios limites funcionais.

Ao passar a girar em torno do conceito de metafísica *em geral* ou, logo em seguida denominada *ontologia*, sobretudo a partir da filosofia teórica de Suárez, distintamente a sua especialização em termos de objetos relativos, abriu-se, por exemplo, a possibilidade do encaminhamento da questão metafísica em geral para um campo de fundamentação dependente de algo meramente regulativo (individual ou institucional).

No plano prático, a essa articulação fornecia-se cada vez mais materialidade ao debate instaurado pela noção de transcendentalização, como dispositivo de unidade imanente, marcado substancialmente pela prioridade da vontade frente ao intelecto, desde Scotus. Isso se dava na medida em que ocorriam novas e profundas questões, advindas não apenas do cisma religioso

interno ao continente Europeu, mas, sobretudo, em razão das disputas colocadas pelo choque cultural com o chamado “Novo mundo” e o processo colonialista nascente.

Assim, associados à tradição religiosa das “ordens”, em contraposição crítica à teologia adotada pela hierarquia eclesiástica, fundamentalmente tomista naquele momento, a análise da filosofia teórica e prática do jesuíta Francisco Suárez, elaborada no “quente” dessa mudança epocal, não apenas nos serviria para demonstrar de que modo se procurou retomar algumas questões já levantadas pelos franciscanos em torno do direito da liberdade, a partir da crítica de uma fundamentação radicada no conceito de propriedade e sua relação ao livre-arbítrio, mas para a agudização dessa mesma perspectiva, até então interna aos religiosos conventuais, na medida que encaminhava-se a relação entre vontade ou sua possibilidade e determinação, a uma configuração de forças completamente voltada para o campo da compreensão da relação de produção de uma normatividade pensada *em geral*.

De modo especial, essa explosão conventual identificável na elaboração jesuíta não apenas da teologia, mas a partir de uma sistematização da metafísica, seguida de um novo padrão de filosofia prática (político-moral), parece ter colaborado decisivamente no engendramento da problematização no que se referia às forças produtivas transcendentalizadas, sobretudo em termos de um novo modelo de articulação social centrado, *de modo generalizado*, em termos político-públicos, ou seja, sem exclusão do chamado “poder espiritual”.

Nesse sentido, a partir mesmo da matéria emergente dos novos e complexos contextos práticos de justificação, o modo jesuítico de diáspora não forçada, tomando como pressuposto sobretudo os missionários de primeira geração, práticos ou teóricos, como foi o caso de Suárez, acabaram pressionados à reelaboração, em alguns pontos de modo radical, como no caso da questão da graça (*de auxiliis*), por exemplo, com um amplo impacto num vasto conjunto de conceitos teologicamente tradicionalizados. Sobretudo se comparada à abordagem tomista, isso significava uma reviravolta, uma vez que aquela se situava referencializada numa teoria da moralidade estritamente dependente de uma concepção naturalista da ética, tendo-se claro que a produção franciscana, em torno de uma redação à lógica modal, havia sido institucionalmente abafada pela hierarquia eclesiástica.

Retomada a consideração do conceito de metafísica, analisaremos de que modo sua sistematização reflete o movimento e a configuração do trânsito moderno entre a “justiça como equidade” e a equidade na representação política na filosofia prática, de modo específico a partir da retomada de algumas questões postas na filosofia prática de Francisco Suárez.

No interior de uma nova moldura para a tarefa redescritiva da modernização em função de sua redução econômica do domínio em geral ao político-público, espelhado na noção de uma divisão e reunião finalmente última da metafísica, indicaremos a relevância do fato do “Novo mundo”, para além da Reforma protestante, como determinante para que a questão política ganhasse relevância no debate filosófico seiscentista.

Num sentido geral, com suas *Disputationes metaphysicae* (1597), Suárez operava uma sistematização em torno da pergunta de qual o objeto da metafísica. Ao afirmar seu objeto como “ente enquanto ente real” (DM 1, 1, 26), ele não apenas acabava por incluir, alinhando-os de algum modo, tanto um ente infinito (Deus), quanto um equivalente nominal finito, de modo que por um tal rebaixamento a questão transcendental pudesse ganhar sua autonomização em relação à teologia. Ao tensionar internamente a dificuldade nominal, mantendo-a no limite na própria sistematicidade metafísica, enquanto “entes de razão” (DM 54, sua última disputa), ele pode nos fornecer um quadro bastante interessante, na medida em que não se priva da distinção entre conhecimento teórico e prático, sem, contudo, negá-lo em si mesmo.

Nesse sentido, podemos imaginar como, espelharmente a esse padrão de sistematicidade e distinção, operada no interior da metafísica, entre o realmente possível e sua negação, Suárez pode representar uma vantagem para diversos desafios postos no campo prático, seja moral ou propriamente político. Como no caso de nos perguntarmos se, dentro de uma perspectiva realista, algo pode tornar a subordinação política legítima.

Na medida que, em Suárez, são articuláveis sua obra sobre a metafísica e suas obras em matéria de filosofia prática (*De legibus ac Deo legislatore e Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*), incluído um capítulo específico de *De opere sex dierum*, no geral, um texto propriamente teológico, nossa hipótese é que esse modelo tanto possa servir a reconstruções dos movimentos filosóficos que se desenvolveram posteriormente, quanto nos permitiria avaliar melhor as fontes ignitivas desse mesmo desenvolvimento e, com isso, dos seus necessários ajustes.

De maneira específica, no objetivo de identificarmos os movimentos relativos a esse processo, apontaremos como a naturalização do princípio democrático, simbolizado em Suárez, permitiu que o domínio em geral passasse a ser assumido em sua forma estritamente política, primeiro, enquanto marcada pela concepção de justiça como equidade, em detrimento de modelos baseados em sistemas teleológicos, através de conceitos como os de direito ou de lei natural. Indicaremos de que maneira o desenvolvimento de novos padrões para a estruturação do domínio político público, em função dos limites da justificação e dos desafios postos,

procurava dar respostas aos conflitos agudos derivados basicamente da Reforma e dos processos colonialistas.

Dentro desse quadro de circulação, a filosofia de Suárez, sobretudo sua filosofia política, passava a indicar respostas tanto para a acomodação da fragmentação social em curso na Europa, como avançava na elaboração de uma análise estritamente filosófica da política em sua desvinculação da sobrecarga teologicamente herdada, desde Agostinho, passando a instanciar-se, já em termos normativos, ou seja, de modo não naturalisticamente dependente, um modelo político potencialmente impostado democraticamente para a questão da justiça pública em geral.

Nesse cenário, iniciaremos no primeiro capítulo com uma breve redescrição genealógica em relação a fontes que permitiram, progressivamente, a formulação contemporânea do princípio político da prioridade da justiça sobre o bem e de que modo na alvorada da modernidade se deu uma elevação da justiça como equidade a questão política central.

Considerado o movimento teórico que culminou numa espécie de sistematização e distinção últimas da metafísica, e de que maneira esse esforço detinha um caráter eminentemente político-público, a partir de seu recorte histórico, analisaremos como a questão da justiça em matéria estritamente política apareceu como problema fundamental enquanto alterava-se o equilíbrio teológico até então vigente.

Nesse horizonte afeto a uma inicial tomada de consciência de tempo, destacaremos como se deu uma espécie de desencadeamento em torno a um regime geral de crenças, e de que modo a filosofia política de Suarez, como um modelo para a justiça em geral se colocava em razão de pressões advindas do novo quadro cultural, tanto instanciado pela Reforma protestante, ou seja, no interior da Europa, quanto externamente, a partir dos processos econômicos advindos das chamadas grandes navegações.

No capítulo 2, no qual trataremos da relação entre modelos justificacionais e a política de limitações ao exercício do domínio em geral, apresentaremos as linhas gerais da estratégia suarista em torno às disputas pelo regime de crenças, a partir das cisões teológicas mobilizadas politicamente, e de que modo Suárez desenvolveu e urbanizou a filosofia scotista, formulando uma teoria finalmente normativa da moralidade.

Assim, dentro dessa virada à equidade posta em função da complexificação cultural, indicaremos como a filosofia de Suárez se mantém numa conexão internalizada entre seus

contornos prático e teórico, a fim de que pudesse elaborar uma teoria acerca da formação do domínio em geral e sua diferenciação em relação ao domínio político.

Em função da tarefa permanente de autocontenção da simbiose entre fé eclesial, com uma variação interna ao conceito de graça, e domínio político, à sombra da formação de um domínio em geral, o desafio de uma nova compressão da metafísica, através de sua contração objetual, poderia então responder à quebra de unidade pública econômico-teológica.

Como consequência da identificação de um novo modelo de tratamento da questão do domínio em geral através da elevação da equidade a princípio, a necessidade de reordenação do domínio em geral como algum tipo de poder absoluto não permitiria mais sua consideração sem o desenvolvimento desse mesmo processo de diferenciação posto em função do tempo, tornando-se a noção de um poder absoluto sujeita à ordenação. Na medida em que não apenas não se nega o papel decisivo dos sistemas moralmente informados, tal força se expressaria enquanto pode-se conferir prioridade geral ao sistema político a partir de uma “especial união moral” ou uma “certa união política” (OSD 5, 7, 3; SUÁREZ, 1966, p.04-5).

Assim, de um lado, aparecia um movimento de autovinculação, dado pelo trânsito à complexificação moral a partir de estruturas não consideradas politicamente complexas, e não pela complexificação moral em si, tendo-se, de outro lado, uma vinculação relativamente simétrica a modos de jurisdição, distintos no interior de uma jurisdição tornada geral, proporcionalmente à política.

Ao passo que essa relação entre domínio e jurisdição se corporificava enquanto uma redução que fazia o domínio em geral passar a uma articulação de natureza prioritariamente política em geral, inclusive em relação ao domínio não estritamente público, constituir-se-ia qualificadamente uma “certa obrigação especial” nascida da passagem do “ius” para o “iure”.

Afirmado o domínio em geral em matéria de liberdades equitativamente consideradas, relativamente ao direito positivo em geral, introduz-se o problema da relação entre representação, sua institucionalidade e seus modos de transferência ou transição.

Por fim, no terceiro e último capítulo, apresentaremos como o modelo político de institucionalização é assumido em função da distinção entre poder temporal e poder não temporal no interior de um quadro justificacional de sua própria suficiência política. Indicaremos como, já para Suárez, a introdução da “mais imperfeita de entre todas” as formas de governo político, qual seja, a democrática, entendida como uma instituição “quase natural” e que “deve e pode ser admitida sem qualquer inconveniente” (SUÁREZ, 2015, p.250),

abrindo-se à definição da origem democrática do domínio estritamente político, por sua vez em meio a uma dinâmica de autocontenção da dominialidade em geral.

Lido como uma inclinação a um modelo de centralidade da responsabilidade política, no sentido de não estritamente moral, a legitimidade do domínio político ficava condicionada à justiça de seu exercício, em relação à sua direta e imediata consideração da vontade popular.

Por extremo, generalizada a condição política, naturalmente passa-se à pergunta pelos limites de abordagens morais para os desafios postos pela vida prática. Para isso, tendo a responsabilidade passado a um regime de aprendizagem, por sua vez não apenas epistemicamente impostado, cuida-se de considerar como o direito puramente penal, como formulado por Suárez, a partir de um quadro mais amplo que emoldura a formação eminentemente política da economia moderna, acaba por servir ao desmascaramento do modo como a corrente dinâmica da jurisdição em geral, e do direito, da legislação e do sistema judiciário, no específico, derivam, na prática, de um mero conjunto de interesses.

Na medida em que consideramos revelada a sua base material autoritária, sobretudo enquanto atrelada a modelos teológicos-políticos de análise do processo moderno de democratização social, acreditamos que possam ser reexaminados os diagnósticos relativos aos reais limites do próprio modelo de justiça política pública vigente.

1. A PRIMEIRA MODERNIDADE COMO ELEVAÇÃO DA JUSTIÇA A QUESTÃO POLÍTICA CENTRAL

Na linha dos estudos desenvolvidos por Honnfelder (1990)¹, a estratégia de uma retomada histórica da dinâmica da modernização cultural implica necessariamente a revisitação de um período mais longo em relação àquele que habitualmente se afirma como sendo o de sua formação, a partir da filosofia cartesiana, por exemplo.

Associada a essa retomada, considerado o objeto de análise centrado na questão política da justiça pública, mostra-se indispensável insistir que o processo colonialista, sobretudo no caso brasileiro, marcado pela invasão europeia às américas e o escravismo, ainda se coloca efetivamente enquanto um *fato geral* não devidamente elaborado.

Também é fato que teorias normativas da justiça são inimagináveis e pouco críveis na medida em que não se disponham à consideração da complexa relação desse processo com o engendramento e a formação do modelo econômico vigente, baseado na propriedade privada e em seu progressivo e concentrador dispositivo de acumulação.

Sobretudo assumindo-se esse quadro a partir da realidade latino-americana, marcada ininterruptamente por suas consequências, cuida-se de considerarmos de que modo pode ser relido o processo de formação e desenvolvimento das condições materiais e teóricas que, de alguma maneira, tanto permitiram, quanto ainda dão sustentação, por tanto tempo, a esse tipo de violência generalizada e, em larga escala, institucionalizada e amplamente naturalizada.

Em termos filosófico-práticos, dentro desse recorte histórico, analisaremos como a questão da justiça em matéria política apareceu como problema fundamental no início do séc. XVI, a partir do pensamento de Francisco Suárez.

Enquanto filósofo e teólogo jesuíta, Suárez não apenas viveu num momento de passagem entre a primeira e a segunda fases da modernização cultural, mas pode transformar essa condição histórica numa vasta e já reconhecida produção intelectual e que pode justamente servir aos nossos propósitos, para uma abordagem da filosofia política em um clico inicial, no qual eram as sociedades postas frente a novos desafios, cada vez mais complexos, com amplas mudanças institucionais.

¹ Cf. *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.

1.1. A formação de uma prioridade político-pública em matéria justificacional

Na filosofia política contemporânea, a relação entre bem e justiça normalmente é tratada a partir do chamado princípio da prioridade do justo sobre as concepções do bem.

Uma das razões para esse tipo de distinção é que, de início, podemos dizer que enquanto o conceito de bem está ligado a um sistema de fins, o conceito de justiça ocupa exatamente a função de articulação entre fins diversos e muitas vezes conflitivos. Portanto, à medida que sistemas de fins surgem, entram em crise ou desaparecem, abrindo espaço para alternativos, o regime de conflitos socioculturais exige que o modelo de justiça e sua institucionalidade desempenhem um papel ainda mais central.

Nesse sentido é que procuramos identificar um arco histórico, para fins de coleta, que pudesse servir de fio condutor para a sinalização de uma das prováveis fontes do princípio político da prioridade da justiça sobre o bem.

Como exemplo, tomamos a filosofia de Anselmo de Cantuária, na qual podemos detectar esse tipo de passagem de uma prioridade das concepções do bem como vantagem (*affectio commodi*), para a primordialidade da questão do bem enquanto matéria da virtude da justiça (*affectio iustitiae*).

Associado a isso, dentro de uma relação reconfigurada entre justiça e bem, a identificação do processo de sua elevação a princípio político possivelmente sofreu forte influência a partir dos efeitos produzidos pela introdução do conjunto completo da filosofia aristotélica na Europa no séc. XIII, com o desafio às teologias de uma ética estritamente filosófica.

A relevância dessa introdução da recepção árabe da filosofia aristotélica sinaliza de que modo, pois, os teólogos foram pressionados a dar uma resposta a uma ética independente da hipótese apresentada pelo conceito teológico da criação *ex nihilo*. (STOLL, 2023)

Sabemos que, numa leitura hegemônica, a modernização implicou numa progressiva formação cultural voltada à administração do domínio em geral, incluindo o econômico, na medida progressivamente se dava por completamente desvinculada de fontes teológicas e metafísicas. Enquanto se comprimia a questão do público a uma forma exclusivamente política, voltando-a para sua justa realização (ou uma justa contenção de injustiças), ao mesmo tempo em que contraída a um sentido de rigorosamente política. De outro lado, no mesmo ato, manejava-se o elemento negativo relativamente à teologia em geral, além de um vasto processo de especialização em torno a sistemas apropriados, inicialmente em termos metafísicos especificados pela própria particularização de seus objetos.

Uma primeira questão é sabermos melhor se isso teria ganhado intensidade a partir da circulação da filosofia aristotélica e das conseqüentes disputas teológicas e filosóficas do período, como as dominicana e franciscana, por exemplo, dado o desafio posto pela ideia de independência entre revelação e ética. Ligado a esse horizonte, a segunda pergunta diz respeito à própria recepção dessa herança filosófica escolástica. Imaginamos que não ocorra qualquer vazio em matéria filosófica.

Nesse sentido, com a instanciação de uma pretensão de naturalização do princípio democrático e a instauração de uma forma moderna de concepção política da justiça, enquanto *equidade*, em Suárez, a questão relativa aos pressupostos para tal movimento teórico precisa ser colocada.

Ao mesmo tempo, uma investigação desse processo enquanto *secularização*, como forma exclusivamente não metafísica e, portanto, não anti-metafísica, se apropriada à formação desse quadro voltando ao exercício político em movimentos de complexificação cultural, parece ter-se que incluir, para além da Reforma protestante², um sentido ampliado de *Reforma* enquanto dúvida acerca do desenvolvimento da noção moderna de iguais liberdades.

Isso viabilizaria uma mais consistente possibilidade de leitura do quadro institucional derivado desse processo de elevação a princípio da distinção entre sistema de justiça e reino dos fins, tanto para articular déficits em torno a níveis ou graus de suficiência, consideradas as mudanças econômicas contemporâneas, assim como não excluir as intrincadas controvérsias que dão conta da influência politicamente direta de modelos justificacionais abrangentes, mobilizados a partir de suas arquiteturas não públicas de fins, e não apenas as teológicas, mas as “metafísicas”, de modo que não apenas atuaram no passado, mas permanecem como tais pressionando a distinguibilidade ou não entre os conceitos de *justiça* e de *bem*.

Algumas questões, assim vistas como que de fora da tradição filosófica, em referência às internas ao conjunto político de organização, exigiam que a própria noção de domínio em geral, em sua histórica e bem construída base teológica, não poderia mais servir referencialmente, de modo a se fornecer uma correspondente unidade ético-política autocentrada, sob uma relação estável entre unidade teológica, de um lado, por sua vez assegurada cientificamente por uma unidade metafisicamente explicitada.

² Considerados os seus pressupostos, na linha de John W. O'Malley, sj, em "*Four Cultures of the West*" (Cambridge: Belknap Press, 2006, pp. 50-1), pode-se argumentar que houve uma mudança estrutural na ideia de reforma, entre meados do séc. XI e início do séc. XII, sobretudo a partir do pontificado de Gregório VII, de modo que “os gregorianos’ fornecem o primeiro exemplo notável da transformação da ideia tradicional de reforma, que até então tinha sido aplicada principalmente à conversão de indivíduos ou de situações locais.”

No interior de uma época de queda filosófico-teológica generalizada, em níveis ou graus mais ou menos variados de relevância, mostrava-se inevitável alterar-se o padrão prático e teórico para eventuais respostas aos problemas surgidos. Não se cuidava apenas de uma questão de descentralização do modelo no interior da teologia. Passava-se à uma disputa quanto ao próprio problema da referencialização e sentido teológicos.

No interior desse amplo movimento de reconfiguração dado desde si mesmo, por pressões normativas inovadoras, a estratégia teórica suareziana pode ser qualificada como um modelo específico de equilíbrio institucional, tendo-se como objeto prático a tensão entre representações político-públicas mais ou menos análogas, e esferas apropriadas à expressão variável das diferenças entre sistemas últimos finais apenas relativamente distintos.

A isso, por sua vez, estava implicada mais do que uma mera inversão da subordinação da filosofia em relação à teologia. Cuidava-se do enfretamento do desafio de uma nova compressão da metafísica, a partir mesmo de sua sistematização, dado o colapso de inúmeros pressupostos oriundos da filosofia da natureza, por exemplo, com reflexo em conceitos centrais para a filosofia prática, ao mesmo tempo em que, num contexto de disputas, eram afetados diversos pilares do edifício teológico desenvolvido historicamente à sombra do papado, nesse momento amplamente confrontado no interior da Europa.

Ademais, uma abordagem daquilo que se refere à herança acumulada na disputa teológico-política servirá a uma mais abrangente identificação dos pressupostos que, naturalmente fermentados, culminaram numa inclinação à ruptura do quadro institucional, aparentemente num sentido anti-teológico, e que não apenas marcaria a primeira modernidade, mas se daria em chave de permanência, ainda que latente.

1.2 Sistematização e distinção da metafísica como questão eminentemente político-pública

Conjecturamos, por primeiro, a partir de eventuais razões históricas de que modo podemos traçar uma identificação da instauração e progressiva dinâmica, em matéria filosófica, tendente à marginalização do modelo político de estruturação de um sistema de justiça pública, preterido relativamente a modos moralisticamente estabelecidos.

Uma analítica do fenômeno de formação do domínio enquanto fundamentalmente político, pois, já se teria colocado aqui em vista de seu desaparecimento expressivo, na medida

em que posto em processo reversivo, enquanto perda de tração de suas formas normativas em matéria de *representação em geral*.

Considerada a difícil questão da representacionalidade, desse modo, frente as mutações econômicas em curso, tanto em matéria político-pública, como em suas formas não político-públicas, situaríamos uma progressiva exclusão do objeto do debate filosófico, sobretudo prático.

Sedimentando-se a partir da elevação de uma analítica moral da linguagem a paradigma econômico, por sua vez identificado com uma representação política eticamente informada, teria ganhado força uma noção de “falta primordial”, através da qual foram fornecidas determinações relativas a supostas falhas potencialmente irremediáveis.

Ocorre que, ao contrário disso, cuida-se de retomarmos a modo de disputa o problema da representação *em geral*. Não há dúvida que a própria autocontenção dos desajustes inerentes à funcionalização dos modos de vida dependeria da insistência nesse mesmo tipo de problema, ao contrário de sua sublimação.

Além disso, no que se refere a um campo material, podem ser coletados historicamente diversos quadros que emolduram essa dificuldade acerca do representacionalizável, acentuadamente quanto aos termos de uma política efetivamente ajustada aos limites democráticos da justificação pública. Isso, de todo modo, não poderia ser tido como questão menor ou sobreposta, ou mesmo fingidamente esquecida, à medida que sistemas econômicos flagrantemente não encontram limites apropriados à uma justificação pública substancialmente democrática. Paralelamente a isso, é inegável que modelos tipicamente não filosóficos têm historicamente desempenhado um papel decisivo no fornecimento de estratégias para o problema da representação em geral.

Portanto, uma filosofia política parcamente mobilizada, em termos teórico-analíticos, sobretudo a partir dos oitocentos, não teria se dado conta da insuficiência desse programa de neutralização objetual dos “sistemas de verdade”, particularmente sobre o desenvolvimento do tema da relação entre uma concepção política de normatividade, sob a forma gera de uma superação da metafísica em geral, frente perspectivas que giravam em torno de uma fundamentação moral do conjunto institucional das sociedades políticas.

Por isso, a fim de avançar nesse debate, não se trataria de insistirmos numa imposição imperativa de padrões de utilidade. Nem tampouco seria o caso de assumirmos pressupostos que possam ser entendidos como internos a uma tradição perfeccionista, ainda que não

estritamente moral, ou seja, de alguma forma política, mas que dependeria de certos sistemas de fins últimos tradicionalizados.

Ainda que leituras desses tipos possam ser levantadas, inclusive contra os diversos furos internos à modernização, e não apenas afetos à filosofia prática, parece que uma teoria durável da legitimidade política guardaria uma vantagem de saída à medida que simultaneamente assumidos seus processos como irremediavelmente envolvidos em por sistemas teleologicamente informados.

Com isso, deveríamos passar a uma retomada da própria disputa em torno da referencialização e a pesquisa em torno de eventuais outros modos de resolução da dificuldade com um sentido geral para o conceito de representação e os dispositivos institucionais que possam manter, a nível de suficiência, sua temperatura em termos de vigência.

De uma maneira geral, isso implicaria que não apenas as imagens ou visões religiosas de mundo, mas, com elas, e o que pareceria mais preocupante, segundo a nossa reconstrução a partir das implicações de uma concepção política de justiça, as formas metafísicas que potencialmente colaboraram decisivamente com pressões normativas para a formação moderna de uma concepção de domínio em geral a partir de seu exercício politicamente legítimo, enquanto dotados de uma unidade diretamente independente dessas mesmas imagens ou visões metafísicas, estariam postas sob um tal processo de compressão, corrosivo quanto a esse mesmo papel de campo de produção de seu caráter normativo.

Por isso, poderíamos mesmo dizer da similaridade dessa dificuldade acerca da dependência da funcionalização, enquanto identificado seu processo de elevação a princípio, entre a dinâmica de distinção *da* metafísica e modelos abrangentes, sejam religiosos ou não. Ao mesmo tempo, tentativas de retomada da análise da dinâmica modernizante trariam em si mesmas implicadas potenciais reservas desempenhadas pela “questão teológica”, em sentido geral, sobretudo em matéria de representação, enquanto desbloqueadas dos trancamentos levantados pelo conceito moderno de ciência como experimentação.

De um ponto de vista interno à funcionalização, esse modelo dependeria de uma força normativa dada reciprocamente como intrínseca ao longo processo de secularização, entendido em função da formação de um conceito de domínio *em geral* modelado politicamente.

Sobretudo quando lido como forma rigorosamente política, no sentido da face produtiva da modernização cultural, seu ideal de realização dirigida igualmente *por todos os circunscritos*, poderia subsistir ou durar enquanto autores e destinatários assumissem-se como reciprocamente modelados ou traspassados pelo mesmo processo político em geral.

Por essa razão, à pretensão de uma justiça política não metafísica³ apontar-se-ia *não* para o afastamento ou isolamento pura e simplesmente dessas visões ou imagens de mundos, consideradas realmente possíveis ou não, em algum aspecto, mas, de todo modo, *enquanto formuladas metafisicamente*.

Portanto, numa reciprocidade simetricamente ativa ou positiva, seria então o caso de que isso representasse uma *distinção* de duplo modo, em relação ao objeto primário do próprio engendramento da modernização enquanto consideração politicamente intrínseca, conseqüentemente e no detalhe, dos circuitos relativamente políticos que inerem as “visões compreensivas” ou “imagens de mundos”, ou quaisquer outros sistemas de fins últimos, enquanto tais, dispostos por algum modelo axiológico ou hierárquico a nível fundamental, objetual ou não.

Em movimento contrário, pois, primeiro para a questão interna da diferenciação em vista da contenção, estaríamos chamados à responsabilidade política pelo *fato da inclusão*, por sua vez elevado a imperativo de democratização em referência ao domínio em geral. Assim, também se fica diante da obrigação igualmente política de uma disposição dirigida à uma comum disposição de atualização de suas próprias bases ignitivas do processo de normatização política de tais sociedades assumidas em seu conjunto, pois filosoficamente desenvolvidas, como um tipo de unidade juridicamente circunscrita.

Frente os desafios da manutenção desse quadro de diferenciação, em relação ao qual a metafísica foi e continua operante em seus efeitos, em termos de uma específica geração de sua *condição normativa*, vem ganhando força, no entanto, um risco agudo e acelerado de uma queda material.

Nesse sentido, não se trata apenas de partir do fato de que “esgotou-se a utopia de uma associação de produtores autônomos livres e iguais emancipados das relações de poder arbitrárias e violentas do trabalho heterônomo, que se realizaria quando a ideia política de cidadãos livres e iguais fosse estendida ao âmbito das relações de produção” (WERLE, 2018, p.78), no diagnóstico de Habermas, mas do quanto um “fato da subsistência” se sustentaria apelando-se apenas a alguma noção abstrata de “razoabilidade”.

Na perspectiva de uma *reabilitação* recíproca, em termos de responsabilidade política, não estritamente moral, seria inevitável esse tipo de retomada em termo de disputas internas,

³ “Não metafísica” não é o mesmo que “sem metafísica”. Reflexo, de todo modo, ao conceito de “pós-metafísica”.

mais do que se pretender avançarmos em questionamentos ligados a alguma espécie de aprofundamento ou inclusividade de base epistêmica.

1.3. A hipótese de uma distinção finalmente última da metafísica

Atacando os movimentos reprodutivos da ideia de uma inevitável escassez contraposta a excedentes, enquanto circunstâncias judiciais (RAWLS, 2008, p.144)⁴, num movimento que permitiria uma entrada arejadora de novas matérias para uma crítica à subsistência do próprio projeto de modernização, imaginariamos isso no sentido de serem apontadas suas condições e afirmadas as vantagens na sua *prossequibilidade*.

Assim, em saída ao desmascaramento da autorreferencialização, de caráter funcional, e que levaria a um ceticismo moral moderno (MARCONDES, 2012), portanto, disporíamos de um alternativo padrão de referencialidade material para um sentido realmente possível para a forma moderna de uma dominialidade em geral.

Assentada na simbiose entre a figura do político e o modelo administrativo fornecido por tradições teológicas e seus dispositivos de representação, poderíamos passar, então, a ter podido passar a falar de um domínio em geral *enquanto estritamente político*, como uma razão de acontecimento ou “ontologia”, na medida em que *sua*, naquilo que insistentemente damos o nome de *Modernidade*.

Porém, parece que não se realizaria, por falta de condição de possibilidade material, em termos de suficiência, qualquer tentativa de uma reconstrução da gramática da justiça, a partir simplesmente de um equilíbrio político qualificado economicamente, apenas na medida em que radicalizada em termos éticos ou morais, ainda que democraticamente impostada.

O histórico esforço conjunto por uma modelagem adequada à dificuldade da representação, assim, poderia também indicar um específico sintoma de perda ou destruição material, mais do que uma escassez, inclusive em seus termos de estocagem, ao invés de uma

⁴ John Rawls (1921-2002) faz uma identificação do conflito a partir do conceito de “interesses” (RAWLS, 1996, p. 105-6), destacadamente o de “*higher-order interests*” (“interesses de ordem superior”), e o analisa a partir do que denomina “circunstâncias da justiça”, na linha de Hume. Essas podem ser divididas em duas: a) circunstâncias objetivas, as quais se referem à escassez, de algum modo pressuposta, e que, portanto, deve ser tornada “moderada”; e b) circunstâncias subjetivas, relativas ao conflito entre projetos, e suas distintas reivindicações, considerados os limitados recursos disponíveis. Seria sobretudo nas circunstâncias subjetivas que gravitariam os sistemas específicos de crenças, religiosas ou não.

insuficiência quanto a aspectos formais ou procedimentais, e que por sua vez exigiriam um processo realizável de aprendizagem, desde que filosoficamente assegurado.

Como esse tipo de estratégia não vem ganhando corpo a algum tempo, talvez tomando-se como central a sistematização e diferenciação posta na própria concepção moderna de metafísica, esse tipo de dificuldade possa realmente encontrar alguma solução de continuidade, destacadamente no campo prático.

Se a partir de alguns elementos, considerarmos que o conceito moderno de metafísica teria sido operado em função de uma tal distinção que se apresentaria como funcionalmente entrópica, no que se refere a um sentido de distinção entre uma abordagem em geral ou não especializada, e processos de especialização que não ignorariam essa própria dinâmica de distinguibilidade em seus limites materiais, pode ser que acabaríamos por não apenas recuperar, mas retomarmos de algum modo o espectro de engendramento da dinâmica processual decisiva à formação do inovador padrão, em termos éticos, enquanto normativamente centrado numa concepção política de domínio em geral.

Nesse horizonte ampliativo da redescritção crítica da metafísica, apresentaremos de que maneira o desenvolvimento da filosofia prática pelos franciscanos, sobretudo a partir da crítica da propriedade (AGAMBEN, 2014, p.9-10), e sobremaneira pelos jesuítas, aproximadamente trezentos anos após, com seu modelo de *ordem do discurso* (Ó; VALLERA, 2021)⁵ acabaram por viabilizarem a formação de pressupostos para essa específica abordagem filosófica da distinção de um domínio em geral relativamente à distinção entre domínio político estrito ou não especializado e domínio não estritamente político.

1.4. Consciência de tempo como negação e o desencadeamento de uma diferenciação do regime geral de crenças

Sem rejeitar-se a leitura do papel decisivo da Reforma protestante na reconfiguração e no jogo institucional de forças da modernização social, o fato geral mais amplo é que a “questão europeia” não pode ser considerada sob qualquer hipótese desvinculada da dinâmica

⁵ “(...) a necessidade de constituírem um *habitus* religioso de tipo novo os conduziu a intensificar práticas e a introduzir mesmo rotinas que o *modus parisiensis* não consagrava. Os seus estudantes deparavam com inusitados patamares de exigência, tanto no plano intelectual quanto no pessoal, e, para a sua consecução, os jesuítas ampliaram notavelmente as situações que envolviam as práticas de escrita.”

colonialista. Num cenário de conflitos agudos, a filosofia no geral se encontrava profundamente pressionada.

Enquanto disciplina teórica vinculada e mobilizada a partir de experiências práticas, tanto por disputas internas em torno de um modelo de governo centrado na noção de “Razões de Estado” (ADVERSE, 2016), como, na Europa ibérica e em outros núcleos de poder, acelerava-se a operação e o desenvolvimento de modelos de tratamento da questão do domínio em geral, e do domínio político, em particular, à luz do papel desempenhado pela teologia, para se justamente dar conta dos desafios levantados por uma tal fragmentação interna da noção de mundo.

Nesse contexto é que o modelo de tensionamento da metafísica, já instaurado pelos filósofos franciscanos em chave modal, poderia ser retomado e aprofundado para reabrir o caminho para um outro padrão de distinção relativamente ao modelo de análise ético-política, insistindo-se mais em suas bases realistas.

Enquanto alternativa ao tipo de abordagem secular e que dava cabo à diferenciação funcional entre poder civil e poder religioso, como em Marsílio de Pádua⁶, a questão se referia à possibilidade de identificação de pontos de apoio para a sustentação de uma arquitetura acerca da fonte e das dinâmicas estabilizadoras do domínio em geral em função de sua duração qualificada.

Isso se daria, por exemplo, mediante a problematização da justificação de procedimentos de transferência para o seu exercício, através da representação suficiente, se concentrada numa forma de poder de natureza ou da ordem do político, a depender da especificação gradual de seu objeto.

Em termos históricos, o pensamento político jesuítico, sobretudo em sua elaboração filosófica, surgia também como uma resposta ao modelo de realismo político dependente de uma separação rigorosa entre ética e política, ou sistemas de fins e “razões de Estado”.

À sombra desse tipo de diferenciação a nível cultural, numa distinção no interior da tradição metafísica, a filosofia de Francisco Suárez também tensionava, de modo sistemático, um certo reequilíbrio entre concepções políticas correntes, na medida em que se diferenciavam progressivamente, em termos de especialização a nível teológico, antropológico e cosmológico.

⁶ Cf. “*The defender of peace: The ‘Defensor pacis’*”. trad. e introdução de Alan Gewirth, Harper, 1967.

Para isso, desde um ponto de vista de sua obra *sobre* a metafísica, intitulada *Disputationes metaphisicae* (DM)⁷, Suárez empreendeu um projeto filosófico que resultava não somente na sistematização da metafísica enquanto ciência transcendental, na linha scotista de uma quarta ciência reduzida modalmente em termos de uma concepção de possibilidade, mas que ainda não havia sido objeto de um esforço de radicalização em seu potencial, enquanto efetivamente não distinta da realidade ou, a partir disso, para servir à sustentação, a nível prático, moral e político, enquanto concretamente realizável.

Ao empreender esse esforço, procurando fazer de sua concepção de metafísica um conceito que se referisse a uma realidade finalmente última, relativamente à física, à matemática e à teologia, Suárez acabava por provocar uma abertura filosófica que, enquanto tal, assumir-se-ia efetivamente, ou seja, para além dela mesma, como uma dobra que instanciaria um movimento autossupressivo, na medida em que quebrada materialmente e *ad intra* a noção de uma unidade metafísica como um todo.

E essa dobradura foi basicamente guiada, em linhas gerais, pela revisitação do conceito de “ente”, utilizado até então como correspondente à forma de pessoa divina, infinita ou eterna, como representação de sua unidade, como perfeita e fonte da verdadeira reunião entre vontade e intelecto.

Assumida como ciência do ente enquanto ente *real* (objeto em geral), ou seja, não simplesmente pensável, Suárez podia atribuir uma conexão entre a metafísica em geral (ou, logo após, “ontologia”) e o quadro de uma particularização da metafísica, em modelos de especialização.

Como conceito adequado a uma própria adequação objetual, Suárez tensionava a formação de um objeto *em geral*, tendo como limite o problema instaurado por um abordagem antirrealista ou nominalista do conhecimento. Com seu modelo particular de especialização da teologia, paralelamente, seu modelo dirigia-se à uma dinâmica de distinção identicamente interna no campo do domínio, entre o secular e o espiritual, na medida em que articulado politicamente a partir de dentro.

Se ainda não tinha sido o caso de uma redução da relação a objeto à sombra da física newtoniana, a partir do conceito de experiência, operava-se uma redução sem apelo a uma solução de continuidade, ou seja, negando-se um *modo propriamente de relação*, enquanto

⁷ A principal obra de filosofia teórica de Francisco Suárez, publicada em 1597. A versão referencializada, traduzida para o espanhol, pode ser acessada através do link <https://archive.org/details/francisco-suarez-disputaciones-metafisicas/page/n2541/mode/2up>.

mantinha-se a pressão sob o aspecto distintivo basicamente entre nome, enquanto de algum modo politicamente impostado, e objeto *em geral*.

Assim, ante a possibilidade concreta dessa particular negação, qual seja, a negação da condição de possibilidade de uma ciência antirrealista, no senso de estritamente nominalista, exigia-se ao mesmo tempo uma aguda complexificação do sentido de realidade ou de realização.

Como numa dinâmica de espelhamento interno à uma “relação ao objeto” como real (DM 1) sem exclusão da condição denominativa (DM 54), ele podia, mediante isso, não apenas no campo teórico, mas conjuntamente no âmbito prático, acabar por fixar os limites teóricos inerentes à distinção entre um sentido prático realmente possível da “questão de razão”, marcante para o objeto da justiça (mesmo enquanto virtude), sobretudo em sua forma prioritariamente de discussão em termos político públicos.

Em chave completamente imanente ou impropriamente reduzida essa noção de materialidade irremediavelmente politicamente elaborada, desde Suárez, o conceito de um domínio político descrito como dotado de uma dinâmica autovinculativa, a partir mesmo dos membros de cada corpo social, já corresponderia à ideia de que sua causa ou eficácia, no limite de uma suficiência, poderia ser redescrita na realização possível das próprias composições publicamente articuladas historicamente, nesse caso exemplar, grosso modo, entre política e fé.

1.5. A filosofia política de Suarez e o modelo secularizado da justiça em geral frente um novo quadro de diferenciações transculturais

Circunstancialmente, levada a questão da dominialidade em geral a um tal grau de tensionamento, inclusive via abertura da metafísica, operava-se simultaneamente sua clivagem e redução a um campo geral (espelhado na definição da metafísica geral enquanto ciência do “ente enquanto ente real”), de um lado, e um campo de especialidades, incluída nela a teologia, tornada como que dependente daquela. Tal processo, segundo a nossa leitura, culminou no que podemos denominar de uma (re)ontologização não teologicamente centrada da questão da dominialidade em geral.

Nessa ontologização estariam incluídas as disputas sobre a justificação, não apenas no que se referiria à fé institucionalizada e sua relação com o conceito de graça ou liberdade, mas da própria constituição legítima do domínio do político e do seu exercício, se, primariamente

consentido e, ainda, se continuamente legítimo ou não, em função da relação no tempo do corpo social enquanto tal.

Ligado a isso, havia o problema relativo à representação política espelhada nos modelos em disputa das representações não estritamente político-públicas. Isso diz respeito a, basicamente e de um modo geral, como as ordens religiosas desenvolveram institucionalmente seus modelos de representação política, considerada a sua institucionalização específica (carismática), relativamente à instituição eclesial em geral e sua ordenação hierárquica, bispados e, particularmente, em relação à função geral do papado.

Desde então, em larga escala assumidas como teoricamente independentes da teologia, as querelas em torno da legitimidade do domínio político (temporal ou civil, em distinção ao eclesial-teológico), tornavam-se como que produtos de respostas impostas pelas distinções que se multiplicaram nas metafísicas especiais (antropologia, teologia e cosmologia), sobretudo desde a Baixa Idade média.

Ao mesmo tempo, essa dinâmica de “ontologização” do domínio como algo em geral, a que qualquer um estivesse normativamente submetido, incluindo a teologia, sob o conceito do político, produziu uma distinção paulatinamente progressiva entre autoridade política e autoridade espiritual. Tal contraste, por sua vez, acabava por imposter, paralelamente, uma distinção entre poder político e poder não estritamente político ou espiritual, entendidos como reinos relativamente distintos, não relacionais, mas interdependentes. Se lido como efeito reflexo, pois, caberia aos filósofos, sobretudo também teólogos, a tarefa da inclusão de uma nova clivagem conceitual que desse conta das diferenciações culturais mobilizadas a ritmo de progressão geométrica.

Nesse contexto, a pergunta pela possibilidade de uma comensurabilidade da unidade pública, própria não apenas à unidade da fé, como também ao modo de uma consideração do domínio em geral e de uma justiça pública relativamente comum, historicamente produto de uma pressão normativa informada teologicamente, enquanto sistematicamente reduzida à sua forma estritamente política, passava a ter que ganhar uma outra fundamentação teórica.

Sobretudo como uma exigência redescritiva radicalmente situada na temporalidade, isso significava a falta de uma unidade em geral formalmente articulada em torno do sacral e seus modelos de representação, cada vez mais em disputa, como pretensamente universal e necessário. A queda da prioridade do modelo teológico-sacral, acoplado a uma economia sacramental, por exemplo, não era uma concessão dos teólogos, evidentemente, mas uma

decorrência natural do processo desencadeado pelas pressões normativas economicamente mobilizadas.

Foi nesse esforço teórico, numa tentativa mais ampla de reunião das teses realista e nominalista, sob um modo de equilíbrio extremamente fino, tensionado numa forma de cooriginariedade entre realidade ou realização e linguagem ou razão. Divisões aparentemente simples, como entre vontade e intelecto; razão prática e razão teórica; domínio político e domínio espiritual *etc.*, não poderiam ser mais invocadas da mesma maneira.

Como filósofo, e não como um mero teólogo comentarista da obra aristotélica ou tomista, Suárez serve à simbolização da assunção da tarefa de oferecer um novo quadro teórico, rigorosamente filosófico e radicalmente intercultural, a partir mesmo da dinâmica carismática inaciana e sua institucionalização eclesial (Companhia de Jesus).⁸

O desempenho dessa articulação teórica do carisma, notadamente a partir da monumental matéria prática fornecida institucionalmente, e não pelo carisma em si, era tanto interna, em relação aos processos desestabilizadores da arquitetura europeia, correntes sob a forma de crescente cosmopolitismo, avanço tecnológico e mercantilização econômica em expansão, como um adepto da Contrarreforma⁹, sob os efeitos do Concílio de Trento (1545-1563), mas, principalmente, nas questões externas ao território europeu em razão das navegações e invasões colonialistas, inerentes à política da conquista que surgia.

Em seu conjunto, a “questão nominal” posta enquanto “entes de razão” (DM 54), distintos de entes verdadeiros ou reais, mas de todo modo deles não propriamente separados, pois se afigura igualmente irreduzíveis a qualquer de suas partes (SUÁREZ, 2015, p.251), marca o tensionamento entre posições realistas moderadas e antirrealistas.

Uma vez que “dada naturalmente”, no sentido de não puramente mental, sob um modelo de passagem de uma situação inicial que funcionaria como condição de reserva, a modo de hábito, Suárez construía um inovador modelo de consideração crítica da representação política a partir de um tensionamento à possibilidade do uso do conceito de representação em geral. (DF, 3, 2; 5, 6)

⁸ Fundada em 1534 por estudantes da Universidade de Paris, capitaneados pelo espanhol Inácio de Loyola.

⁹ No interior da qual havia a paradoxalidade própria do movimento barroco (Esposito, 2017), frente o renascentismo. Entre literaturas de modelo épico renascentista (“A divina comédia” de Dante e “Os lusíadas” de Camões) brota o paradoxo entre duas trágicas “quedas” ou “ruínas”; de um lado, como em “Brevíssima relação da destruição das Índias” (1542) de Bartolomeu de las casas (1484?-1566), *cronista* dominicano, ou, de outro lado, como em “O paraíso perdido” (1667), uma epopeia humanista do protestante John Milton (1608-1674).

Ademais, devemos nos indagar quais dispositivos poderiam ser redescritos a partir dessa composição, para pensarmos numa eventual ligação, não apenas a uma concepção de justiça ou justificação que seja estritamente política, ou seja, diretamente relativa ao domínio em geral, neutralizada em relação a posições metafísicas enquanto especializadas, mas, na medida em que são desenvolvidos e conservados esses esforços por uma diferenciação intracultural, enquanto historicamente vinculado a conceitos como os de político e política e de domínio ou soberania.

Além do enfrentamento do desafio posto a partir de dentro pela questão teológico-política ainda vigente, a ideia é que isso favoreça ainda uma comunicação relativamente a modelos não estritamente filosóficos de uma administração pública em geral independente dessa relação entre o conceito do político e um modo de gestão via conceito de soberania ou domínio.

2. MODELOS JUSTIFICACIONAIS E A POLÍTICA DE LIMITAÇÕES AO EXERCÍCIO DO DOMÍNIO EM GERAL

Vimos até aqui como não se tratava mais de simplesmente reeditar-se, à forma de comentários, a herança filosófico-política recebida, mas de lhe imprimir um renovado impulso, reconhecendo desde o início a centralidade do problema para a própria teologia.¹⁰

A fim de oferecer pistas de orientação para decisões institucionais em termos concretos, não somente para seus companheiros jesuítas, postos em diáspora missionária em diversificados contextos práticos de justificação, inclusive no Brasil, cabia também apresentar-se um equivalente esquema de orientação para a justificação de instituições políticas, sociais e econômicas que reformavam a estrutura básica da Europa e que se colocavam como movimentos dotados de poder de constituição de novos modelos econômico-políticos.

Esse tensionamento por deslocamento de um histórico padrão de autocentramento, pluralisticamente simples, desde então funcionalmente afetado pela desreferencialização sincrônico-política, sem dúvidas mobilizado fundamentalmente pela questão americana, havia ganhado uma força extraordinária.

Nesse sentido, o modelo de autocentramento administrativo teológico servia de referência para a formação dos processos de autocentramento administrativo--civis, inclusive para o controle de espaços extraterritoriais, a modo colonialista de conquista, sobretudo por meio das instituições inerentemente injustas, como no caso da guerra e da escravidão.

Dentro desse horizonte complexificado cultural e socialmente, Suárez desenvolveu sua filosofia prática, como que rebocando as questões teológicas, paralelamente ao esforço de sistematização por distinção interna da metafísica (DM, prólogo), enquanto buscava operar uma espelhar distinção em sua filosofia prática, relativamente à noção de uma dominialidade em geral, a fim de que fossem acomodados os processos progressivos de diferenciações que se acumulavam.

¹⁰ Podemos falar de uma política teológica, nesse sentido, ao invés de uma teologia política.

2.1. Um novo padrão para a estrutura pública em função dos limites justificacionais em torno a diversos regimes de crenças

A filosofia prática de Suárez, partindo de seu tratado sobre o conceito de direito ou de lei natural “*De legibus ac Deus legislatore*” (DL), ao se contrapor ao modelo maquiaveliano (DL, 3, 12, 1)¹¹, insistia numa base justificacional da dominialidade em geral na corporificação da própria natureza transitiva do *dominium sui* a partir de seu caráter de composição publicamente concebida. Assim, permitia-se, ainda que em algum grau de modo negativo, mas de todo modo desimpedido positivamente, a elevação a modo produtivo da própria relação ao objeto político em geral no interior dos horizontes não estritamente políticos da noção de domínio espiritual, como ambas completamente postas sob bases institucionais ou positivas.

Assumida assim como interna ao problema a dificuldade na passagem entre os aspectos teóricos e práticos, e esses entre si, ou entre realidade ou realização e linguagem em geral, sua abordagem normativa indicava uma específica contenção relativa ao exercício político em sentido geral, o que incluía a política de base teológica ou eclesiástica. Ao cabo, seu modelo de interdependência na formação do domínio em geral acabava por centrar forças na recusa do uso de algum artifício de representação fornecido teologicamente ou de modo arbitrário, mesmo que aparentemente “secularizado”.

A fim de dar um sentido não teológico a um modelo de institucionalidade última final, distinto material e formalmente da instituição eclesiástica, operando a partir das pressões produtivamente normativas naquelas circunstanciais convulsivas, Suárez conectava a noção de um direito não estritamente positivo, como um *direito da liberdade*, assumindo-se como constitutivo do próprio processo de centralização, via conceito de singularização (*facultas moralis*).¹²

Assim, contrapondo seu modelo de análise do domínio político não somente em relação a qualquer forma de justificação de dispositivos arbitrários de submissão, considerados os limites da legislação positiva, no limite extremo, mesmo a aplicação da legislação divina revelada, mas, sobretudo, dirigindo-o à uma apropriação conceitual relativamente formal e

¹¹ Suárez, 1918, tomo I, p. 142. (Cf. em <https://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=5330>)

¹² DL 2, 17, 2, na versão latina: “*Quia vero haec vox aequivoca est, oportet illam distinguere, ut significationem tantum ad nos pertinentem usurpemus. Jus enim interdum significat moralem facultatem ad rem aliquam, vel in re, sive sit verum dominium, sive aliqua participatio ejus, quod est proprium objectum justitiae.*” (Mas porque verdadeiramente essa voz é equívoca, é oportuno distinguir sua significação para que tomemos o que nos for pertinente. Pois *jus* significa algumas vezes faculdade moral para alguma coisa ou sobre alguma coisa, seja verdadeiro domínio, seja qualquer participação dele, o qual é o próprio objeto da *justitiae*.) (tn)

materialmente rigorosa à justiça de âmbito político em geral, Suárez problematiza instituições seculares, como a escravidão ou a servidão “voluntária”, em seus pretensos “fundamentos naturais”.

Desse tipo de disputa reflexiva acerca da qualidade das ações a partir de seus padrões institucionais, não naturalisticamente impostados, passava-se, portanto, à uma aplicação do conceito tradicional de virtude às instituições em geral.

Ao mesmo tempo em que se caminhava rumo à exigência de uma especial consideração sobre o modo como os bens políticos e sociais e seus usos vinham ao mundo e eram utilizados (se equitativamente ou não), isso mesmo tornava-se avaliativo em relação ao conceito de um domínio político, enquanto contrastado ao domínio não estritamente político, simbolizado no papado. Desse contraste, de certo modo, surgira historicamente a possibilidade de uma concepção do domínio em geral, incluído o objeto “espiritual”, enquanto, de algum modo, politicamente informado.

Nesse horizonte é que a filosofia de Suárez teria operado uma expansão urbanizadora da inversão scotista do padrão relacional entre intelecto e vontade, conferindo-se prioridade à segunda sob um conceito de razão prática e sua associação a princípios correspondentes, elemento central na determinação de uma ação enquanto propriamente moral. Outrossim, em termos de filosofia política, teria sido responsável pelo avanço de uma ordem de discurso de direitos singularmente assegurados, a partir de uma mais complexa distinção interna à dominialidade, enquanto modelo de unidade teórico-prática, vista sob um ponto de vista geral.

Ao mesmo tempo, não se pode negar o papel de Suárez no desenvolvimento da noção de individualização, associada à particularização progressiva do domínio político-público, relativamente a formas diversas de consideração de modelos de domínio desenvolvidos em chave não estritamente político-pública.

Nesse horizonte é que, seguindo a mesma linha da filosofia prática scotista, a filosofia prática de Suárez projetava um novo tratamento para a questão latente da soberania das comunidades políticas, no que já se encontra implicada a noção de autodeterminação ou autodomínio político de comunidades políticas (ou “povos”) e o exame da legitimidade (ou não) de suas correspondentes representações.

Num campo *nomeadamente* regulativo, eram fornecidos dispositivos para uma verificação da legitimidade em curso, na medida em que detectados certos limites que deveriam ser impostos como apropriados ao exercício do domínio político.

Ao analisarmos a filosofia política suareziana, com em *De opere sex dierum* (OSD)¹³ e sua obra sobre a origem e natureza do poder político ou civil “*Defensio Fidei Catholicae Et Apostolicae: Adversus Anglicanae Sectae Errores*” (DF)¹⁴, podemos ver como Suárez procurou exatamente reunir e rearticular uma abordagem não residualmente naturalista da ética e, conseqüentemente, da política, para tratar da justificação do domínio não político em relação a uma noção de domínio em geral, com suas origens e formas legítimas de representação.

Naquilo que podemos considerar o seu texto sobre filosofia política, à dificuldade de justificação para a questão da constituição e exercício do poder político, objeto de DF, Suárez responde a partir da especificação da distinção entre autoridade legítima e exercício justo do domínio político.

Por outro lado, relativamente a uma herança analítica do debate acerca do domínio em geral em relação a modelos de dominialidade não estritamente político-públicos, como era o caso da liberdade religiosa ou de anúncio, em sua filosofia moral, Suárez parte da noção tradicional de lei (e de lei natural), herdada da escolástica, para elaborá-la em função de uma concepção revisitada de lei, e sua relação com o conceito de natureza.

Sob uma forma de reconstrução normativa do conceito de lei em geral (HABERMAS, 2019, p.89), tomada em seu conjunto, desempenhava a tarefa de assumir um projeto de aglutinação e reformulação, não apenas no sentido de tensionar o resgate do debate realista moderado do instaurado pelo escotismo, encapsulado pela hierarquia eclesiástica, adepta da teologia tomista. Para Suárez, sobretudo, o desafio estava posto na retomada dessa herança franciscana ao mesmo tempo em que lhe imprimia uma abordagem que poderíamos chamar de anti-antirrealista, em termos políticos, a partir de sua discussão sobre um direito da liberdade enquanto *facultas moralis* (DL 2, 17, 2) ou *potentiae moralis*. (DM 54, 4, 1).

Ao mesmo tempo, essa elaboração teórica servia de ponto introdutório para um moderno tratamento da possibilidade de realização suficiente da justiça em geral, ou seja, em chave rigorosamente imanente, na medida em que indispensável à rearticulação econômico-política em curso naquele período.

¹³ Uma releitura do modelo liturgicamente posto como “criação” no livro bíblico do Gênesis. Em relação ao milenar “Comentário ao Gênesis”, de Agostinho, percebe-se que tipo de abalo se colocava à teologia em geral.

¹⁴ As versões em latim que serão utilizadas são as da *Opera omnia* do século XIX impressa por Vives em Paris, assumida como edição padrão da obra de Suárez. Para acesso recorremos aos links para o *Google Books* e *Internet Archive* publicados por Sydney Penner em <https://www.sydneypenner.ca/SuarLat.shtml#google>. Os textos selecionados, em espanhol, estão acessível pelo link <https://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=5462>.

A redescritção de sociedades políticas enquanto “corpos políticos”, estritamente diferenciados e singularizados, em termos representacionais e fundamentalmente assentados sob uma origem democrática do domínio político, assim, permitia um padrão de distinção não sobreposicional daqueles modelos não estritamente político-públicos, ainda que sob outro grau de distinção.

Essa clivagem da teoria do domínio em relação a um processo de distanciamento teológico, combinada a uma leitura em chave reversa, na medida em que não excluía a questão de uma unidade em geral do debate público, significava não apenas a expressão da relação interna à uma teoria do domínio em geral em seu processo de formação, basicamente posta na distinção tipicamente entre poder espiritual e poder temporal, mas acentuava a importância do próprio contraste, de certo modo funcionando como referencial de seu sentido.

A partir de um padrão potencialmente tensionado não-funcionalisticamente, na medida em que operado pela elevação da publicidade a princípio de natureza do domínio político em geral, enquanto não estritamente política, é que Suárez pode elaborar sua teoria acerca de uma justificação suficiente em geral.

Para isso, ao passar a fio filosófico a questão da unidade eclesial em torno da fé e sua ortodoxia institucionalmente assegurada, tendo ao fundo a questão posta pelos luteranos e calvinistas acerca da graça e da doutrina da predestinação, Suárez, servindo-se da institucionalidade do papado e sua relação não apenas com o domínio político estrito, mas com o domínio político em geral, procurava um modo de dar conta da exigência imposta por novos dispositivos conceituais teológicos.

Não rejeitando o próprio processo de diferenciação funcional do campo político-econômico, no sentido de imaginar-se uma ampliação dessa dinâmica de reforma, detectada desde a filosofia e teologia franciscana reprimida, Suárez ainda tinha a vantagem material decorrente das atividades missionárias, realmente em campo no interior dessa complexificação cultural e social.

Além disso, ganhava saliência uma identificação desse processo aos modelos eleitorais, por sua vez vinculados à definição da representação no âmbito da política eclesial (impropriamente política). Como as ordens religiosas realizavam há séculos processos eleitorais ininterruptos, sobretudo desde os beneditinos, sob voto direto (ainda que não secreto, em qualquer caso, específico), mas de todo modo um processo institucionalmente generalizado, em contraste com o modelo hierárquico do bispado, essa dinâmica teria engendrado progressivamente no papado um similar processo autoassimilatório da eleição de sua

representação enquanto internamente “política”, ainda que por representação indireta, via cardinalato.

Sob esse pano de fundo material e institucionalmente complexo, Suárez, mesmo frente a um plano teórico herdado, poderia passar a operar isso sob uma espécie de reapropriação combinatória, pela qual coletava elementos próprios às soluções empreendidas por teses realistas moderadas e antirrealistas, tanto para sua sistematização da metafísica, quanto para fins idênticos em sua filosofia prática.

Buscando demonstrar o caráter real implicado numa teoria do domínio em geral, sobretudo em relação ao movimento de elevação do domínio político a questão central, inclusive para a questão eclesiástica em geral, interna ou externamente, Suárez podia fazer denotar, na medida em que contrastava os múltiplos modelos de constituição de dinâmicas publicamente articuladas, estritamente políticas *ou não*, que o caráter funcional da linguagem, quando elevado a princípio prático-político, não mais dependeria estritamente da conservação rigorosa dessa mesma elevação em direção a uma distância de caráter epistêmico.

Como fator de determinação para uma resposta (possível ou realmente projetável) ao problema do abuso de poder (sua dominialidade em seu valor de uso arbitrário), Suárez igualmente oferecia teoricamente uma alteração do padrão justificacional em geral, no sentido de uma base de suficiência em matéria pública, recuperando uma tensão própria à institucionalização da justiça também assumida como algo a ser articulado *em geral*.

A justiça ou a justificação em geral, pois, enquanto tornada inerente à relação entre domínio e publicidade, dependia de uma análise frente aos desafios colocados pelas diferenciações funcionalmente intrínsecas ao próprio modelo de formação da dominialidade em geral enquanto politicamente instituída ou, reversamente, instituída para fins de uma administração política.

2.2. A primeira modernidade como eixo de problematização para a virada da justiça como equidade em função da complexificação cultural

Como já indicado, sob as bases de sua nova concepção de metafísica, Suárez agudizava o desafio herdado de uma justificação pública de uma ética estritamente filosófica, distinta da revelação.

Seguindo o esquema de sua filosofia teórica em sua dupla entrada, Suárez parte das duas abordagens predominantes (realista e antirrealista), naquilo que se refere à uma abordagem normativa, que em comum assumem um ponto de partida dado pela noção de lei (*lex*) ou de direito (*iure*) natural.

Abordando-a de modo estruturalmente distinto em relação à tradição escolástica, de um lado, Suárez colhe elementos da filosofia tomista, conforme tratado na Suma Teológica (I-II, q. 57 e ss.), a partir de um sistema ético baseado na noção de virtudes, a fim de secundarizá-lo quanto aos aspectos indutivos, extraídos de uma visão naturalista-existencial. De outra parte, buscava extrair ideias e conceitos da herança scotista reprimida, com sua abordagem acerca do papel prioritário da vontade (*voluntas*) frente o intelecto e a possibilidade do livre arbítrio, com ênfase numa lógica modal fundamentalmente realista ou, mais precisamente, prioritariamente anti-antirrealista, em termos normativos.

Paralelamente a essa estratégia de retomada da filosofia teórica scotista, por consequência, correspondeu o tratamento específico dado por Suárez ao conceito de direito ou a lei natural¹⁵.

De outro lado da mesma moeda, na medida em que articulava sua filosofia política a partir de uma teoria ética já inteiramente normativa, baseada grosso modo, no conceito de justiça pública como processo de “socialização política e a decisão sobre o sistema de governo na forma de um contrato ao qual se unificam sujeitos iguais e livres” (HABERMAS, 2019, p.93), desintegrava-se do centro analítico a verificação dos modelos de institucionalização da dominialidade em geral a partir da teologia e da lógica modal que a condicionava.

Sobremaneira, isso se tornava a ordem do dia em relação aos modos de definição da representação política dentro desse progressivo movimento de diferenciação funcional entre os campos do saber da justiça e da justificação em função da fé (objetiva). Tal movimento, dado pelo contraste entre um domínio estritamente político público, ao qual se reduz a matéria da justiça *em geral*, e um domínio não estritamente político-público, permitia que se assumisse que essa relação acabava por configurar uma espécie de espelhamento que viabilizaria o próprio movimento de politização da justiça pública, como obra de um “corpo cultural” que o torna realmente generalizável.

¹⁵ Nossa pesquisa assume como base a interpretação oferecida por Ludger Honnefelder no livro “João Duns Scotus (HONNEFELDER, 2010).

Sabemos como Scotus de modo semelhante a Tomás de Aquino concebia sua filosofia prática em duplo nível e conferia unidade ao sistema ético pela definição de um princípio supremo de articulação.

Como lei natural no sentido estrito, a razão prática possui (através da *synteresis*), somente um primeiro princípio prático que Scotus explica como o princípio de que o bem infinito tem de ser amado incondicionalmente e irrestritamente: ‘*Se existe Deus, então ele somente tem de ser amado como Deus*’ (ou seja, necessariamente) (*Si est Deus, est amandus ut Deus solus*). Esse princípio é autoevidente, isto é, é conhecido como tal necessariamente.” (HONNEFELDER, 2010, p.331).

Assim como na estratégia teórica tomista, Scotus também adota o conceito de *synteresis* (consciência) como um “hábito natural”, cujo conceito oferece uma base “funcional” (sintático-pragmática) para uma ideia de atravessamento, pressuposta sob noções de transitividade auto estabilizada e conseqüente possibilidade de ajustamento prático circunstancializado, pela qual a razão prática poderia ser compreendida como “possuidora” ou “detentora” de seu princípio prático, como posse habitual, e que Scotus mesmo denomina *lex naturalis* (lei natural).

Com efeito, esse princípio assumido como lei de incondicionalidade, num aspecto transitivo-relacional, permitia a Scotus conferir objetividade a seu sistema prático em sua relação com a noção de “bem” (ou fins últimos finais), considerado um segundo movimento informado teologicamente como necessário:

“Bem” não é o que aparece como o fim de um desejo natural, mas o que aparece como “bom” na medida em que a razão reconheceu a sua bondade objetiva. “Natureza” como um complexo de inclinações naturais perde a sua função metanormativa em favor da bondade objetiva daqueles objetos com respeito aos quais a nossa vontade está direcionada.” (HONNEFELDER, 2010, p.331)

A partir dessa centralidade no ato (moral) do próprio processo de individualização, ligado estritamente a um exercício perfeitamente voluntário de capacidades ou faculdades, e do pressuposto de que apenas o ente infinito (nem gerado, nem criado) contém em si mesmo uma bondade infinita, Scotus podia conferir um caráter necessariamente obrigatório ao primeiro princípio prático da lei natural, ainda que apenas relativamente ao amor devido ao ente infinito¹⁶, ou seja, não propriamente relativo à justiça em geral.

Limitando o caráter obrigatório da lei natural ao primeiro princípio prático, além de Scotus tornar todos os demais bens finitos, no sentido de imanentes, incluindo a justiça, o caráter de necessidade e universalidade acaba sendo extraído da lei natural tão somente na

¹⁶ Em termos teológicos (ocidentais), “com respeito aos mandamentos da primeira tábua do decálogo (o que é estritamente o caso para os dois primeiros preceitos).” (HONNEFELDER, 2010, p. 329).

medida em que são “consonantes” (*consonans*) ao primeiro princípio (amor ao bem, por sua vez identificado com o ente infinito), único estritamente obrigatório.

Não se trataria mais, assim, de um “amor à justiça”, de maneira que a correspondência entre a ideia de Deus e de Bem ficaria secundarizada, assumindo-se num caráter de complementariedade. Embora a natureza perca sua arquitetura de fonte de inclinações desiderativas relativas a bens básicos, na linha tomista, enquanto dependente de um *ato criativo originário* desse objeto, a natureza como que conservaria sua posição material central de doadora de sentidos para o agir moral como que oferecidos, ainda que indiretamente, pela teologia revelada.¹⁷

Mas, o que é relevante na abordagem filosófica franciscana, é que isso significou o desenvolvimento da tese de que não seria real, e, por isso, não se poderia realizar uma vinculação estrita entre lei natural, em sua base naturalística, tomada como “bondade em si”, e a ação verdadeiramente moral, livre ou perfeitamente voluntária. Ou seja, não se daria mais uma fusão entre a noção de preceito e a possibilidade de realização de um juízo decisório autovinculante ou realmente moral, cindido, no outro caso, por alguma forma de necessidade ou determinação estranha (estritamente heterônoma) ao próprio exercício da escolha singularmente deliberada.

A noção de bondade, em seu princípio externo de determinação (inclinação natural tomista) passa a ser identificada a uma capacidade, faculdade ou disposição interna ligada à voluntariedade e ao querer ou não (designativo), na medida em que ajuizado entre oposições temporalmente tornadas possíveis como escolha efetivamente deliberada.

No entanto, mesmo em Scotus, a potência da vontade permanece ligada à obrigação estrita do amor ao ente, enquanto puramente infinito (sua não rejeição, prioritariamente). Enquanto princípio supremo, pelo termo “ente” acaba-se igualmente exigindo, em termos formais, uma correspondência entre a ação e um bem ou fim último.

Nessa arquitetura, a razão prática continua a atuar sob o princípio da prioridade do bem sobre o justo, sob a forma do princípio “fazer o bem”, mas, sobretudo, “evitar o mal”. Nisso, o caráter de eminência da ação é informado pelo conceito de ente infinito enquanto analogado

¹⁷ “(...) torna-se manifesto porque a teologia (da revelação) é remetida à filosofia. Scotus aponta expressamente para o fato de que uma revelação divina só pode ser entendida por ouvintes humanos se as *palavras* utilizadas são conhecidas em seu significado de modo natural²⁸. (...) tudo depende da comprovação de se e de que maneira estão à nossa disposição, nessas condições, conceitos com a ajuda dos quais conseguimos pelo menos mediatamente formar o conceito de tal ente (imaterial e infinito) e identificá-lo como semanticamente significativo.” (HONNEFELDER, 2010, p. 40)

formalmente necessário, ainda que não mais diretamente ou por determinação estrita da razão intelectual, por sua vez analogada à vontade divina (original), teleologicamente informada.

Num quadro amplo, portanto, indicamos como um movimento de deslocamento progressivo e ao mesmo tempo particularizador da teologia (revelada e natural), assumiu o sentido de que sua posição científica caminharia para uma perda de sua força pública, na medida em que permaneceria dependente da teologia.

Todavia, sob um ponto de vista normativo, essa viragem no desenvolvimento do modelo scotista de ciência e a abertura a modo transcendental de articulá-lo, fora recepcionado e reformulado amplamente, inclusive por Suárez, permitindo o desenvolvimento da conexão inteiramente internalizada entre os aspectos prático e teórico da racionalidade em distinção sua realização concreta.

Desse modo, a filosofia política de Suárez e sua teoria do domínio em geral se desenvolveria a partir de uma abordagem centrada no conceito de autolimitação ou indisposicionalidade à uma alienação em geral.

Ao fundo, em função da assunção dessa tarefa permanente de autocontenção da simbiose entre fé eclesial, com uma variação interna ao conceito de graça, e domínio político, à sombra da formação de um domínio em geral. Assim, ao mesmo tempo em que se podia introduzir um movimento de sobreposição no processo de elevação da funcionalização a princípio, inerente à ordem do domínio em geral em relação à diferenciação funcional do domínio político distinto do não estritamente político mobilizado teologicamente, poder-se-ia já se sustentar como colocada a cunha relativa às pretensões de recompactação em torno de uma uniformidade decisória carismaticamente impostada, sobretudo em relação ao domínio em geral.

Isso poderia ser feito inclusive enquanto crítica totalizante da metafísica, particularmente em relação à justificabilidade do exercício da representação política, visando sua completa negação, no sentido de sua privação, ainda mais depois da formulação da teologia política contemporânea da doutrina schmittiana da superlegalidade. (SCHMITT, 1997)

Assim, considerados os desafios atualmente postos pela mobilização de recursos teóricos ligados à tradição teológico-política, intrinsecamente dependente de um modelo autoritário de exercício do poder econômico-político, também por esse motivo se afigura importante recuperarmos o processo de distinção do campo dominial em geral das pretensões de bases teológicas, a fim de que sejam adequadamente contidas e suprimidas quaisquer pretensões antidemocráticas de constituição e exercício da dominialidade em geral.

2.3. A filosofia política de Francisco Suárez e o desafio de uma nova compressão da metafísica através de sua contração objetual

Pero no piensen que deben estar tan atados a Santo Tomás que no puedan en cosa alguna apartarse de él; ya que los mismos que se confiesan principalmente tomistas, algunas veces se le apartan, y no está bien que los nuestros se aten a Santo Tomás más que los mismos tomistas (Ratio Studiorum, regra 2 do professor de teologia escolástica). Si alguna vez fuere ambigua la opinión de Santo Tomás o en aquellas cuestiones que tal vez no tocó Santo Tomás y los doctores católicos no convengan entre sí: estará permitido seguir cualquier partido.
(Ratio Studiorum, regra 4 do professor de teologia escolástica, Companhia De Jesus, 1599)

Vimos até aqui, em linhas gerais, de que modo Suárez articula sua filosofia teórica e prática, sobretudo em função das questões que se apresentavam numa época de profundo abalo a nível cultural.

Da redescrição da simbiose entre metafísica e teologia, e não sem ela, portanto, cuidar-se-ia de considerarmos que um recíproco atravessamento, logo, cujo caráter se revela de forma diafânica, teriam sido fornecidos os elementos de suficiência para uma espécie de generalização da dinâmica reprodutiva desse duplo movimento em torno ao conceito de domínio em geral, relativamente à formação como um domínio político em geral, como em contração e expansão.

Filosoficamente identificável em seu aspecto institucional, inclusive em seus correspondentes simbólicos, uma autoimplicação entre um distanciamento da noção separatista de representação pública do sacral (sobredescritividade) e a construção de um domínio em geral representado pelo domínio político (redescritividade), implicaria que, *se mantidas as dinâmicas mobilizadoras desse mesmo processo*, acabar-se-ia por viabilizar dispositivos eficazes enquanto impedimentos efetivos da “sacralização” ou uma “outra separação” da própria tarefa filosoficamente analítica dessa construção política do domínio público em geral.

Por isso, antes de admitir (ou não se poder rejeitar) sinais do abandono desse espelhamento recíproco, sob uma alguma forma de acusação de arcaísmo, a ideia é que se possa paradoxalmente retirar dele mesmo, sob certa latência, o remédio para os efeitos colaterais advindos dessa específica formação de uma unidade feita politicamente, depositária de um caráter público em geral, e que, numa chave inclusivista que lhe inere, não simplesmente ignora os modelos “compreensivísticos” da linguagem e da realidade.

Na tentativa de evitar algum tipo de fechamento, procuramos identificar esse longo movimento de hipostasiação do político, seguindo-se naturalmente à questão da possibilidade de sua contração em formas representacionalistas, por sua vez asseguráveis juridicamente em

seus processos de formação do que podemos chamar de uma vontade em geral, de um lado, e do conjunto de vontades singulares, em termos de direitos a singularizações, de outro lado.

Já numa lógica fundamentada num processo intensificado de singularizações, inclusive espelhada no campo político, permanecem exigíveis processos de institucionalização que se movimentem sob tal forma bastante específica de concorrencialidade.

Ademais, diante do processo de fragmentação religiosa e política das formações dominiais europeias, emergiu sincronicamente a importância de era preciso encontrar uma justificação adequada para impor limitações ao exercício do poder civil por parte de autoridades que jurisdicionavam modelos já eticamente diversificados. De certo modo, o modelo desenvolvido pelas ordens religiosas (principalmente beneditinos, dominicanos, franciscanos e jesuítas), na medida em que tensionaram historicamente o papado, apontavam para esse modelo de regulação no interior mesmo da comunidade eclesial como um todo.

Diante de uma quebra de unidade pública econômico-teológica, sua arquetipificação obrigava, então, que fossem indicados princípios comuns que pudessem ser aceitos, mais precisamente que não fossem amplamente rejeitados, em certo grau de independência relativa a modelos de justificação quanto ao aspecto da eficácia ou, sobretudo, em matéria de uma justificação final, por sua vez ligadas a cosmovisões religiosas referentes às noções de domínio e de autoridade em geral.

A isso acrescentou-se a ideia de que limites jurídicos semelhantes deveriam ser colocados às autoridades civis para a proteção de agrupamentos ameaçados de subalternação, escravização e deslocamentos forçados, sobretudo pelo uso da doutrina da guerra justa.

Para fora do âmbito de uma economia não estritamente político-pública, a isso Suárez vinculava um inovador modo de distinção em torno do processo de composição e decomposição da vontade entificada objetual e racionalmente, em termos políticos, a partir do seu caráter fundamentalmente democrático. Ao naturalizá-lo como intrínseco ao próprio fato político da constituição não rigorosamente positiva do domínio político em geral, sua própria elevação a princípio passava a ser considerado primordialmente a partir do domínio em geral na medida de sua progressiva ordenação ao civil, e não ao teológico.

Portanto, na medida em que uma teoria em torno ao poder era posta sob um ponto de vista político, podia-se concluir que essa nutriria sua fundamentalidade de uma ordenação à justiça ou justificação em geral (não de um direito como propriamente “lei”, muito menos de uma ordem “natural”, mas de um modelo de “preceito comum”). Assim, como que se instaurava

geneticamente um outro padrão de análise da questão da moralidade em geral, e nela a própria materialidade política.

A partir desse desenvolvimento institucional, ela mesma poderia ser assumida como uma forma de produção normativa, cujo modelo estava condicionado à uma abordagem metafisicamente independente, em termos estritamente formais ou meramente projetáveis, relativamente a cosmovisões ou imagens compreensivas (metafísicas específicas ou mesmo “ontologias regionais”), em seus modos de tratamento específico da dificuldade com a representação em geral.

Isso não significava, porém, que as metafísicas especiais (ou posteriormente ontologias específicas, conceptivas ou descriptivistas) não continuassem a conferir bases indispensáveis - suficientes, não mais absolutas - para uma tal desvinculação a uma ideia de “lei” dada de uma vez por todas, em termos de suas implicações derivadas diretamente de fontes outras que não os circunscritos, inclusive teológica ou eclesialmente.

A questão é que dessa relação entre composições ou corpos publicamente considerados (igualmente singularizados) e a própria consideração do processo histórico do conceito de singularização ou individualização, Suárez poderia avançar num tratamento filosófico, enquanto já radicalmente temporalizado ou secularizado, para o enfrentamento teórico desse desafio prático político-moral sob seu aspecto realmente mobilizador.

Para isso, sua “realizabilidade” quanto ao caráter de fato dessa modulação, compatível - não estritamente correspondencialista - com o sistema impropriamente político-público, por assim dizer, representado pela herança teológica, já funcionalmente especializada, passava a poder ser assumida num horizonte de tomada de posição específica, em direção à perda dos efeitos subalternativos provocados pela leitura de até então, em relação a um modelo de dominialidade que obrigava à generalização, já frente a cansaços decorrentes internamente da agudização e acumulação dos conflitos.

Isso se tornaria algo paradoxalmente apropriado ao domínio em geral enquanto político, em razão da própria declinação do tratamento teológico do campo político público e da política em geral. A ideia de uma transição entre modos institucionais em níveis ou graus de complexificação, ainda sem apelo a um fundamento de caráter atomista ou de redução do tipo, ou prática, ou teórica, colocava já a filosofia política de Suárez em ligação, por exemplo, com o modo contemporâneo de pensamento sociopolítico em relação às fontes motivacionais para sistemas de cooperação entre pessoas livres e iguais.

2.4. O desencadeamento histórico de uma paradoxal pressão normativa pela desfuncionalização da metafísica

Negar à metafísica a possibilidade de representar a própria evolução da disposição funcional em sua elevação a princípio não é o mesmo que negar o exercício adequado de sua funcionalidade em relação a variações no tempo de sua mobilização ferramental. Por isso é que sua clivagem conceptiva apareceu como necessária para Suárez. E aqui se coloca uma distinção entre alternativas ao problema da fundamentação da normatividade, em relação à esse específico dispositivo metafísico, derivando-se (ou não) a consistência de saídas a práticas arbitrárias.

Portanto, de um movimento de redescrição de dispositivos de compressão normativa, elaborados teoricamente e que acabam na sistematização e clivagem da metafísica, ligou-se a necessidade de uma própria reconstrução do projeto prático em termos estritamente imanentes a esse próprio desenvolvimento teórico, como uma espécie de diferenciação *uniformemente temporalizada*.

Mas, afinal, como se daria uma tal transição entre uma campo-dependência ligada a fins postos a partir de um padrão de “autoridade última final” e um padrão objetivamente distinto, enquanto busca suas bases de apoio primário num processo de autovinculação subjetiva ou intersubjetiva entre indivíduos assumidos coletivamente como livres e iguais?

Para se imaginar uma resposta a esse “problema realmente espinhoso” (ARAÚJO, 2011, p.92), a primeira imagem que se pode ter é que não se admitiria qualquer outro corte senão o estritamente epistêmico, sobretudo se analiticamente idealizado, para uma espécie de reconstrução do problema a partir de limites positivos ou colocados regulativamente.

A chave quanto à inclinação rigorosa a um modelo em desfavor – diria mais, como oposição direta - a certos modos de dependência a imagens ou visões, diferenciados metafisicamente quanto a alternativas à própria queda funcionalista, operaria na contramão do endosso que poderia servir de reforço, pela própria relação entre distinções entre modos de desfuncionalização, considerados os seus efeitos ao longo do tempo. A questão, pois, estaria nos limites da própria elevação do caráter funcional da linguagem a uma forma de princípio geral.

Para evitar esse tipo de dificuldade, se colocaria uma espécie de corte analítico, além de uma maior consideração por movimentos materiais que possam ser coletados, em relação a uma

suficiência historiográfica. Essa distinção à análise de relação quanto ao objeto político como desenvolvimento em torno a sistemas de fins, em suas abordagens específicas, num longo processo responsável pela contração do domínio numa forma de generalidade de matriz política, corresponderia a uma consideração da relação entre imparcialidade e neutralização, justamente em seus potenciais de realização prática (FRANCO, 2017)¹⁸.

Combinando-se movimento de internalização, dada a inerência inclusivista, e seu contraste relativo a potenciais não desenvolvidos ou reprimidos, derivados da própria inclusividade e não considerados ao longo do próprio projeto, poderemos encontrar noções e estratégias argumentativas semelhantes às adotadas contemporaneamente para as dificuldades na recuperação de uma filosofia política analítica.

Consequentemente, de um modo geral, quando Suárez elabora a sua teoria da obrigação moral, sobretudo em DL, não apenas fica evidenciado que procura despedir definitivamente o conjunto de teorias éticas rigorosamente não normativas, mas que esse distanciamento tem como núcleo a formação de um novo modelo de tratamento da constituição do domínio em geral e, com ele, de um conceito de domínio apropriado ao conceito do político, em específico.

2.5. A elevação da equidade a princípio de justiça pública em geral

Ainda que não avance até o ponto de considerar o problema da representação enquanto dispositivo estritamente político-público¹⁹, uma vez que ao fundo está sob as pressões da herança teológica, em DL 2-2 Suárez apresenta o problema da entificação necessária sob a ideia de uma primeira vontade. Assim, sua elaboração metafísica permitirá exatamente o seu rebaixamento, enquanto especifica seu objeto no interior mesmo da metafísica em geral, liberando o espaço teórico no que se refere ao campo de um objeto que possa ser aceito como geral.

Ao mesmo tempo, relativamente ao padrão de corte da análise do objeto próprio à metafísica, na medida em que segue Scotus, desidentificando um sujeito da metafísica

¹⁸ Cf. Franco, D. O método de esquiva rawlsiano como consenso cético. *Rev. Brasileira de Filosofia do Direito*. Maranhão, v. 3, n. 2, p. 75 – 90, jul/dez. 2017.

¹⁹ Hipótese impiíssima (Cf. DELBONI, 2009 p. 175, n. 4). Como destaca Boulnois (2015, p. 61) a questão de um primeiro sujeito identificado a Deus levaria à dificuldade em torno da conhecida “prova de existência”, na medida em que se advoga uma ciência como última a partir de um pressuposto intencional, ou, como imaginamos, contra-intencional.

(BOULNOIS, 2015, p.62), Suárez acrescenta um deslocamento ainda maior, mesmo na relação a um objeto primeiro puramente intencional, ou seja, não apenas por um caráter subjetivo reduzido à originariedade.

Desse modo, mesmo a “prova de existência” também sofre um descentramento quanto ao aspecto volitivo, em termos objetivos, deixando o objeto próprio da metafísica completamente desvinculado da metafísica especial, destacadamente da teologia.

No plano prático, a necessidade de ordenação como possibilidade de um esvaziamento do domínio em geral como algum tipo de poder absoluto, faz ao mesmo tempo possibilitar sua análise como realizável. Isso porque os efeitos desse atravessamento assumido e conservado em termos recíprocos, por sua vez, não permitiriam sua consideração a partir de algum outro fora desse mesmo processo. Restaria, pois, a aplicação da noção de esvaziamento ao poder absoluto em favor do poder ordenativo, à sombra do elaborado teologicamente, tornando-se a própria noção de poder absoluto sujeita ao poder de ordenação, agora como que liberalizado em torno a limites gerais.

Se pensado como algo “por si mesmo”, como possibilidade realizável, faz-se ao mesmo tempo surgir a permissividade de tomada dessa realização a partir de uma leitura efetual de algum modo dotada de suficiência a partir mesmo da metafísica especializada.

A essa obrigação de ordenação e que confere uma base suficiente à passagem à limitação política do domínio em geral, faz-se sincronicamente com que a questão de sua representação assuma novamente a posição de uma questão central, sem se ignorar os efeitos teologicamente desenvolvidos para a representação do domínio em geral e do domínio religioso em particular.

Diante dessa estruturação básica, inerente ao desenvolvimento da estratégia que busca um ponto de vista teologicamente imparcial, corresponderia uma relação a uma neutralidade, mesmo em matéria de objetivos específicos, concernente ao modelo adotado enquanto priorização de um objetivo em geral, em função da própria elevação do efetual a princípio, de algum modo ligado ao reino dos fins diversificados, conferindo eficácia ou algum nível de satisfação ao problema de uma economia justificacional inclusiva. (ARAUJO, 2003, p.157)

A alternativa de Suárez, quando pensada de modo positivo, a partir de uma dinâmica duplamente negativa, de certo modo colocada frente a um quadro institucional publicamente dualizado, então, encontrar-se-ia sinalizada na arquitetura de seu projeto de sistematização da metafísica, entre “razão de ente” (DM 1 e 2) e “entes de razão” (DM 54).

Na medida em que não articulou as ideias de “real” e “razão” como uma relação, portanto, dada só e somente só por uma distinção internamente *contrapositional*, pela qual o padrão dado

pela noção de “existência” ou realidade deveria consequentemente reivindicar, e de modo *a priori*, num atravessamento de todo o sistema pela única e mesma forma, Suárez podia alinhar essa mesma distinção na medida em que privada de uma suposta “exclusão da linguagem” ou do problema da representação em geral, por exemplo, sob o conceito de autoevidência.

Contornando não apenas o risco da supertranscendentalização, de um lado, adotando um realismo moderado voltado à realização prática, de outra parte o fazia de modo *qualificadamente* denotativo, mantendo-se a relevância da predicabilidade de algo dito enquanto “real”, em relação à distinção de razão como uma possibilidade concreta. (DM 7)

Como enfatizado, não por acaso Suárez trata do conceito de “entes de razão” em sua última disputa (DM 54), fazendo-se em distinção não oposicional à primeira disputa, na qual definiu o objeto adequado da metafísica em geral. Isso para colocar-se no interior do debate lógico a questão quanto ao *modo* de tratamento entre distintas maneiras de denominatividade (predicabilidade), a partir de diferentes objetos. Basicamente, entre um aspecto geral ou generalizável, e os elementos específicos que passavam a exigir uma certa especialização.

De um lado a metafísica em geral, enquanto possibilidade de uma ciência acerca da realidade, cuja definição, em termos de adequação a seu objeto, está no conceito de ente enquanto ente *real* (SUÁREZ, 1960, p.230). Por outra parte, a noção de realidade era colocada na medida em que pressuposta uma condição de conceptividade realmente possível ou uma “razão de ente”.

Na medida em que esse conceito, apresentado a partir da segunda disputa (DM 2, sobre a razão ou conceito de ente), pode desempenhar suficientemente o seu “caráter subjetivo” ou “valor de subjetividade”, como implicada na própria possibilidade de objetividade independentemente de uma relação de fundo material estritamente causal, de tipo formal ou “epistêmico”, enquanto *se pode dizer* denotativamente, como seu caráter “extrínseco”, pode-se modalmente e realisticamente contornar – e essa seria uma vantagem para o campo normativo - algum tipo de queda formalmente autorreferencialista, representada na ideia de que, na forma mesma, se daria esse *poder dizer realmente*, ou seja, em função de uma capacidade autorreferencializada ou em si, considerados os seus limites, de tal modo que se transpusesse uma “*capax Dei*” por uma “*capax entis*”.

Ao mesmo tempo, em vista de um apelo ao seu caráter real, ainda que impróprio, o que chamamos de “vantagem normativa” se coloca na possibilidade de se concluir *não* se tratar de algo meramente projetivo (estritamente fictício ou “fingido”, aberto à reserva mental). Fazendo-se de uma distinção uma *relação ao objeto* como um conceito enquanto algo acessível

potencialmente, no sentido de realizável, logo, esse acabaria passível de um processo de aprendizagem.

De outro lado, o conceito de “ente de razão” se colocaria como uma dobra interna de caráter suplementar, necessária à própria possibilidade de se falar realmente, livre de uma condição de determinação estrita ou metafisicamente impostada, enquanto especializada, a partir desse seu processo de contração paradoxalmente colocado em torno de um objeto *especificamente geral*. (SUÁREZ, 1960, p.389)

Pensada como singularização enquanto ajuizamento da categoria do tempo, uma possível leitura de Suárez se daria na medida em que a negação (no sentido metafísico de privação e normativo de rejeição), implicaria uma espécie de condição de necessidade apropriada ao campo da fundamentalidade. Por consequência, se daria como que um rebaixamento do conceito de relação, através do conceito de “ente de razão”, de maneira que se faria da relacionalidade não mais um princípio (ou categoria), mas uma notação de natureza cooriginária.

Dito a partir da formulação conceptiva de Suárez, a categoria de relação, pois, guardaria fundamentalidade enquanto possibilidade da transição convertível entre “razão de ente” e “ente de razão”. E nesse sentido, o conceito de convertibilidade se afiguraria central à medida que as categorizações (que não seriam propriamente predicados), dentre as quais as indicadas pelas noções de “relação”, “tempo” e “lugar”, definidoras do conteúdo semântico como “propriedade”, apropriável ou inapropriável (por sua vez definidora de sentido de predicabilidade), passariam a depender progressivamente de uma redução a contextos efetivamente práticos de justificação.

Dessa consequência específica, abre-se um modo de abordagem econômica que, no caso de Suárez, acaba por *dar tendência* a uma certa prioridade do aspecto qualitativo (realidade, negação e limitação), sobre o caráter quantitativo (unidade, pluralidade e totalidade), claramente mais exigente em matéria de eficácia justificacional. E mesmo sob o aspecto dessa redução qualitativa, tal efeito pode ser lido a partir de um padrão de dupla consequência.

Assim, não sendo mais assumido consequencialmente como apropriável (absolutamente ou totalmente), um objeto de uma ciência em geral (razão de ente ou conceito objetivo), verifica-se de que modo o conceito de relação pode ser tomado enquanto tarefa dessa ciência prática em referência ao conceito de distinção.

Nesse modelo de articulação, a ideia é de que se pode melhor operar uma contenção ao risco de uma simples e autoprojativa convicção (voluntarista), em matéria de opinião ou fé, por

exemplo, uma vez que presente na possibilidade de redução a uma única e definitiva predicação (ou uma possibilidade de sua negação estrita), via reificação do esquema verbal de ligação.

A partir desse inovador padrão de tratamento dado ao conceito de relação, enquanto evita uma reificação verbal temporalmente assegurada, Suárez pode considerar um modo de reversão de ordem, invertida entre a noção de relação e de relação de ordem como distinção ou uma “relação a objeto”, como independente de uma conexão estrita entre predicação e transcendentalidade, por exemplo.

Afasta-se, assim, o pressuposto implicado na doutrina tomista do ente enquanto ente, na medida em que uma ordenação a fins sempre e somente funcionaria como subjazendo a uma ordem estritamente intencionalizada, no sentido de referencialidade a um objeto já completamente dada de antemão.

Desse modo, num quadro geral, ao invés de se apelar à ideia de uma coordenatividade entre campos distintos, cuja religação se daria por participação (SUÁREZ, 1960, p.396), por sua vez assegurada artificialmente pela noção de realidade possível, Suárez parece apelar para uma serialização, como expressão da distinção entre campos que acabam por exigir um mesmo guarda-chuva filosófico.

Mais do que investigar aqui se essa relação é de natureza complementar ou suplementar, no entanto, o que é relevante para o propósito dessa redescrição do método suareziano é identificar essa distinção entre modo coordenativo e modo serial de imposição do modelo a partir de sua tarefa no que se refere à passagem entre algo dito *real* e sua negação ou privação, como *não real*. No detalhe, podemos verificar como DM 54, 3 (SUÁREZ, 1960, p.418), em sua argumentação quanto a distinção entre negação, privação e relação, num dado momento do texto Suárez abandona o termo “negação”, como se fizesse o conceito excluído da discussão. E o faz justamente quando irá tratar do problema da maldade, ainda que de passagem.

Desse trecho, no entanto, pode-se significar de que modo a negação, contraposta à noção de privação, para *fundamentalmente negá-la* como padrão, é tomada por Suárez como prioritariamente dotada de relevância como fornecedora de “conteúdo” ou “matéria” para sua teoria da realidade.

Suarez argumenta que “privação” e “negação” (aqui tomadas em conjunto) corresponderiam a noções que representam uma diferenciação em relação a algo que não seria propriamente denominável como “ente de razão”. Sobraria, então, tratá-las como próprias ou impropriamente relativas ao ente enquanto real, com a consequência de reintroduzir-se, na

relação propriamente de razão, talvez como *impropriamente real*, um padrão de relação assegurada entre possibilidade e realidade.

Portanto, a partir da entrada de uma noção de carência ou “falta”, comum à negação e à privação, ainda que de modos distintos, a referida reintrodução da saída transcendental não mais se apresentaria em termos formais.

Essa leitura, por sua vez, implicaria numa reversão da dinâmica negativa. Nos termos de Suárez, num “revirar ao contrário” (*in contrarium retorqueri*) (DM 1, 1, 28; SUÁREZ, 2022, p.113)

Com isso, perdida sua condição de autoevidência, torna-se indispensável reenfrantá-la em seus elementos *contraintuitivos* sedimentados historicamente. A reboque, a ideia de uma “falta” original (remota), mas assumida efetivamente como real, em sentido estrito ou não estrito, ganha novamente ares de conteúdo de disputa por seu objeto.

Na medida em que é passada a um estado de dúvida em sua suposta propriedade intuitiva, traz-se consigo a implicação da possibilidade de ser engendrada em razão de sua eventual elaboração não real.

Nesse sentido, como afirmado anteriormente, não apenas a metafísica, mas sobretudo a partir das dificuldades que surgem no campo político-econômico, pressuposto de uma concepção de justiça ou justificação, noções circulantes como de falta ou carência precisavam ser redescritas em seus aspectos materiais.

Não por acaso, podemos identificar a estratégia teórica que Suárez utiliza para ancorar o cap.7 do L. 5 de OSD (“Que gênero de vida política professariam os humanos no estado de inocência?”)²⁰, na qual Suárez se coloca a pergunta sobre a origem do estado político ou da condição política.

Inicialmente Suarez já indica que não está apontando para uma *descrição* de uma situação ou estado original ou de natureza.²¹ Ao contrário, sua primeira preocupação é justamente tratar o surgimento de sociedades enquanto uma forma político-pública que dependeria, em qualquer caso, de uma espécie de “coagulação” em torno à vontade de seus membros considerada de um modo geral.

²⁰ Tn. No original “*Quod genus vitae corporalis, seu politicae, homines in statu innocentiae profiterentur.*” (SUÁREZ, 1856-1868, p. 413) O texto em espanhol pode ser acessado através do link <https://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=5462> .

²¹ “*En este capítulo quedan por explicar las demás cuestiones que dicen relación al modo de vivir en el estado de inocencia en cuanto a las relaciones y ocupaciones externas, políticas o domésticas. Sobre este tema se presentan algunos problemas que pueden ser analizados brevemente a manera de dudas.*” (SUÁREZ, 1966, p. 03)

Na medida em que se circunscreveria (sendo particulariza), em relação a uma específica e apropriada injunção moral do domínio em geral, essa “coagulação” seria dada por um modelo de dinamização, cujo padrão para a concepção de normatividade partiria não diretamente para a determinação de seu elemento de caráter positivo, mas dependeria de clivagens que exatamente priorizariam o caráter do modelo numa entrada positivamente negativa.

E Suárez o faz, por primeiro, simplesmente porque não privilegia o modelo institucional centrado no conceito de família, como se dele decorresse direta e fundamentalmente o padrão da unidade moral (numa forma específica) para uma concepção política, relativamente ao difícil problema das mudanças econômicas.

Isso pode ser indicado, no texto, desde a colocação de que *“La primera y principal pregunta es si los hombres vivirían entonces en comunidad o sociedad. Para ello hay que distinguir dos clases de comunidades o sociedades humanas. Una se llama doméstica o familiar, y la otra política o comunidad del Pueblo o de la ciudad. La primera de éstas es una sociedad imperfecta, la segunda en cambio parece perfecta. Porque aquélla no le es suficiente para realizar su vida. Ésta, en cambio, tiene el complemento de toda suficiencia, como dijo Aristóteles¹.”* (SUÁREZ, 1966, p.03)

Ao negar que a realização da vida possa ser articulada a partir da instituição familiar, disso extrai que sua possibilidade, não sem algo que a suplemente, somente estaria presente na forma política ou de sociabilidade. No entanto, mesmo assim, Suárez indica que a vida social apenas *aparenta* perfeição.

Seguindo o esquema aristotélico-tomista, Suárez emoldura o quadro em vista da identificação de um ponto no qual se daria a alteração das circunstâncias, assumidas como iniciais, e, em razão disso, a partir de qual situação se colocaria uma mudança de caráter estrutural, de uma contraposicional situação não estritamente política para uma condição ou estado político.

Mas o determinante na estratégia de Suárez é que a alteração das circunstâncias para tal mudança estrutural independeria de uma noção de ajuizamento que se nutra diretamente de uma leitura rigorosamente causal da moralidade, sobretudo epistemicamente impostada.

Dentre outras consequências, isso implica dizer que a origem e elevação da jurisdição refere-se ao modo intrínseco de uma distinção na qual se dá a transição entre as dependências familiar e social. Desse modo, tal transição não mais decorreria de uma situação de “falta originária” como instituidora da vida política, propriamente no sentido de uma condição hipoteticamente reduzida à moralização, ou seja, à realização rigorosamente moral.

Mais uma vez, mobilizando um tipo específico de negação imprópria da amizade ou de um certo tipo de uso do conceito, a dificuldade em torno da inimizade é situada em relação ao trânsito próprio e especificamente relativo ao domínio político, em relação a uma *antipolítica*. Isso, por sua vez, guardaria ao fundo sua distinção a formas não apropriadamente políticas, como no exemplo das ordens religiosas.

Nesse sentido, se o movimento natural caminhar para uma retomada da figura do político na medida em que a política fracassava, uma revisitação da figura do político assumiria-se em simultâneo ao problema da origem doxológica e doxográfica, marcadamente teológica nesse tempo, ligando-se, pois, ao desafio posto pela contenção de quaisquer tentativas de recompactação teológica em torno de uma forma de domínio em geral.²²

Desse modo, dado o caráter particular do seu modelo de exercício relativo aos dispositivos analíticos de representação política em geral, uma vez que padeceria de uma descalibragem sem volta, ganharia importância a sua estratégia de uma entrada negativa.

Ao alterar o padrão de análise da questão do domínio, recebido a partir de uma lógica de *aconselhamento*, para uma forma de *preceito*, prioritariamente sob uma garantia de não aceitação ou recusa, Suárez conferia prioridade ao impedimento do erro ou da injustiça. Nisso poderia ser alcançado uma espécie de nível de suficiência, depois de se colocar a questão da necessidade da questão acerca da justiça como equidade.

Ao assumir o caráter eminentemente político, enquanto tal, desse tipo de comando, Suárez podia articular uma circulação coerente em torno de uma teoria da obrigação ou da responsabilidade. Isso chegaria ao ponto de incluir a possibilidade extrema de um modo de consideração de um sistema penitenciário como não estritamente dependente de um sistema de natureza moral, ou seja, enquanto privado de uma ligação de tipo causal. Impostado para aquém-além de um apelo epistêmico, reduzia-se a noção de que fosse projetado a partir de um postulado intencional, ou mesmo fosse enquadrado em função de um postulado fenomênico, ambos estritamente analisáveis, por hipótese.

Diante dessa moldura, na medida em que os conceitos de culpa e punição eram separados do conceito de normatividade em geral, desde os movimentos de pressão advindos do campo não estritamente político-público pelas discussões sobre graça, justificação e livre-arbítrio, por sua vez alimentados pela antropologia filosófica elaborada pelos missionários, mostra-se

²² A noção de figura, aqui, análoga ao conceito de Nelson Goodman (2006, p. 27), no sentido de um realismo de intensidade equivalente ou por habituação, em contraposição ao conceito de “*configurazione del territorio*” de Ernest Jünger (1984, p. 210).

particularmente interessante como o sistema de responsabilidade jurídico-penal em geral poderia ser rearticulado em termos prioritariamente políticos.

No que se refere à sua teoria do direito, a reboque da ideia de que a natureza negativa do preceito inere à justiça como repugnância ao injusto ou à injúria, essa era posta sob uma forma de dupla negação. Tanto para se negar a recusa da prioridade política na relação econômica-afetiva, em vista de sua perfectibilidade, pois o fundamental se expressa na não rejeição da representação política do domínio em geral, ainda que sob limites publicamente reconhecidos, como para fazer a negação da ideia da justiça como mera jurisdição, como se fosse dada naturalmente a partir do jogo baseado teleologicamente, numa razão de natureza lógica regurgitante, entre falta como carência, apelando-se a uma retomada da noção de necessidade. Assumida em chave estrita ou rigorista, isso implicaria sua possibilidade à medida de um esforço de construção por uma “maioridade moral”.

A estratégia suarista, por seu turno, permitiria a descompressão da jurisdição, possibilitando sua articulação sem o recurso à ideia de obrigações estritamente morais, espelhadas intencionalmente, seja a modo deontologista, seja consequencialista, afastando da noção de carência ou falta, sobretudo sob um nível básico.

Porém, mesmo para Suárez, isso não implicaria ao mesmo tempo uma ausência, falta ou vazio, no que se refere ao caráter politicamente autovinculativo da produção normativa. Ao operar teoricamente numa distinção capaz de autovinculação, por uma específica ideia de unidade política, Suárez tornava analisável, publicamente, um tratamento particular da vontade política encaminhada de modo não estritamente legal, mas normativo.

Simultaneamente, em termos materiais, não se perderia a atratividade de articulação do modelo em termos de responsabilidade ou obrigação. Tal permissividade se daria na medida em que consideradas efetivamente tais escolhas, em função de um padrão consequencialista em termos políticos. De todo modo, essas demandariam uma privação do apelo a uma falta relativa a um “lugar epistêmico”, não apenas em termos não estritamente morais, mas, sobretudo, em sua tarefa de sustentação do próprio quadro econômico-político.

Por isso, Suárez pode dizer de uma “especial união moral” e logo na sequência de uma “certa união política” (OSD 5, 7, 3; SUÁREZ, 1966, p.04-5). Na medida em que não apenas não se nega o papel decisivo dos sistemas moralmente informados, tal força se expressaria enquanto pode-se conferir prioridade geral ao sistema político.

À sombra dessa dinâmica de diferenciação não funcionalista, tensionada radicalmente sob o caráter distintivo entre política e sistema de fins últimos, vislumbra-se uma inclinação da

sustentação do quadro moralmente complexificado em função de um pluralismo também generalizado, mas *certamente* limitado às circunstâncias deslocadas de um quadro formulado necessariamente entre escassez e excesso.

Uma tal concepção do político, num tipo de situação desacoplada de um estado ou posição, um tipo de condicionamento a um modelo funcional, coloca-se, no limite, como que independentemente de um exercício rigorosamente informado ou não, em termos intencionais, por qualquer figura individualmente considerada em si mesma, juridicamente ou não. De outro lado, como que acronicamente, a “questão intencional” apareceria como inerente à própria “questão intensional”²³, recuperando-se a dificuldade representacional do ajuizamento em geral sob uma chave negativa não estrita.

Em relação a esse modo de fundamentalidade, portanto, colocar-se-ia um padrão da necessidade afeta à institucionalização da justificação em geral (justiça política e jurisdição). Entendida não mais como um apelo entre escassez e excesso ou excedentes, já se teria implicado em si mesma a suficiência do domínio político como central para a articulação do conceito de domínio como um processo de determinação econômica em geral.

Também não é por acaso que Suárez não adota uma versão negativa, ao mesmo tempo em que não afirma uma saída estritamente positiva (primeira ocupação), em relação às teses sobre a justificação da propriedade não pública, no sentido de um uso pessoalmente assegurado, em função da hipótese jurídica acerca da aquisição originária da propriedade ou mesmo de um estado habitual ou de posse. (OSD 7, 18; SUÁREZ, 1966, p.14) Assim fazendo, não se podendo falar, nem de uma referência à ideia de *res nullius*, como vazio de domínio, nem tampouco, efetivamente, do seu inverso, juridificado na figura de um *primeiro ocupante*. (ROUSSEAU, 2012, p.71)

Sem qualquer dúvida, Suárez nega absolutamente apenas a possibilidade de demarcação ou divisão, numa perspectiva específica de comunidade negativa, sem ao mesmo tempo negar a possibilidade de sua institucionalização não dominial, em estado de permanente mobilização, portanto.

Para Suárez, a representação da noção de cultivo (e culto), enquanto um uso efetivo, no sentido de se traçar uma linha, está colocado no conceito de *não abandono*. (OSD 5, 7, 18;

²³ Grosso modo, afeta à lógica de predicados e que trata da distinção entre sentido e referência e a noção de correferencialidade e o papel central da denominatividade. Em filosofia da lógica, "intenção" e "extensão" são termos correlativos para a indicação de referência de um termo ou conceito. Já "intensão" indica materialidade ou algo contido no termo ou conceito, e que acaba por constituir sua definição formal. Assim, por "extensão" entende-se o alcance de aplicabilidade ao se nomear objetos particulares enquanto o termo usado o denota.

SUÁREZ, 1966, p.14). Assim, dado o sentido de uma situação qualificada por esse tipo de uso, ao invés de sua redução à ideia de uma primeira ocupação instituída juridicamente, o medo da despossessão encontra uma forma de *impedimento* à sua introdução e generalização. Nota-se, assim, como nesse modelo de distinção a tarefa da jurisdição pode desempenhar um papel de articulação diante de um tecido mais amplo de mutabilidade.

De um lado, a consideração acerca de circunstâncias judiciais nas quais se dá, ocorre inegavelmente a partir de uma ampliação do conceito de necessidade extrema. De outra parte, uma igual, idêntica ou uma mesma consideração, assumida sua unidade a partir de sua produção normativa, é que dar aos juízos e decisões adotadas uma moldura imporia que a noção de necessidade não se poderia realmente colocar em situação de extremidade.

Isso, por sua vez, implica num evidente distanciamento de modelos cujos sistemas de fins sejam dados *a priori* ou teleologicamente, na medida em que dependentes de um “padrão de escassez”. Daí termos como “fim” e “princípio” acabarem perdendo sua relação a uma dicotomia entre extremos temporais, por exemplo, em vista de um “excedente futuro”.

Desse modo, a questão da justiça em geral passa a não dizer mais respeito a um “meio termo” entre extremos e que poderiam ser descritos ou redescritos a modo exemplar.

Nesse cenário de um equilíbrio qualificado é que Suarez, em termos normativos, precisava distinguir “ordem” (ou “certa união”) de “união moral”. Ao invés de um padrão de hierarquização de tipo coordenativo, através do qual a teoria do valor se colocaria como se fosse independente do seu exercício, Suárez procurava um outro modo de ordenação não teleologicamente pressuposto como um todo, enquanto ato, em consideração a uma unidade especificamente de caráter político, portanto, aberta a fins concretamente realizáveis. Tal união estritamente política refletiria, simultaneamente, uma unidade não rigorosamente política.

Para tanto, essa unidade por distinção como duplo campo ou “duas classes de multiplicação de coisas” (OSD 5, 7, 3; SUÁREZ, 1966, p.05), deveria então passar a ter seu caráter teleológico restringido, no sentido de não mais referencializado no campo estritamente intencional ou moral, cujos sistemas de fins são relativos a circulações compreensivas, ou seja, que envolvem justificações finais ou últimas.

De acordo com Suárez, essa ordenação entre campos só poderia alcançar uma unidade enquanto tal, na medida em que assumida publicamente em seu fim em geral político, ou seja, sem qualquer possibilidade de uma origem ou fim último naturais ou dados de uma vez por todas, mas apenas enquanto reunião humana. (DL 3, 2, 3; SUÁREZ, 1918, III, p.21)

A partir de uma tal teoria da redução do domínio em geral, afirma-se que não pode estar “em cada um”, isoladamente somados, ou em “alguém determinado”, e nessa distinção, em forma de dupla negação ou dupla recusa, não se pode realmente recusar a possibilidade dessas recusas. Nelas, em seu conjunto, estaria justamente o seu estado de suficiência. (DL 3, 2, 4; SUÁREZ, 1918, III, p.22)

Nesse contexto, ao tratar da justiça natural, Suárez retoma o argumento de Aristóteles sobre a questão da dominação de um humano sobre outro humano (OSD 5, 7, 9; SUÁREZ, 1966, p.07). Para sua elaboração, Suárez faz a distinção entre domínio de propriedade e domínio por jurisdição (OSD 5, 7, 9; SUÁREZ, 1966, p.08).

Lembremos que após problematizar a saída aristotélica para a questão da escravidão, tomada como natural à luz da justiça política, em razão do que a ela corresponderia um outro modo de sociedade, secundário, Suárez expressamente nega sua necessidade (OSD 5, 7, 2; SUÁREZ, 1966, p.04).

E para dar conta da dificuldade em matéria econômica (moral e política), uma vez que normatividade implica um conjunto de limitações, Suárez introduz uma nota, à qual podemos tomar como de caráter estritamente prático. Segundo ressalta, alguma forma de subordinação ou hierarquização não estritamente moral tornou-se necessária (impropriamente) ou “ao menos útil”, em razão da multiplicação das necessidades que marcaria tendencialmente o modo de vida em “multidão”.

No entanto, Suárez mesmo insiste que não existiria, enquanto realizável de fato, uma tal subordinação ou diferença de ordem em matéria de necessidade, dado que ‘necessitariam de poucas coisas para sustentar sua vida e como que teriam tudo à mão’, ao que se acrescenta que a eminência daquele estado, qual seja, privado de necessidade extrema, “não permitiria a condição de servidão”. (OSD 5, 7, 2; SUÁREZ, 1966, p.04) Aqui, em certo sentido, aparece o seu ponto de circulação: em que instante, poder-se-ia dizer realmente que se passa do “pouco” necessário para o “muito” necessário, até chegar-se num “extremo”?

Para elaborar esse tipo de dúvida, Suárez toma como paradoxal a relação entre situações que envolveriam necessidades distintas. Tendo de um lado a união política perfectível, ou seja, sem necessidade extrema, e a sociedade política da multiplicação ou multidão, imperfeita em razão da exigência da introdução da condição de servidão, no outro extremo, Suárez podia então mobilizar um contraste por oposição não rigorosa ou estrita, denominativamente não apropriável, à noção de uma “justiça natural”.

Nota-se como Suárez articula o caráter de contradição entre os modelos jurisdicionais a partir da condição de *multidão*, ou seja, sob uma certa noção de *desfiguração* ou *despersonalização em geral*. E daí se engata o seu argumento decisivo: “*si los hombres pudieran pecar entonces, sería muy útil el Estado para corrección y enmienda de los malhechores.*” (OSD 5, 7, 10; SUÁREZ, 1966, p.08) Na medida em que a extrema necessidade realmente acontece, como se pode verificar em termos práticos, a questão da união de especial vínculo moral passa a exigir uma resposta em relação à sua reprodução, relativamente a ajustes ou correções, e que se mostrem necessárias à manutenção e estabilização desse mesmo vínculo específico. E isso não apenas não derivaria de uma privação do domínio em geral, em razão de uma “mal original”, mas *não impediria* que se afirme positivamente a *introdução* desse modelo de exercício do domínio em geral. (OSD 5, 7, 10; SUÁREZ, 1966, p.08)

Como sabemos, Suárez era herdeiro do desenvolvimento de uma concepção racional do direito no âmbito político, que se colocava pelo menos desde o séc. XIII, a partir de uma chave de articulação “contratualista”, de maneira a que se pudesse encontrar uma saída ao problema de uma autoridade pública comum, ou seja, não familiar (PICH, 2019, p.1643). A questão, como já apontamos, estava já posta na transição entre os modelos de autoridade, relativamente aos campos de domínio que se encontravam num amplo processo de diferenciação de objeto.

2.6. Negação não estrita de um fim último e o endereçamento da questão dos limites materiais do domínio em geral

Nesse cenário de elevação material e que culminava na formulação de uma ética normativa, por sua vez ligada à formação de um domínio político em geral, ganhava força a noção de que, em função de um compromisso ou consenso, ou seja, da aceitação ou não rejeição de uma sistema comum de justiça, implicava-se automaticamente a questão da institucionalização da jurisdição em geral.

Para isso, novamente tomando o texto de OSD, Suárez parte da unidade familiar e associa a ela a instituição da escravidão. (SUÁREZ, 1966, p.04) Mas, seguindo a crítica à sua naturalização, Suárez nega o seu vínculo para a jurisdição como um todo ou em geral, associando à instituição da escravidão tanto a condição da involuntariedade como a ela relacionando uma gravíssima pena (OSD 7, 5, 2).

Ainda que reconheça uma necessidade provisória ou ao menos sua utilidade (SUÁREZ, 1966, p.04), na sequência, Suárez indica como Aristóteles tomara erroneamente a causa efetual

pela causa final (pressuposta como última final), na figura da *polis* como multiplicidade, de modo a justificar o trato da questão quantificadora. Dada a realidade de sociedades maiores que meras uniões familiares, embora ainda imperfeitas na versão aristotélica, essas deveriam ser assumidas como estritamente morais, ou seja, *desprovidas* de uma “especial união ou vínculo”. (OSD 5, 7, 3; SUÁREZ, 1966, p.4) Contrainstintivamente, portanto, ao invés de centrar forças na redução do elemento intencional num primeiro sujeito, retomava-se a referencialização do elemento de sentido num campo de unidade política, por sua vez tomada como modelo de um domínio em geral.

Dentro de um contexto tipicamente político, possível em função de pressões normativas elas mesmas de caráter institucional, Suárez *não recusa* o argumento de que agrupamentos não numerosos numa situação inicial ou original, no sentido de imperfeitas, mas que, assim mesmo, fariam um completo e pleno uso da noção de justiça em termos políticos.

Esse seu passe teórico está bem representado pela razão de considerar, em complemento, que aldeias e tribos não apenas estariam presentes na “justiça natural”, no sentido de uma situação esvaziada de alguma extrema necessidade, como já teriam entrado em modo de perfectibilidade enquanto expressam uma relação por especial vínculo moral.

Assim, igualmente representariam um vínculo não estritamente moral, análogo ou identicamente não estrito ao vínculo político. Tomada como pressuposto, a modo de especificação, no entanto, a multiplicidade não representaria ou expressaria em si mesma essa união de especial vínculo pela simples quantificação existencial.

Apenas de uma multiplicação ou multiplicidade, guardada a analogia, cuja suficiência estivesse numa união de tipo político, poder-se-ia falar de algo que fosse *apropriadamente* uno, em termos políticos. (OSD 5, 7, 2; SUÁREZ, 1966, p.4)

Em contraste, Suárez também considera que uma mera proximidade territorial ou mesmo uma “certa amizade” implicam insuficiência material dessa unidade, para o fim de ser chamada moralmente política. Assim, em oposição a um princípio de “propriedade natural”, Suárez argui que “esta propriedade do humano se cumpria suficientemente, parte por meio da sociedade familiar, parte por meio da mútua comunicação e amizade recíproca de várias famílias ou pessoas de distintas famílias. Pois *não existe outro maior vínculo moral que seja natural entre as distintas famílias desta cidade*, ao menos na natureza íntegra, embora na natureza caída ou pura seria natural consequência deste estado.” (OSD 5, 7, 6; SUÁREZ, 1966, p.6)

Sincronicamente, no entanto, Suárez nega a possibilidade de que essa união especial “entre famílias”, em relação à qual não se possa dizer que aconteça outra maior, possa se dar

ou seja possível, realmente, sem algum pacto expresso ou tácito de ajudar-se mutuamente. Ademais, isso não se colocaria sem certa subordinação a uma representação em geral, sem a qual não poderia *subsistir*, apontando Suárez para a disputa posta DF.²⁴ (OSD 5, 7, 3; SUÁREZ, 1966, p.5) Assim, fica claro de que maneira Suárez articula a falta de um pacto e a falta de uma “certa subordinação”, uma vez que isso implicaria na própria falta de subsistência ou, em termos positivos, na negação de sua subsistência.²⁵

Esvaziado de uma tendência concorrencializada à insubsistência, pode-se falar de um campo comum duplamente articulado, através do qual se daria uma operatividade de tipo pé-de-apoio (entificidade ou corporeidade), dotado de suficiência ao se tornar minimamente distante de um regresso ao infinito, assim como se prive de qualquer possibilidade de parada dogmática, ambos de matriz atomista.

Nesse passo, partindo da verificação dessa união de especial e maior vínculo como um “fato político” (ou “fato bruto”, no conceito de Anscombe), embora se fale de um “pacto expresso”, o grande problema está no atravessamento material do conceito de justificação enquanto se realiza esse alegado pacto, em sua forma tácita ou quando não objetivamente expressada.

Assim é que, da intuição de um “pacto”, cai-se na dificuldade (constraintuitiva) de que os nascidos, enquanto emergentes num sistema público de justiça ligado dinamicamente a certas necessidades (em níveis ou graus variados), invariavelmente devem ser tratados como assumindo automaticamente essa pactuação em função de um fim último derradeiro, como hipoteticamente uma “vantagem herdada”.

No entanto, ao se colocar centrada na jurisdição em geral, Suárez pode ao mesmo tempo vincular as formas de agrupamentos em geral ao mesmo princípio, de caráter propriamente político, independentemente de uma situação de “queda moral”, ou seja, em relação a esses tipos de fins, portanto, falando que, relativamente a cidades e povos, aldeamentos estariam numa posição como de “sua parte” ou “como um apêndice”. (OSD 5, 7, 3; SUÁREZ, 1966, p.5)

²⁴ DF pode ser analisada como uma das primeiras obras filosóficas que atacam o tema da justificação da posteriormente denominada acumulação primitiva ou originária, pela tradição marxista.

²⁵ Em DM 50, 2, (SUÁREZ, 1967, v. 7, p. 145) Suárez pretende dar conta da relação entre nota característica ou “forma” e a dificuldade (própria ao modelo funcional) de se dizer que à ideia de duração propriamente não poderia corresponder uma concepção de existência partir de uma reconstrução de relação em chave de congruência ou coerência lógica, no sentido de algo *estritamente* real.

Pensar a jurisdição como acidental ou contingente, logo, como não substancial ou subsistente em si mesma, passava a conferir ao conceito de justiça ou justificação uma unidade de tipo político, como uma não correspondência a algo dado, simplesmente atual ou formulado originalmente a parte de alguns fins últimos.

Com efeito, de um lado, aparecia um movimento de autovinculação, dado pelo trânsito à complexificação moral a partir de estruturas não consideradas politicamente complexas, e não pela complexificação moral em si, na medida em que assegurado jurisdicionalmente, sob promessa de contenção da extrema necessidade. De outro lado, surgia uma vinculação relativamente simétrica a modos de jurisdição, distintos no interior de uma jurisdição *tornada geral*, proporcionalmente à política, nas quais se pode certamente dizer que subsistiram intergeracionalmente, enquanto complexificadas moralmente, na medida em que *privadas* do apelo a uma situação de necessidade extrema.

Em relação à especificação de seu objeto, esse não operaria mais em oposição estrita a objetos pensados como não estritamente político-públicos. Com isso, a noção de circulação, nesse caso, evita a ideia de distância como esquecimento da própria introdução da condição política em seu processo de desenvolvimento. Considerada especialmente a história de sua elaboração teológica, enquanto uma possibilidade de atravessamento do domínio em geral sob modo político-público, torna-se realmente circulante uma noção de privação de sua regressão ou de uma retomada ficcional enquanto passado reprimido, em violação à inclusividade democrática.

Claro que persistiria a pergunta sobre a eficiência, diante das falhas manifestas na contenção de situações de escassez não moderada ou mesmo severa, e a parasitagem de matriz teológico-política, sobretudo, que passa então a reivindicar posições regressistas a partir de idealizações pré-modernistas.

Contudo, isso não seria mais um problema em si, mas uma questão de se abordar as inconsistências em níveis ou graus, em matéria de eficiência, em relação a potenciais ajustes práticos, e não no que se refere a uma supressão do projeto em si.

2.7. "Não há regresso da privação ao hábito" (DM 15, 10, 38)

Como vimos, a imanentização e atribuição de prioridade do caráter relacional aos atributos transcendentais opera numa primeira ordem já complexificada, ao passo que inclina o

modelo normativo à uma nota prioritária de independência quanto a uma representação última final.

Tomado na qualidade de um movimento afeto ao efeito de apenas prioritariamente suportar o próprio modelo em seu conjunto (DM 1, 1, 28), ter-se-ia um sentido de algo lhe conferir uma fundamentalidade, por isso, não propriamente fundacional.²⁶ O caráter genitivo, no sentido de uma posse precária, enquanto “acrescentada”, embora não diga estritamente do real (negando-lhe sob certo sentido), de todo modo nunca diz de um privado, “de onde se pode revirar ao contrário [retorquir] o argumento de fato” (*Unde potest argumentum factum in contrarium retorqueri*) (tn). (DM 1, 1, 28; Suárez, 2022, p.113)²⁷

Com isso, seguindo Scotus (BOULNOIS, 2015, p.207), estava dada uma dinâmica propensa mais eficazmente à generalização, partindo-se desse objeto adequado, tendo-se por “Deus” como sujeito desta ciência enquanto sua especialização (e não simplesmente um sujeito logica ou transcendentalmente anterior e, assim, tido *identicamente* como primeiro e final). A primariedade de seu objeto dependeria de um acréscimo conceutivo duplo, espelho da distinção entre metafísica comum ou em geral (quarta ciência), e metafísica especial.

Associado a isso, na medida em que a distinção entre real ou realização se coloca no mesmo nível da distinção entre “razão de ente” e “ente de razão”, não se cuidava apenas de reduzir objetivamente a distinção entre finitude e infinitude (ESPÓSITO e PORRO, 2011, p.109) como dobradiça do modelo (DM 28), mas dobrá-lo a partir mesmo de seus extremos. Apenas enquanto uma possibilidade “interna” de realizar-se, ou, ainda mais, como já realizada, Suárez poderia “conclui che il principio supremo della metafisica non è tanto quello della ‘causalità’, cioè della provenienza e dipendenza di un ente dalla sua origine, quanto quello della ‘**non-contraddizione**’, che ci dice come pensare qualcosa nella sua pura possibilità logica.” (ESPÓSITO e PORRO, 2011, p.110)²⁸

²⁶ Grosso modo, podemos olhar para a obra de Suárez como dividida entre o desafio acerca da linguagem e o “rito de separabilidade” ou descrição do aspecto relacional como ato do metafísico por excelência, expressado em DM. O esforço de Suárez reside, basicamente, na possibilidade de realização de uma distinção nominal simultaneamente privada de relação, sem que, para isso, tenha apelado a uma noção última final como formal.

²⁷ Da hipótese de nada se acrescentar a Deus, segue-se a hipótese de desacrescentar. Reduzida ao campo expressivo, Suárez fala de sujeitos que “*non dicunt rationis transcendentales*” (DM 1, 1, 28) Tornando “Deus” (nome próprio), pois, objeto rebaixado da filosofia primeira, instaurar-se-ia um movimento tendente à sua inexpressividade, nomeadamente em termos públicos, sobretudo se pensado como meramente discursivo.

²⁸ “conclui que o princípio supremo da metafísica não é tanto aquele da ‘causalidade’, isto é, da proveniência e dependência de um ente de origem, quanto aquele da ‘não-contradição’, que nos diz como pensar algo na sua pura possibilidade lógica.” (tn)

Apenas desse modo a unidade científica poderia ser recuperada suplementarmente, assumido ser caráter acidental em função de uma sua e apropriada negação. No entanto, o que no caso de Scotus se operava pela negação da accidentalidade, frente a essência do objeto primeiro, é revertido por Suárez, no sentido sintaticamente impostado de que tal acréscimo somente poderia ser assumido como denotativamente acidentário, em termos realistas, no sentido de anti-antirrealistas.

De outra parte, como num espelhamento ao modelo da dessacralização da administração religiosa, entendida em Suárez como tendo *seu* centro gravitacional marcado pelas noções de subsistência, duração e estabilidade²⁹, a questão da unidade de representação, a partir da ideia de um múltiplo intuitivo sob conceito objetivo como forma não “material”, logicamente independente de um “vazio”, mas numa dinâmica de esvaziamento, passou a ser articulada a “*modum entis*”.³⁰

Conectando-se a noção de uma objetividade não rigorosamente imagética como algo “em si” independente desse mesmo esvaziamento,³¹ isso significava que a noção de objetividade independia de um movimento de acesso estritamente causal, enquanto intelecção, mesmo transcendentalizada, no sentido de introduzir-se, num movimento apenas de entrada, em algo em si mesmo ou uma “coisa em si”.

Dito de outra maneira, ao “introduzir-se” combina-se inevitavelmente um “sair-se”, de tal modo, metafóricamente, que por furo tenhamos naturalmente entrada e saída em níveis variados. Mal comparando, numa imagem, seria como se uma porta operasse, de fato, como janela.

Dessa forma, não seria apenas possível tratar o *ens rationis* como não estritamente ficcionais ou rigorosamente projetivos, como se apresentaria a possibilidade (e necessidade interna a essa mesma modulação) de dizer-se uma objetividade enquanto “de razão”, Pois,

²⁹ Esse duplo movimento guarda tanto o espectro de uma distinção entre elementos que poderiam ser assumidos como dados “a priori”, como a espaço e tempo em Kant. A hipótese de indiscernibilidade autocentrada na temporalização (autorreferencialização e autocentramento), em Kant, forneceria um modelo de real negativo, em termos materiais. Como se a culminância devesse implicar na transcendentalização de toda a matéria, sua elaboração tecnológica como espaço e tempo, ajuizado cronicamente como fenômeno, de um lado, e kairologicamente (impossibilidade suposta de não se poder negar o ajuizamento acerca do crônico, ainda que a partir de limites ou regulativamente), como “em si” negativo do real.

³⁰ DM 54, 1, 8: “*Cum enim objectum adaequatum intellectus sit ens, nihil potest concipere, nisi ad modum entis, et ideo dum privationes aut negationes concipere conatur, eas concipit ad modum entium, et ita format entia rationis.*” (Pues siendo el ente el objeto adecuado del entendimiento, éste no puede concebir nada más que a modo de ente, y, por eso, cuando se esfuerza en concebir las privaciones o las negaciones, las concibe a modo de entes, formando así entes de razón.) (SUÁREZ, 1960, v. 7, p. 395)

³¹ DM 54, 1, 5: (...) *non solum inhaesive per suam imaginem, sed etiam objective secundum seipsam.*” (no sólo inhesivamente mediante su imagen, sino también objetivamente en sí misma) (SUÁREZ, 1960, v. 7, p. 393)

embora não se possa definir como estritamente real, poder-se-ia dizer que não pode ser dita vaga, "materialmente" falando, ou posta para o fim da detecção de vaguezas materiais, de todo modo impostadas formalmente.

Nesse horizonte, o deslocamento teórico da análise do domínio em geral como acidentalmente politizado, quando colocado a partir de uma descrição da ação, por sua vez informada teologicamente, apresentar-se-ia como sobreposta.

A partir desse padrão de diferenciação em matéria de negação, em termos normativos assumidos funcionalmente, na medida em que o conceito de mal ou maldade não dependeria mais da noção de falta ou ausência, tomada a partir de uma ideia de originariedade distante, Suárez podia atacar o conceito de injustiça em referência ao movimento de perda de subsistência, dado que a maldade não subsiste para Suárez (DM 33; BRIEKORN, 2009). Em termos normativos, a metafísica da negação de subsistência como uma condição necessária à possibilidade de falha real inerente à representação, primariamente aplicável ao erro e à injustiça, no sentido que não se pode negar sua insubsistência, denota de que modo Suárez precisava operar normativamente seu sistema prático.

Ao fundo, a partir de uma *reforma agrária da metafísica* (CASTRO, 2023)³², corria, portanto, um mais longo processo de desvinculação do conceito de lei de sua base metafisicamente compactada, passando-se efetivamente a operar-se seu enganchamento num sentido exclusivamente normativo, ou seja, tornado aberto à disputa em seus termos de uso do aspecto funcional, com um conseqüente tensionamento à uma desreferencialização de seu aspecto enquanto autocentrado. Por isso, no caso de Suárez, normatividade não se poderia afirmar categoricamente ou tão somente pela ideia de uma regra moralmente vinculante em si mesma.

Embora Habermas fale que Suárez vincularia "diretamente à vontade de Deus" (*ib idem*) o sentido obrigatório de uma normatividade dada enquanto "lei natural", por isso, a ontologia da natureza tomista teria perdido seu papel em relação ao campo justificacional, Habermas tem razão apenas em relação à sua parte. Isso porque a posição de Suárez admitiria uma distinção ainda mais específica, considerado o modo como Habermas lê esse processo de limitação, como constituinte do sentido normativo do conceito de lei ou de obrigação comum aos jurisdicionados.

³² Cf. expressado em ementa de curso, publicada em https://www.academia.edu/99656758/Ementa_Curso_Fora_do_Lugar .

Para tornar isso possível, Suárez parece recusar a ideia de uma potência absoluta legisladora, em termos estritos, limitando-a à hipótese de um “livre decreto autovinculante” (DL 2, 2, 7), na linha aberta pela filosofia scotista:

Si Dios, después de haber decretado absolutamente no hacer algo, lo hiciera, obraría desordenadamente; por consiguiente no puede hacerlo; luego el decreto libre de Dios tiene fuerza de ley positiva respecto de su voluntad, de tal manera que no puede hacer honestamente lo que —de suyo y prescindiendo de ese decreto— hubiera podido libremente hacer. Respondo que Dios no puede obrar en contra de su propio decreto no por la prohibición que , pueda llevar consigo el decreto, sino por razón de la incompatibilidad de la cosa misma. En efecto, si obrara en contra de un decreto absoluto, a la vez y desde la eternidad tendría dados dos decretos contrarios acerca de la misma cosa y para un mismo tiempo, o —lo que es lo mismo— querría absolutamente dos cosas contradictorias, lo cual es incompatible. Además, obraría en contra de la eficacia de su voluntad y a ésta la haría ineficaz e inconstante, lo cual también es incompatible. Por lo que también se puede decir lo siguiente: Pase que el que Dios cambiara su decreto no significase una contradicción —digámoslo así— física sino únicamente moral, y que, por consiguiente, una vez dado un decreto, fue se desordenado obrar en contra de él; sin embargo, esto tendría su origen no en la prohibición sino en la intrínseca naturaleza y esencia de Dios, como diremos pronto acerca de su verdad, de su fidelidad y otros atributos semejantes: de la misma manera que no dice bien con Dios que la divinidad engañe, tampoco el que sea inconstante. De esta manera, la imposibilidad de querer en contra de un decreto suyo una vez puesto el objeto en tal situación, no procede de la prohibición sino de la naturaleza de la cosa.³³

A figura de uma potência absoluta aparece como dita na medida em que realmente *autora* e ao mesmo tempo não propriamente sua legisladora como um todo, em sentido rigoroso, mas que acaba por servir de referencialidade para um paradoxal sentido sintético de extensão, e que, assim, seria realizável, inclusive, negativamente, ou seja, na medida em que impeditivo de uma abordagem anti-antirrealista.

Como ato de cuidado administrativo, *instituidor* de um campo deliberativo como liberdades orientadas a uma ordenação, enquanto “razão de preceito” (DL 2, 6, 16), não de modo abstrato, mas ligado a uma obrigação circunstancializada (matéria de preceito), a partir de pressupostos scotistas, segundo Honnefelder (2010, p.335), “Francisco Suárez deseja manter a racionalidade e a objetividade da obrigação moral, mas busca fazer justiça à raiz dessa obrigação na vontade de Deus. Ele, portanto, distingue entre o ponto de vista da razão natural

³³ No original DL 2, 2, 7: “*Dices: si Deus, postquam decrevit absolute aliquid non facere, id ageret, inordinate faceret, et ideo id facere non potest. Ergo liberum decretum Dei habet vim positivae legis respectu voluntatis eius, ut non possit honeste facere quod per se ac remoto illo decreto libere facere potuisset. Responde Deum non posse facere contra suum decretum, non propter prohibitionem quam decretum inducat sed propter repugnantiam ipsius rei, quia si ageret contra decretum absolutum, haberet simul et ex seternitate decreta contraria circa idem et pro eodem tempore seu absolute vehet duo contradictoria, quod repugnat. Ageret etiam contra efficaciam suse voluntatis, et illam redderet inefficacem et inconstantem, quod etiam repugnat. Unde ulterius dicitur, esto non imphcaret contradictionem physicam (ut sic dicam) mutare Deum decretum suum, sed tantum moralera, ac subinde posito uno decreto esse inordinatum agere contra illud: niliominus id non oriri ex prohibitione, sed ex extrinseca natura et essentia Dei sicut mox de veritate, et fideitate, et similibus dicemus. Qvda sicut non decet divinitatein fallere, ita nec inconstantem esse. Atque ita impotentia volendi contra decretum non est ex prohibitione; sed ex natura rei, proposito objecto in tah statu.*”

e aquele da teologia. Na última perspectiva, Deus é aquele cujo decreto é a raiz da força obrigatória incondicionada da alegação moral. Nessa visão, o ato moralmente mau não é somente culpa, mas também pecado. *Mas, visto que a vontade de Deus tem de seguir o seu conhecimento da natureza essencial do objeto querido, essa mesma natureza é o critério decisivo da obrigação moral.* Notável é, nesse sentido, a visão de Suárez de que é a *natureza do ato* que é o critério requerido, não a natureza das coisas, dos fins ou dos hábitos.” (dn)

A isso se acrescenta, em segundo lugar, que Suárez ao mesmo tempo, para dar conteúdo a essa equivalência opera uma espécie de redução da ação referencializada numa potência absoluta, em matéria rigorosamente preceptiva, à arte ou um fazer como “cuidado governativo”, em função de seu caráter dispositivamente prático como não propriamente legislativo, mas exclusivamente “administrativo”, a partir de um fundo posto como uma perpétua crise do trato representacional. (DL 2, 6, 16-17)

Além disso, a assunção do modelo de fins a partir da própria noção de fins, sob a forma de desdobramentos objetivos, no sentido de relativa a objetos, e não a partir de uma origem uniformemente mobilizada, unívoca ou biunivocamente, faz com que a questão da vontade *em geral* seja igualmente pensada a partir desse mesmo modelo de fins posto como último final, em termos expressivos. Ou seja, pode-se imaginar nesse mesmo ato os seus limites ou a sua própria consumação enquanto tal.

Ao fundo, poderíamos identificar uma virada teológica extremamente arriscada. O caráter real desse modelo, em termos de acontecimento ou epifania, se daria numa espécie de *presente por vir*. Seria como se “Deus” se apresentasse a modo *a posteriori*. Dito de outro modo, como se “Deus”, enquanto vontade ou intencionalidade, se desse num final *sem mais*. Fora disso, seria fingimento, pois simplesmente não aconteceria a leitura quenótica, não cristológica (metafísica), do acontecimento da presença divina no mundo a partir de um “fracasso” expressivo, frente a permanência do erro e da injustiça.

Dessa forma, não apenas se teria um presente por vir, mas um futuro como passado que não para de colocar-se. Podemos perceber nisso, se for esse o caso, de que maneira a estratégia agostiniana posta nas Confissões (L. X), estaria sendo radicalmente revisitada.

Desse modo privado do abstrato ou especulativo, poderíamos falar de uma realidade ou sua realização, inclusive política, na medida dessa autonegação como pura forma. Um esforço de passagem a um olhar, por assim dizer, contra-ontológico ou a *contra-pele*. E esse abalo do “regime de identidade” (CASTRO, 2015, p.40) estaria colocado, portanto, na retomada da relevância crítica da crise de passagem próprio à metafísica.

Desse modo, a movimentação econômica não se traduziria mais numa unidade a partir de uma espécie de relação de divisão, mas a unidade por ordenação que se assume a partir do resultado de uma orientação ou direção para um fim ou bem comum (*bonum commune*) na medida em que transcende o bem particular (*bonum particulare*) (HONNEFELDER, 1995, p.506), ou seja, enquanto não poderia reduzir-se radicalmente a princípio em geral.

Uma vez assim redescrito contraintuitivamente o tecido como não cisão, inerente à noção de uma vontade original, ao ponto de um esvaziamento nominal rumo a um preenchimento materialmente pronominal, sem apelo à ideia de um mal em si de matriz correspondencialista, verifica-se que também no interior do mesmo sentido preceptivo se distinguiria, sem relação ou divisão, a análise de uma vontade atual, de um modo geral, entre um campo propriamente preceptivo e um campo impropriamente preceptivo ou dominativo. (DL 2, 6, 1)

Nesse horizonte, cairia a reivindicação de fundamento normativo na relação entre perfeição e um domínio pleno ou em geral da disposicionalidade prática, particularmente em seu chaveamento estritamente gnosiológico ou epistêmico (cognição necessariamente como divisão entre bem e mal), no sentido de uma “reserva fundamental” ou uma “negação primordial de acessibilidade”.

Suárez, portanto, teria implicada uma reformulação arqui-feitual da noção de comando, enquanto inerente à forma de uma “primeira grandeza”, reassumindo a elaboração metafísica do *kerygma* enquanto *kenosis*.³⁴

Enquanto imagem geral de uma condição de inapropriabilidade, sua consequência atuaria a modo gerativo no efeito prático de um primeiro descumprimento assumido como “obrigação de morrer”, para lhe conferir um outro sentido para essa primeira negação positiva. Mas, na medida em que não se daria tal comando a partir da imagem de um poder absoluto como estritamente legislador (que preceituaria em abstrato e, nisso, obrigaria por *força de lei* à morte), a estratégia de Suárez é reforçar que a introdução da gramática da injustiça ou de uma teoria da responsabilidade, na medida em que relativa à esse mesmo dispositivo analítico de representação a modo de um objeto constituído (DL 2, 2, 1), necessariamente somente pode ser dotada de uma virtualidade contrarregulativa. Enquanto exercício, a liberdade enquanto domínio opera como uma fonte ou autoria de determinação, e realiza-se proporcionalmente

³⁴ Um movimento de negação que pode ser identificado na literatura mosaica como uma espécie de proibição fundamental (“não comerás” de Gn 2, 17), que, se lida a modo de anterioridade lógica, acaba posta na negação da solidão.

num tensionamento que ele mesmo impede a autorreferencialização como uma hipótese de autodeterminação absoluta.

Como não se poderia simplesmente acessar a referida situação inicial, a modo de uma manifestação de promessa que realmente e em qualquer caso se cumpriria, ainda que por hipótese, a alternativa era radicalizar o campo material em termos modais.

No entanto, sobretudo como teólogo jesuíta, Suárez não ignora a injunção exercida pela ideia filosoficamente elaborada de *kenosis* e do modo não apenas como atua sobre esse modelo, enquanto dependente de uma contraintuitiva promessa ³⁵original, mas como confere ênfase a ela, em contraste ou contraposição a essa mesma dinâmica prometeica.

Nesse sentido, uma ordenação em chave prometeica passa a ser lida como ao mesmo tempo atravessada filosoficamente, exigindo ela mesma um movimento de contraposição, relativamente à ideia de uma vontade absoluta separada dos efeitos enquanto uso ou poder ordinário, em função simplesmente dos próprios limites da linguagem analisada filosoficamente.

Seria, pois, a partir da reunião do domínio sob uma forma geral, à luz desse processo de distinção entre poder absoluto e poder de ordenação (espelhado ao poder absoluto), que se coloca o sentido de uma reivindicação de um idêntico (ou um mesmo) modo de representação dependente de uma dinâmica artificial, oportuna à instituição de uma relação efetivamente produtiva desse “prometido”.

De todo modo, antes de imaginar reduzir essa ordenação a uma mera ideia regulativa, projetada *ad extra*, Suárez mobiliza uma distinção entre a ideia de uma tal situação inicial em relação a uma posição relativa própria às condições circunstanciais, assim modeladas, como uma forma de sua “atualização” por vir.

Dessa forma, a noção de uma ocasião instituinte em relação à realização efetiva do prometeico, já no senso de uma economia de comprometimento, pode ser pensada em termos estritamente normativos sem apelo à uma divisão crônica, ou seja, como se fosse à luz de um arco ou marco temporalmente referencializado.

De uma análise, portanto, que parte da crítica do uso funcional desse tipo de modelo de representação, em vista da apresentação de variações quanto a formas de domínio em geral,

³⁵ A noção de um auxílio paradoxalmente não regulativo, na medida em que tanto impediria algum determinismo, quanto se privaria de uma insistência na infinitude de um “eu uniformizado”, exigiria manter-se na singularização como problema, e que, aparentemente, por sua vez, estaria condicionado a uma espécie de “materialidade especial”, quem sabe, não apenas identificada à metafísica, mas também a cosmovisões em geral, filosofadas ou não.

pode-se derivar não apenas um dispositivo que desempenhe exclusiva ou completamente a tarefa analítica, basicamente relacionada à enunciação redescritiva de princípios de orientação, mas que também se possa considerá-lo tanto sob esse aspecto analítico, como sob uma matéria sintética específica de caráter redescritivo.

Nesse dinâmica de “acomodação” (*commodum*)³⁶, apropriada à tese de uma capacidade de redução autoredescritiva ou declaratório-testemunhal dessa dificuldade, a partir mesmo desse modelo de distinção e redescrição, sobretudo quando impostada ritualmente, a mobilização de tal relação se coloca basicamente como algo dado entre o conceito de “artifício” e o conceito de “falta”.

A partir dessa abordagem não univocamente consequencialista da consequencialidade, assumida como um pressuposto formal de um sentido comumente não rejeitável, seriam permissíveis (concessivas) as práticas que operam a redução da cultura em geral a um modelo limitado à contrariedade ou controvertividade, ao invés de uma hipótese de puro antagonismo ou contradição, como sua negação especular.

Portanto, a fim de se dizer que seria possível assegurar-se uma primeira ordem complexificada, em chave inclusiva, o desafio residiria na identificação dessa dinâmica dessacralizante não apenas em referência ao domínio político, mas ao domínio em geral, a partir dessa relação ao objeto político sob uma dinâmica *reciprocamente* autoesvaziante.

Se a nossa leitura for plausível, esse tipo de redução objetiva afetaria decisivamente e produziria uma contra-retomada do princípio da modernização cultural, como emancipação social ou iguais liberdades para todos.

A noção de um “momento esquemático” (como reserva em hábito, consciência ou mesmo “fórum político público”), a partir de um argumento voltado a um movimento de contenção não estritamente mental, dirigido a uma diferenciação não realizável funcionalisticamente, cujo retorno ao mesmo princípio se colocaria como alternativa para nós, passaria a desempenhar *in loco* o papel de uma marca não demarcatória da disputa em torno de modelos de análise filosófica do teológico (ou do psicanalítico).

³⁶ DL 2, 2, 1: *Diximus legem eternam esse; explicandum sequitur quid sit: quia vero omnis lex est mensura aliquorum actuum quos respicit, ut materiam et objectum, hoc etiam in lege aeterna observari necesse est, et ideo ad explicandum quid illa sit, commodum est prius declarare materiam in quam cadit: nam comparatur ad illam per modum objecti: omnis autem actus per suum objectum convenienter explicatur. (Hemos dicho que existe la ley eterna. Ahora tenemos que explicar en qué consiste. Y como toda ley es medida de algunos actos, a los cuales mira como a materia y objeto, lo mismo sucederá con la ley eterna. Por eso, para explicar en qué consiste la ley eterna, será útil explicar primero la materia sobre que recae, la cual es como su objeto; ahora bien, todo acto se explica bien explicando su objeto.)* (SUARÉZ, 1967, v. 1, p. 103)

Assim, mais do que não poderem ser excluídos do debate público, deveriam ser chamados à discussão a partir mesmo dos limites postos por esse tecido de desenvolvimento da cultura político-pública e de seus irremediavelmente controvertidos dispositivos de representação.

Desse modo, um fazer normativo, ou uma autodeterminação independente de qualquer escolha que pudesse ser considerável privada ou estritamente não pública, na qual comando e execução compõem um único e mesmo movimento³⁷, como que se teria passado a “obrigar” à finitude, inclusive, de modo idêntico, a própria noção de um poder absoluto em matéria dominativa (*kenosis*). Ocorre que finitude não necessariamente implica destruição ou esquecimento. Para isso, Suárez parece se valer novamente da noção de autoria, contraposta à de criação, de maneira que se possa falar algo mais do que a partir de uma autodeterminação, tomada em termos estritamente semânticos, ou seja, em sentido absoluto.

Desafiando-se desse modo a categoria do tempo, por sua vez ligado a uma noção de poder reduzido a uma situação originalmente absoluta, e ainda “postergada”, faz-se da possibilidade realmente ordenativa uma dinâmica independente de qualquer apelo *rigorosamente* justificacional, de caráter redentor moralmente impostada.

Já para Suárez, portanto, teria ficado como dado naturalmente que a imagem da negação originária, em forma aparente de mero conselho³⁸, ganharia sua força de obrigatoriedade justamente da pretensão, frustrada em contínuo, de se operar tal distinção por apropriação, a modo rigoroso e epistemicamente impostado.

Uma disposição institucional, se assumida como inerentemente injusta, pois se colocaria a partir da associação a uma tal possibilidade dada pela queda de um modelo da representação, por obediência perfeitamente voluntária, ao final, implicaria economicamente num “prazer intrínseco ao exercício da dominação em geral”, ou seja, um tipo especial de desejo ou sentimento de superioridade ou eminência em movimento “de dentro para fora”. Sabemos que isso, se correspondencializado a modelos fundamentados em formas apropriativas, construídas funcionalmente, redundada em subalternações.

Portanto, se de um lado, surge a questão da autovinculação (caráter deontológico próprio à abordagem normativa da ética), o que parece exigido identicamente no campo metanarrativo, dada uma intencionalidade ambivalente, uma vez passada nos limites da corporificação e sua inacessibilidade em função da noção da temporalização, de outro lado, Suárez parece ter mudado o tratamento dado ao conceito de proibição para atacar a própria categoria de tempo.

³⁷ Uma contraintuitiva ideia de escolha, no sentido de não privada, ou seja, economicamente condicionada.

³⁸ Gn 2, 17 (“não comerás”).

2.8 A distinção entre “razão de lei” e o vínculo entre “razão de preceito” e “matéria de preceito”

Não há dúvida que, se os franciscanos se mobilizaram filosoficamente na medida em que a despossessão comporia o núcleo carismático dessa ordem religiosa, os jesuítas, espelhando esse mesmo desenvolvimento em torno da relação entre vontade livre e possibilidade, levaram essa disputa para o debate acerca do domínio público e político em geral, a partir mesmo de sua ignição universitária, não conventual.

Essa relação entre os carismas, embora não seja tratada aqui, diz em larga medida porque Suárez revisita a ciência transcendental scotista e o nominalismo ockhamiano, frente à abordagem tomista, essa, por sua vez, elevada à categoria de teologia oficial pela hierarquia eclesiástica.

Ocorre que essa reelaboração não pareceria possível sem que as novidades materiais redescritas epistolarmente pelos missionários, tanto no oriente (China, Japão e Índia), como nas américas, pressionassem o próprio carisma inaciano.

Como exemplo, podemos mencionar o movimento de reforma do “plano civilizador”, no debate Nóbrega-Caxa, como um sintoma dessa mudança. O desânimo e a ambiguidade crescentes no “último Anchieta”, em torno do tema da “conversão”, também apontam nesse sentido. (BOSI, 1992, p.64 e ss.) De todo modo, parece que essa primeira geração de filósofos jesuítas poderia fornecer importantes elementos para uma melhor compreensão da questão política, como desenvolvida posteriormente e progressivamente abafada pela ênfase moral da política.

Essa retomada da disputa a nível primário entre política e moralidade, como em Suárez, recupera o giro, ainda, em torno da análise de processos de acumulação, sua necessidade e as disputas que lhe são inerentes. Um primeiro passo, pois, seria assumirmos o aspecto faccional (ROCHA, 2024) dessa questão na própria introdução de um domínio político ou sua negação.

E para uma abordagem analítica e ao mesmo tempo crítica do objeto político e seu exercício, passa-se indispensavelmente à questão da vontade ou da intencionalidade (DL 1, 4, 6)³⁹, sobretudo para o tratamento da pergunta tradicional acerca de uma tese quanto “origem do poder”, inclusive em sua forma política.

³⁹ “*En primer lugar, es cosa cierta que para dar la ley intervienen el entendimiento y la voluntad; pero hay que explicar qué actos ejercitan acerca de ella.*” (SUÁREZ, 1967, v. 1, p. 22) Texto completo, em espanhol, também acessível em <https://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=5330>.

Segundo anotamos, foi a partir de seu alinhamento biunívoco no conceito de metafísica em geral, que Suárez reflexamente poderia distinguir não dicotomicamente as matérias que se autopressionam normativamente, como condição para a formação de outros modelos de objeto de ciência.

Ao tratar especificamente do conceito de “lei” em DL, Suárez não apenas podia deslocá-lo de uma análise dependente do conceito de transcendência (SUÁREZ, 1918, I, p.13), mas fazê-lo atacando a dificuldade da autovinculação e sua possibilidade de exercício enquanto obrigação propriamente possível enquanto efetivamente realizável.

Como preceito (SUÁREZ, 1918, I, p.13)⁴⁰, o conceito de lei suareziano procura abrir o modelo de tratamento unívoco da ética scotista, contornando o apelo à unidade normativa transcendentalizada a partir de uma ordem discursivamente revelada.

Ao mesmo tempo, tensionando a um tipo de limite a circulação econômica embutida nessa noção, no sentido de sua autovinculação à análise de cada situação jurisdicional, avaliadas as circunstâncias de justiça em sua relação a costumes ou uso tradicionalizados (SUÁREZ, 1918, I, p.17), ele o redescreve não mais a partir do conceito de direito (*iure*), mas em razão de sua concepção em referência à justiça (*ius*) (SUÁREZ, 1918, I p.31; Habermas, 2019, v. II, p.88).

Na medida em que a lei injustiça não pode ser chamada propriamente “lei”, Suárez avança na redução da relação entre lei e justiça a um objeto específico (SUÁREZ, 1918, I, p.33), dando moldura normativa a um quadro relativo ao esquema de justificabilidade prática, em função de contextos variados e muitas vezes adversos, sem apelar a um padrão de hierarquização legislativa garantido como naturalmente fundado.

Não obstante, na medida em que a ideia de justiça seguia o padrão conceitual tradicional do “dar a cada um” (SUÁREZ, 1918, I, p.36), o direito como forma jurídica da justiça se colocaria como a ela vinculada exatamente enquanto necessária à passagem *nessa* objeto específico, enquanto reduzido ao contexto prático considerada a formação de um domínio político considerado de modo geral.

⁴⁰ “Además, que a ley non sólo versará acerca de las cosas morales, sino también acerca de las artificiales, ni sólo acerca de lo bueno y honesto, sino acerca de lo torpe; porque también las artes, las lícitas o las ilícitas, tienen sus reglas y medidas, conforme a las cuales son llevadas o a obrar o a abstenerse de obrar. Por fin (lo que parece más difícil), seguiríase que el consejo se comprendería bajo el concepto de ley; pues también cierta regla y medida de la obra buena, que la lleva a mejor y la aparta de la menos buena; y consta por la Fe que los consejos se distinguen de los preceptos, y conseqüentemente no son comprendidos em el concepto propio de ley.”

Essa passagem, segundo acentua, “significa certa especial obrigação ou relação que nasce da mesma necessidade; e assim se diz que um sucede por direito de sangue, outro por direito de adoção, outro por direito de instituição ou testamento. (...) De onde se colige que não significa o mesmo parentesco, se não uma ação moral ou *faculdade que dele nasce* (...)” (SUÁREZ, 1918, p.36)

Uma vez que para Suárez, em princípio, não se poderia simplesmente negar a possibilidade de realização da justiça, enquanto expressão dessa faculdade, torna-se indispensável uma reconstrução do aspecto positivo da economia jurisdicional, particularmente em relação ao domínio político.

Colocando em jogo o caráter imperativo da justiça pelo conceito de preceito, a partir da assunção de um padrão de independência consequencialista, desse modo ligado ao conceito de direito, colocava-se a questão do conceito de “lei” em geral como destituída de resíduos da tradição jusnaturalista.

Nessa tarefa reconstrutiva da ideia de justiça como uma questão política, não estritamente moral, ao mencionar a ligação ou adequação (coerência ou congruência) entre o caráter obrigatório e a noção de “lei”, Suárez usa o conceito tradicional de ignorância para nela introduzir um elemento que ganhava cada vez mais centralidade na determinação da lei, qual seja, o da sua condição de legitimação em termos *rigorosamente públicos*.

Nesse novo modelo de consideração dos efeitos de uma ética baseada na obrigação política, a condição expressiva da normatividade, à medida da elaboração da jurisdição como sistema geral, era obrigada a operar por uma reconstrução que partia não somente do efetual em si mesmo considerado nominalmente, mas da verificação de seus efeitos na variação do aspecto consequencial, enquanto base para o exame de qualidade prática do modelo.

Ao passo que essa relação entre domínio e jurisdição se corporificava enquanto uma redução que fazia o domínio em geral passar a uma articulação de natureza prioritariamente política em geral, inclusive em relação ao domínio não estritamente público, constituir-se-ia qualificadamente, ou seja, em consideração desse movimento de elevação do efetual paradoxalmente em seus contextos práticos, uma “certa obrigação especial” nascida da passagem do “*ius*” para o “*iure*”.

Assumindo o conceito de direito o sentido de uma “superioridade de comando”, desse modo concebido formalmente como preceito comum, na medida em que adequadamente tornado público, colocava-se em possibilidade de identificação a concepção de uma especial necessidade quanto a própria transição (como se a mesma) em relação à atribuição de distintos

sistemas de fins realmente práticos, em matéria de justificação em geral, fossem tomados denominativamente como fins penúltimos finais e fins últimos finais, enquanto um modelo de unidade publicamente não contraditório.

Se, como afirma Suárez, à mesma necessidade certamente não corresponderia uma mesma equidade. (DL 1, 2, 5; SUÁREZ, 1918, v. 1, p.37), para uma determinação do objeto constituído pela “lei”, evitando-se o recurso a uma contração nominalista, de maneira a contê-la (por consideração do efeito), Suárez novamente mantém a força do argumento numa “razão de lei” (SUÁREZ, 1918, p.38), na medida em que realmente relativa ao modo não estritamente analítico de sua expressão a uma ordem discursiva (publicidade por promulgação).

Desse modo, a condição “popular” da concepção legal não precisa mais ser dinamizada de fora para dentro a partir de um processo de suficiência reduzido radicalmente em sua formação discursiva. Pelo contrário, sem excluir o papel desse tipo de publicidade, Suárez mantém a conexão entre o sentido de equidade (própria à justiça) e o seu caráter real de preceito comum, na medida vincula. Com a translação pretensamente estabelecida, Suárez então não apenas pode passar a tratar do direito, mas de seu campo de exercício em termos práticos, no sentido de sua estrutura jurisdicional como uma espécie de “lugar de aplicação” (SUÁREZ, 1918, I, p.38).

Nesse modo de relação entre “lugar de juízo” e “lugar de execução do juízo”, Suárez acaba por assumir uma inversão decisiva entre os conceitos de justiça e bem, preservando o aspecto realista de sua abordagem normativa. Em DL 1, 2, 7, Suárez afirma que “*Es lo uno, como ius se distingue alguna vez de lo bueno y justo, no siendo outra cosa el ius que lo mismo justo, que es lo mesmo equitativo y bueno, o, se si toma por ley, es la razón del mesmo bién y do lo justo, como dijimos.*” (SUÁREZ, 1918, p.39)

Ao assumir no conceito de *equidade* um critério voltado à correção prática ou emenda que, como algo em si, configuraria a justiça em termos concretos, isso, por sua vez, não deixava de exigir a clivagem do próprio conceito de equidistância para fins efetivamente práticos. Para tanto, argumenta Suárez que, enquanto o conceito de *justo* refletiria o conceito de *equitativo*, o conceito de *justiça* passava a refletir o de *equidade*. (SUÁREZ, 1918, p.40)

Após esse retrato do quadro de uma dupla concepção de justo [(a) “uno”, no sentido de algo que “não falta”, na medida que seu exercício deriva de seu caráter não artificial (mais do que “natural”) ou, segundo uma *razão de ente*, se essa operar corretamente); (b) “legal”, no sentido de constituído por lei (humana), em geral justa ou sem falta, mas que pode faltar, não por erro do legislador, mas pela matéria mesma, em particular], ao qual corresponderia uma

“dupla justiça”, Suárez transfere esse mesmo modo de distinção para o conceito de equidade para elaborar sua concepção de justiça sob uma forma de ordenação.

O conceito de equidade não artificial representaria o mesmo que justiça não artificial (ou “natural”), à qual corresponderia identicamente o conceito de equitativo “natural”, no sentido do que implicaria “justeza” verificável no efetuado. Aqui Suárez procura atacar a dificuldade relativa à noção de causalidade, sobretudo em vista da tese de uma redução nominalista, a partir de uma contratese denotativa extrinsecamente da justiça pública, heteronomamente denominativa, a partir de um quadro de alternatividade das circunstâncias concretas. (DL 1, 5; 5, 1; Suárez, 2010, p.21)

Se a esse equitativo responde a equidade, assim *geralmente dita* (SUÁREZ, 1918, p.40), de outra parte, assume-se a equidade em sua forma de legalidade, como publicamente expressada, opondo-se, assim, a uma abordagem que recaísse num conceito de direito positivo estrito.

Para explicar isso, no entanto, Suárez faz uso da figura da antonomásia (tipo de metonímia que consiste em substituir um nome, próprio a um objeto, por outro nome teoricamente não apropriado). Realizando uma virada denominativa não rigorosamente extrínseca, torna-se possível em alguma medida qualificada fazer-se apropriado um senso de justiça publicamente carregado.

Suárez afirma que se a equidade for assim assumida, ou seja, recusando-se um rigorismo de caráter nominalista, “se diz *também equitativo e bom* o que em si é tal, *ainda que pareça discordar das palavras da lei*” (DL 1, 2, 7; SUÁREZ, 1918, I, p.41). (dn)

O caráter corretivo ou de emenda prática à ordem discursiva, e, portanto, legal, inerente ao ato que Aristóteles denominou *epiqueia*, passa a servir de mobilização a um distanciamento do denominativo “legal”, no limite, sinalizando a possibilidade de uma contradição discursiva que exige um diferimento temporal.

Na medida em que sua observação em contextos práticos, se em chave estrita (o que implica uma análise rigorosamente moral), violaria virtualmente a intencionalidade a que se prestaria “guardar”, enquanto direito (sua condição de estabilidade), esse diferimento temporal se apresenta como sua condição de verificação de sua suficiência e eficácia.

Já no sentido oposto, ou seja, considerada alguma possibilidade de violação da intencionalidade assegurada justamente pelo conceito de direito (não propriamente positivo), sem dúvida, então, estaria em si ou em tal possibilidade implicada a sua própria violação.

Com essa dinâmica, pode-se agora converter-se a concepção de equidade de um nome próprio (justiça ou justificação), figura de uma provável habituação, sem uma real mudança de seu objeto, a um termo impróprio (*equitativo*), ou seja, assegurando-se sua adequação ao objeto específico da justiça publicamente articulada.

O relevante aqui, não está na conservação do objeto primário, mas no aparecimento desse modelo de convertibilidade. Colocada a justiça no campo de uma fundamentalidade jurisdicional, relativamente à especificação da dominialidade (e o domínio do político como objeto da razão do público), pode essa desempenhar então um papel comum ao problema da produção normativa (paralelamente à assunção da metafísica enquanto história de problema), através do qual se derivaria o conjunto de critérios para a correção do direito em seu momento aplicativo.

Dito de outro modo, uma vez que a ideia de justiça estaria implicada não artificialmente, mas numa relacionalidade ela mesma dotada de conteúdo enquanto possibilidade de correção ou emenda, o que lhe imprime um aspecto de distinção interna, a ideia de uma justiça ligada à “razão, não como artifício”, daria uma fundamentalidade a ser *como se* analogada, de modo congruente ou coerente. Assim condicionados os conceitos de lei ou direito “naturais”, negasse, primariamente, um ideal de analiticidade preenchido artificialmente.

No limite, como um sistema aplicado à própria contenção de alguma tendência antirrealista, ou mesmo estritamente realista (naturalista), fala-se dessa negação de modo que recorrentemente se reintroduzam em disputa os modos de centramento, em termos de sentido e referencialidade, dadas as circunstâncias de escassez autopoieticamente produzidas. E não parece bastar descentrar-se. Estaríamos obrigados politicamente a algo mais, qual seja, a de nos tensionarmos desautorreferencialmente, virtual ou imaginativamente, considerados os limites materiais intrínsecos a um sistema dependente de excedentes.

Sob esse fundo composto entre teoria e prática, portanto, articulado basicamente pela DM 54, e que funciona como uma dobradiça entre filosofia prática e teórica, marca-se uma distinção interna ao mesmo tempo sistematizadora da metafísica, enquanto restam tensionados os limites do conhecimento realmente possível (DM 1 e 2), a partir dos limites dessa própria concepção de realidade, assim como de seu tecido normativo, enquanto possibilidade de realização.

Enquanto condição de possibilidade de sua “linguistificação” ou “linguistização” (Menezes, 1995), como não simplesmente fictícia ou projetiva, Suárez então passava a poder articular sua filosofia moral partindo dessa moldura de limites, na medida em que esses

serviriam às suas considerações e argumentos acerca do domínio em geral, notadamente no que se refere à sua generalização como domínio político e, portanto, a seu modo de exercício.

Não por acaso, Suárez espelha esse deslocamento na distinção entre caridade (infusa ou como virtude teologal) e amor. Em contraste com o tratamento dado em DVEI 6, 1, 5), precisamente em DL 2, 11, 8, Suárez afirma que não se coloca a obrigação a “qualquer preceito especial de caridade” em todo e qualquer ato, mas, antes, tão somente pelo preceito imanente ao direito não artificial ou “natural”.

Ao mesmo tempo, a justiça, enquanto principal virtude cardeal (ou social), não apenas passaria a articular a transição entre virtudes teologais ou teleológicas (centrais na concepção atrativa de ética), em distinção ao modelo aristotélico tomista de tipo prudencialista, como é deslocada para o próprio campo de uma teoria dos fins. (DL, 2, 8, 1)⁴¹

Associado a isso, em DL 2, 14, 11, considerado o já despedido conceito estrito de lei para a questão da produção normativa em geral, em distinção a regra, e já considerada a noção de obrigação sob uma forma de razão “natural” (SUÁREZ, 1960, L. 2, p.54), Suárez opera uma distinção interna ao conceito de razão, que em sua forma de direito (*iure*) assume a noção não rigorosamente artificial ou uma forma *não estritamente positiva*. Mais uma vez, seu argumento parte de uma articulação apenas primariamente negativa.

A ideia básica de que esse modo de mudança entre artificialidade e não artificialidade não repugna ou não contradiz ou não pode se privar da necessidade e imutabilidade de uma forma de “direito a”, diria da situação a partir da qual múltiplas alterações se apresentam em relação ao estado do acontecimento, atual ou não, dessa mesma noção de justiça civil.⁴²

Por isso, segundo afirma Suárez, à medida em que a razão natural não proíbe expressamente, surge a permissividade, de maneira tal que um “direito natural” (“*jure naturali*”;

⁴¹ "(...) para que la multitud de los preceptos se reduzca a algún orden, pueden agruparse en varios capítulos, o parte de las personas a las que se ordenan cuasi objetivamente, y así, algunos preceptos versan acerca de Dios, otros acerca del prójimo i otros acerca del mismo hombre; o por las virtudes, pues unos son preceptos de la justicia, otros de la caridad o del amor natural etc.; o por el orden al entendimiento, y así distinguen los preceptos (...), como distinguen los filósofos las proposiciones necesarias, pues unas son evidentes de suyo y en sí mismas y respecto de todos los hombres, como lo son los preceptos universalísimos; otras lo son em sí y por sí e inmediatamente, mas no respecto de nosotros, aun cuando puedan serlo respecto de los sabios, como lo son algunos preceptos de cada una de las virtudes y los preceptos del decálogo, y otras hay que necesitan del discurso, entre las cuales hay también amplitud, pues unas se conocen fácilmente, y otras difícilmente. La cual distinción interesa para conocer la ignorancia de la ley natural, de la cual hablaremos inmediatamente."

⁴² "Per ius humanum, sive gentium, sive civile, fieri potest talis mutatio in matéria legis naturalis, ut ratione illius varietur etiam juris naturalis obligatio (...): ratio denique est, quia hic modus mutationis non repugnant necessitat er immutabilitati juis naturalis, et aliunde est conveniens, et saepe necessarius hominibus juxta varias mutationes quae in statu eorum contingunt." (DL 2, 14, 12) (SUÁREZ, 1856, v. V, p. 139) Em espanhol, acessível através do link: <https://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=5330>.

DL 2, 14, 14) é de dois modos algo que se diz negativa e positivamente. (“*dupliciter aliquid esse de jure naturali, scilicet, negative et positive*”)

Isso significa que, seja quando não caracterizada positivamente uma obrigação de fazer ou de não fazer (proibição positiva), não se está diante de algo contrário ou relativo à razão enquanto realmente mobilizada. Por isso, poderia Suárez dizer que um direito, para ser considerado *contra* um “direito a”, realizável concretamente, ou seja, não produzido a partir de um dispositivo estritamente artificial ou algo vazio, em modo de oposição excludente, deveria ser entendido no sentido de operando “naturalmente” de modo negativo, dado que não há proibição expressa.

Mas isso não significa imaginar que essa negação seja estrita. Como exemplos Suárez cita a divisão de bens, a escravidão e a usurpação do domínio político, justamente como figuras institucionais representativas dessa não proibição ou inexistência de uma proibição dada, se lida em chave positiva. (SUÁREZ, 1960, L. 2, 12, p.191-2)

Com isso, Suárez procura mais uma vez elevar as noções de uso ou eficiência, tanto enquanto manejo livre, quanto honesto, a elementos centrais à direção de uma responsabilidade pensada publicamente e em geral.

Posta desde o início na reconstrução da herança legalista do direito, mas combinando noções como as de justiça e de liberdade como perfeita voluntariedade, a filosofia de Suárez avança em seu argumento, insistindo que uma justificação suficiente exige um outro tipo de clivagem, qual seja, a de uma *separação* entre as noções de lei e de domínio. (SUÁREZ, 1960, L. 2, 13, p.192) Notemos como a teoria do domínio é progressivamente colocada a modo de materialidade em geral e, assim, enquanto tal, passa à condição econômica ou de elaboração considerada a partir mesmo de seu exercício.

E isso é o que de certo modo opera em sua determinação prática, própria à questão normativa, na medida em que teoricamente modulada pela dinâmica contrativa e sua consequente formação enquanto objeto estritamente político, entendido como sua matéria em termos de eficácia como “matéria de preceito”.

Ao ser tensionado, no limite, sem exclusão das pressões justificacionais finais ou últimas que compõem esse mesmo processo de distinção, afigura-se, no conjunto, uma adequação do tratamento da distinção, enquanto abrigado e obrigado no conceito de domínio em geral, e no de domínio político em geral, no específico. Exigindo-se algum modo de imperatividade circulante, pois, para se falar em justiça ou justificação, a asseguuração de seu modo de exercício

efetivo depende de uma específica de sua condição *atualmente* política, enquanto perfeitamente voluntário ou livre.

Assim tornada a distinção entre política e moralidade uma redução inflexiva, dessa generalização Suárez podia subverter o argumento normalmente utilizado para serem justificadas certas instituições, como se fosse fundada na ideia de uma suposta ausência ou falta relativa a uma ordem positivamente proibitiva (mesmo transcendental), da qual se deduziria, então, sua justificação enquanto máxima ou determinação fundamental e que, se não é proibida, no sentido de privada, então, seria permissível.

Radicalizando o movimento de esvaziamento do caráter de determinabilidade do modelo a partir de aspectos materialmente *formalizados ou apenas formalmente projetados*, buscava-se alternativamente uma concepção positiva de liberdade, no sentido de não estritamente negativa. Frente a tratamentos antirrealistas da filosofia prática, sobretudo, Suárez insistia na redefinição do objeto do direito a partir do conceito de justiça como equidade.

Para isso, o seu conceito direito (*iure*) significa lei (*lex*) no sentido de um *ius praeceptivum*. Na medida em que constitui um preceito, não se mostra definível como mera recomendação ou conselho).

Segundo Suárez, suposta uma outra distinção, “direito, significa alguma vez lei, e outras domínio ou quase domínio de alguma coisa ou ação para usar dela; assim, pois, dizemos aqui o mesmo do direito natural. E assim, a distinção de santo Tomás, que é também comum, se entende do direito natural preceptivo em ordem à matéria de que se trata.” (DL 2, 14, 16)⁴³

No entanto, a circunstância de se colocar em ordem à operação como faculdade relativa a um *ius dominativum*, nega que se afirme uma identificação entre *ius* e *dominium*, sobretudo em sentido simplesmente final ou abrangente.

Se a distinção entre lei e domínio é assumida como uma diferença em geral ou uma distinção no interior de uma dominialidade em geral, no sentido de uma distinção não

⁴³ *Estas objeciones tienen su origen en no haber entendido bien aquella distinción; para comprenderla mejor, se ha de suponer otra división del derecho que ya dimos antes. Dijimos que lus algunas veces significa ley, otras veces propiedad o una a manera de propiedad de alguna cosa o acción judicial para poder usar de ella. Pues lo mismo decimos ahora acerca del derecho natural. De esta forma la distinción de Santo Tomás y de los otros autores en general se entiende del derecho natural preceptivo y con relación a la materia de que se trata. En este sentido la división de la propiedad no es contraria al derecho natural porque la prohíba absoluta y sencillamente. Digamos lo mismo de la esclavitud y de otras cosas semejantes. Pero si hablamos del derecho natural de propiedad, es verdad que la libertad es de derecho natural positivamente —no sólo negativamente— porque la misma naturaleza dio al hombre la propiedad de su libertad. También la comunidad de bienes pertenecería de alguna manera a la propiedad humana en virtud del derecho natural si no se hubiese hecho ninguna división de esos bienes, porque los hombres tendrían derecho positivo y acción judicial para el uso de las cosas comunes, como es de suyo evidente y como prueba muy bien la objeción propuesta.* (SUÁREZ, 1967, v. 1, p. 159)

relacional, pode-se, desse modo, passar-se a afirmá-la positivamente, no sentido de algo realmente não negativo, em termos estritos. Disso, podemos concluir que o seu específico conceito de “natureza”, aplicável ao domínio em geral, diz de um domínio de *sua* liberdade, e não mais propriamente de uma “lei da liberdade”.

Com isso, reflexamente, e termos institucionais, os exemplos da divisão de bens e da escravidão são definitivamente deslocados de uma ideia de lei imutável. Ainda que não se contradiga estritamente o modelo do domínio, o que implicaria numa mera inversão do naturalismo, inclusive informado teologicamente, diversamente do que ocorre no conceito de lei em geral e seu caráter estritamente positivo, Suárez deixa em aberto o campo do domínio em geral para a possibilidade de ordenações práticas de todo modo garantidas por um direito inerente ao exercício livre da faculdade moral, como dado a todos e a cada um (“*nihil enim illorum sequitur, quia illa repugnant huic juri positivo et dominativo quod natura vel omnibus vel singulis contulit: unde quamvis natura non praeceperit ut res semper essent communes quo sensu dicitur communitas rerum de jure naturae negative, tamen durante illo statu, positivum praeceptum juris naturae erat ut nemo prohiberetur nec impediretur ab usu necessario communium rerum.*”). (SUÁREZ, 1856, v. V, p.141; 1967, v. 1, p.159; DL 2, 14, 17)⁴⁴

Negando-se, assim, um caráter positivo que não seja artificialmente disposto, pode a noção de uma potência absoluta ser reduzida aos limites de seu uso. Limitada por sua vez pela noção de “honestidade” e de adequação publicitária, ninguém poderia dispensar-se dessa “matéria de preceito”, em razão de sua simples autoria.

Afirmado o domínio em geral em matéria de liberdades equitativamente consideradas, introduz-se o problema da relação entre representação, sua institucionalidade e modos de transferência ou transição. Ao mesmo tempo, liga-se a isso a questão da justificação em termos corretivos ou mesmo penais, a fim de que se passe a exame e se decida concretamente acerca das violações dessa mesma economia representacional. (DL 2, 14, 14; SUÁREZ, 1918, v. II, p.194-195)

⁴⁴ “Por lo dicho resulta clara la respuesta a las otras consecuencias, porque ninguna de ellas es lógica ya que son contrarias a este derecho positivo y de propiedad que la naturaleza dio a todos o a cada uno. Por consiguiente, aunque la naturaleza no mandó que las cosas fuesen siempre comunes —en este sentido se dice que la comunidad de bienes es de derecho natural negativamente—, sin embargo, mientras durase aquella situación había un precepto positivo del derecho natural que mandaba que a ninguno se le prohibiese ni impidiese el uso necesario de las cosas comunes. Ese precepto perdura todavía a su manera con relación a las cosas que son comunes mien^{tr} no están divididas de alguna manera, porque a nadie puede prohibírsele de suyo el uso común de ellas, exceptuando el caso de una especial necesidad o causa justa, de la misma manera que, por el contrario, por más que la división de la propiedad no esté mandada por el derecho natural, una vez realizada y una vez aplicadas las propiedades, el derecho natural prohíbe el hurto o la indebida apropiación de lo ajeno.”

Para tanto, esclarece Suárez que a “diferença geral” entre direito preceptivo e dominativo diz de seus modos distintos de relação a objetos igualmente próprios. (*“Ratio autem generalis differentie inter jus praeceptivum et dominativum, est, quia illud prius continet regulas ac principia bene operandi quae continent necessariam veritatem: et ideo immutabilia sunt; fundatur enim in intrinseca objectorum rectitudine, vel pravitate. Jus autem dominativum solum est materia alterius juris praeceptivi, et consistit (ut sic dicam) in facto quodam, seu in tali conditione vel habitudine rerum.”*) (DL 2, 14, 19)⁴⁵

No caso dominativo, enquanto denominativo, embora naturalmente dado de forma positiva a cada pessoa, o exercício das liberdades dependeria da sua própria vontade ou de uma vontade em geral, enquanto se exerce legitimamente o domínio a bem delas, ou seja, no quanto necessário à devida administração do domínio em geral. Isso significa, primariamente, que não se pode encaminhar sua análise fora de seu caráter público ou do modo como uma autoridade publicamente considerada, em termos de legitimação, sua institucionalidade e modo de exercício, relativamente a seus fins políticos em geral.

Em linhas gerais, ao equivaler a representação do poder espiritual e do poder temporal, a partir do argumento de que a dignidade depende da instituição (DL 2, 14, 7), mobilizando seu argumento a partir do exemplo da função pontifícia a um modo negativo (como “poder de veto”), em relação ao domínio político, Suárez passava a poder então rearticular o conceito de domínio em geral *a partir* da forma de domínio político, e não o contrário, uma vez que o pontificado certamente *não* fora instituído originária ou remotamente.

Ao mesmo tempo, Suárez afirma que “a força do argumento” (DL 2, 14, 7) depende do que será dito no capítulo seguinte, quando trata da distinção entre “matéria” e “matéria do preceito”.

Portanto, da noção de uma “matéria do preceito” impassível à mudança (ou ao erro ou alguma forma de privação), segue-se que da sua forma como princípio (excetuada uma dispensa da questão da “matéria” ou conteúdo pela figura de artífice), pode-se pontuar uma unidade obrigacional de caráter material (“matéria de preceito”) e que não obriga em virtude só da razão

⁴⁵ *“La razón general de la diferencia entre el derecho preceptivo y el de propiedad es que aquél contiene las reglas y los principios del bien obrar, los cuales tienen una verdad necesaria y por eso son inmutables, porque se fundan en la rectitud o maldad intrínseca de los objetos. En cambio el derecho de propiedad únicamente es materia de otro derecho preceptivo, y consiste —por decirlo así— en un hecho o en una determinada cualidad o relación de las cosas. Ahora bien, es cosa clara que todas las cosas creadas, sobre todo las corruptibles, han recibido de la naturaleza muchas cualidades que son mudables y que otras causas pueden hacer desaparecer.”* (SUARÉZ, 1967, v. 1, p. 160)

ou do discurso, logo, “não é uma obrigação puramente natural”. (SUÁREZ, 1918, II, p.130; DL 2, 15, 19)

Consequentemente, podem ser traçados limites não propriamente divisórios, ou seja, sem necessariamente governar-se essa própria distinção não divisória, não apenas em relação ao domínio político, mas igualmente em relação ao domínio não estritamente político, simbolizado no pontificado.

Por essa razão, mudadas as circunstâncias, um mesmo preceito que obrigava passa a não mais obrigar, dispensando-se a necessidade de um domínio dispensador. (DL 2, 14, 19) Ao mesmo tempo, o caráter biunívoco dado ao conceito de “matéria de preceito”, a modo de princípio, faz com que o próprio conceito de princípio possa ser articulado a modo de duplo intrinsecamente considerado. Nesse sentido é que Suárez pode declarar na sequência que o mesmo acontece nas versões positiva e negativa de preceito.

A premissa de uma negação de continuidade em “matéria de preceito” (e ele não está falando de uma “forma de preceito”), como denotativa de uma recusa da determinação efetual e, simultaneamente, uma afirmação da ação estritamente voluntária, dependeria, então, de uma ideia de equivalência entre domínio político público e domínio não estritamente político público, para além da questão estritamente ontoteológica, numa espécie de via para um tratamento da representação em geral, capitaneada pelo primeiro, consideradas as amplas mudanças nas circunstâncias judiciais “desse tempo”.

Em razão disso, não havendo que se falar de exceção ou de ocasião de dispensa, quando se diz propriamente da “matéria de preceito” como não rigorosamente artificial, quando posta a condição da “autoria” como poder absoluto relativamente à própria situação de autoria legislativa, consideradas as circunstâncias judiciais.

Estando fundamentada na ideia de uma unidade atravessada circunstancialmente, Suárez então pode fechar o seu sistema produtivo da normatividade, proporcional ao objeto da metafísica em geral e sua distinção aos entes de razão em DM. (DL 2, 14, 19; SUÁREZ, 1918, p.132)⁴⁶

⁴⁶ O conceito de proporcionalidade opera em distinção ao conceito de razoabilidade, na medida em que por proporcionado diz-se de um *concurso* relativamente à razoabilidade. A noção de concurso, central para o debate acerca da teologia da graça, possibilitava a reversão do caráter de autoria entre natureza e cultura, de uma leitura entre fim e origem, para uma leitura entre sua efetualidade e seus limites. Nesse sentido, a pergunta pelas condições de possibilidade é pensada sem despedida desse conjunto, ou seja, sem redução localizada no nível epistêmico.

Partindo, pois, do conceito de uso em função de uma condição de extrema necessidade, Suárez podia conferir uma variação em relação ao sistema de fins, ligando-o às circunstâncias judiciais.

Accipere rem alienam interdum est malum, interdum bonum, sed non cum eisdem circumstantiis, sed erit malum sinc extrema necessitate, bonum vero in illa, quia pro illis opportunitatibus variatur jus utendi tali re. Tunc autem praeceptum negativum naturale prohibens talem actum non prohibet illum abstracte, sed ut malum est, ac subinde ut versatur circa materiam, talibus circumstantiis affectam; ergo non potest tale praeceptum deficere circa suam materiam, et consequenter nec circa illam dispensari. (DL 2, 15, 30)⁴⁷

Avançando na diferenciação entre “razão de lei” e “razão de domínio”, Suárez podia então considerar a possibilidade realista de mobilizar distintamente os modos de ordenação das justificações política, no específico, e moral, em geral, mas a partir da especificação do próprio domínio em geral enquanto político.

Para tanto, assinala Suárez que esse direito positivo em ordem à matéria expressa "Sentido no qual é manifesto, que a divisão das coisas não é contra o direito natural que a proíba absoluta e simplesmente. E o mesmo da escravidão e de outras coisas parecidas. *Mas, si falamos do direito natural dominativo, assim, é verdade, que a liberdade é de direito natural positivamente e não só negativamente*, porque a natureza mesma deu ao humano verdadeiro domínio de sua liberdade (...) com direito intrínseco à liberdade(...)." (SUÁREZ, 1856, v. 05, p.141)⁴⁸ (dn)

Ao distinguir os conceitos de “razão de lei”, de um lado, e “razão de preceito” e “matéria de preceito”, de outro lado, Suárez operava uma inversão da estratégia de redução a princípios de matriz meramente denotativa, de tal maneira que a distinção entre negação e privação,

⁴⁷ “*Así, por ejemplo, el tomar lo ajeno unas veces es malo y otras veces es bueno, pero no en unas mismas circunstancias, sino que será malo si la necesidad no es extrema, y bueno si lo es, pues el derecho de usar de tal cosa varía según esas circunstancias. Ahora bien, entonces el precepto natural negativo que prohíbe ese acto no lo prohíbe en abstracto sino en cuanto malo y, por consiguiente, en cuanto que versa acerca de una materia rodeada de tales circunstancias; luego tal precepto no puede cesar para su materia, y por consiguiente, tampoco sufrir dispensa para ella.*” (SUÁREZ, 1967, v. 1, p. 172)

⁴⁸ “*At vero si loquamur de jure naturali dominativo, sic verum est libertatem esse de jure naturali positivo et non tantum negative, quia ipsa natura verum dominium contulit homini suae libertatis. Communitas etiam rerum aliquo modo pertineret ad dominium hominum ex vi juris naturae si nulla esset facta rerum divisio, quia homines haberent positivum jus et actionem ad usum rerum communium, ut est per se evidens, et recte probat prima objectio facta. Nam hac ratione libertas est de jure naturae, potius quam servitus, quia natura fecit homines positivo (ut sic dicam) liberos cum intrinseco jure libertatis, non tamen ita fecit positive servos, proprie loquendo. Similiter contulit communiter dominium rerum omnium, et consequenter uniuersum dedit potestatem utendi: proprietatem autem dominiorum non ita contulit, ut egregie declarat Augustinus tractatu 6 in Joan., in fine, et cap. 1, dist. 8; et de hoc communi dominio videri potest Soto lib. 4 de Justit., q. 4, art. 1; Molin., tr. 2, de just., disp. 3.*”

pudesse assumir a primazia, mas não como simples negativismo ou minimalismo, em termos de uma tratamento da dominialidade em geral como uma abordagem realista.

Interessante notar que Suárez usa os conceitos de “razão de lei” ou “de proibição”, não tratamento expressamente de uma “razão de proibição” (DL 2, 6). Assim, poderíamos talvez considerar que o conceito de proibição estaria situado no que Suárez estabeleceu como uma “*relação* de razão”, proporcionalmente ao modo como operou a passagem de uma “razão de lei” ao conceito de “razão de preceito”.

Assim, “razão de preceito” representaria de modo não estrito algo real ou realizável. Não haveria, desse modo, uma relação, ao menos direta, entre tal negação fundamental e uma “lei natural” enquanto “razão de lei”. Antes, uma negação como realizada, e que seria uma relação de razão que simultaneamente daria a fundamentalidade ao seu modelo de abordagem anti-antirrealista da metafísica, considerada o seu modelo de distinção interna, entre seu objeto (DM 1) e sua negação (DM 54), espelhado simetricamente em sua abordagem sobre a justiça em geral.

A esse movimento de “resistência nominal” no interior do “espaço habitual”, como que naturalmente implicada, acabaria introduzindo-se a justiça como algo maior e mais amplo que uma disputa entre “obediência ou desobediência” a normas jurídicas, ainda que injustas.

Desse modo, a noção de não contradição reassumiria uma posição de princípio enquanto artifício inerente à própria função que marca uma abordagem normativa em geral, dado seu padrão de dependência da elevação do caráter funcional da gramática a princípio.

O impacto dessa estratégia teórica no campo da normatividade, a partir do suposto da renúncia a um único padrão de pessoalidade jurídica de representação do domínio em geral, passava a afetar substancialmente um modelo de alienação exigido sob o aspecto de uma noção de transferência.

3. METAFÍSICA ENQUANTO CRISE COMO MODELO POLÍTICO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO

Vimos nos capítulos anteriores de que modo Suárez não apenas reconfigura a distinção geral entre objeto e seu processo de limitação, sobretudo a partir daquilo que podemos considerar sua teoria da linguagem, implicada em DM, como já pontuamos de que maneira essa mesma dinâmica perpassa sua filosofia prática, quando tomada em geral.

Agora, de uma forma mais específica, poderemos apresentar como essas mesmas linhas se refletem no seu modelo de abordagem do padrão de institucionalidade, entendido como sua filosofia propriamente elaborada em torno do domínio político e sua distinção do domínio em geral.

Na introdução de DL Suárez afirma que “a prudência do direito civil (positivo e humano) não é outra coisa que certa aplicação ou extensão da filosofia moral para reger e governar os costumes políticos da coisa pública e, portanto, para que participe da verdadeira ciência (no sentido de não simulada), é necessário unir-la ou subalternar-la à filosofia.” (SUÁREZ, 1966, p.5)

Na identificação de uma virada positiva à teológico-política, como desvinculação da moralidade na medida em que se abandona a forma teologicamente informada, a questão da política secular, eminentemente filosófica, sobrepõe-se à abordagem teológica da moralidade (e mesmo de uma tentativa filosófica de redução à ética, no interior de uma redução do deontológico à consequencialidade) e, assim, da dominialidade política como objeto do “ato governo” *em geral*.⁴⁹

Cuidava-se de distinguir o objeto do domínio político público do domínio político não público, sendo aquele o objeto do governo político em geral e que se sobrepõe, sem superação ou negação estrita (unido ou subalternizado), relativamente a quaisquer formas de governo não estritamente político público.

Por isso, na sequência, Suárez trata da lei humana eclesiástica para distinguir definitivamente seus dois modelos de fins no interior de um modelo que, assim, pudesse ser politicamente impostado.

⁴⁹ O debate agudizado pela Reforma luterana em torno da absoluta desvinculação entre graça (auxílio) e liberdade (autoria) foi assumido pelo jesuítas a partir de um modo de distinção a partir de uma diferenciação não estrita ou rigorosa, ou seja, como negando um modo de relação ou oposição, e que exigia uma diferenciação estrita via recurso à identificação ou à analogia em geral.

3.1. A justiça posta sob o modelo de contração de seu objeto

Em DL 1, 2, Suárez faz um tratamento semântico do termo *ius* em sua relação com o termo “lei”. Para isso, distingue entre ordem ou derivação de causalidade e denominação ou imposição de nome. Passo seguinte, afirma que no primeiro caso (ordenação) justiça deriva de *ius*, no sentido do que diz de algo realmente justo e equitativo em relação ao objeto, ou seja, numa relação de generalidade a uma causalidade final, à qual Suárez acrescenta “ou formal extrínseca” (DL 1, 2, 2).

No entanto, a palavra *ius*, escreve Suárez, *enquanto denominação*, pode ser dita assim “de justiça”, ou seja, no senso de sobre justiça. A comparação é dada por Suárez com o uso da relação a objeto, para significar que o conceito de intuição (notação) está necessariamente em relação ao objeto (tende à objetuação), o que não impede a mobilização gramatical (poder denominativo), como contração do objeto em sua relação à vista (do objeto para a vista), como uma determinação que toca o objeto e volta sem qualquer próprio do objeto. Isso significa que, inclusive, a mobilização gramatical pode ser assumida *contra* esse mesmo objeto, ou seja, contra uma possível gramática distinta dessa que serviu para uma leitura como objeto.

A esse “chamado da justiça” Suárez afirma que “tende a constituir a igualdade, a que dissemos que é o mesmo médio justo, e este médio retamente pode chamar-se justo de justiça; pois aquela igualdade pode ser feita pela justiça, e por isso é chamada justa.” (DL 1, 2, 2)

Assim, a distinção ente *ius* e injúria (DL 2, 1, 2) não apela a uma originalidade tal como sua fonte, via modo de ordenação dado por causalidade em geral. Segundo afirma, por mais que *ius*, objetivamente, seja causa da justiça; não obstante, o gênero de causa eficiente é efeito da justiça; pois a justiça faz e constitui seu objeto como as outras virtudes morais. Portanto, se aquele objeto se considerasse em potência, poderia chamar-se (como diríamos) *justificável* de justiça, como dizíamos da vista ou do visível; não obstante, não está em uso tal denominação e é bárbara, e em seu lugar parece introduzida a palavra *ius*, enquanto é objeto da justiça. Mas,

se se considera aquele objeto em ato, então é dito *justo* e pode dizer-se *ius*; e aqui tem próprio lugar o de Agostinho, que *ius* e injúria são contrários, pois, não é outra coisa injúria que um ato injusto; e conforme ao mesmo dito também no segundo lugar citado: *O que por lei (iure) se faz, sem dúvida se faz justamente*. E assim (...) o *ius* em ato era execução, e conforme a isso interpreta aquela lei; não obstante, também pode muito bem entender-se *ius* em potência ou em hábito, porque, como disse, não falamos de procedência causal, senão somente da denominação, como o *escible* (que pode ou merece saber-se) se chama assim da ciência ainda em hábito. Não há, pois, inconveniência alguma nesta etimologia; e, ainda quando seja incerta, qualquer que seja a *mais* verdadeira, ambas podem servir para o nosso caso. (DL 1, 2,2) (tn)

Ao final (DL 1, 2, 7), Suárez faz uma última distinção entre *ius* e “o bom e justo”. Se *ius* não pode ser outro que “o mesmo justo”, e “o mesmo justo” é o mesmo que equitativo e bom (nessa ordem), ou, “se se toma por lei, é a razão do mesmo bem e do mesmo justo, citando Agostinho. (1989, p.17)

De um lado, Suárez desvincula a doutrina teológica da “*causa sui*” agostiniana (e tomasiana) da sua teoria da justiça. De outro, em DL 2, 6, alterará o padrão de relação entre as implicações clássicas (não contradição, identidade e terceiro excluído), de primeiros princípios teóricos (razão especulativa ou intelectual) e conclusões (juízos).

Distinguindo entre princípios gerais e princípios “mais determinados e particulares”. (DL 2, 7, 4), ele vai progressivamente contraindo o objeto da justiça, liberando os contextos práticos de justificação de princípios primeiros dependentes de conceitos já desprovidos de consistência e comunicabilidade sócio-cultural. E o faz sem abrir mão da relação indissociável e de caráter obrigatório, mas não nominalista, entre um duplo comando.

No lugar de “agir ou fazer o bem e evitar o mal”, Suárez fala de primeiros princípios gerais como “*fazer* o honesto e evitar o mal (como seu contrário)”, e “o que não queres que a te se faça, não faças ao outro”. Em DL 2, 7, Suárez busca dar um tratamento acerca do conteúdo dessa relação entre razão de fazer e ato (razão de agir), a fim de viabilizar sua análise pública (expressiva e discursiva), como em consideração a um agir justo. Isso inclui não somente a edição legislativa (autor legislativo), mas, sobretudo, sua justa aplicação (autor judicativo), em função de contextos práticos de justificação.

Para Suárez, em oposição a Aquino, o que chamamos pelo nome “Deus” não se pode dizer de uma criação (*ex nihilo*), mobiliado normativamente a partir do conceito mesmo de lei. Logo, Deus não poderia ser propriamente criador de lei ou um legislador em termos estritos, ou seja, “a partir do nada”. Para Suárez, só se pode dizê-lo como um “autor da natureza”, no sentido de gerador nele mesmo de princípios de natureza moral, inerentes a um modelo de ato criativo *sui generis* (DL 2, 7, 1). Desse modo, não haveria que se falar de uma situação que fosse pré-político ou mesmo pré-moral.

Desse modo, ao passo que a abordagem suarista de uma ética da obrigação se colocava em relação à análise da honestidade como condição necessária à possibilidade de uma vida livre, em função de um padrão de responsabilidade singularmente examinada, inclusive relativamente à divindade e seu “plano autoral” (DL 2, 7, 1), podia-se dizer de uma “natureza racional” ao conceito de honestidade, em termos morais, e de publicidade adequada, em termos políticos. Com essa elaboração material, o procedimento da diferenciação específica quanto à

hierarquia de leis, em referência à justiça (*ius* como equidade), poderia ser articulado em ordem de prioridade em relação à utilidade e a uma economia realmente afetiva.

Portanto, esse objeto não mais se poderia referir a um único e supremo objeto (objeto primeiro ou sujeito primeiro), por sua vez identificado a um sujeito de poder absoluto relativamente a fins dados de antemão. A interioridade não poderia mais se referir a uma mera exterioridade, mesmo de uma forma completamente transcendentalizada. Assim, da ideia de uma “inclinação natural” como tendência dada pela “natureza”, transitivamente passava-se à tendência à especificação de objetos em um conjunto entre objeto em geral e a condição de uma distinguibilidade racionalmente impostada.

Enquanto, em termos normativos, notadamente em termos políticos, abre-se o caminho para um novo padrão de distinção fundamental entre uma razão específica no agir legítimo, em termos de governo político, como relativamente independente de padrões oferecidos pela metafísica especial, opera-se um regime de limitações por autoimplicações ou implicações recíprocas. Elaborar os limites do domínio político em termos de legitimidade implicava simultaneamente tratar dos limites do domínio em geral, inclusivo o domínio não político.

3.2. Distinção entre poder temporal e poder não temporal no interior de um quadro justificacional de suficiência política

Para tanto, Suárez fala de uma ordem do discurso político no estado eclesiástico, considerado o conjunto de leis canônicas. Distinguindo-o do objeto do culto divino (economia litúrgica e sacramental), a diferenciação funcional entre os *munus* de governo, ensino e culto⁵⁰, uma das questões da Reforma protestante, com a tese do sacerdócio comum ou não ministerial, pressionava a acomodação dessa discussão em torno da defesa da função papal (impropriamente política) e de seu objeto adequado.

Tema central em DF, o debate público com o anglicanismo nascente o levava a complexificar o argumento de que o domínio político não só não proveria diretamente de Deus como poder absoluto, assim como fazia avançar a tese de que a soberania popular era sua fonte,

⁵⁰ Catecismo da Igreja católica, n. 1592. O sacerdócio ministerial difere essencialmente do sacerdócio comum dos fiéis, porque confere um poder sagrado para o serviço dos mesmos fiéis. Os ministros ordenados exercem o seu serviço junto do povo de Deus pelo ensino (*munus docendi*), pelo culto divino (*munus liturgicum*) e pelo governo pastoral (*munus regendi*). (cf. https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p2s2cap3_1533-1666_po.html).

na medida em que a forma democrática de governo político era a mais natural e diretamente vinculada à comunidade. (DF 3, 2) Nesse sentido, dá-se uma naturalização do domínio político, em termos de democratização como sua realização, pela instauração da forma moderna de concepção de justiça como equidade.

Vê-se assim de que modo se processa historicamente uma distinção, que se desenvolve como interna à teologia, entre um âmbito impróprio ou não estritamente político, ligado ao governo do corpo eclesiástico, e um âmbito não propriamente político, qual seja, vinculado a uma economia litúrgica.

Ao que parece, apenas à sombra dessa interespecificidade (DL 1; SUÁREZ, 1918, p.07), da elaboração teológica, por sua vez vinculada à questão do objeto moral (“obrigação de consciência”), poderia então o domínio político público e o direito civil (não eclesiástico) obterem uma espécie de “auxílio” de caráter complementar.

Ao fundo, Suárez tanto deslocava o conceito de lei em sua relação com a justiça, no sentido da formação de um núcleo normativo da constitucionalidade política à luz de uma forma originária administrativa, como, a partir desse próprio deslocamento poderá revisitar o conceito jusnaturalista de lei, para configurá-lo ao de preceito ou obrigação comum, quando justa e adequadamente publicada.

Sob um inovador padrão de publicidade, ao mesmo tempo em que não apelarà à uma internalização do conceito de culpa e punição como elementos do conceito de justiça legal, no sentido de político-pública, fazia-se a distinção definitiva dos modelos de justiça não públicos.

O caráter categórico da normatividade em geral, pois, exigirá que ele faça uma operação de clivagem entre a noção de uma obrigação de consciência moral (de governo em geral) e uma obrigação de consciência política (aprendizagem e ritual como processo de aprendizagem), por sua vez articulada por um método de reunião e divisão em chave de recorrência.

A essa clivagem corresponderá a distinção entre leis de caráter moral e normas jurídicas puramente penais. Se nas primeiras se daria a obrigação de consciência ao cumprimento do preceito (positivo ou negativo), nas segundas não haveria essa obrigação estritamente moral quanto à razão de agir ou deixar de agir, mas apenas uma obrigação impropriamente moral quanto à razão de fazer ou não fazer algo.

A esse fazer ou não, ligava-se apenas o cumprimento da penalidade estabelecida, ainda assim como preceito comum, justo, estável e adequadamente promulgado.⁵¹

⁵¹ Culpabilidade e punição não compõem a definição de *lei*, portanto, de acordo com Suárez.

Ao encaminhar esse esvaziamento do conteúdo estritamente moral da normatividade, a partir do problema da representação política em geral, considerado o paradigma religioso e que progressivamente pressionou reformas na institucionalidade do papado, Suárez abre a possibilidade da disputa e debate sobre a justiça das penas, e avança na discussão sobre a justiça da desobediência ou mesmo da resistência em relação ao objeto do domínio político.

Para além de uma questão de desobediência, a questão da resistência à obrigação política (não estritamente moral) da aplicação justa e do cumprimento de penas, sobretudo as mais rigorosas (penas corporais), é colocada no centro do cenário normativo. O modo como Suárez elabora sua teoria normativa, tanto acerca da moral (DL), como da política (OSD e DF), já sinaliza aquilo que configuraria posteriormente a tese da elevação da história a forma transcendental e de que normas são produzidas e transformadas através de práticas sociais, sendo que a definição de padrões de autoridade ou de práticas institucionais, notadamente no caso de uma justiça democrática, são não apenas geradas, mas sustentadas em relações baseadas no reconhecimento recíproco. (Farnet, 2023, p.04)

Conforme se observa em *De anima* (DA) (SUÁREZ, 1978)⁵², Suárez não parte mais da noção tradicional de “bem”, enquanto conceito de uma forma última final, como se determinante à dobra reflexiva e consequente circulação teórico-prática, para, da notação deduzir a matéria normativa a partir de um modo de localização entre extremos, entre atração e repulsa.

Por isso, ao distinguir o sentido de *ius*, na questão de sua relação com o conceito de lei (DL 1, 2), elegendo para tanto três acepções alternativas em uso (*iuxta, iubendo, iustitia*)⁵³, Suárez parece despedir rapidamente as duas primeiras. Dado o seu objetivo, concentra-se na terceira derivação, qual seja, a de que, quando se usa *ius*, se diz da *iustitia*. Rechaçando a tese de que *iustitia* se derivaria de *iure* (lei ou direito)⁵⁴, dá ênfase ao movimento de redução analítica

⁵² Obra publicada postumamente (1621). No texto que utilizamos há uma excelente introdução sobre a posição que essa obra ocupa no corpo da produção suarista, e de como foi revista parcialmente por Suárez perto de sua morte (1617).

⁵³ Respectivamente, para Suárez, nos sentidos de “estar próximo”, mandato ou comando e justiça. (DL I, II, nn. 01-2)

⁵⁴ “*Quam etymologiam aliqui impugnant, quia iustitia potius a iure derivatur, quam e converso; iustum enim dicitur, quod est secundum ius. Sed haec ratio non cogit; nam aliud est loqui de ordine seu derivatione quoad causalitatem, aliud quoad denominationem, seu nominis impositionem.*” (Alguns opõem-se a esta etimologia, porque *iustitia* derivaria de *iure* (direito ou lei), e não o contrário; pois é dito justo, o que é segundo o *ius*. Mas esta razão não convence; pois uma coisa é falar da ordem de derivação quanto a causalidade, outra falar de denominação, ou imposição de nome.) (tn)

direta do justo para a lei, sem passagem pela noção de justiça como subordinada à virtude da prudência. Portanto, *ius* se diz diretamente da *iustitia* enquanto a primeira das virtudes sociais.

Ao estabelecer essa ordenação *do justo para a justiça*, Suárez procura remodelar o objeto da filosofia prática de um “justo em si” uma ordenação à justiça que se desdobra a modo conceptivo. Ao dizer isso, Suárez reconstrói sobreposicionalmente a relação entre justiça e prudência (jurisprudência), de modo que justiça retome a posição de desempenho da função de dobradiça ou mediania entre as virtudes sociais e as virtudes teologais.

Da análise do termo “*ius*” em DL, ao destacar a primeira etimologia (*iuxta*) como “proximidade”, Suárez trata do segundo tipo (*iubendo*) em seu sentido de uso, como “mandar” (mandado, comando, ordem). Na sequência, tratando da terceira etimologia, enfatiza que “uma coisa é falar de ordem ou derivação de causalidade, e outra de denominação ou imposição de nome. Pois, do primeiro modo (ordem de causalidade) é verdadeiro que *iustitia* se deriva de *iure* (é dizer, daquilo realmente justo e equitativo, de modo juridicamente mobilizado), como um sentido de uma causa final interna ao modelo, ou seja, como *sua* forma extrínseca reflexiva.

Assim, Suárez especifica uma ordem de causalidade vinculada à *esse* modo de denotatividade, não estritamente intrínseca, ou seja, em sua relação à gramática da justiça (sintaticamente sedimentada). Em sua relação remota à concepção do político, essa ordenação se traduziria como um modo privilegiado ou eminente de transição para uma forma de direito (positivo). O direito (*iure*), assim, é tornado objeto da justiça, e não o contrário (justiça como objeto do direito).

Assim, em sua filosofia prática Suárez leva a cabo e distingue uma ordem de causalidade de uma ordem do discurso (DL 1, 2, 2), articulada pela doutrina da denominação extrínseca funcionalmente mobilizada (RIOS, 1997). Mas para evitar qualquer possibilidade de redução da analiticidade à segunda ordem (tese nominalista do domínio predicativo sob fundamento na propriedade), Suárez afirma que

Nada obstante, no que diz respeito à denominação e ao apelo ao direito, de que fala o jurisconsulto, pode o *ius* apelar à justiça, tal como tal na vista, porque tende ao objeto visado, e nada obstante o objeto é *denominado* visível pela própria vista. Assim é a justiça; e é tal porque tende a constituir a igualdade (fazer equidade), que dizemos ser esse o próprio *meio justo*, e esse meio correto poderia a justiça denominar justo; pois essa igualdade é apta para justiça fazer, e assim chamada justa. Disso verdadeiramente se poderia facilmente derivar *ius*, suprimindo-se a última parte do *chamado* (*vocis*) justo, como dissemos do nome *iussus* (comando, mandado, ordem).

(Nihilominus tamen quoad denominationem et appellationem iuris, de qua loquitur Iureconsultus, potuit ius a iustitia appellari, sicut visus talis est, quia tendit in obiectum visibile, et nihilominus obiectum denominatur visibile ab ipso visu. Sic ergo iustitia; et est talis, quia tendit ad constituendam aequalitatem, quam dicimus esse ipsum medium iustum, et hoc medium recte potuit a iustitia denominari iustum; nam illa aequalitas apta est per iustitiam fieri, et inde vocatur iusta. Inde vero potuit

facile derivari ius, dempta ultima parte vocis iustum, sicut de nomine iussum dicebamus. (DL 1, 2, 2) (tn)

Ao aplicar a metáfora da “mesma vista” (“*ab ipsu visu*”), Suárez adota uma figura que possibilita alguma possibilidade de privação. Além disso, para se avançar radicalmente sobre a condição de representação, inerente à gramática, Suárez sinaliza novamente que não se trata mais de uma “justa medida”, mas de um “meio justo”.

Invertendo-se claramente a dependência de um modelo causal (formal ou substancial), em sua fundamentação fechada por um sistema de fins últimos finais objetivos, assume-se, no lugar de ambos, uma normatividade baseada na relacionalidade (uma relacionalidade em forma de um duplo marcado pela ordem do discurso), através da qual a enunciação do sistema de fins últimos finais funcionará como esquema relativamente aberto de orientação, a partir da análise estrita dos contextos práticos de justificação.

Por isso, o atributo do bem, como bondade transcendental (DM 10), passa a dizer da matéria ou razão pela qual uma coisa ou ação se denomina boa, em termos morais, não sendo nem uma relação exclusivamente de razão, nem uma relação estritamente real, mas uma relação de congruência (DM 10, 3, 5 e 12), Adotada uma forma de *consonância* à matéria, qualificada por um conjunto coletivamente dinamizado ou uma comunidade política, o termo “bem” só pode reaparecer no cenário normativo no sentido de uma forma ou ideia ligada a uma concepção política de unidade ou união política (OSD 5, 7, 3, SUÁREZ, 1858, p.414).⁵⁵

3.3. Origem democrática do domínio estritamente político em meio a uma dinâmica de autocontenção da dominialidade em geral

Em sua filosofia política, Suárez insistirá que pensar a multiplicidade como “metrópole”, “cidade” ou mesmo “povo”, por exemplo, não depende da exclusão de aldeias ou de tribos, como se em tais lugares não circulasse uma disposição autorreflexiva normativamente articulada. Nesse sentido é que a manutenção de uma triplicidade (povo, aldeia ou tribo, família)

⁵⁵ "*Alius ergo modus multiplicationis familiarum, seu domorum, est cum distinctione domestica, et aliqua unione politica, quae non fit sine aliquo pacto expresso, vel tacito iuvandi se invicem: nec sine aliqua subordinatione singularum familiarum et personarum ad aliquem superiorem vel rectorem communitatis, sine quo talis communitas constare non potest, ut latius dixi in defensione Catholica, lib. 3, cap. 1 et 2.*" ("*Hay otro modo de multiplicación de familias o cosas con distintas relaciones familiares e com cierta union política que nos es posible sin algún pacto expreso o tácito de ayudarse mutuamente, y sin certa subordinación de las familias y personas particulares a un poder superior que gobernase la comunidad, sin el cual no podría subsistir esta comunidad, como demostre mas extensamente em la defesa de la fe católica.*") (SUARÉZ, 1966, p. 5)

pode ser lida como uma tentativa de contenção do efeito rebote da crise da metafísica como uma busca naturalmente dada por outros modelos que visariam como matéria a sua própria recompactação ou reintegração. Tais formas se dariam sobretudo pela insistência de leitura do problema normativo através da dedução causal de dispositivos, mobilizados para a satisfação da representação política, considerados certos padrões que seriam fornecidos integralmente a partir de perspectivas éticas.

Mas, se a politização do domínio em geral teria passado à possibilidade de se dizer da questão normativa como desintegrativa da metafísica, abrindo-se a disputa entre ontologia e metafísicas especiais, não se dizer metafisicamente como pretensão de negação absoluta do não artificial (“natural” ou “natureza”), significaria voltar-se de algum modo à sua recompactação, ainda que não mais pela via causal clássica da doutrina da participação.

Nesse sentido, em distinção a uma metafísica jogada como destruição entre integração e reintegração, uma metafísica da desintegração operaria por desconjunção da redução a uma segunda ordem executiva, de maneira a operar-se um novo modo de reunião e distinção em relação a uma conseqüente primeira ordem complexificada, como especificação de uma dinamicidade dirigida a objetos específicos.

Nos termos da filosofia política contemporânea, para alguém da “tese do declínio da esfera pública, a partir das novas funções estatais que ‘politizam’ a economia e da transformação no conceito de opinião pública que, por sua vez, ‘despolitiza’ a participação da cidadania”, na linha do primeiro Habermas, a dificuldade na implementação de fato de processos emancipatórios, como colocada por Nancy Fraser, exigiria “subverte[r] a separação inicialmente proposta por Habermas entre problemas sistêmicos e seus efeitos, mostrando como aquilo que é aparentemente externo à dinâmica de acumulação, constitui condições sem as quais a dinâmica sistêmica não seria possível. Fraser pode, assim, retomar proposições de crise imanente, mas formulá-las com referência não apenas à *performance* do sistema e suas irracionalidades, mas em conjunção com a estruturação da ordem social assentada nessas separações. (Maia, 2021)

Num plano normativo materialmente ampliado, era por isso, também para Suarez, que o direito dos povos ou “das gentes” (DL 2, 17)⁵⁶ funcionava como fonte de articulação entre a justiça como equidade e o direito positivo, como comum a todos, não obstante não ser mais

⁵⁶ Cf. Entrevista do prof. Alfredo Culleton à revista IHU, intitulada "A origem dos Direitos Humanos está na releitura do Direito das Gentes", acessível pelo link <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7035-a-origem-dos-direitos-humanos-esta-na-releitura-do-direito-das-gentes>.

próximo do direito natural (DL 2, 20, 01), portanto, de todo modo mutável e constituído através do consentimento (DL 2, 20, 7).

Mas essa mobilidade não dizia mais de uma prática de caráter estritamente demiúrgico, como relação de produção a meios dados por formas rígidas. Esse inovador padrão de tratamento da mutabilidade, inclusive normativa, viria da própria formação de objetos.

Para acomodar esse modelo de distinção sem perda de unidade do domínio em geral, Suárez insiste no sentido de que democracia é de direito natural, colocando-se fora da disputa ou debate em relação à sua origem ou fonte, de modo rigoroso, do próprio objeto do direito positivo. Contudo, mesmo para ele, de modo mais preciso, segundo “o modo de falar dos juristas” (guardiões da lei)⁵⁷, a democracia pode ser dita de “direito natural negativo e não positivo; ou melhor, de direito natural concessivo e não preceptivo.” (DF 3, 2, 9)

Por isso, o paradigma é que a liberdade humana *se opõe* à servidão (DF 3, 2, 9). Então, a origem democrática do domínio político a princípio advém dessa dinâmica, destacadamente desde o seu desenvolvimento pelas ordens religiosas, e será assim utilizado para o movimento de distinção do objeto político e os limites necessários ao desempenho de sua representação, exercício sob a forma de classes em níveis ou graus de especialização, a forma de legitimação popular da autoridade civil.

Para Suárez, embora o domínio político seja absolutamente inalienável, seu exercício assume a forma de uma *traslatio*. Mas isso não significa nem transferência, nem ausência de condição. Cuida-se de, definido o caráter público do domínio político, poder-se disputar seus modos de exercício, sob a condição de que não se pode realizar uma transferência ou alienação absoluta.

Nesse sentido é que o caráter realizável do domínio político, através da reunião por um especial vínculo moral, não estritamente real, não pode ter origem numa instituição divina positiva (por contraposição ao papado). Esse domínio relativo à comunidade de justiça não é proporcional ao domínio inerente à comunidade autovinculada por uma fé teologal publicamente professada. A relação entre razão de agir e razão de fazer não se dá na mesma ordem quanto ao domínio político público e o domínio não estritamente político.

Ocorrendo a queda do modelo de designação ostensiva da representação política, tem-se, por consequência, que o caráter prescritivo dessa unidade não pode simplesmente ser deduzido

⁵⁷ Suárez parece colocar ao lado a questão da guerra e os limites da justiça dessa instituição. Sobre o assunto, especificamente sobre a condição de injustiça no que se refere às consequências de um conflito, ver Francisco Motta, s.j., “Pode uma guerra ser justa?”, em “Francisco Suárez nos 400 anos de sua morte” (Coord. Manuel Braga da Cruz e António Vaz Pinto, s.j.). Lisboa: Ed. Universidade Católica Editora, 2019.

dos primeiros princípios do direito natural que estabeleceriam o “bem” teleologicamente informado, mas apenas a partir da força publicamente engendrada e que concedeu tal circulação de reunião moralmente qualificada.

A esse movimento de despersonalização liga-se uma dinâmica relativa à representação em geral, cujo caráter normativo se dá em função do movimento de especificação do objeto enquanto tornado inerentemente político público.

Dada a circunstancialidade da unidade política como não estritamente moral, coloca-se a questão de como considerar a transitividade entre a matéria não pública e a pública, assumida como intrínseca ao processo de secularização.

Sobretudo quando partirmos de DF, o mais completo e maduro texto de filosofia política de Suárez, esse movimento se faz pelo princípio e sua prioridade na unidade política enquanto vincula cada membro à sua subsistência em geral. Sem possibilidade de sua consideração ao modo lógico de matéria-forma e privação, enquanto corpo tecido por um especial vínculo, seu pressuposto está colocado na exclusão de qualquer situação de extrema necessidade.

Em DF 3, numa forma já desenvolvida de DL 3, Suárez lança sua tese acerca da origem comunitária ou popular do domínio político, para assim refutar a posição anglicana de que Deus seria “causa direta e o autor de algum poder”. (SUÁREZ, 2015, p.246)

Argumenta Suárez que,

Requer-se portanto em primeiro lugar que Deus seja a causa próxima que por sua vontade confere um tal poder. Não é suficiente que Deus, enquanto causa primeira e universal, atribua poder; embora se possa também dizer neste sentido que Deus de algum modo produz ou oferece algo diretamente que Dele depende enquanto causa primeira, quer em razão da sua virtude próxima quer como suposição direta (segundo distinguem os filósofos), ainda assim este modo de produção direta não é por agora suficiente. Isso porque não há poder algum que não proceda de Deus desta maneira, enquanto causa primeira, e portanto diretamente neste mesmo sentido. (...) Contudo, tal poder não se diz simplesmente *provir* de Deus de maneira direta, mas apenas segundo um certo sentido, pois é dado imediatamente *pelo homem*, e depende *dele*. Diz-se então que o poder é dado por Deus absoluta e diretamente quando só Deus é por sua vontade a causa próxima e por si mesmo dá esse poder. Não falamos neste momento de um tal sentido; ademais, seria uma discussão frívola e inútil. (SUÁREZ, 2015, p.246)

Ao tratar a questão da possibilidade de um poder ser conferido diretamente por Deus, Suárez distingue dois modos dessa concessão, pelos quais se pode dizer que o domínio se relaciona diretamente a um caráter donativo. Primeiro, como nos casos da análise da natureza (garantidas pelas implicações da lógica clássica), sendo que o mesmo ocorre, segundo Suárez nas “devidas proporções”, em relação ao domínio moral, tomando-se como exemplo o poder familiar na relação pais e filhos.

No entanto, “não como um dom peculiar todo ele distinto da natureza, mas como uma sua consequência necessária, uma vez suposto o ato da geração”. Portanto, no movimento do exercício desse domínio dos pais sobre os filhos, e, “inversamente, também a sujeição do filho ao pai é natural, e provém diretamente de Deus *não* por uma instituição peculiar acrescentada à natureza, mas como uma consequência necessária de tal natureza racional assim produzida.” (SUÁREZ, 2015, p.247)

Além do modo moral articulado pela noção de proporcionalidade (lembramos que a proporcionalidade diz do modo de privação), o segundo modo consiste “em Deus dar o poder diretamente por si mesmo (por assim dizer) e por uma doação especial, *sem* que um tal poder esteja necessariamente ligado à *criação* de alguma coisa, mas sendo acrescentado pela vontade de Deus a alguma natureza ou pessoa.

Suárez então cita exemplos dessa “doação especial”, com o fim de contrastar os campos da filosofia na natureza e da filosofia moral, e, exatamente desse contraste, poder extrair sua conclusão, no sentido de que o domínio político não se encaixa nesse modelo donativo heteronormativo ou a partir de fora, ainda que fosse específico.

Usando a ideia de “milagres”, mas, sobretudo, a instituição da jurisdição petrina (não estritamente política), Suárez, assim, pode postular uma passagem de um modelo de proporcionalidade entre juízo moral e proposição analítica, ambos tomados de forma imanente (conatural ou para-natural, nos seus termos), ainda que a partir da teologia revelada, para um terceiro modelo justificacional. (SUÁREZ, 2015, p.247) Isso lhe permite uma extraordinária abertura do campo da dominialidade tornando-a geral.

Ao fundo, um esquema de complementaridade é assumido de modo duplo, ou seja, tanto relativamente à própria questão teológica, como relativamente à obra (“criação”), como dessa mesma obra em relação a si própria.

Dessa forma, não se trataria de uma relação de complementaridade entre graça e natureza, mas de uma dupla relação através da qual, cada uma, como que a partir de si mesma, mas sem solução de continuidade dessa mesma relação, vê-se como uma arte específica.

Por isso, conclui Suárez:

(...) primeiro deverá identificar-se o sujeito ao qual se diz que Deus dá este poder diretamente, e para que fim ou regime se crê que o dá. Assim pode-se considerar-se este poder enquanto está ou pode estar em todo o corpo político da comunidade humana ou do Estado [*civitas*], ou, enquanto existe ou pode existir nestes ou naqueles membros desta comunidade. Também pode considerar-se este poder, quer principalmente e em abstrato, quer enquanto determinado numa espécie de governo político. Pois (segundo a doutrina moral comum aos filósofos) pode haver três tipos de regime político: o monárquico, em que há um só princípio supremo, o qual é uma pessoa singular; o aristocrático, em que há uma assembleia ou um tribunal supremo formado por vários aristocratas; e o democrático, constituído pelos votos de todo o

povo. (...) Uma vez assentes estas distinções sem qualquer gênero de ambiguidade e de maneira evidente, pode estabelecer-se o modo pelo qual o governo político procede diretamente de Deus e concluir que não foi confiado aos reis e às assembleias supremas diretamente por Deus, mas sim pelos homens. (SUÁREZ, 2015, p.248)

À medida que se trata de uma doação reduzida a movimento apenas “espiritual”, no sentido de um “primeiro ímpeto” ou impulso (SUÁREZ, 2015, p.248), ou seja, nem natural, nem artificial, esvaziado de um caráter rigorosamente positivo, nega-se a hipótese de algo absolutamente distinto ele mesmo da propriedade naturalmente produtiva desse objeto (domínio político), cuja ênfase, então, pode ser colocada justamente no movimento de negação de uma ideia de simples artifício.

À sombra de uma noção de consequência *não artificial*, ainda que o conceito de artifício possa ser pensado como uma ferramenta relevante para o problema espinhoso da representação, ele não determina demiurgicamente – a modo funcionalista - o processo de formação do objeto do domínio como um todo acabado não materialmente ou por vir. Servindo-se do campo executivo ou do exercício efetivo desse domínio, Suárez pode justamente conter as pretensões de redução nominalista em matéria de justiça política pública.

Definido o padrão de constituição do domínio em relação a seus distintos modelos de especificação (político e não estritamente político), pode-se deslocar o regime de *crenças* quanto aos seus modelos de exercício e decisão para o interior dos próprios modos de especificação, se meramente filosóficos ou não (o que inclui o modelo teológico). Com isso, no limite, determinado o modelo ontológico, abrir-se-ia espectralmente um contraponto contra-ontológico.

Portanto, como um poder considerado em geral, o domínio não pode residir absolutamente numa só pessoa (nem no papa), grupos ou em qualquer agrupamento, político ou não, considerado individualmente, ou seja, “a razão natural enuncia ser esse poder necessário em toda a comunidade e não numa pessoa ou senado (...) apenas numa das suas partes.” (SUÁREZ, 2015, p.249)

Como não naturalmente tecido, mas consequência não artificial (em algum sentido possível de “natural”, como negativo a puramente “construtivo” ou “mental”), de um primeiro movimento criativo (dictivo-gerativo), em relação à questão da originariedade (“causa remota”), o corpo político em geral (estrito ou não estrito) assume uma dinâmica naturalmente

concessiva a partir da figura da “comunidade” (seu fim penúltimo), ou seja, como expressão de uma união de especial vínculo.⁵⁸

Embora essa dinâmica não ofereça nenhuma garantia ou segurança à forma democrática do domínio, seja o político ou não, na medida em que não se pode apelar à noção de uma contradição naturalmente dada, o que lhe exige um esforço por democratização, tampouco se pode admitir – e essa é uma importante vantagem – que o seu caso seja de pura ficção.

Por essa razão, argumenta Suárez, a diferença específica em relação à democracia se dá na medida “não só porque a razão natural não determina como necessária a monarquia ou a aristocracia”, mas “também não a democracia (e muito menos esta, que é a *mais imperfeita* de entre todas, consoante o comprovou Aristóteles, e é de per si evidente), mas também porque se aquela instituição [governo político] fosse divina não poderia ser mudada pelos homens.” (SUÁREZ, 2015, p.250)

Assumida a possibilidade de mudança, como razão de fazer sob a forma de “espírito”⁵⁹, resta apenas a viabilidade de uma redução subjetiva do domínio político à comunidade política, assumido em sua unidade enquanto irreduzível a qualquer indivíduo egoticamente considerado.

Ao mesmo tempo em que afastada a tese da instituição divina positiva da democracia, Suárez articula o modo de sua admissão obrigatória na medida em que já negada sua propriedade meramente artificial (estritamente positiva). A constituição democrática do domínio político independente de uma forma institucional de algum modo positiva (lei eterna e lei natural, de um lado, e lei humana, de outro). Ou seja, apenas como “dimanação natural”, pode dizer do sentido de uma negação de qualquer *criação* institucional (“instituição nova”), reforçando-se a tese de que o domínio político emerge enquanto consequência da própria comunidade, cabendo-lhe, então, de modo exclusivo, o seu exercício.

Segundo Suárez (DF 3, 2, 8) “não há lugar para qualquer outra determinação, nem se postula uma outra mais imutável.” (SUÁREZ, 2015, p.251) Todavia, isso não impede uma dinâmica de inovação institucional, no sentido de novas institucionalidades derivadas do próprio caráter autoral da institucionalidade.

Se no campo constitucional não haveria mais a possibilidade de uma novidade, isso não implica dizer que não haveria mais qualquer espaço no campo do exercício da

⁵⁸ Mesmo a ideia de uma “comunidade universal” em Suárez (CALAFATE, 2017), talvez seja o caso, precisaria ser entendida mais como “transnacional” do que propriamente universal.

⁵⁹ Em distinção a uma *forma mentis*, no sentido de uma mentalidade que possa ser assegurada enquanto dispositivo. (DM 12, 1, 24).

institucionalização, como se tudo estivesse ou devesse ser planejado. Não por acaso Suárez argumenta que “por via de uma nova instituição” o domínio político pode ser impropriamente transferido. (DF 3, 2, 8)

No entanto, se para Suárez mesmo "o consentimento causa tanto a obrigação política da cidade e(*sic*) quanto a dos cidadãos" (SCHWARTZ, 2015, p.376), há que se falar de um consentimento (político), como uma aceitação (ou não rejeição) não estritamente moral.

Uma tal unidade por um específico vínculo, não simplesmente um vínculo moral, distingue-se tanto de um consentimento moral, viabilizado frente a individualização apenas pelo *acréscimo* de uma teoria da transferência do domínio, como de um consentimento meramente denominativo ou formal, uma igualdade abstrata ou simplesmente jurídica, por exemplo, a modo do contratualismo clássico.

Como uma união politicamente completa estabelecida pela ocorrência de uma união de especial vínculo, enquanto tal apenas em seu conjunto, tem-se uma comunidade cuja fonte pode se dizer democrática, e isso é possível porque sua natureza democrática independe de uma instituição estritamente positiva.

A partir de uma negação última final relativamente a qualquer instituição nova, possível só e somente só em termos estritamente positivos, fica evidenciado, no que refere à constituição do domínio político, que seus limites últimos finais são dados por uma dinâmica de auto vinculação diretamente ligada à unidade política em sua singularização jurisdicional, e que, *por força da mesma razão*, pertine à mesma comunidade considerada em geral ou como um todo:

En cambio la democracia podría darse sin una institución positiva —por sola institución o resultado natural— sólo con que faltase una institución nueva o positiva; porque la misma razón natural dicta que la soberanía política es una consecuencia natural de toda comunidad humana perfecta, y que, por fuerza de la razón misma, pertenece a toda la comunidad, a no ser que, por una nueva institución, se trasfiera a otro, ya que, por exigencia de la razón, ni tiene lugar otra determinación, ni se exige otra más inmutable. (DF 3, 2, 8; SUÁREZ, 1970, v. 3, p.220).⁶⁰

Sob essa noção de dupla negação, pois não se coloca outro modo de negação (*cum sola negatione novae*), Suárez afirma a democracia como de direito natural concessivo, não preceptivo, uma vez que não se trata apenas de uma negação relativa ao positivo, mas de uma negação em relação à uma prescritividade que, se radicada moralmente, inevitavelmente se afiguraria subordinativa a um “poder anterior”.

⁶⁰ “*At vero democratia esse posset absque institutione positiva, ex sola naturali institutione, seu dimanatione, cum sola negatione novae, seu positivae institutionis, quia ipsa ratio naturalis dictat, potestam politicam supremam naturaliter sequi ex humana communitate perfecta, et ex vi ejusdem rationis ad totam communitatem pertinere, nisi per novam institutionem in alium transferatur, quia ex vi rationis neque alia determinatio locum habet, neque immutabilior postulatur.*”

Não à toa afirma Suárez logo em seguida, invocando como paradigma a instituição da escravidão, que “A liberdade do homem, a qual se opõe à servidão, é exemplo disso.” (DF 3, 2, 9), pois o direito natural não prescreve ou proíbe, absolutamente, a modo de privação, como um modelo de propriedade dependente de uma acomodação pragmática do escravismo.

Para tratar dos limites que marcam o domínio político, relativamente à sua distinção do domínio não político, Suárez primeiramente não afirma que o domínio “de uns homens sobre os outros foi introduzido pela vontade humana, devido a pecado” (SUÁREZ, 2015, p.252). Ele fala de “alguma adversidade” (*adversitatem aliquam*), que de modo algum pode ser entendida como inimizade ou outra qualquer forma de divisão ou partição.⁶¹

Não é provavelmente por outra razão que, para Suárez, de maneira absolutamente paradoxal, da introdução da “mais imperfeita de entre todas” as formas de governo político, qual seja, a democrática, entendida como uma instituição “quase natural” e que “deve e pode ser admitida sem qualquer inconveniente” (SUÁREZ, 2015, p.250), conclui-se que todo o domínio político se reduz exclusivamente à comunidade *civil*, sendo essa livre por direito (*iure*), naturalmente, ou seja, a modo de justiça como equidade.

Nesse sentido, não está sujeita a qualquer um fora de si. Detendo a comunidade política, por representação civil, em si mesma, “toda ela o poder, o qual é democrático conquanto não mude; e, todavia, pode ser privada (*potest tali potestate privari*), ora por vontade própria, ora por quem tenha um poder ou título justo para isso, transferindo-se (*transferri*) então o mesmo para alguma pessoa ou senado.” (SUÁREZ, 2015, p.251)

Se o governo e a obediência devida “têm seu fundamento no pacto da sociedade humana, e por conseguinte não provêm de uma instituição direta de Deus, uma vez que um pacto humano celebra-se por vontade humana” (SUÁREZ, 2015, p.253) a diferença específica que diz de sua unidade faz-se a partir de cada singularização comunitária, e essa singularização não pode ter tido como fundamento uma economia de afetação pelo medo da morte violenta ou pelo de abandono.

Sob um enfoque institucional, Suárez levava ao limite o espelhamento entre papado e soberania política. A partir dele, a questão da legitimidade do processo da representação política

⁶¹ A partir da elaboração inaciana da inimizade à natureza humana (FERRARONI, 2021), a questão da origem da maldade não pode mais ser tratada a partir de um autor fundamental, mas apenas da maldade a partir de uma horizonte estritamente prático. Considerada a noção de autoria da natureza e da cultura como obra em conjunto, o problema da maldade passa a ser assumido a partir de critérios efetuais, na medida em que se apresenta como anti-obra ou anti-autoria. Ou seja, de todo modo como um fazer ou um não fazer, nunca como algum princípio (ou substância) ou anti-princípio (acidente estritamente não real). A redenção como contra-necessitarismo, assim, perde seu caráter de doutrina, assumindo-se como uma obra de amizade, ao invés de atravessamento condicionado pela maldade (inimizade).

democrática poderá ser finalmente colocada em seus limites últimos finais enquanto internos à gramática filosófica da justiça e à sua própria democratização.

A importância de se retomar esse debate, primeiro, coloca-se, primeiro, a partir do argumento filosófico da origem popular do domínio político. O “auxílio” do consentimento em geral como critério, passa a dizer, sobretudo, da recusa primária de uma representação que seja externa a si própria (DF 3, 2, 9).

Desse modo, conclui-se que a introdução da subordinação necessariamente se daria por vontade exclusivamente humana. Suarez não afirma que tenha sido por uma vontade “própria”. (DF 3, 2, 11) O que daria o caráter de “próprio” à noção de escolha seria o conceito de adversidade.

Além disso, para isso Suárez não faz qualquer referência ao conceito de “pecado original” (*dominium autem hominum in homines per humanam voluntatem, propter peccatum aut adversitatem aliquam, fuisse introductum*). (DF 3, 2, 11)

Nesse horizonte argumentativo, o uso da servidão ou escravidão, já como instituição humana (não natural), daria ênfase de que qualquer subordinação não pode ser entendida como *perfeitamente* voluntária.

Por isso Suárez pode fazer uma distinção entre representações não apenas enquanto graus ou níveis da condição de publicidade em geral, mas na própria especificação da representação como relação ao objeto político em geral, por sua vez já bloqueada a possibilidade de representação personalizada quanto à origem do domínio político numa figura.

Por essa razão, a essa tese da “liberdade de cada homem e da servidão que lhe é contrária”, Suárez então projeta que a mesma é a razão “quanto à pessoa coletiva (*mista*) ou artificial (*ficta*) de uma comunidade ou de um Estado humano.” (SUÁREZ, 2015. p.253) (*Quod enim illi de libertate uniuscujusque hominis, et servitute illi opposita dicunt, eadem ratione in persona mista seu ficta unius communitatis seu civitatis humanae verum habet.*) Por isso, toda e qualquer comunidade política é livre e juridicamente autônoma, e “esta sua liberdade não exclui, mas antes inclui, o poder de se governar a si mesma e de comandar os seus membros, muito embora *exclua a sua sujeição a outro homem* à luz tão-só do direito natural, uma vez que Deus não deu diretamente tal poder a homem algum até que seja transferido para alguém por instituição ou eleição humana.” (SUÁREZ, 2015, p.253)

Já a introdução de uma noção de pacto geral (*contrahitur voluntate*) faz as vezes de um fundamento social “uma vez que um pacto humano se celebra por vontade humana.” (*Nam per haec verba significat, regium principatum, et obedientiam illidebitam, fundamentum habere in*

pacto societatis humanae, ac subinde non esse ex immediata institulione Dei, nam humanum pactum humana contrahitur voluntate.) (SUÁREZ, 2015, p.253)

Partindo da filosofia política agostiniana, Suárez distingue, por sua vez, um novo modelo de pacto. Não mais propriamente um *pactum*⁶², mas uma *contrahitur* (contração, contratação), e que se diz tão somente voluntária (*voluntate*), de modo imperfeito.

No lugar de uma fixação pela justiça como movimento último final, dialética ou logicamente em relação à sua originariedade, como perda e falta de domínio, Suárez procura recuperar a noção de pacto em geral, mas para lhe conferir uma redescrição, já sinalizada por Escoto, como um “tipo de contratualismo”. (PICH, 2019, p.1674)⁶³

Ainda que não se possa simplesmente falar de um voluntarismo, mesmo em Scotus (PICH, 2019, p.1677), parece que a sua dinâmica no tratamento da vontade a partir da elevação da virtude da justiça, como uma “equidade natural”, a critério de determinação do esquema crítico em relação à origem e o exercício do domínio político, possibilita um “modelo de passagem” em torno ao tratamento político da justiça em geral.

3.4. A inclinação do domínio em geral a um modelo de responsabilidade política não estritamente moral

Vimos até aqui como, para Suárez, a dignidade real da legislação não diz de uma figura singular, mas diz da aprovação ou aceitação (não rejeição) de seu estabelecimento sobre a instituição como representação do governo que exerce diretamente esse domínio. Cabe, pois,

⁶² Confissões, L. III, cap. 08: “*Quae autem contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt, ut pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum nulla civis aut peregrini libidine violetur. Turpis enim omnis pars universo suo non congruens. Cum autem Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet iubet, etsi numquam ibi factum est, faciendum est, et si omissum, instaurandum, et si institutum non erat, instituendum est.*” (d.n.) Não por acaso, Tomás de Aquino retomará essa questão na II-II, questão 169, depois de expor sua teoria acerca da pena do pecado original, ao tratar do conceito de modéstia na “apresentação exterior”, falando de uma tríplice “afeição desordenada” em relação ao uso de roupas: (a) prestígio social; (b) atrativo à busca de prazer corporal e (c) a preocupação exagerada com a própria roupa. Para acabar a questão, ele ainda vincula uma pena de pecado moral (pena de morte, portanto!) precisamente ao uso de roupa por mulheres, afirmando que “as que não têm marido nem os querem ter e vivem em celibato, não podem, sem pecado, querer agradar aos olhos dos homens, para lhes excitar a concupiscência, porque isso seria incentivá-los a pecar. Se, pois, se enfeitarem com essa intenção de provocar os outros à concupiscência, pecam mortalmente.” (AQUINO, 2013, p. 467)

⁶³ “A teoria scotista da vida política não pode começar com a tese de que o ser humano é um “animal político por natureza”, mas precisa, antes, ter início com a tese de que o ser humano é, por natureza, um ente livre tanto por não nascer sujeito a nenhum outro ente quanto por ter capacidade de livre decisão – ao final, ele é livre para realizar, em ações subordinadas à reta razão, a lei natural em sentido estrito.” (PICH, 2019, p. 1673)

apenas ao povo “*criar (populo creante)* e instituir a dignidade régia por transferência do seu poder a ele(...)” (SUÁREZ, 2015, p.253)

A obra DF, como sabemos, cuida de uma abordagem crítica desenvolvida por Suárez, tanto filosófica, quanto teológica, ao texto do juramento de fidelidade publicado a partir da ascensão do rei Jaime VI da Escócia ao trono inglês, sob o nome de Jaime I, e sua política de imposição a todos os católicos dessa nova fórmula de profissão de subordinação política. Em função do processo de nacionalização da fé, na forma de uma Igreja anglicana, com a fusão entre poder temporal e espiritual na figura monárquica, colocava-se então em cheque a função do papado, sobretudo relativamente à própria institucionalidade da virtude teológica da fé e sua adesão como exercício de uma vontade livre.

Isso porque, segundo Suárez, na medida em que o consentimento ou uma vontade perfeitamente livre era colocada como origem do domínio em geral e fonte de legitimidade do exercício de qualquer poder de caráter político, não apenas em sentido estrito, ganhava saliência, num primeiro aspecto, a imposição de limites concretos à soberania, ainda mais, como era o caso, enquanto dinamizava-se economicamente uma pretensão de sua recompactação, inversamente retrospectiva, em torno da distinção entre poder temporal e poder espiritual.

Nesse horizonte, insistindo na manutenção do processo histórico simbolizado nessa mesma distinção de tarefas, num arco histórico modelado desde Marsílio de Pádua (*Defensor pacis*, 1324) a noção de uma dignidade real espelharmente situada numa dignidade espiritual ou sacral (sacerdotal e profética), implicaria que ambos os *múnus* têm um ponto em comum, dado a partir de uma espécie de equilíbrio fino entre uma realização impropriamente político-pública e uma realização voltada à temporalidade, por sua vez entendida como própria ou estritamente político-pública.

Ao fundo, girava-se em função da instauração de um novo padrão de distinção entre modelos representacionais, basicamente articulados a partir da relação entre os conceitos de *mandado* e *mandato*.

Se a representação do domínio em geral, fundamentalmente reduzido a seu trato político público exige aceitação ou não recusa expressiva, tanto ao seu exercício, como das condições postas para tal uso⁶⁴, isso significa que, como a normatividade não pode ser “aferrada”, a modo

⁶⁴ “Non potuit autem illa lex ferri per modum solius praecepti, cum per illam populus se abdicaverit a suprema iuris dicendi potestate; ergo intelligi debet constituta per modum pacti, quo populus in principem transtulit potestatem sub onere et obligatione gerendi curam reipublicae, et iustitiam administrandi, et princeps tam potestatem, quam conditionem acceptavit; ex quo pacto firma et stabilis permansit lex regia, seu de regali potestate; non ergo immediate a Deo, sed a populo reges hanc habent potestatem.” (“esa ley no pudo darse a

propriamente legislativo, no sentido de uma transferência em sentido estrito (“*transferendo*”, “*lex ferri*”), necessariamente passa-se ao sentido de uma transmissão (“*transtulit*”).

Na medida em que apenas detém-se (*habent*) um poder que só e somente só se pode dizer como *diretamente popular*, a representação estritamente política surge como algo provisório (*pro tempore*).

Por isso, diz Suárez, “em suma, a instituição, ou determinação, ou transmissão, deste poder aos reis não foi feita diretamente por Deus, consoante o mostra a própria experiência.”⁶⁵ Sua “prova”, assim, parte da redescrição de sua mutabilidade institucional, conjugada ao argumento de fato negatizado de que, ou “todas as cidades, reinos ou Estados estariam obrigados a conservar essa instituição, pois a razão inerente a um deles *não é maior* do que a inerente a outro, nem tampouco houve um que tivesse recebido tal instituição mais do que o outro, por revelação divina. Logo, esta instituição é humana por ter sido *feita* diretamente pelos homens; e, assim, o poder foi dado diretamente pelos homens aos reis, cuja dignidade foi criada a partir daquela instituição”. (SUÁREZ, 2015, p.254)

Assim, a origem e fonte de determinação, próxima e concessivamente atual em relação a algo ou alguém “remoto”, está autocentrada na figura da “comunidade política”. Nos termos de Suárez, ainda que não lhe desagrade a distinção que afirma, em prioridade, a entidade espiritual (*entitas spiritualis*), secundariamente “qual forma corporal” (*quod est forma corporis*) princípio de operações materiais, com dependência entendida [dependência inteligente] dos sentidos (*principium operationum materialium, et intelligens cun dependentia a sensibus*) (t.n.), ao não ser considerado em termos de anterioridade lógica (DM 3, 3, 10, e 40, 1, 4), adota-se um padrão de *concessividade* para uma dinâmica alinhada a uma *sucessividade*.

Por essa razão, diz Suárez nos capítulos 17 a 19 de DL, explicando de que modo o “direito natural” (“*Explicato naturali iure*”) ⁶⁶ se coloca em relação à justiça entre povos (“*ius gentium*”), *na medida para a razão legislativa observável, a declarar; (“quatenus ad rationem legis*

manera de mero precepto, ya que por ella el pueblo renunció al poder soberano del gobierno; luego debe entenderse que se estableció a manera de un pacto por el que el pueblo transfirió al príncipe el poder con la carga y obligación de cuidar del Estado y gobernarlo, y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición: por ese pacto quedó firme y estable la ley real, o sea, la ley acerca del poder real. Por consiguiente, los reyes reciben este poder no inmediatamente de Ehos sino del pueblo.” (DF 3, 2, 12)

⁶⁵ “(...) *institutio denique seu determinatio aut translatio huius potestatis ad reges non a Deo immediate facta est, ut ex usu ipso constat.*” (DF 3, 2, 13)

⁶⁶ “*Explicato naturali iure, priusquam ad positivum transeamus, operae pretium erit in fine huius libri ius gentium, quatenus ad rationem legis spectat, declarare; tum quia magnam habet cum iure naturali affinitatem, ita ut a multis cum illo confundatur, vel pars quaedam eius esse censeatur; tum etiam, quia eo modo, quo ab illo distinguitur, est illi propinquissimum, et quasi medium inter naturale ius et humanum, et priori extremo vicinius, et ideo per illud convenienter transitum faciemus ad proprium ius positivum exponendum.*” (DL 2, 17, 1)

spectat, declarare) e também porque tem grande afinidade com o direito natural (*“iure naturali affinitatem”*), muitos o confundindo com o direito natural ou sendo considerado uma parte dele (*“ita ut a multis cum illo confundatur, vel pars quaedam eius esse censeatur”*), e também, porque do modo, pelo qual se distingue dele, é ela (justiça dos povos) maximamente próxima dele, e como uma quase mediania entre a justiça natural e humana, e vizinha ao extremo prioritário (justiça natural), e, portanto, faremos convenientemente trânsito para expor o direito positivo (*“ius positivum”*) próprio.⁶⁷

Nesse sentido, para imprimir uma alternativa teórica à questão da obediência religiosa, Suárez trata o objeto da fé enquanto uma forma de domínio em sentido impróprio, como uma “doação peculiar” (*“peculiari donatione”*)⁶⁸, no sentido de co-natural ou para-natural (*“connaturali, et praeter, vel supernaturali modo”*).⁶⁹

A isso, Suárez espelha o domínio político como negação dessa doação peculiar (DF 3, 2, 4). Por isso Suárez fala de uma “quase positiva instituição”, de modo a tratar de sua dinâmica como uma consequência, não produtiva, mas peculiar, distinta de um caráter propriamente produtivo, que ele denomina de “consequência natural por força da primeira criação”.

Tratar-se-ia, pois, de uma dupla criação (primeira e segunda criações, enquanto em concurso), no lugar de uma relação coordenativa entre criação e recriação. (*“Primo enim suprema potestas civilis per se spectata immediate quidem data est a Deo hominibus in civitatem, seu perfectam communitatem politicam congregatis, non quidem ex peculiari, et quasi positiva institutione, vel donatione omnino distincta a productione talis naturae, sed per naturalem consecutionem ex vi primae creationis eius; ideoque ex vi talis donationis non est haec potestas in una persona, neque in peculiari congregatione multarum, sed in toto perfecto populo seu corpore communitatis.”*)⁷⁰

⁶⁷ *“(…) tum etiam, quia eo modo, quo ab illo distinguitur, est illi propinquissimum, et quasi medium inter naturale ius et humanum, et priori extremo vicinius, et ideo per illud convenienter transitum faciemus ad proprium ius positivum exponendum.”*

⁶⁸ DF 3, 2, 2. (SUÁREZ, 1966)

⁶⁹ *“Ratio autem distinctionis non est alia, nisi quia potestates ipsae possunt esse diversarum rationum, vel ordinum, et Deus potens est ad operandum, et connaturali, et praeter, vel supernaturali modo.”* (DF 3, 2, 2)

⁷⁰ *“En primer lugar, la soberanía civil, mirada en sí misma, la dio Dios inmediatamente a los hombres reunidos en ciudad o comunidad política perfecta, no por una institución especial y —como quien dice— positiva, ni por una donación completa— mente distinta de la producción de tal naturaleza, sino por natural consecuencia en fuerza de su primera creación. Por consiguiente, en fuerza de tal donación, ese poder no reside en una persona ni en una determinada agrupación de muchas, sino en todo el pueblo perfecto o cuerpo de la comunidad.”* (SUÁREZ, 1970, v. 2, p. 218)

Como “*fundandam relationem*” (DM 47, 8, 13), não se trata mais de um "lugar" (DM 3, 6, 12)⁷¹ O sentido suarista de domínio, aplicável ao conceito de político, por exemplo, de modo algum pode ser considerado, por tal modo de relação ao objeto, como uma forma de dominação. Pelo contrário, a questão está em como podemos falar de um distanciamento real de instituições, enquanto tais, de trato sucessivo, em chave *pro tempore*.

Ao deslocar a noção de uma causalidade primeira estrita, enquanto causa remota vinculativa do sistema de fins, como se tratando de uma posição univocamente intencionalizada apenas como consente e cooperativa em relação à “causa peculiar” próxima ou que toca o corpo político (“*translationi proxime a populo factae consentit*”), passava-se à possibilidade de sua emergência ou origem democrática, pois, “por fim, porque [Deus] a aprova e quer que ela seja observada.” (SUÁREZ, 2015, p.254) (“*tum denique quia illam approbat, et servari vult*”)

Num movimento cuja ênfase se centra na possibilidade de passagem a um modo de distinção e reunião decididamente *não arbitrarias*, Suárez então retoma a questão da “aferração” da obediência (ou não resistência) à figura institucional da representação política.

Claramente, sua condição de possibilidade passa a situada no *exercício* do domínio político enquanto *legítimo*, ou seja, de maneira absolutamente independente de uma visão causal estrita quanto à uma originariedade posta temporalmente. (“*Sicut etiam lex humana immediate quidem obligat ex voluntate principis humani ferentis illam, mediate vero etiam obligat ex vi voluntatis Dei volentis , ut legitimis principibus obediatur, iuxta illud Petri: Subiecti estote...; quia sic est voluntas Dei.*”) (DF 3, 2, 13)⁷²

Como paradigma, Suárez usa o conceito de propriedade e como se pode fazer dele um direito *introduzido* em função das circunstâncias. Como no caso da propriedade privada (*privata dominia*), sua base está na relação entre direito dos povos e direito civil, pois o domínio próprio tem como referência sua natureza comum (“*Nam immediate non dedit Deus (ordinarie loquor) alicui homini proprium et peculiare dominium alicuius rei, sed immediate omnia fecit communia*”). “Natureza comum” essa apenas atribuível ao domínio em geral na medida em que, mantida uma *proporção* (“*proportione servata*”), não rigorosamente uma analogia, mostra-se

⁷¹ “(...) *quia in re proprie non est quo et quod, sed tantum quod; mens autem, quia non potest explicare simplicia nisi ad modum compositorum, utitur illis concipiendi modis.*” (porque na realidade não existe “onde” e “o quê”, mas apenas “o quê”; mas a mente, por não poder explicar coisas simples exceto em método de composição, utiliza esse modo de conceber. (t.n.)

⁷² “*Lo mismo sucede con la ley humana; obliga inmediatamente por voluntad del príncipe humano que la da, pero mediatamente obliga también en fuerza de la voluntad de Dios que quiere que se obedezca a los príncipes legítimos, conforme a aquello de San Pedro Estad sujetos, etc., pues así es la voluntad de Dios.*” (SUÁREZ, 1970, v. 3, p. 222)

distribuído, mas sempre através dos homens ou do consentimento dos povos (“*sed per homines, seu consensus populorum*”). (SUÁREZ, 2015, p.254-5)

Em contraste, Suárez mobiliza a tese de um outro modelo realizável de dignidade, como não propriamente ditado pelo modelo de propriedade político-pública. Fazendo uso das imagens da eleição pontifícia e do conceito de herança dominial de ordem familiar, esses seriam modos proporcionais na medida em que não se dão por um padrão baseado numa voluntariedade, estrita ou “voluntarista”, mas na hipótese de uma “primeira instituição”. (SUÁREZ, 2015, p.255)

Em seguida, Suárez articula os dois modos pelos quais a noção de voluntariedade, quando ligada a uma situação de origem ou fonte, pode confirmar a realidade do modelo de redução contrativa à uma espécie de “máxima proximidade em extrema prioridade”, em movimento de negação relativamente a um padrão remoto de justificação, como no caso pontifício e da herança patrimonial familiar. E Suárez o faz especificamente para conferir tratamento ao caso do objeto político⁷³.

Em DF 3, 2, 17, Suárez fala de um outro modelo institucional “através de uma *nova doação* (...) para lá da designação da pessoa” (“*Alio ergo modo potest fieri collatio potestatis ab homine per novam donationem vel institutionem ultra designationem persone*”). (SUÁREZ, 2015, p.256)

Invocando a instituição da servidão como exemplo desse modelo de alienação, Suárez assenta no consentimento o fundamento de um direito de domínio político, dizendo que o mesmo se dá quanto à legitimidade da representação da comunidade política.⁷⁴ Seu argumento é o de que não é suficiente a designação pessoal (“*nec sufficit designatio personae*”),

nem é separável da doação ou contrato, ou quase contrato humano, para possuir efeito de conferir poder, pois só a razão natural não induz a transmissão de poder de um humano para outro pela só designação pessoal sem consenso e a eficácia da *sua* vontade, de quem o poder deve ser transferido ou é conferido. De onde se entende não poder conferir potestade, como feita diretamente por Deus, por meio de geração, eleição ou semelhante designação humana, exceto quando a sucessão (se dá) desde (*ex*) uma instituição divina positiva; no entanto, o poder real não se dá desde (*ex*) uma instituição divina positiva, mas só desde (*ex*) uma razão natural conducente à origem,

⁷³ DM 8, 8, 13. O vínculo de geração e nascimento, em sua origem, no conceito de filiação, por exemplo, dependeria de um recurso a princípios “intrínsecos”, ou seja, não propriamente públicos.

⁷⁴ “ *Un ejemplo de ello lo hay en la servidumbre: si tm hombre se vende como siervo a otro, esa servidumbre es sencillamente de derecho humano, y el poder que el señor recibe sobre el siervo se la dio inmediatamente el mismo siervo haciendo uso del poder y libertad natural para venderse que él recibió inmediatamente del autor de la naturaleza. Pues lo mismo sucede en nuestro caso con la sujeción de toda una comunidad humana a un príncipe: inmediatamente procede de la voluntad de la comunidad, y por eso inmediatamente proviene del hombre y es de derecho humano, aunque tenga su origen en el poder natural que la comunidad recibió de su autor sobre sí misma.*” (SUÁREZ, 1970, v. II, p. 223)

mediada pela livre vontade humana e, portanto, necessariamente conferido imediatamente pelo humano, e não tanto designando uma pessoa. (t.n.)⁷⁵

Desse contraste reluz a distinção entre o modelo de institucionalidade por sucessividade⁷⁶, em relação à noção de uma origem ou fonte, considerada a tese da causalidade remota ou não próxima, de um lado, e o modelo da *concessividade* que, nesse sentido, distingue-se do modo de trato sucessivo, ao mesmo tempo em que mantém uma noção específica de distância, enquanto apenas “conducente à origem”, no sentido de sua fonte atual ou realizável.

Em simultâneo, no que se refere ao padrão de sucessividade, atua a hipótese informada carismaticamente de uma pretensão de ajuizamento direto e agudo sobre a categoria do tempo.

Desse modo, abre-se a possibilidade teórica de um tratamento da noção de herança em geral que se afasta de uma concessividade paternalista e cooriginariamente situada no campo da intencionalidade, em diferenciação a um modelo de extrema prioridade em máxima distância. Nessa nova análise, a partir de elementos representativos da noção de propriedade ou categoria, a expressão das circunstancialidades é mudada a modo de pressão *contra-temporal*. Isso implica uma distinção do modelo agostiniano de distensão, posta relativamente ao conceito de ânimo (“*distensio animi*”; Confissões, 11), na medida em que encontraria seu acabamento ou ponto de circulação, por sua vez, ele mesmo não mais operado autorreferencialmente. Ao invés disso, assumida a contratividade dinâmica da temporalização, assume-se efetivamente sua latência. Ao mesmo tempo torna-se própria sua localização, como uma espécie de ontodiceia, impeditiva de uma continuidade teodicéica (NELSON, 2019).

Nisso, colocar-se-ia em jogo a insistência na ideia de uma última época, em si mesma reconstrutível, e que causar-lhe-ia paradoxalmente sua apocaptilização. Ao assumir-se uma espécie de “fim como doutrina”, estaríamos precificando esse término na medida em que deve se dar, imperativamente, mesmo que para isso se tenha que avançar na destruição das condições materiais de sobrevivência atmosférica.

Distintamente, a insistência no modelo ontodiceico ou de disputa, assim, imprimiria continuidade na passagem mesma a ser travada em torno a um modelo que não apenas colocaria

⁷⁵ “(...) *quia sola naturalis ratio non inducit translationem potestatis ab uno homine in alium per solam designationem personae sine consensu et efficacia voluntatis eius, a quo potestas transferenda seu conferenda est. Unde intelligi non potest collatio potestatis, quae a Deo immediate fiat, media generatione, electione, aut simili designatione humana, nisi ubi successio est ex divina institutione positiva; potestas autem regia non ex divina institutione positiva, sed solum ex ratione naturali ducit originem, media libera voluntate humana, et ideo necessario est ab homine immediate conferente, et non tantum personam designante.*”

⁷⁶ DM 5, 9: “*an repugnet individuacioni accidentium ut plura solo numero differentia successive sint in eodem subiecto*” (“¿está en contradicción com la individuación de los accidentes el que vários de ellos cuya diferencia es sólo numérica se den sucesivamente em el mismo sujeto”) (SUARÉZ, 1963, v. 01, p. 685)

a cronicidade (tempo) em distinção a objetos, mas a modo de um contra-sujeito primeiro. Ou, em termos de produtividade normativa, num modo a *contra-pele*.

Fazendo-se com que sua propriedade, em sentido alético, apresente-se relativamente a um modo de comando ou mandado dado circunstancialmente, os atributos transcendentais, enquanto aplicados normativamente, passam a dizer de uma transição que constitui o seu objeto, como um tipo específico de sintético sem “acréscimo de tempo”.

Esse comando sucede o modo de unidade dado materialmente, portanto, que por sua vez é sucedido pelo modo de bondade em função de uma determinação circunstancializada, conforme se infere da estrutura de seu tratado de metafísica (DM 4 a 11), enquanto se exige, no limite, uma analítica da possibilidade redescritiva, ou seja, em rejeição a uma atributividade que possa ser tomada isoladamente, e não em seu conjunto. (DM 3, 2, 3)

Em termos normativos, como ressalta Suárez, dados os diferentes modos de exercício do domínio político e, sobretudo, de suas distintas durações (*durationis*), no fundo também poderia a representação política ser eleita por um certo tempo (“*imo etiam posset rex ad certum tempus eligi*”), se fosse assim introduzido em algum lugar (se tivesse ocasião) *no principio* (“*si ita fuisset alicubi in principio inductum*”), porque não repugna *desde essa sua* realidade natural.

Logo, enfatiza, é um sinal manifesto ser isso imediatamente instituição humana, e, portanto, pode e recebe toda aquela variedade, qual razão que não repugna, na medida em que possa cair sob decisão humana⁷⁷. (DF 3, 2, 18) E, para Suárez, o modo de se conferir esse poder a partir de sua temporalidade enquanto momento de sua instituição, à primeira vista, dá-se através do “consentimento”, que por sua vez pode ser entendido de várias maneiras.

Inicialmente, Suárez menciona dois modos. O primeiro, o exercício legítimo do domínio político decorrente de uma gradual ou quase sucessiva legitimação, à medida em que se dá de acordo com o sucessivo crescimento popular (“*detur prout successive populus augetur*”). A noção aqui é de um maior ou melhor (*augetur*) cuidado. A legitimação, enquanto autovinculação política e social de representantes e representados, realiza-se conjuntamente. Nesse modo, acentua Suárez, “se considerado reto” (alinhado), o domínio político e a comunidade perfeita (no sentido de completa ou “fechada”) podem se iniciar *simultaneamente* (“*simul incipere possunt*”)⁷⁸.

⁷⁷ “*Ergo signum manifestum est, hanc esse immediatam institutionem humanam, et ideo recipere posse totam illam varietatem, quae rationi non repugnet, et sub humano arbitrio cadere possit.*”

⁷⁸ “*Et in hoc modo (si quis recte consideret) regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt. Alius vero modus esse potest, quando communitas iam perfecta voluntarie regem eligit, in quem suam transfert potestatem, qui est modus per se maxime conveniens et rationi consentaneus.*”

De outro lado, há também a variedade do consentimento decorrente da comunidade já perfeita (no sentido de estabilizada, completa ou “fechada”) que elege voluntariamente sua representação política, à qual transfere (“*transfert*”) o exercício do domínio político, que é o modo “per se” de máxima conveniência e consentâneo com a razão (“*qui est modus per se maxime conveniens et rationi consentaneus*”). A chamada doutrina da “*traslatio*”, assim, diz de um definitivo modo de institucionalização “firme e perpétuo” (SUÁREZ, 2015, p.258).

Nesse sentido de uma institucionalização perfeitamente voluntária, transitivamente livre, não é mais necessário um novo consentimento popular, sobretudo quando se adota o sentido da translação em relação à institucionalização enquanto sua fundamentalidade livre, e não em razão do processo de designação pessoal da representação política. (“*Postquam vero haec translatio semel facta est firma, et perpetua, tunc non est ulterius necessaria nova electio, vel novus populi consensus; sufficit enim ille, qui in primordio regni datus est, ut ex vi illius eadem regia dignitas et potestas per successionem transferatur.*”)

No sentido suarista, pois, cuida-se de uma *processividade*, não uma processualidade. O elemento nuclear da dinâmica, por assim dizer, combina improdutividade e negação, como um fazer em saída à pretensão de analiticidade (não estritamente uma ação instituidora do tempo), seja positivo ou negativo (negativo positivo ou estritamente negativo). Em simultâneo, o elemento sintético, nesse deslocamento transitivo lido em chave imanente ou não, no que acrescenta, não o faz de modo real, mesmo negativamente.

Desse modo, mesmo uma relação de trato sucessivo não se dá a partir de alguma vontade *outra* (muito menos *totalmente outra*), se não num “consenso”⁷⁹ precário de uma *primeira instituição* (“*primae institutionis*”), na qual se corporifica ou constitui, em cada regime a seu modo, na figura da representação (política), transferindo-se o poder (exercício do domínio político) em função daquela primeira contração ou “contrato” enquanto seus limites (“*solum se habet quasi applicans, seu constituens personam, in quam eadem potestas ex vi eiusdem primi contractus transferatur*”).

Por fim, quanto ao governo político ou à administração em geral, Suárez reafirma a condição da voluntariedade para um verdadeiro e real domínio em geral. Utilizando como contraste as situações de conflito bélico, ele destaca que através deles, de forma comum, povos livres acabam involuntariamente submetidos (“*Praeter hunc autem voluntarium modum solent interdum provinciae seu populi liberi involuntarie subiici regibus per bellum; hoc autem contingit et iuste et iniuste fieri.*”).

⁷⁹ Enquanto “consentimento” parece se referir ao poder resultante ou assumido como um conflito (DL 3, 4. 4).

E apenas se *suposta* a justiça da guerra, é *justa* aquela pena (“*quia supposita iustitia belli, illa est iusta poena.*”), como ocorria no caso da justificação da escravização exatamente sob uma razão de guerra⁸⁰.

Por isso, enfatiza Suárez, “eu disse anteriormente que o poder do rei se funda num contrato ou quase-contrato. É que a *justa punição* do delito *faz as vezes de um contrato quanto ao efeito de transferir* autoridades e poderes, e por isso deve também ser observada.” (SUÁREZ, 2015, p.258)⁸¹ No entanto, Suárez dá ênfase à injustiça, sinalizando, no mínimo, a extrema dificuldade de que uma guerra possa ser considerada justa, sobretudo em razão da questão da justiça de suas consequências.

Usando como exemplo o modelo imperial de ampliação do domínio político, situação na qual “não ocorre *de início* qualquer verdadeira aquisição do reino em poder por faltar um justo título”⁸² (SUÁREZ, 2015, p.258-9), Suárez, na sequência, assinala que ainda assim acontece que, “ao decorrer algum tempo, o povo vem a consentir livremente ou os reis sucessores vêm a reinar de boa-fé, cessando então a tirania e começando o verdadeiro poder e autoridade régias. Assim – e esse é seu objetivo teórico - se obtém sempre o poder diretamente por meio de algum título humano ou imediatamente por vontade humana.” (“*successu vero temporis contingit, ut populus libere consentiat, vel ut a successoribus regnum bona fide praescribatur; et tunc cessabit tyrannis, et incipiet verum dominium et regia potestas. Atque ita semper potestas haec aliquo humano titulo, seu per voluntatem humanam immediate obtinetur.*”)

Nota-se, portanto, que em qualquer caso a legitimidade do domínio político está condicionada à justiça de seu exercício em seu caráter efetual, em relação à sua direta e imediata consideração da vontade popular, mais do que uma origem pura ou separada daquela. Nesse sentido, não se trata de uma processualidade justificacional, como algo simplesmente para diante, como que reificado em termos principiológicos a partir de fora. Cuida-se, ao contrário, de uma dinâmica processiva, não processual, no sentido da instauração de um

⁸⁰ Suárez não menciona a hipótese de justificação da escravidão por estado de necessidade extrema (Eisenberg, 2000), o que nos permite concluir pela injustiça ou não justificabilidade como inerentes à sua institucionalização.

⁸¹ DF 3, 2, 20: “*Quando ergo bellum iustum habuit titulum, tunc re vera privatur populus potestate, quam habebat, et princeps, qui contra illum praevaluit, verum ius et dominium talis regni acquisivit, quia supposita iustitia belli, illa est iusta poena. Sicut capti in iusto bello privantur libertate a natura concessa, et efficiuntur vere servi in poenam iustam. Et ideo supra dixi, potestatem regiam fundari in contractu vel quasi contractu; nam iusta punitio defecti vicem contractus habet quoad effectum transferendi dominia et potestates, ideoque aequaliter servandus est.*”

⁸² “*Saepius vero contingit occupari aliquod regnum per bellum iniustum, quo fere modo clariora orbis imperia amplificata fuere; et tunc quidem in principio non acquiruntur regnum, nec vera potestas, cum titulus iustitiae desit.*”

movimento interno de *prossequibilidade* relativamente à representação política, cujo caráter pode ser transitivo indireto ou mesmo intransitivo, na medida em que ignitivo ou interruptivo relativamente a um justo ou injusto *exercício* do domínio político, em função disso dito legítimo ou ilegítimo.

Portanto, não se reduz a legitimação política simplesmente à designação ou eleição da representação, mas à sua avaliação enquanto situação de aplicação ou estado de uso.

Já para dar um conteúdo à vontade popular, de caráter direto e imediato, para além de sua origem pura ou separada, Suárez reafirmará em DF 3, 3, a natureza relativa da transmissão popular do domínio político. E o fará através de duas negações, respectivamente correspondentes a dois argumentos utilizados para a recusa da origem popular, não divina, do domínio político. A primeira proposição, à qual Suárez se refere como baseada na inferência a alguns “incômodos” (“*quaedam incommoda inferendo*”)⁸³, recusa-se a possibilidade de uma destituição arbitrária da representação política enquanto legítima, não apenas em razão de sua eleição, mas em função de seu exercício como tal,

Pois *desde que o povo transmitiu ao rei o seu poder, não pode justamente, apoiado nesse poder, reivindicar a sua liberdade arbitrariamente ou consoante o queira. É que, ao conceder o seu poder ao rei, o qual o aceitou, o próprio rei adquiriu a governação. Logo, embora o rei tenha recebido do povo aquela governação por doação, ou por contrato, não poderá já o povo retirar essa governação ao rei nem reclamar de novo sua liberdade. Tal como uma pessoa particular que tenha renunciado à sua liberdade e se tenha vendido ou dado como escrava não pode depois eximir-se da sua escravidão pelo mero arbítrio, assim também ocorre com a pessoa artificial ou comunidade a partir do momento em que se tenha submetido plenamente a algum príncipe. Ademais, assim que o povo tenha conferido o seu poder ao rei, fica desde então privado⁸⁴ dele; logo, não pode, invocando esse poder, insurgir-se justamente contra o rei, pois nota-se não já o deter, não havendo assim um justo uso, mas ao invés uma usurpação de poder.*⁸⁵

⁸³ Lembremo-nos de como Anselmo de Cantuária distinguiu a faculdade da vontade entre uma “*affectio iustitiae*”, como dobra ao intrinsecamente bom e justo, e uma “*affectio commodi*”, no sentido de uma inclinação ao vantajoso, tendo Scotus o seguido nessa mesma distinção, com a qual identificamos a instauração do processo de redução a princípio da prioridade da justiça sobre as concepções do bem.

⁸⁴ Não no sentido de uma privatividade ou privatização, evidentemente. Privação aqui guarda o sentido de impossibilidade de uma redução analítica ou sintética do político na figura de sua representação, mais do que uma “contra possibilidade”, como um modo de indiferença. (DM 43, 6, 23)

⁸⁵ “*Nam postquam populus suam potestatem in regem transtulit, non potest iuste eadem potestate fretus suo arbitrio, seu quoties voluerit, se in libertatem vindicare. Nam si potestatem suam regi concessit, quam ille acceptavit, eo ipso rex dominium acquisivit; ergo quamvis rex habuerit a populo illud dominium per donationem, vel contractum, non ideo licebit populo dominium illud regis auferre, nec libertatem suam iterum usurpare. Sicut particularis persona, quae suae libertati renunciavit, et se in servum vendidit, aut donavit, non potest postea suo arbitrio se a servitute eximere. Idem ergo est de persona ficta seu communitate, postquam se alicui principi plene subiecit. Item postquam populus suam potestatem regi contulit, iam se illa privavit; ergo non potest illa fretus iuste in regem insurgere, quia nititur potestate, quam non habet, et ita non erit usus iustus, sed usurpatio potestatis.*” (DF 3, 3, 2)

Num delicado equilíbrio entre a origem democrática do domínio político e a estabilização de seu exercício pleno, dados pelos conceitos de justiça e legitimidade, Suárez procura afastar tanto a arbitrariedade, risco esse inerente propriamente à representação política, como também busca conter uma espécie de arbitrariedade mobilizada coletivamente, sob a ideia de uma maioria voluntarista ou, quem sabe, uma minoria dotada de força econômica capaz de expressar um movimento de destituição injustificada da mesma representação política.

De todo modo, seu argumento está assentado na impossibilidade de uma redução absoluta, sintética ou analítica, seja à representação subjetiva ou pessoal (indivíduos “realmente singulares”), seja à representação artificial da comunidade (individual no sentido de não estritamente real, pois um “ente de razão realmente singular”).

Interessante notar que Suárez não faz alusão à comunidade política ou a povo quando fala dessa pessoa fictícia ou artificial ("*Idem ergo est de persona ficta seu communitate, postquam se alicui*"). Ao fundo, portanto, segue o modelo de comunidade não estritamente político-pública, qual seja, a partir da noção de comunidade típica das ordens religiosas. Daí a distinção entre doação e contrato anteriormente formulada, pois não há nenhum sentido na distinção, já que doação, em termos estritamente jurídicos, não é nada mais do que apenas uma forma de contrato atipicamente considerado, dadas suas características específicas na formação bilateral, por exemplo, em contraste com a compra e venda.

De todo modo, numa doação, não é suficiente a vontade do doador para que aconteça a perfectibilização do contrato enquanto forma de aquisição não originária do domínio. É necessária a vontade do donatário, expressada e conhecida a vontade do doador, para que a relação ou negócio se realize, posta sob forma ou sinal de uma transferência ou transmissão.

Além disso, é comum às doações a imposição de condições ou cláusulas relativas ao uso, tanto para a sua contratação e, o que é mais importante no caso, não apenas em sua constituição, mas na sua permanência no tempo como legítima (cláusula temporal), sob pena de reversão. Ou seja, não sendo o caso de uma doação pura ou incondicionada, violada alguma condição ou cláusula acerca do uso ou exercício do doado, surge para o autor da doação o direito à retomada, enquanto reivindicação da justiça do contrato.

Nesse sentido, afigura-se uma superioridade do doador frente o donatário, ou seja, no caso do domínio político, assim justificado, do povo ou unidade popular em relação à representação designada ou eleita.

Na compra e venda ou na transação (acordo), ao contrário, comumente não se pode impor qualquer condição ao exercício ou uso do bem adquirido, transferindo-se total e imediatamente

aos transacionantes os direitos inerentes ao exercício do bem adquirido ou do convencionado, sendo a responsabilidade pelo preço pago apenas correspondente a eventuais questões de ignorância ou vícios ocultos. Dá-se, pois, uma certa alienação *quanto ao uso*. Nessa realização do objeto transmitido expressar-se-iam os atributos transcendentais enquanto certa capacidade do “ser político”, na medida em que se suporta na própria transferência, enquanto superação do problema da representação, sua boa e bela unidade.

Ao usar o conceito de doação, Suárez contorna essa dificuldade, tanto tratando do domínio não próprio ou diretamente político-público (religioso ou espiritual, no sentido de não sujeito à temporalidade), como para falar do domínio político público em sentido geral de estritamente enquanto tal. E para isso, confere ao primeiro uma referência a num modelo de estruturação enquanto uma doação especial (“*peculiari donatione*”) ⁸⁶, enquanto, para o caso do domínio político público em sentido rigoroso, trata-se de uma doação ou contrato (“*per donationem, vel contractum*”). No primeiro caso, o caráter especial da doação diz de uma adição ou acréscimo (*superaddita*). Já no segundo caso, Suárez mobiliza a figura da renúncia (“*renunciavit*”) como passagem a um sentido de falta, voluntariamente assumida enquanto imagem de uma venda ou doação de si mesmo. Em seguida Suárez tratará dessa doação como *absoluta, a partir do momento em que se faça validamente (donationem absolutam semel valide factam)*.

Não bastaria mais, assim, realizada a institucionalização do domínio político como seu exercício, a simples mobilização da própria justificação de sua natureza ou uma origem popular numa vontade política, para o fim da destituição da representação política designada ou eleita. Com isso, Suárez pode introduzir a pergunta pelas condições de suficiência para a justificação de sua continuidade, frente a alegadas insuficiências e a necessidade de intervenções no exercício representativo, ou, do outro lado, para o exame de intervenções abusivamente mobilizadas.

Assegurando, assim, a conservação do argumento quanto à fonte popular dessa dominialidade, ao mesmo tempo Suárez podia colocar a questão acerca dos critérios públicos para a avaliação do justo uso do poder político, em distinção ao seu uso arbitrário.

A relação ao conceito de “povo” (*populus*), enquanto expressão de um suposto objeto primeiro inerente ao domínio político público, trata-se da consideração da noção de

⁸⁶ *Alio modo datur a Deo immediate potestas per se, ut ita dicam, et peculiari donatione, non ut necessario connexa cum alicuius rei creatione, sed ut voluntarie a Deo superaddita alicui naturae vel personae.* (DF 3, 2, 2)

dominialidade em geral na medida em que seu objeto se afigure específico, ou seja, não abrangente, em função de uma clivagem interna ela mesma temporalizada, exigindo-se algum tipo de representação especial.

Já o modo de sua identificação a sujeito da distinção ao objeto do domínio político (ou pessoa singularmente despersonalizada), coloca-se a partir do contraste não dualizado entre os campos político-público e não político-público, por sua vez modelado a partir de uma herança teológica específica. De um lado, o domínio não propriamente político público em sua dependência de caráter complementar (metafísica especial, ou teologia, antropologia e cosmologia, inclusive teológicas), ao passo que, de outro lado, o domínio político público se instaurara objetivamente, instituindo-se processivamente e ganhando prossequibilidade. Assumido a partir de um movimento de caráter suplementar, ou seja, por uma autorrelação produtora do próprio objeto especialíssimo de um domínio em geral enquanto político, mesmo em sua forma “espiritual” ou “mística”. (MUÑOZ e CUCCIA, 2019)

Desse modo, a transferência⁸⁷ mesma introduz algo transmissível ou permissível, considerado o duplo modelo de “doação”. Se de modo suplementar ou endógeno, ou complementar ou exógeno, a depender da leitura, isso acaba por especificar e definir seu objeto, se geral ou especial. No caso da normatividade política ou de domínio, portanto, o movimento é duplo. Tanto depende de um espelhamento a um campo marcadamente constituído por um elemento de complementariedade, como também, já internamente, movimenta-se por uma dinâmica de complementariedade, no sentido que é somente a partir de si mesmo, enquanto conjunto, que se extrai a força justificacional de sua própria constituição e formação enquanto objeto político próprio, já, então, apenas tomado como impropriamente representável, à luz do modelo não estritamente político.

Por isso, tão somente em “alguns casos ou assuntos mais graves”, os quais deverão ser entendidos “à luz das condições do contrato anterior, ou à luz das exigências da justiça natural, pois os pactos e os convênios devem ser cumpridos” (SUÁREZ, 2015, p.261), o povo pode “usar o poder natural para se defender, uma vez que deste nunca se privou.” Em razão disso,

não é simplesmente verdadeiro que o rei dependa do povo no seu poder, por muito que dele o tenha recebido plena e absolutamente, pois *poderá depender dele quanto ao exercício* (como se diz) e mais tarde não depender quanto à conservação.⁸⁸

⁸⁷ “*populum nunquam ita suam potestatem in principem transferre, quin eam in habitu retineat, ut ea in certis casibus uti possit, neque contrarium est, neque fundamentum populis praebebat ad se pro libito in libertatem vindicandum.*” (DF 3, 2, 2)

⁸⁸ “*Unde non est simpliciter verum, regem pendere in sua potestate a populo, etiam si ab ipso eam acceperit, quia poterit pendere in fieri, ut aiunt, et postea non pendere in conservari, si plene et absolute illam accepit.*”

Assim, o conceito de povo diz de uma pessoa ficta ou de razão, enquanto aparece por um modo de realização não estritamente positivo. Uma “renúncia” somente pode ser considerada em matéria de domínio, ou seja, propriamente de algum modo positivo, à medida em que se dá negativamente, mais do que se afirmar que deveria diretamente aceitar-se.

Com essa estratégia argumentativa em favor de uma negação especial, via contraste entre político-público e não político-público, simbolizado no papado como domínio não estritamente político, a ideia de “ato fundador” liga-se à de renúncia a uma vontade estritamente individual como questão de escolha (querer ou não querer), seja divina, seja de qualquer outro indivíduo, fazendo-se dizer, assim, da especificidade do objeto do domínio político estrito como radicalmente impessoal.

Recusa-se, nesse sentido, qualquer modelo integrativo, reintegrativo ou desintegrativo em relação a qualquer nome próprio ou sujeito materialmente situado, linguística ou territorialmente, tanto no sentido que uma recompactação positiva da metafísica, como relativamente a um modo destrutivo, como numa recompactação rigorosamente negativista da metafísica.

De outra parte, quanto ao problema do exercício da representação política, ainda que Suárez não desenvolva o tema da legitimidade do processo eleitoral a partir de uma teoria da voluntariedade ligada à institucionalização do voto de natureza estritamente política, não obstante o aponte (DF 3, 2, 11), afasta a hipótese de uma eleição à sorte (“moral”) enquanto representa um modelo alternativo à tese da origem democrática do domínio estritamente político e, com ela, a de seu exercício pelo próprio povo como sua fonte, em relação à eletividade em geral de sua representação.

Para Suárez, no caso de ou mesmo de eleição à sorte, o exercício da representação política expressaria uma reserva inversa à retenção ou resistência, em hábito (DM 49), relativamente ao objeto do domínio político em geral, enquanto sua fundamentalidade. Assim, a noção suarista parece ser a de que, se o povo não aliena absolutamente o domínio político, identicamente no objeto espiritual, como sobredeterminação contra-temporal, não se poderia realizar qualquer alienação absoluta relativamente à dominialidade *em geral*, de modo a reduzi-la completamente a seu aspecto representativo.

Quocirca postquam rex legitime constitutus est, supremam habet potestatem in his omnibus, ad quae illam accepit, etiamsi a populo illam habuerit, quia lex iustitiae hoc exigit, ut declaravimus.” (DF 3, 3, 2)

Colocando-se em movimento a produção de um diagnóstico acerca do modo particular da gramática da jurisdição, Suárez, assim, permite a projeção de uma nova noção de jurisdição, como numa “razão de representante e representado”, baseada numa adequação a “certa representação intencional” (DM 8, 1, 6).

Para isso, Suárez mobiliza o conceito de potência absoluta (limitado apenas pela não contradição, por sua vez inclinada materialmente),⁸⁹ na medida em que seu pressuposto fundamental se dá a partir da ideia de jurisdição como autoadministração política. Desse modo, o exercício desse domínio necessariamente é atravessado pelo conceito de “perfeita voluntariedade”, similarmente ao conceito de “pacto voluntário”, (DL 1, 8, 5). Tanto que Suárez exclui completamente a hipótese de uma “venda de si”, relativamente à instituição da escravidão. (SEIXAS, 2019, p.1176)

Ao comparar e distinguir o conceito de voto religioso e o de voto civil (tema de fundo em DF), Suárez acompanha a pressão por uma distinção entre o domínio político público e o domínio não estritamente político público, na medida em que o voto religioso, caracterizado enquanto obediência *absoluta* à representação intencional, sob condição não estritamente políticas, força o conceito de voto civil à uma obediência relativa, enquanto modo político de representação intencional. A intenção de não se obrigar comunicaria uma proporcionalidade última final (não estrita) para a distinção entre voto (o qual sempre obriga) e juramento (pode não obrigar em consciência ou “em causa”). (DL 1, 5, 9-10)

Dessa maneira, a representacionalidade, tanto posta na noção de sua transmissão e, sobretudo, de sua transferência, de algum modo geral, estaria relacionada à própria dessacralização ou de um movimento de dessagração, no sentido de se fazer privada de uma separação de fundo, por sua vez dada temporalmente. Negando-lhe primariedade material, como se distinguindo de um prazo ou termo fixos ou localizáveis, assumia-se simultaneamente como um objeto passível de acabamento, inclusive enquanto validade ou legitimidade).

Dessa forma, o mandato entendido como “fato” não poderia dizer de uma doação peculiar (um contrato especial) através da qual se produziria a transmissão do domínio político, por sua vez transferido na representação. Diz-se, ao invés, de um “quase-contrato”, embora também possa ser referido como tal, segundo Suárez.

Como algo relativo à peculiaridade de um “corpo de razão” ou “enquanto corporificação”, privado de pura artificialidade, contrasta-se seu caráter não estritamente real, como se redutível à conceptividade, no sentido de um completo vazio de correspondência a alguma medida,

⁸⁹ Ou seja, sem recurso às outras duas implicações clássicas da lógica (terceiro excluído e identidade).

sobretudo heterônoma, como se se tratasse de uma entificação puramente de razão, em termos literários ou históricos, de todo modo realizável.

Enquanto reciprocidade donativa, não estritamente contratualista, produz-se a “justiça comunicativa” (transmissividade), subsistindo ou não, de todo modo em contínuo, a transferência em seu padrão de legitimação, enquanto institucionalidade (em sua juridificação), tornada assim passível de avaliação em termos de sua “justiça efetual”, tanto constitutiva (honesto e publicamente adequada), quanto efetiva (utilidade em geral).

Disso, de uma ideia de bem ordenado naturalmente a um sistema de fins últimos finais previamente determinados, sobredetermina-se como que contra-temporalmente uma irreduzibilidade transcendental à dominialidade em geral, em seu limite específico de representação, como um preceito peculiar.

Expressa sob uma noção de reserva específica, inversa a uma retenção ou resistência absoluta à transmissão, ou o seu contrário (alienação), como se fosse pura forma ou simples transferência, pode a representação em seu exercício passar por uma avaliação quanto ao seu cumprimento relativamente ao corpo constituinte.

Para tanto, é a partir do dissenso acerca do modo de transferência (DF 3, 2, 5) que Suárez conjectura (“*Ex illo ergo loco optima coniectura fit*”) que a hipótese da “criação do primeiro rei daquele povo” (“*observatum esse in creatione primi regis illius populi*”), no sentido de seu estabelecimento, pode ser coligida da história de sua eleição (“*quod etiam ex historia electionis eius colligi potest*”).

A partir do exemplo de uma eleição à sorte (eleição de Saul, cf. 1Sm 10,24), Suárez lê de que modo o consenso popular expressado (no caso, por aclamação), constituiria a dignidade da representação política, sendo conseqüentemente passada à fase de elaboração da legislação (“*Postea vero, rege iam constituto, subiungitur, scripsisse Samuelem legem regni*”).

Segundo enfatiza Suárez,

Nem importa o que antes se diz no mesmo capítulo antes de se lançar a sorte”, referindo-se ao rito de unção, de natureza sacral, “Pois (consoante diz Belarmino e parece provável) não ocorreu aí uma colação do poder, ou uma tradição, mas uma promessa certa e predição a modo profético do futuro efeito, e como que uma preparação de ânimo de Saul para a futura dignidade. (t.n.) (“*non fuit illa collatio potestatis, aut regni traditio, sed certa promissio et praedictio more prophetico futuri effectus, et veluti praeparatio quaedam animi Saulis ad futuram dignitatem*”).

Portanto, à probabilidade de que não ocorra a passagem adiante (*traditio*) do domínio político pelo povo, sob o modo de representação, no sentido de sua transmissão (não simples transferência), Suárez utiliza o conceito de *promessa*, como uma segunda figura de caráter

contratual específico (a primeira foi a da doação), para distinguir a condição da expressão pública da eleição no consenso popular.

Na medida em que reside no efeito próprio à dignidade representativa, em relação a um “estado de ânimo” da pessoa apta à representação (questão da predicabilidade), essa aptidão, enquanto trata de um efeito em relação a sua heteronomia designativa, de caráter ostensivo, pois diz de uma certa pessoa representativa (mesmo jurídica), liga-se apenas a um acontecimento de natureza prometeica, no que se refere à realização efetiva da própria representação, de todo modo lida como possível de fato.

Além disso, em razão do fato de que “ainda muitos repugnavam” a eleição (“*adhuc multi repugnabant*”), eleição essa sob o modo aclamatório, insuficiente para Suárez, a ela fora adicionado (*additur*) algo, como uma inovação (*ad innovandum*), no sentido de se operar uma mudança relativamente à mesma “causa próxima”, numa espécie de outro movimento no interior do movimento maior ou completo da constituição da representação política em geral.

Para tanto, esse duplo movimento compõe uma única forma de constituição da representação política, em termos institucionais (*dignidade*, no vocabulário suarista). Unida a uma justa titulação (eleição legítima), nessa serialização faz-se a transição do aspecto transmissivo (impessoal) ao aspecto da transferência (certo somente em seu caráter eletivo, não designativo), razão pela qual padece de uma suplementação.

Considerado todo o povo, agora objetivamente convocado para o objeto específico dessa “inovação” do domínio político, no sentido de uma novação⁹⁰, e não de uma renovação (“*convocasse iterum populum in Galgala ad innovandum regnum, et subditur: Perrexerit omnis populus in Galgala, et fecerunt ibi regem Saul coram Domino*”), pode então Suárez pressupor que ali, ou seja, no local designado pela convocação, expressa-se ostensivamente numa reunião popular a proclamação do *efeito titular*, podendo, assim, ser considerado justo, não como uma nova eleição, mas como uma confirmação da primeira constituição, para firmá-lo entre o povo, e que todos se subordinem (*subditorum*) num ânimo de mais (*magis*) aquiescência, e que se tolha toda divisão e dissenso (“*ut firmiter apud populum maneret, et ut omnium subditorum animi magis acquiescerent, omnisque divisio et dissensio tolleretur*”). (DF 3, 2, 5) (t.n.)

Disso, conclui Suárez, verdadeiramente se pode compreender que semelhante unção (rito), nem sempre esteve, negando-se sua necessidade, ligada *em simultâneo* à tradição do

⁹⁰ Em termos jurídicos, considera-se novação, em termos contratuais: I - Quando o devedor contrai com o credor nova dívida para extinguir e substituir a anterior; II - Quando novo devedor sucede ao antigo, ficando este quite com o credor; III - Quando, em virtude de obrigação nova, outro credor é substituído ao antigo, ficando o devedor quite com este. (art. 360 do código civil brasileiro)

domínio político, no sentido da colação do poder político. (“*inde vero intelligi potest, unctiorem similem non semper fuisse cum regni traditione simul coniunctam, sed potuisse etiam esse signum vel iam factae, vel futurae.*”)

Assim, apenas se poderia falar que a eleição rigorosamente política mantém uma característica específica, emanada de um potencial originalmente dado pelo conceito de dominialidade em geral, na medida em que distinguida do conceito de soberania ou domínio não rigorosamente político.

Suárez, então, pode distinguir e tensionar, não relativamente, “poder político” e “poder não político” (espiritual), sendo apenas esse considerado diretamente conferido, mesmo em procedimento de eleição à sorte, não em resultado de um sorteio, mas em virtude da qualidade do próprio objeto (“*ergo non ex sortibus, sed ex qualitate potestatis colligendum est, an immediate a Deo conferatur*”). (SUÁREZ, 2015, p.265)

Mas, por não se tratar de matéria de fé institucional, ou seja, afeta a um regime geral de crenças, sendo apenas uma “comum sentença transmitida” (“*communis sententia tradita*”), mesmo assim, a distinção entre designação e eleição “não obsta a resolução, como inclusive parece confirmá-la não menos eficazmente. (“*Nihilominus hoc non solum non obstat resolutioni positae, sed potius inde non minus efficaciter confirmari potest.*”) (SUÁREZ, 2015, p.265)

Portanto, dois são os argumentos utilizados para se afirmar tanto a ausência de impedimento à conclusão adotada, como para se negar sua menor eficácia em relação à hipótese adversária, qual seja, a do estabelecimento direto da representação política por uma alegada intencionalidade estritamente política *ad extra*.

O primeiro diz que os exemplos aludidos quanto a eleições à sorte pouco valem para se poder inferir uma regra universal (“*parum valent ad inferendam universalem regulam*”), “e até costumam ser exceção à regra, razão pela qual deles se costuma retirar o argumento, que os juristas nomeiam por exceção, permitindo inferir uma regra para o seu contrário. (SUÁREZ, 2015, p.265). Como segundo argumento, Suárez diz que na sequência os exemplos manifestamente supõem “estar no povo livre o poder para constituir um rei para si, mas também eleger e designar a pessoa, à qual se atribua justamente o reino”. (t.n.) (“*Deinde quia in eisdem locis supponitur manifeste, esse in populo libero potestatem constituendi sibi regem, imo et eligendi, et designandi personam, cui ius regni tribuat, quod probant aperte testimonia Scripturae, quae supra ponderavi.*”)

Desse modo, afirma Suárez, “não se pode inferir uma regra geral para todos os reinos, a saber, que compete a Deus designar ou eleger diretamente a pessoa que ocupa o trono do reino, quer no seu início, quer no seu decurso ulterior (...)”, assim como não se pode inferir (*inferri*) que “normalmente dê ou tenha dado o governo aos reis temporais(...)”. Na medida em que isso se pode retirar da proibição de se fazer rei um estrangeiro (“*Non poteris alterius gentis hominem regem facere*”), argumenta Suárez,

proibição esta que sem dúvida não foi natural, mas positiva (...) e especial, logo, supõe-se haver poder naquele povo (qualquer província ou nação) para estabelecer o seu próprio rei a partir de qualquer nação, exceto se a divindade o proibir. Por conseguinte, conclui-se que aquela proibição ao povo de Israel, e mesmo perante os outros povos aos quais ela não dizia respeito, sempre existiu este livre poder mediante o qual os reis começam a reinar.⁹¹ (SUÁREZ, 2015, p.266)

Ainda assim, agudiza Suárez, pode-se considerar que os reis sejam “ministros de Deus e que a partir dele próprio detêm o poder” (“*reges esse ministros Dei, et ab ipso habere potestatem*”), na medida em que se pode considerar que

só a Deus se atribui a doação desse poder. Logo, deverá ser entendido enquanto doado diretamente por Deus (...). Além disso, o ministro de alguém costuma, normalmente e da melhor maneira, ser estabelecido diretamente por aquele de quem é ministro. Por fim, por esta razão dizemos deter o Pontífice o poder diretamente a partir de Deus, uma vez que o próprio Cristo o conferiu, e é em virtude dessa primeira doação que se transfere a outros, mesmo que por serviço e eleição dos homens. (“*et ex vi illius primae donationis ad alios transfertur, licet per ministerium seu electionem hominum transferatur*”) Logo, por isto mesmo é que o poder régio provém diretamente de Deus. (SUÁREZ, 2015, p.266)

No entanto, Suárez mais uma vez dá uma solução que parte da distinção entre criação e autoria, criação e autor, relativamente a um objeto em geral (ou “natureza”). Enquanto se relaciona a Deus enquanto autor da natureza (“*auctore naturae*”), o poder político

não provém por especial revelação ou doação, mas por uma consecução natural explicada pela razão natural, e por isso só é dada diretamente por Deus àquele sujeito em que se encontra em virtude apenas da razão natural – e este sujeito é o próprio povo e não uma qualquer pessoa do mesmo, consoante declarei. Mas porque o povo transferiu para o rei este mesmo poder, por isso se diz que o poder régio foi dado por Deus e, ademais, que a própria eleição do rei não se faz sem intervenção divina e sem uma especial providência sua. (SUÁREZ, 2015, p.266)

Ora, com isso, a noção de uma autoria da natureza espelhará uma autoria cultural, fazendo-se isso nos limites do seu correspondente conceito de obra (caráter litúrgico), numa

⁹¹ “(...) *illa enim prohibitio absque dubio non fuit naturalis, sed positiva. Constat enim, alias gentes et nationes potuisse creare sibi reges ex quacumque provincia vel natione, et in ipsis etiam imperatoribus romanis ita observatum esse sine ulla iniustitia, vel violatione iuris naturalis; fuit ergo illa prohibitio positiva, et specialis; ergo supposuit potestatem in illo populo creandi sibi regem ex quacumque gente, nisi divinitus prohiberetur, et consequenter, ante illam prohibitionem in populo Israel, in aliis vero populis, quos illa prohibitio non pertinebat, semper hanc liberam potestatem fuisse, et per illam reges incepisse, concluditur.*” (DF 3, 3, 7)

dinâmica em duplo, como por entretecimento, numa espécie de arte de corporificação. Isso, ao mesmo tempo, permitiria uma certa passagem à independência a uma causalidade reduzida pelo nível epistêmico, que se pensada de modo estrito ou rigoroso, pode ser tida como epistocrática.

Sem pois, despedir a tensão em torno do elemento constitutivo da produção normativa, ao concluir o movimento argumentativo em direção à despersonalização do domínio político sem apelo à teologia revelada ou a uma base rigorosamente contratual, Suárez pode com isso retomar o padrão efetual de sua análise, sem excluir o aspecto litúrgico (e com ele a questão dos limites da linguagem), a ela ligando o conceito de razão, enquanto dada incondicionalmente a todos (doação especial), por sua vez proporcional ao povo enquanto *seu* sujeito adequado. Explicitada desse modo a relação ao objeto político, a partir de um padrão de especificação, Suárez pode concluir que, “para que os reis sejam chamados de ministros de Deus”, a condição fundamental é justamente a de que desse sujeito obtiveram esse poder (domínio político), enquanto permitido pelo povo, no sentido de sua mediação ou via média, porque essa é a forma maximamente conatural e a melhor que se pode cogitar dentro da amplitude da razão, por sua vez naturalmente considerada. Nesse sentido, em termos de domínio político, no conceito de povo está o “único mediador” entre Deus (e de qualquer divindade) e os humanos. (*“Ut autem reges dicantur ministri Dei, satis est, quod ab illo habeant potestatem, licet mediante populo, quia ille est modus maxime connaturalis et optimus, qui intra latitudinem naturalis rationis cogitari potest.”*)

Para fechar a questão acerca do princípio do poder político em relação à sua representação, Suárez diferencia (*“esse rationem longe dissimilem”*) a razão de poder político, enquanto adverso ao temporal, da razão de poder não estritamente político, tanto a partir de sua origem e transmissividade, como sua forma institucional ou de transferência, relacionados aos distintos padrões de formação de sua representação enquanto legitimação administrativa.

Após apelar para a teologia revelada como seu primeiro argumento (dependente suficientemente de fé infusa), para falar da imutabilidade da relação entre pontificado (administração eclesiástica) relativamente à comunidade eclesial universal, Suárez enfatiza que o domínio não político-público (sobre-determinado temporalmente) “nunca foi [identificado ao sujeito] da comunidade toda da Igreja” (*“nunquam fuit in communitate totius Ecclesiae”*), uma vez que seu fundador “não conferiu ao corpo da Igreja mas à sua cabeça ou representante, razão pela qual não pode a Igreja concorrer na eleição do Pontífice enquanto dando o poder, mas sim enquanto designando a pessoa.” (SUÁREZ, 2015, p.267) Recordemo-nos, nesse momento, da distinção entre um mandato civil, própria à figura da ausência do representante para o ato, e da

representação imprópria, própria do feito litúrgico (assim como na medicina e na advocacia), na qual o representado não se ausenta da cena.

Quando Suárez mobiliza a instituição do pontificado, dando ênfase ao aspecto da representação em relação à eleição e designação, como processo de escolha institucional, independentemente de qualquer consentimento abrangente (modelo contratual), ele o faz justamente por considerar que é a partir mesmo do contraste relativo a esse modelo de corporificação contra-temporalizado, não propriamente sucessório (familiar), não contratualizado, não estritamente representável, que podem ser tomados certos efeitos relativamente ao processo de formação do conceito de domínio em geral como rigorosamente político público.

Como uma espécie de fato do político, faz-se com que, no caso do poder civil (político público), a vontade popular seja elevada a critério fundamental. Enquanto identificada a uma expressão comunitária ou coletiva, obriga-se à avaliação dos processos de formação dessa mesma vontade, através da qual se translada (“*translata*”) representacionalmente no exercício da faculdade moral, posta sob o caráter efetual de uma especial união, como um poder inerentemente público. (“*Potestas autem civilis ex natura rei est in ipsa communitate, et per illam in hunc vel illum principem translata est, voluntate ipsius communitatis, eam, ut ita dicam, tanquam rem suam alteri donantis.*”) (DF 3, 3, 09)

Reflexamente à jurisdição não temporal ou contra-temporal (espiritual), na qual não ocorre mudança de objeto quanto a distinção entre representação e irrepresentável, não podendo ser limitada, aumentada, diminuída, nem por consentimento comunitário ou de sua representação, Suárez usa a noção de “retenção” (*retinet*) para distinguir os dois modos de transição do domínio em geral (político e não estritamente político), em suas correspondentes dinâmicas de comunicabilidade ou generalização.

Enquanto no domínio espiritual a representação (em sua função impropriamente política) somente operaria por exercício em ato (identicamente impróprio), na medida em que não se considera o mandante ausente, no domínio sujeito à cronicidade representacional (político), dá-se uma relação entre exercício em hábito e exercício em ato, de tal modo que se passe à justificabilidade de sua variabilidade no tempo. Os movimentos são distintos a partir da função que a noção de hábito desempenha em cada uma dessas esferas econômicas.⁹²

⁹² “*Unde etiam fit, ut spiritualis iurisdictio suprema Pontificis ita sit iure divino collata, ut limitari non possit, nec minui, nec augeri etiam per universalem Ecclesiae consensum, imo nec per ipsiusmet Pontificis voluntatem. Quamdiu enim dignitatem retinet, non potest illam in se minuere, vel mutare.*” (DF 3, 3, 9)

Para isso, em contraposição à aparente translação absoluta do poder político, na medida em que posta já em sinalização à uma forma de soberania política, Suárez relaciona a consideração de que qualquer alteração quanto ao uso desse domínio específico, com a sucessão temporal (“*et successu temporum poterit mutari, aut minui*”), para se mostrar honesta e vantajosa, tem como sua condição fundamental, que seja considerada conveniente ao bem comum (“*bonum commune*”) através do poder régio ou qualquer supremo tribunal temporal (“*cuiusvis supremi tribunalis temporalis*”).

Nesse sentido, poderia ter sido constituído maior ou menor desde o seu princípio, enquanto se considera aquele que tem o poder pelo qual se pode para fazer isso. (“*prout ad bonum commune expediens fuerit, per eum, qui ad hoc habuerit potestatem.*” (DF 3, 3, 9, parte final)

Ao apelar para um fim comum, como bem enfatiza Frolich (1989, p.42)⁹³, essa dificuldade não foi enfrentada por Aquino, na medida em que múltiplos foram os seus usos da expressão “*bonum commune*”. Mas - o que é mais interessante -, segundo Froelich, em Aquino essa elevada equivocidade se daria em conjunto, numa relação a outro termo central na filosofia teórica. De um lado, no conceito de “*bonum commune*” e, de outro lado, espelharmente, na filosofia teórica, no conceito de “ente” (*ens*).

Em razão do caráter analógico de ambos e, portanto, equívoco, poder-se-ia não apenas concluir que “*bonum commune*” seria uma expressão equívoca na filosofia tomasiana, mas que, “De fato, a sua equivocidade rivaliza com a do ‘*ens*’, uma vez que os seus dois componentes são eles próprios altamente equívocos.” (t.n.)⁹⁴

Já em Suárez, ao reduzir o conceito de ente a termo central, independentemente de sua relação ao tempo como contra-objeto (ente infinito ou ente finito), poderia tanto encaminhar questões sobre a possibilidade da metafísica como ciência do real enquanto tal, de um lado, como para, de outro lado, colocar a mesma pergunta sobre a realização do objeto normativo.

⁹³ *The Equivocal Status of Bonum Commune*, Rev. *The New Scholasticism*, Vol. LXII, 1, Winter, 1989.

⁹⁴ *From just a cursory reading of St. Thomas's writings one can detect a plurality of uses of the expression “bonum commune” and begin to compose an impressive inventory, including things as diverse as money, honor, victory, justice, peace, happiness the perpetuation of the species the order of the universe the good convertible with being, God, and even children. It would be curious to think of these all as individual instances of the same kind of thing. Certainly St. Thomas could not have in mind the same idea of “bonum commune” when he applies it to happiness (a quality of the human soul) and to the order of the universe (a relation) and to children (substances). Even the most general and flexible term “ens” which is predicable of every category, is, as Thomas argues, an analogical and hence equivocal term. It seems to follow then that “bonum commune” is an equivocal expression. In fact, its equivocality rivals that of “ens” since its two components are themselves highly equivocal. Are we to think that St. Thomas was unaware of the complexity? As we shall see, he was aware and in fact made allowance for it. (FROELICH, 1989, p. 43)*

Dito de outro modo, o próprio rebaixamento da distinção infinito *e* finito, posta entre realização (DM 1) e linguagem (DM 54), não apenas dragaria ou levaria consigo a noção de infinitude, exigindo sua condição meramente postulatória. No modelo de concurso, derivado do debate teológico, implica-se a própria condição do modelo na desaparecimento da infinitude, portanto, algo diverso da principalização da finitude.

Assim, mais do que um bem comum *in causando*, seja como fim penúltimo ou fim último final, invertidos reciprocamente em cada âmbito (político e não político) ou mesmo no sentido de “bens comuns”, o decisivo é que o conceito de “bem comum” passava a habitar um sentido materialmente articulado como *in praedicando*. Portanto, não em oposição estrita à predicação, como numa propriedade antipredicativa. Isso porque, tal negação apenas reforçaria o problema em torno de uma precisão de caráter estritamente real.

Ademais, o conceito objetivo do político como *conceptum objectivum communem*, na medida em que transita convertivelmente entre os domínios político e não político, faria a condição de publicidade exigir um outro modo de passagem à distinção, não apenas em relação a cada um isoladamente, mas intergeracionalmente.

A relação entre o caráter extensivo (a modo de reunião) e a divisão de objetos (teórico, prático - descritivo, prescritivo) pode então ganhar um espectro redescritivo, como sua natureza suplementar, forçando o campo que entendemos como normativo a uma própria e particular necessidade de caráter redescritivo.

Enquanto expressa uma distinção de nível intrínseco ao ontológico, entre não político e político, o conceito de domínio político pode ser colocado como objeto geral da normatividade ou de um conceito de domínio em geral, inerente a essa mesma cultura, justamente em relação à particularidade do próprio processo de funcionalização em termo de sistemas.

Em razão do caminho de diferenciação funcional apontando para o seu próprio trânsito ou traspassamento, rumo a uma desautorreferencialização ou autodesfuncionalização, enquanto autoctonização, não sem um auxílio determinante, fica evidente como modelos diversos podem ser lidos em função do reforço desse mesmo caminho.

A esse modo de conexão da natureza de comando ou ordem inerente ao direito (justiça como equidade), pode-se, de um lado, operacionalizar a vinculação política através da figura da representação do domínio do político, como uma conexão própria ou diretamente institucional. De outro lado, apareceria uma dependência apenas impropriamente direta ou institucional, na medida em que se dá por contraposição a qualquer padrão de redução à intencionalidade, sobretudo na figura de uma representação apropriada do domínio em geral.

Colocados nesses termos a questão da representação em geral, a partir da distinção entre representação política e representação não estritamente política, um dos principais problemas está no tratamento do regime de responsabilidade, também considerado a partir de seu exercício efetivo, implicado o seu aspecto objetivo, em termos funcionais.

3.5. Generalização da condição política, descriminalização moral e desacumulação final

Caminhando-se para a conclusão, vimos de que modo o caráter político público da obrigação relativa ao domínio em geral permite que se faça a passagem de um juízo prático sem força vinculativa a um modelo de autodeterminação prática não consequencialista.

A centralidade na obrigação política como generalização do modelo de dominialidade acabou por carregar consigo mesmo uma exigência democrática quanto a seu exercício, na medida em que desafiado pelo pluralismo cultural crescente.

A formação de imperativos inerentes a uma ordem do discurso político, mesmo no interior de modelos não propriamente políticos, teria feito com que a não observância estrita de comandos legais ganhasse a tendência de se funcionalizarem regimes penais independentemente de cargas opressivas mobilizadas moralmente.

Como observado objetivamente nas ordens religiosas e suas regras, buscava-se conter uma violação ao preceito comum e justo, adequadamente tornado público, como inerente ao próprio esquema de orientação à estabilidade institucional.

Assim, a obrigação política ganhava sua forma autogerativa, não aquisitiva ou atrativa, na medida em que a suficiência do cumprimento da obrigação profissional era politicamente operada, tanto em seu caráter de determinação, quanto a modo de intencionalidade, sempre duvidosa, em função de “reservas mentais”.

À esse modo de conexão da natureza de comando ou ordem inerente ao direito, imposto equitativamente, podia-se, de um lado, operacionalizar a vinculação política através da representação do domínio do político, como uma conexão própria ou diretamente institucional, e, de outro lado, assumir uma dependência apenas impropriamente direta, na medida em que inerentemente resistente a qualquer tentativa de redução à intencionalidade. Logo, ao contrário do que normalmente se imagina, não se tratava de considerar a dependência ou não a uma analítica da intencionalidade legislativa.

Se, de um lado, mobilizando-se um modelo de suficiência normativa a partir mesmo da concepção política de pessoa moral, considerada primariamente em termos políticos, não estritamente morais, de outro lado a formação do objeto político podia ser reversamente deduzida institucionalmente sem apelo a um regime de desobediência ou não à aplicação de sanções. Antes de tratar da desobediência ou não da legislação, diz-se do modo de contenção de visões estritamente postas em termos positivos.

Desse modo, a priorização da faculdade da vontade (e da razoabilidade prática), na linha aberta pelos filósofos dominicanos e franciscanos, permitia progressivamente que a ideia de uma força moralmente assumida como emanada de uma vontade institucional, figurada na sua representação consentida, coagulava-se na disposição dos circunscritos ou destinatários – independentemente de suas afiliações éticas - em direção a um fim politicamente desejado, mesmo em relação ao objeto não estritamente político.

Articulado a partir de processos eleitorais públicos, ainda que apenas em relação a uma ordem de justiça não estritamente pública, em termos hierárquicos (eleição de priores das ordens religiosas e do papa), formavam-se as condições para sua explosão em termos de modelagem de um domínio em geral impostado politicamente.

Dando prosseguimento a esse modelo, no sentido de tensioná-lo publicamente, se Suárez esboça uma “estreita analogia entre a obrigação de consciência e a ameaça de pena, nesse contexto, como expressões paralelas da autoridade da vontade do superior” (DANIEL, 1968, p.200), pode-se, no entanto, considerar de que modo a passagem do modelo de aconselhamento (prudencialista) para o da justiça, com seu caráter de obrigatoriedade, pode ao mesmo tempo despedir de seu núcleo uma circulação econômica fundada sobre algum sentimento de temor ou medo.

Se o direito (objeto da justiça), no sentido de uma justiça como equidade que tem no conceito de lei o objeto do direito, no caso de sua obrigatoriedade, ou seja, não como recomendação ou conselho, então, pode-se partir do pressuposto de que o legislador não pode fazer uma lei, enquanto a promulga como preceito comum e justo, a partir de um desejo ou intenção de não obrigar de forma alguma, pois isso seria querer uma contradição em ato (DL 3, 20, 6, e 22, 10).⁹⁵

A tese do direito penal independente de culpa de Suárez, diz que se “não se pode ter pena sem obrigação (entendida sempre como obrigação para com o *actus proxime intentus*), porque

⁹⁵ Rousseau adotará estratégia teórica semelhante ao afirmar que “é contra a natureza do corpo político que o soberano imponha a si próprio uma lei que ele não possa infringir.” (ROUSSEAU, 2008, p. 67)

a pena presume violação de obrigação e dela depende. (...) chega[-se], portanto, ao cerne do seu argumento: este procedimento de *separar* a pena da culpa *anterior não é contrário à natureza da lei* e não é injusto.” (DANIEL, 1968, p.201) (dn)

Quando tomada como distinção, ou seja, não uma relação ou separação em sentido rigoroso, não pode ser, em si mesma, contrária à equidade, logo, não pode ser oposta à própria natureza do direito (*iure*), cujo objeto é a obrigação sob a forma de lei (*lex*) em sentido amplo.

Claro que considerar essa abordagem do direito penal de um modo abrangente, não apenas para a justiça de punições, mas para o direito em geral, traria atualmente uma série de dificuldades práticas. Mas não é esse o objetivo primário que nos interessa. O valor político do uso dessa teoria, quando aplicado à responsabilidade pública em geral, e, sobretudo, quando se cuida de matéria afeta à responsabilidade política em sentido estrito, faz com que esse tratamento não rigorosamente moral da responsabilidade pessoal ganhe uma dinâmica que qualifica substancialmente a instanciação conjunta, entre as figuras de autoria e destinação, própria à produção normativa e, no específico, da elaboração de normas jurídicas. Pensada de uma forma estrutural, afastaríamos melhor, quem sabe, as diversas dificuldades inerentes ao processo de representação em geral, de um lado, e o da criminalização em massa de minorizados, de outro lado, enquanto processos espelhados ou auto-nutritivos. Como exemplos podemos citar os modelos desenvolvidos contemporaneamente sob a forma de impedimentos políticos (*impeachment* e inelegibilidades), assim como o sistema de improbidades administrativas, assim como todo o conjunto do chamado Direito Administrativo Sancionador, e que em muitos casos tem como objeto situações nas quais a representação política perde o exercício legítimo da função.

Portanto, nessa configuração de uma política de espiritualidade *do e no conflito* (Libanio, 2010; Beto, 2020)⁹⁶, ao não incluir a pena no conceito de lei (preceito comum, justo, estável e adequadamente promulgado), Suárez sinalizava que o acabamento de sua teoria geral da punição dependeria de uma “falta” em seu efeito ou consequência prática, disso resultando uma

⁹⁶Libanio, sj, J. B. Vida Consagrada e teologia latino-americana. Celebração da CLAR. CONVERGÊNCIA – Ano XLV – Nº 428 – janeiro/fevereiro 2010. pp. 38-63; e "Espiritualidade do Conflito", artigo de Frei Beto (dominicano) publicado na revista eletrônica Unisinos em setembro de 2020 (acesso em <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/602665-espiritualidade-do-conflito>). Sobre esse modelo de “espiritualidade do conflito”, outras pistas podem ser lidas no livro “Simpósio ‘Um Padre e sua Fé’: Cícero, História e Legado, 06 e 07 de outubro de 2020; [Trabalhos apresentados] Organizadores Waldecir Gonzaga, Antonio Luis Catelan Ferreira, Paulo Fernando Carneiro de Andrade. – Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021, 264 p. (Coleção Interseções), especificamente na p. 148.

tríplice possibilidade relativa ao respeito à norma jurídica, enquanto dotada de sanção ou dispositivo penal. (DL 5, 4, 3)⁹⁷

Como enfatiza Daniel (1968, p.201),

Elas podem basear-se sobre um acordo livre em primeira instância, mas pressupondo isso, o funcionamento atual (efetivação) da lei envolve jurisdição e obrigação. Essa obrigação não se manifesta como respeito ao *ato* prescrito pela lei, mas isso envolve a performance executiva ou submissão à pena prescrita. (tn)

A isso corresponderia uma variação no tratamento do problema da “queda original” (anterioridade culposa), como emergência de uma falta de domínio em geral, simbolizado teologicamente, por exemplo, numa crise na “ordem da sexualidade”.⁹⁸

Para isso, no interior de uma análise ampla da responsabilidade político pública (estrita ou não), Suárez articulava uma tríplice consideração sobre o papel da obediência civil à luz de sua embutida teoria da resistência, tendo em vista o eventual uso abusivo do domínio em geral, mas sobretudo enquanto voltado ao campo estritamente político público (civil).

Desvinculada a moralidade de uma vontade original tomada como um todo à parte (a vontade divina não é toda a razão, em relação à qual haveria uma inclinação natural), a definição de seu ponto autovinculativo (como situação atual) se reduz à especificação de seu objeto como algo “de parte a parte” (DA, 590)⁹⁹.

Numa tal abordagem da normatividade, a ideia que ligava “queda moral” e “rebeldia”, como movimento de quebra de comunicatividade a uma vontade com poder absoluto, em nome de uma autonomização (ou autoctonização) de uma vontade de diferenciação em geral (ou de distinção), perde seu caráter de proibição. O efeito de recusar-se a advertência ou o conselho, não diz mais da perda do domínio sobre um corpo (Chaves, 2019, p.271).

Com isso, não se tem apenas a leitura de que “a ‘ereção’, [simbolizaria, como] o emblema da culpa e a ‘libido’, o que provocaria o movimento da desordem, que mina a força da vontade” (Chaves, 2019, p.271). Ao reverso, antes dessa leitura do metarrelato sinalizar uma perda do

⁹⁷ *Ratio autem est, quia legislator potest simul sua lege obligare in conscientia, imponendo poenam transgressoribus, ut in superioribus ostensum est, et potest etiam obligare in conscientia sine adiectione poenae; ergo etiam potest obligare solum ad debitum poenae, et ita resultat distinctio trimembris respectu legis poenalis.*

⁹⁸ “Recorrendo ao livro XIV da ‘Cidade de Deus’, Foucault nos lembra que Agostinho foi um dos primeiros a supor a existência de relações sexuais no Paraíso, partindo do pressuposto de que Deus sabia que a sua criação iria pecar. Nessa perspectiva, em que consiste exatamente o pecado original?(...) Foucault — continuando sua interpretação da ‘Cidade de Deus’ — ressalta, portanto, que o argumento fundamental da interpretação de Agostinho é um argumento de ordem ética, pois se trata do conflito entre autonomia e heteronomia, entre ter uma vontade independente da vontade de Deus ou permanecer unido ao seu suporte ontológico, ou seja, ao próprio Deus. A “queda”, nessa perspectiva, é justamente a perda do domínio de si, a perda do domínio sobre o próprio corpo, sobre as manifestações da sexualidade, em primeiro lugar.” (CHAVES, 2019, p. 271)

⁹⁹ Suárez, 1978, pp. 44-5.

corpo, ao assumir-se a consequência de uma recusa dessa forma de conselho, toma-se justamente o desafio da dificuldade normativa como seu “atravessamento”. Como próprio ao problema da injustiça, ao invés de uma acomodação à vontade de um superior (útil e agradável) como ordem heterônoma à corporificação, a situação passava à “mastigação”.

Como toda corporificação somente se dá a partir de compressões, uma vez que uma vontade com poder absoluto somente pode ser considerada em sua forma contingente (*ad extra*)¹⁰⁰, ou em termos de um poder de ordenação, o objeto dessa vontade e a questão da violação da “natureza” passa a ter que ser obrigatoriamente considerada no sentido de que não pode ser toda a razão da bondade ou maldade das ações, cujo reconhecimento de seu caráter só pode ser feito no juízo prático. (DL 2, 6, 11)

Além de não se postular realmente o conceito de injustiça ou maldade como uma espécie de princípio da realização ou da realidade, para se dar conta da questão da privação ou ausência, igualmente não se tomaria a própria ideia de separação como princípio. Assim, em termos normativos, pode uma penalidade não compor o conceito de lei, como também não lhe é adicionada enquanto algo que condicionaria a sua realização enquanto cumprimento devido.

Nesse sentido, a responsabilidade diria tão somente do próprio processo de aprendizagem, revelando a condição de que ninguém – incluindo os âmbitos do inefável e do sublime - pode realizar essa passagem de forma absolutamente isolada.

A análise efetual da punição sob esse enfoque dado prioritariamente pela filosofia política, e não em chave redutivamente moral, por sua vez, traz à tona novamente os aspectos *restitutivo* e *reivindicativo*, mais do que próprios à justiça em geral, como no caso de uma justiça tributária ou imobiliária, citados por Suarez em relação às “leis da madeira” (DANIEL, 1968, p.130), mas que sistematicamente permanecem sublimados ou recalçados, notadamente porque atacam a questão central de processos espoliativos ou acumulativos em geral, por sua vez inerentemente injustos, se colocados sob uma leitura econômico-política, ao invés de derivada de uma contaminação moral impostada teológico-politicamente. (DL 3, 12, 6; 5, 12, 6)

Para essa reconstrução, aqui apenas sinalizada, seguiríamos as linhas gerais traçadas por Skotnicki (2023)¹⁰¹, passando de um reposicionamento da questão da pena em chave moral, para sua abordagem política, num primeiro movimento, assim como para, na sequência, disputar-se a própria problematização política dos regimes penitenciários em geral.

¹⁰⁰ Ao mesmo tempo sob a relação ou divisão entre poder absoluto e poder de ordenação.

¹⁰¹ A. *Purely Penal Law: A Reconsideration* (Direito puramente penal: uma reconsideração. Rev. Theological Studies, 84 (4), 2023, pp. 592-612. <https://doi.org/10.1177/00405639231206478>

Pois, como acentua Skotnicki (2023, p.607),

(...) quer os pobres violem a lei por razões de consciência ou por motivos oportunistas, eles são os seus principais sujeitos, enquanto outros ‘criminosos’ ficam impunes. Nenhuma mudança pode ocorrer neste mascaramento de justiça até que os cidadãos em geral e a Igreja em particular reconheçam a natureza puramente penal do direito. (...) uma sociologia do desvio construída de forma estreita é mais um governo da terra do que uma estratégia robusta e amplamente aplicada de controle do crime. As pessoas que povoam esmagadoramente as prisões da América e, por extensão, as suas prisões, são o que John Irwin define incisivamente como ‘a ralé’: pessoas que compartilham as características de dissociação daqueles com capital social e uma percepção geral de descrédito. (tn)

Por isso, o direito puramente penal formulado por Suárez, a partir de um quadro mais amplo que emoldura a formação eminentemente política da economia moderna, inclusive das teologias mobilizadas, acaba-se por se denunciar de que modo a jurisdição em geral, e o direito, a legislação e o sistema judiciário, no específico, derivam, na prática, de um mero conjunto de interesses em torno a uma mesma ordem político-econômica, em flagrante contradição a qualquer modelo dependente de pluralidade a nível dito ontológico.

Desmascarando-se sua base material enquanto especialização, como se representasse algum tipo de progresso, sobretudo a partir de uma base moralmente impostada, portanto, apenas a partir de uma redescrição desse longo processo de atravessamento do conceito de soberania ou domínio, pela política, poderíamos abrir novos caminhos para os novíssimos desafios que pressionam não apenas a modernização enquanto projeto inacabado, mas à até pouco tempo inimaginável perda das condições materiais de uma prosseguibilidade de vidas no mundo, em razão de uma extrema escassez climática.

CONCLUSÃO

O conceito do político, para a filosofia, certamente continua uma ferida aberta. Os recentes movimentos de massa que cultuam a violência bruta como ação política, dotados de grande expressão eleitoral, não apenas emergiram na Europa, sobremaneira após o 11 de setembro de 2001, mas em várias partes do mundo, inclusive no Brasil.

Nesse sentido, vemos de que maneira a persistência desses grupos coloca contra a parede o modelo liberal de iguais liberdades como um todo, mesmo em suas versões inclinadas a posições neoliberais ou mesmo libertárias (NOZICK, 2011), como no caso dos Estados Unidos.

De certo modo, o choque posto por esse inesperado contratempo, em relação à hipótese de um “O novo tempo do mundo” (ARANTES, 2014), impor-nos-ia como uma espécie de caso a ser reconhecido como perdido, salvo se ajustado o diagnóstico quanto aos fatores que têm levado a modernização, enquanto projeto, a um “esgotamento das energias utópicas do Estado de bem-estar social”. (HABERMAS, 1987)

Enquanto tarefa específica da Filosofia, mais especialmente *política*, em distinção ao domínio na priorização da filosofia moral em matéria de filosofia prática, tudo indica que estamos diante de um quadro cuja leitura se revela no sentido de uma *exaustão comum* das forças econômico-sociais inadvertidamente tidas como simplesmente opostas, antagônicas ou absolutamente irreconciliáveis, no sentido de autorrepelentes e que, por isso, deveriam ser tidas como superáveis ou sobreponíveis.

Assim, sincronicamente, ainda que não explicitamente, guardaria o processo de secularização um esgotamento *recíproco* de forças econômicas que, enquanto tais, em função de uma autoimplicação, acabaram por nutrir esse próprio processo em sua distinção típica, conferida historicamente por sua posição filosoficamente assegurada.

Isso quer dizer que se, de tal corrosão, decorreria um imperativo de reajuste em vista do inexorável declínio político público das visões ou imagens compreensivas, o tratamento do problema, em vista de sua dinâmica constitutiva e reprodutiva, não apenas poderia tocar na distinção relativa à ideia de um sistema de fins últimos finais estritamente ligado a valores políticos públicos, por sua vez já supostamente desligados de modelos justificacionais com seus regimes próprios de fins últimos, a princípio assumidos como rigorosamente não políticos.

Pelo contrário, o problema diria respeito ao papel irrenunciável desempenhado por sistemas de fins últimos que se articulam politicamente, embora aparentemente o neguem, em vista de uma versão “pura” ou “original”, de tal modo que, então, a hipótese seria de que o

processo concorrencial, por exemplo, entre fé e saber ou natureza e graça ou liberdade, dentre outros, deveria ser reanalisado a partir dessa quebra preconceitual quanto ao caráter apolítico ou mesmo antipolítico de tais sistemas públicos de organização social.

Nesse sentido é que haveria uma tomada de posição como de equivalência do problema enquanto *esvaziamento*, *similarmente* presente em quaisquer conjuntos axialmente elaborados, sejam religiosos ou não; logo, filosóficos ou não.

Com isso, esse modelo dependeria de uma compreensibilidade recíproca sem exceção, na medida em que assumida como intrínseca ao longo processo de secularização do domínio em geral, com a formação do domínio do político como seu objeto específico, sobretudo quando distingue-se em sua forma rigorosamente política, de modelos não estritamente político-públicos.

A tomada dessa dinâmica como face da produtividade normativa da modernização cultural, enquanto uma realização administrada igualmente *por todos os circunscritos*, considerados reciprocamente autores e destinatários desse *espectro produtivo a modo de conjunto*, dependeria, assim paradoxalmente, de alguma medida desvinculativa, potencialmente, de sua representação enquanto forma relacional.

Feito “objeto espiritual” ou “objeto obrado ou litúrgico”, por assim dizer, ao mesmo tempo apareceria como uma espécie de “absoluto” já exaurido, e que teria ficado irremediavelmente abalado em seu “regime de identidade” e diferenciação, dado pela progressiva insistência no modelo de diferenciação autocentrada funcionalmente. Nesse sentido é que o conceito de autoria (natureza e cultura) diz de obra enquanto intercomunicabilidade, não passiva, através da qual se reforma a ideia de uma criação hierarquicamente impostada. Desse modo, passa-se à ênfase no modo de criação ou geração, mais do que uma qualquer redução, seja ao sujeito, seja ao objeto.

Nesse horizonte, os desafios incessantes, postos ao longo desse processo pela vinculação teológico-política, sobretudo desde seu modo de corporificação desde o início do séc. XX, quando intensificada em sua associação ao avanço tecnológico, exige que, no caso filosófico, essa já realizada simbiose entre metafísica e teologias não seja mais ignorada.

Além disso, os riscos em relação à perda irremediável das condições materiais de sobrevivência, a nível global, em razão da flagrante quebra do equilíbrio climático dos últimos milhares de anos, dentro dos quais aparecemos e nos desenvolvemos orgânica-psiquicamente, aponta para a urgência de se tratar a vinculação do modelo teológico-político ao conjunto de formas autoritárias, em seus modos e relações de produção, paradoxalmente destrutivas, sob

pena de um ainda maior grau de desigualdade e abandono de populações inteiras, além do potencial surgimento de novas formas ainda mais avassaladoras de violência, sob modelos de gestão gradual do sofrimento.

Se estivermos relativamente corretos, tendo em conta o combate implacável às variadas formas de conservadorismo, sobretudo as parasitárias de elaborações teológicas, em razão da multidão de atravessados pela escravização do tempo, podemos imaginar algo de novidade, mesmo sendo mais uma passagem dentre outras.

REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. “Schmitt e Maquiavel: Da técnica ao conflito”. *Veritas*. Porto Alegre, v. 61, n.1, 2016, p.26-49.
- AGAMBEN, Giorgio. *Altissima Povertá: Regole Monastiche e Forma di vita*. Milano: Neri Pozza Editore, 2011.
- _____. *Altissima pobreza: Regras monásticas e forma de vida [Homo Sacer, IV]*, Boitempo, 2014.
- AGOSTINHO, *De Trinitate*. Lisboa, Paulinas, 2007.
- _____. *De magistro*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *De Civitate Dei*. Vols. I e II. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. *Confissões*. São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2018.
- AGUIAR, Costa. *Doutrina christã destinada aos naturaes do amazonas em nhihingatu*. Petrópolis: Pap.e Tip.PACHECO, SILVA & C. 1898.
- ANDRADE, Érico. *Negritude sem identidade: Sobre as narrativas singulares das pessoas negras*. N-1 edições, 2023.
- ANSCOMBE, G. E. M. “Modern Moral Philosophy”. *Philosophy*, vol. 33, no.124, 1958, p.1-19.
- _____. “Filosofia moral moderna”. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, São Paulo: Odisseus, 2010, p.19-41.
- AQUINO, Tomás de. *O Ente e a Essência*. Porto: Edições Contraponto, 2008.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. “Comentários Ao Debate entre Habermas e Rawls: Verdade ou Razoabilidade?”. *Colóquios Habermas e III Colóquio Filosofia da Informação*, Rio de Janeiro, 2016.
- _____. “A Prioridade do Justo sobre o Bem no Liberalismo Político e na Teoria Discursiva”. *Justiça e Política: homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- _____. “A ordem moral moderna e a política do secularismo. *Ethic@*, Florianópolis, v.10, n.3, 2011, p.39-53.
- _____. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo, Loyola, 1996.
- ARANTES, Paulo. *O Novo Tempo do Mundo e outros estudos sobre a era da emergência*. Boitempo: São Paulo, 2014.
- ARISTÓTELES. *Categorias*. São Paulo, Ed. Unesp, 2018.
- AZEVEDO, Maria Teresa Nogueira Schiappa de. *Platão, Helenismo e diferenças: Raízes culturais e análise dos diálogos*. São Paulo, Annablume Clássica, 2012.
- BARROS, Alberto R. G. de. “A linguagem dos interesses no republicanismo moderno”. *Dissertatio*, 41, 2015, p.47-63.

- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BIGNOTO, Newton. “A Antropologia Negativa de Maquiavel”. *Analytica*, v.12 n.2, 2008, p.77-100.
- BLEZNICK, Donald W. “Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.” *Journal of the History of Ideas*, v.19, n.4, 1958, p.542–50.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOULNOIS, Olivier. *Metafísicas Rebeldes: Gênese e estruturas de uma ciência na Idade Média*. Rio Grande do Sul, Unisinos, 2015.
- CALAFATE, Pedro. “A idea de Comunidade universal en Francisco Suárez”. *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, v5.n.2.17763, 2017.
- CAMPOS, Andre Santos. “Francisco Suárez’s Conception of the Social Contract.” *Revista Portuguesa de Filosofia*, v.75, n. 2, 2019.
- CARVALHO, Daniel Gomes De. “Thomas Paine e a Revolução Francesa: entre o Liberalismo e a Democracia (1794-1795)”. *Revista de História*, São Paulo, n. 180, 2021, p.1-37.
- _____. *Francisco Suárez. Metafísica, Política e Ética*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- CERCAS, Javier. *Anatomia de um instante*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2012.
- CEZAR, C. R. “Suarez precursor de Descartes? A doutrina suareziana sobre a causa final revista”. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v.33, n.68, p.989–1022, 2020.
- CODATO, L. “Kant e o fim da ontologia”. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol 13, nº 1, p.39-64, 2009.
- CORREA, Lara Cruz. “Utilitarismo e moralidade: considerações sobre o indivíduo e o Estado”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 27 n.79, 2012.
- CORREIA, Mário João, “Francisco Suárez e a suficiência das categorias”. *A Filosofia em Discussão*, v.2, Ed. Praxis, 2022, p.57-76.
- COSTA, Frederico. “Elementos necessários para aprender o nheengatu”. *Carta pastoral de D. Frederico Costa, Bispo do Amazonas a seus amados diocesanos*. Ceará: Typ.Minerva, 1909, p.157-248.
- COURTINE, J. F. *Suárez et la système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.
- _____. “Suárez, Heidegger e a Metafísica Contemporânea”. *A Companion to Francisco Suárez*, Holanda: Leiden, 2015.
- CROMARTIE, A. “Hobbes, Calvinism, and Determinism”. *Hobbes on Politics and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2018
- DANOWSKI, Deborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins”. *Cultura e Barbárie*. Florianópolis, 2014.
- DA CRUZ. João. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 1988.

- DALPIAN, L.; OLIVEIRA I. C.. “O Capítulo I do Tractatus De Primo Principio de Duns Scotus”. *Reista Thaumazein*, número 08, Santa Maria, 2011, p.88-100.
- DAVID-MENARD, Monique. *A Vontade das Coisas: o Animismo e os objetos*. São Paulo: Ed. Ubu, 2022.
- D'ÁVILA, Teresa. *Obras Completas*. São Paulo: Carmelitanas/Loyola, 1995.
- DE BONI, Luis Alberto. “A Escola Franciscana: De Boaventura A Ockham”. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n. 3, 2000, p.317-338.
- _____. “O Não-Poder Do Papa Em Guilherme De Ockham”. *Revista Veritas*, v. 51, n. 3, Porto Alegre, 2006, p.113-128.
- DE OLIVEIRA, Nythamar, *Tractatus politico-theologicus: Teoria Crítica, Libertação e Justiça*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.
- DE OLIVEIRA, Pedro Rocha. *Discurso filosófico da acumulação primitiva: estudo sobre as origens do pensamento moderno*. São Pulo: Editora Elefante, 2024.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DI CESARE, Donatella. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.
- DUSSEL, Enrique. “Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617)”. *Caribbean Studies*, v.33, n.2, 2005.
- _____. *1492: O encobrimento do outro, a origem do ‘mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000.
- ESTEVÃO, José Carlos. “Afinal, para que serve a Filosofia Medieval?”. *Cadernos de Filosofia Alemã: crítica e modernidade*, 2011.
- ESPOSITO, Costantino; PORRO Pasquale. “Filosofia moderna”. *Collaborazione con Paolo Ponzio*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2011.
- _____. “Suárez, filósofo barroco / Suárez, baroque philosophe”. *Cauriensia: Revista anual de Ciências Eclesiásticas*, v. 12, 2017, p.25–42.
- EVARISTO, Conceição. *Escrevivência: a escrita de nós, reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.
- FARNET, Molly. *The Politics of Ritual*. Princeton: Princeton University Press. 2023.
- FASTIGGI, Robert. “Suárez, o direito natural e os limites da liberdade religiosa”. *Revista de Filosofia Unisinos*: São Leopoldo, 2022.
- FERRARONI, Tiziano. “O Inimigo da Natureza Humana na Perspectiva de Inácio de Loyola”. *Perspectiva Teológica*, [S. l.], v. 53, n. 2, p.301, 2021.
- FORLIN, E. “A Concepção Cartesiana de Sujeito: A Alma e o Animal Racional”. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 25, 2015, p.135–166.

- FORTE, Bruno. *À Escuta do Outro: Filosofia e Revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- FINNIS, John. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: OUP, 1998.
- _____. *Direito Natural em Tomás de Aquino: Sua inserção no contexto do Juspositivismo Analítico*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2007.
- _____. *Lei Natural e Direitos Naturais*, São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- _____. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- FRANCO, D. “O método de esquivar rawlsiano como consenso cético”. *Revista Brasileira de Filosofia do Direito*, v. 3, n. 2, 2017, p.75-90.
- FREEMAN, Samuel. “Ideal Theory, Political Liberalism, and the Well-Ordered Society.” *Journal of Social Philosophy*, p.1-21.
- FREITAS, Affonso Antonio de. *Vocabulário Nheengatu (vernaculizado pelo português falado em São Paulo)*: língua tupi-guarani. São Paulo: Editora Companhia Editora Nacional, 1936.
- FROELICH, Gregory. “The Equivocal Status of Bonum Commune”. *The New Scholasticism*, v. LXII, 1, Winter, 1989.
- GARGARELLA, Roberto. *A Teoria da Justiça Depois de Rawls: Um Breve Manual de Filosofia Política*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- GHERMAN, Michel. *O não judeu judeu: A tentativa de colonização do judaísmo pelo bolsonarismo*. São Paulo: Ed. Fósforo, 2022.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel de Axel Honneth*. São Paulo: Esfera Pública, 2007. Novos estud. – CEBRAP n. 80, São Paulo: Mar. 2008.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- GOODMAN, N. *Facto, Ficção e Previsão*, Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- _____. *Linguagens da Arte: Uma abordagem a uma teoria dos símbolos*. Lisboa: Gradiva, 2006.
- GOODMAN, N. *I linguaggi dell'arte*. Ed. ilSaggiatore, 2008.
- GOODY, Jack. *Myth, Ritual and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- GRISEZ, Germain, “O Primeiro Princípio Da Razão Prática”. *Revista Direito GV*, v.3 n. 2, p.179-218, 2007.
- GRÓCIO, Hugo. *O direito da Guerra e Paz (De Jure Belli ac Pacis)*. Ijuí: Editora Unijui, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Vol. I e II, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- _____. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo Martins Fontes: São Paulo, 2007.
- _____. “A modernidade: um projeto inacabado”. *Um ponto cego no projeto moderno de Jurgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Cambridge press, 2010.

_____. *Una storia della filosofia: Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, vol.1. Italia: Feltrinelli: 2022.

_____. *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*. São Paulo: ed. UNESP, 2023.

HART, H. L. A. “Rawls on Liberty and Its Priority.” *The University of Chicago Law Review*, vol.40, n.3, 1973, p.534–555.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito: Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Unisinos, 2010.

_____. *Fé e Saber*, São Paulo: ed. Hedra, 2007.

_____. *Ciência da lógica: A doutrina do ser*. Ed. Vozes, 2016.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2003.

HEIDER, Daniel. *Universals in second scholasticism: a comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez S.J. (1548-1617), João Poinso O.P.(1589-1644), and Bartolomeo Mastri da Meldola O.f.M. Conv. (1602-1673), Bonaventura Belluto O.f.M. Conv. (1600-1676)*. Boemia: University of South Bohemia, 2014.

HIRATA, C. “Aspectos da ação voluntária em Hobbes”. *Cadernos Espinosanos*, n. 44, 2021, p.39-59.

HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HONNEFELDER, Ludger. *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)*. Meiner: Alemanha, 1990.

_____. *João Duns Scotus*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. “A lei natural de tomás de aquino como princípio da razão prática e a segunda escolástica”. *Teocomunicação*, Porto Alegre v. 40 n. 3, 2010, p.324-337.

_____. “A aceitação do ser humano por Deus: A doutrina da justificação em João Duns Scotus com um olhar para Martim Lutero”. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 49, n.1, 2019.

_____. “Rationalization and natural law Max Weber's and Ernst Troeltsch's Interpretation of the Medieval Doctrine of Natural Law”. *Veritas*, Porto Alegre, 1995, p. 493–507.

HONNETH, A. “A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo”. *Civitas: Revista De Ciências Sociais*, n.9, 2009, p. 345–368.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.

IRENAEUS, “And Hans Urs Von Balthasar”. *The Scandal of the Incarnation : Irenaeus against the Heresies*. San Francisco: Ignatius Press, 1990.

IRWIN, T. *The Development of Ethics: From Socrates to the Reformation, Development of Ethics*. Oxford: Oxford press, 2007.

IVO Comparato, V. “El pensamiento político de la Contrarreforma y la razón de estado”. *Hispania Sacra*, v.68, n.137, p.13–30, 2016.

JÜNGER, Ernst. *O Trabalhador: Domínio e Figura*. Lisboa: Libgen, 2000.

_____. *L'operaio. Dominio e forma*. Milano: Longanesi, 1984.

_____. *Nelle tempeste d'acciaio*. Parma: Guanda, 2002.

_____. *Oltre la linea: A cura de Franco Volpi*. Milano: Adelphi, 1990.

_____. *Al muro del tempo*. Milano: Adelphi, 2000.

JUNGES, Márcia Rosane. “A grande política em Nietzsche e a política que vem em Agamben”. *Unisinos*, nº 210, 2014.

JÚNIOR, Hilário Franco. “A primeira manifestação do crescimento econômico ocidental: a Europa feudal dos séculos XI-XIII”. *Revista de História da USP*, p. 105-127, 1984.

KALTNER, Leonardo Ferreira; SANTOS, Melyssa Cardozo Silva. “A Gramática de Anchieta e a Gramaticografia Humanística Renascentista”. *Cadernos de Linguística*, v. 2, n. 3, 2021.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Ed. 70, 1992.

_____. “O fim de todas as coisas”. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Ed. 70, 1988.

_____. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *O conflito das faculdades*. Lisboa, Edições 70, 1993.

_____. *Lógica*. São Paulo: Editora Tempo Brasileiro, 1992.

_____. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Ed. 70, 1986.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1997.

_____. *A Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2017.

KOPENAWA, Davi; ALBERT Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LE GOFF, Jacques. *A Idade Média e o Dinheiro: ensaio de antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela: edição com manuscritos e ensaios inéditos*. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2017.

_____. *Para não esquecer*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1999.

LUHMANN, Niklas. *Ecological communication*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

_____. *Sistemas Sociais: Esboço de uma Teoria Geral*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

LUTERO, Martinho. *Martinho Lutero: uma coletânea de escritos*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

MACEDO, Fernando. “A Justificação da Arte como Cognição em Goodman.” *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 53, no. 2, 1997, p.215–48.

MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges de. “A Sociedade Internacional em Francisco Suárez”. *Sequência*, n.76, 2017, p.95-114.

MARCONDES, Danilo. *Raízes da dúvida: Ceticismo e filosofia moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

_____. “Montaigne, a descoberta do Novo Mundo e o ceticismo moderno”. *Kriterion*, v. 53, n. 126, 2012, p.421-433

MARQUES, José da Cruz Lopes. “Logos seminal e Logos total na Apologia de Justino, o Mártir”. *Revista Caminhando*, v. 21, n. 2, 2016, p.209-223.

MARTINES, P. “O ato moral segundo Tomás de Aquino”. *Rev. Trans/Form/Ação*, v. 42, 2019, p.249-264.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MENEZES, A. B. N. T. de. “A Linguistização do Sagrado e a Ética do Discurso em Habermas”. *Princípios* v. 2, n. 02, 2010, p.12–19.

MERTON, Thomas. *Sementes de Destruição*. Petrópolis: Vozes, 1966.

_____. *Homem algum é uma ilha*. Rio de Janeiro: Agir. 1976

_____. *A Montanha dos Sete Patamares*. Petrópolis: Vozes, 2005a.

_____. *Pão no Deserto*, Petrópolis: Vozes, 2008.

MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. São Paulo: N1 Edições, 2021.

MOUFFE, C. “Por um modelo agonístico de democracia”. *Revista de Sociologia e Política*, n. 25, p.11–23, nov. 2005.

MUÑOS, Ceferino P.D; CUCCIA, Emiliano Javier. “*Apuntes sobre el pueblo como cuerpo místico: Del papa Francisco a Suárez, y vuelta*”. *Franciscanum* 171, Vol. lxi, 2019, p.149-174.

NELSON, Eric. *The theology of liberalism: political philosophy and the justice of God*. Massachusetts: Harvard University Press, 2019.

NOBRE, M. *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia, 2018.

NÓBREGA, Manuel da. *Obra completa*. São Paulo: Ed. PUC-Rio/Loyola, 2017.

NOZICK, R. *Anarquia, estado e utopia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

Ó, J. R. DO; Vallera, T. “Ordo et modo: os jesuítas e a difusão de uma pedagogia de governo da escrita”. *Revista Brasileira de Educação*, v. 26, 2021.

O'MALLEY, John W. *Uma história dos jesuítas: De Inácio de Loyola a nossos dias*. São Paulo: Loyola, 2017.

O'MALLEY, John W. “*Four Cultures of the West*”. Cambridge: Belknap Press, 2006.

PÁDUA, Marsílio. *The defender of peace: The ‘Defensor pacis*. New York: ed. Harper, 1967.

PAES, Alberto de Moraes Papaléo; AMIN, Aleph Hassan Costa. *Positivismo Jurídico Em Hobbes, Historicismo Alemão e Formalismo Jurídico Francês: Três Bases Para Compreensão Da Estrutura Do Pensamento Jurídico Moderno*. Florianópolis: CONPEDI, 2022.

PERETTI, C.; PARISE, M. C. I. “As moradas da alma na perspectiva fenomenológica de Edith Stein”. *Reflexão*, v. 45, 2020.

PINTO, Fabrina Magalhães; BENEVENUTO, Flávia (Orgs). *Filosofia, política e cosmologia: ensaios sobre o renascimento*. São Paulo: ed. da UFABC, 2017.

PICH, Roberto Hofmeister. “Scotus Sobre a Origem e a Natureza Do Político”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 3, p.1643–82, 2019.

_____. “Anselmo de Cantuária sobre a verdade do pensamento”. *Dissertatio*, v. 30, 2009.

PLATÃO. *O Político*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.

PORETE, M. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. Petrópolis: Vozes, 2008.

RAMOS, Cesar Augusto. *Rawls, Hegel e o Liberalismo da liberdade*. *Rev. Veritas* v. 50, n. 1, Porto Alegre: março 2005, p.41-65.

RAWLS, John. “Justice as fairness”. *Philosophical Review*, v. LXVII, 1958.

_____. *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*. *Philosophy & Public Affairs*, *JSTOR*, vol. 14, n. 3, 1985, p.223–51.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. *Justiça como equidade: uma reafirmação*. Martins Fontes: São Paulo, 2003.

_____. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Lectures on the history of political philosophy*. Cambridge University Press, 2008.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes. 2008.

_____. *A brief inquiry into the meaning of sin and faith: with “on my religion”* Cambridge: Harvard University Press, 2009.

_____. *Palestras sobre a história da filosofia política*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013

RIBEIRO, Darcy. *O Povo brasileiro: a formação e o sentido do brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

RIBEIRO, Lucas Mello Carvalho. “Estado, território, direito de guerra: Carl Schmitt leitor de Rousseau”. *Dois Pontos*, v. 16, n. 1, 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: ed. Abril, 1978.

_____. *O contrato social*. São Paulo: Editora Temas e Debates, 2008.

RIOS, A. R. “Conceito objetivo, denominação extrínseca e entia rationis em francisco suárez (1548 - 1617)”. *Veritas*, n.42, 1997, p.719–750.

_____. “A questão dos universais: suarez e o nominalismo”. *Veritas*, n.43, 1998, p.671–682.

SCHERER, Fábio César. “Método analítico na filosofia de Kant”. *Estudos Kantianos*, v. 7, n. 1, 2019, p.67-80.

RORTY, R. *Sobre o etnocentrismo: uma resposta a Clifford Geertz*. *Revista Educação, Sociedade & Culturas*, n. 13, 2000, p.213-223.

SAFATLE, Vladimir. “Entrevista realizada por Hyury Pinheiro, Laura Luedy e Mariana Toledo Borges”. *Rev. Idéias*, v. 10, 2019, p.1-38.

SCHMITT, C. “A revolução legal mundial: superlegalidade e política”. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 42, 1997, p.99–117.

SCHMITT, C. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2014.

SILVA, Antônio Carlos Trindade. “Joseph Marechal: o realismo moderado de São Tomás”. *Saberes Interdisciplinares*, v. 3, n. 5, 2017, p.79-101.

SILVA, Marcos. “Desacordos profundos e revisão da lógica: uma proposta neo-pragmatista”. *Escritos de Filosofia IV: Linguagem e Cognição*, Porto Alegre, Editora Fi, 2020.

SILVEIRA, M. A.. “Razão de estado e colonização: algumas questões conceituais e historiográficas”. *História*, v. 37, 2018.

SIMPÓSIO. “*Um Padre e sua Fé / Simpósio Um Padre e sua Fé: Cícero, História e Legado*”. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021.

STOLL, Renan Eduardo. “A teologia em Aristóteles”. *Rev. Hypnos*, v. 51, 2023, p.185-203.

STREFLING, S. R. “Os fins da política no De regno de Tomás de Aquino”. *Philosophos*, v. 27, n. 1, 2022.

SUÁREZ, Francisco. “De opere sex dierum (cap.VII, in Opera omnia, vol. 3 Paris, 1856 p.413–19). *Journal of Markets & Morality*, v.15, n.2, 2012.

_____. *Selección de Defensio fidei y otras obras: De opere sex dierum, cap.VII*. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1966.

_____. *Opera omnia*, 28 vols. Paris: Vivès, 1856-1868.

_____. *El pensamiento político hispanoamericano. Selección de Defensio Fidei y otras obras*, Buenos Aires, Editorial-Fecha, 1966.

_____. “Disputationes metaphysicae”. *Opera omnia*. Paris: Vivés, 1861.

_____. *Disputaciones metafísicas*. Biblioteca Hispánica de Filosofía: Gredos, 1960.

_____. “Tractatus de anima”. *Opera omnia*. Paris: Vivés, 1856.

_____. “De anima”. *Periódico Sociedade de Estudos e Publicações / Seminário Xavier Zubiri*, 1978.

_____. *Tractatus de legibus ac deo legislatore. Liber V: De varietate legum humanarum et praesertim de odiosis*. Madri: Consejo superior de investigaciones científicas, 2010.

_____. “Tratado de las leyes y de Dios legislador. Madrid: Reus, 1918.

_____. *Tratado de las leyes y de dios legislador en diez libros: Reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra (1612)*. Madri: Versión, 1967.

_____. *Defensa de la fe catolica y apostolica contra los errores del anglicanismo: Reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra (1613)*. Madri: Versión, 1970.

SKOTNICKI, A. “Purely Penal Law: A Reconsideration”. *Theological Studies*, n.84, 2023, p.592-612.

SCHWARTZ, Daniel. *Interpreting Suárez: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

_____. “Francisco Suárez acerca do consentimento e da obrigação política”. *Veritas*, v. 63, n. 1, 2018, p.376–401.

TAFUR, Ana Varela. *Voci dalla riva: Voces desde la orilla*. Roma, Edizioni Progetto Cultura, 2021.

TASTEVIN, Constantino. *Grammatica da lingua tupy*: Separata do Tomo XIII da Revista do Museu Paulista. São Paulo: Oficinas do Diário Oficial, 1923

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

TOSI, Giuseppe. *Aristóteles e o Novo mundo: A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573)*. Rio de Janeiro: Lumen iuris, 2021.

VIEIRA, Mónica Brito. “Francisco Suárez and the ‘principatus politicus’”. *History of Political Thought*, v. 29, n. 2, 2008, p.273–294.

VIROLI, M. “A Revolução no Conceito de Política”. *Teoria Política*, n.20, 1992, p.473-495.

_____. *Repubblicanesimo*. Laterza: Roma, 1999.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WALZER, Michael. *Guerras Justas e Injustas: Uma Argumentação Moral com Exemplos Históricos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEBER, M. *A ciência como vocação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WERLE, Denilson Luis. *O esgotamento das energias utópicas e a ideia de emancipação em Habermas. Justiça, Teoria Crítica e Democracia* (vol. II). Florianópolis: NEFIPOnline, 2018.

_____. “A ideia de justiça e a prática da democracia”. *Novos estud. CEBRAP*, 2012.

_____. “Justiça, liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito”. *ethic@*, v. 13, n. 1, 2014, p.74-90.

ZINGANO, Marco Antônio de Ávila. “Dialética, indução e inteligência na aquisição dos primeiros princípios”. *Analytica*, v. 8, n. 1, 2004, p.27-41.

_____. “Deliberação, indeterminação e inferência prática em Aristóteles”. *Ética: questões de fundamentação*. Brasília: UnB, 2007.

_____. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Editora Madamu, 2022.