

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE DIREITO



**A DIALÉTICA DO SÉCULO XVI COMO MÉTODO DE RACIONALIZAÇÃO
DO DIREITO NA SEGUNDA ESCOLÁSTICA**

Ulisses de Araújo Gagliano

Orientadora: Professora Doutora Susana Antas Fernandes Videira Branco

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Ciências Histórico-Jurídicas

2022

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE DIREITO



**A DIALÉTICA DO SÉCULO XVI COMO MÉTODO DE RACIONALIZAÇÃO
DO DIREITO NA SEGUNDA ESCOLÁSTICA**

Ulisses de Araújo Gagliano

Orientadora: Professora Doutora Susana Antas Fernandes Videira Branco

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Ciências Histórico-Jurídicas

Júri:

Presidente: Doutor António Pedro Pereira Barbas Homem, Professor Catedrático e Presidente do Conselho Científico da Faculdade de Direito de Lisboa, Presidente do júri, por delegação de competências.

Vogais:

- Doutora Joana Maria Madeira Aguiar e Silva, Professora Associada, Escola de Direito da Universidade do Minho
- Doutora Paula Cristina Ferreira da Costa Carreira, Investigadora Integrada, Centro dos Estudos Globais da Universidade Aberta, arguente.
- Doutor Eduardo Augusto Alves Vera-Cruz Pinto, Professor Catedrático, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa.
- Doutora Susana Antas Fernandes Videira Branco, Professora Associada, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Orientadora.
- Doutora Ana Isabel Barceló Caldeira Fouto, Professora Auxiliar, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, arguente.

2022

Resumo: A presente tese pretende comentar sobre os desenvolvimentos metodológicos da escolástica medieval até o século XVI – especificamente, pretendemos considerar a dialética escolástica como ferramenta metodológica para analisar as obras de Francisco de Vitória e Francisco Suarez, notadamente no âmbito das teorias semióticas medievais (expostas por autores como Abelardo, Ochkam, Duns Scoto e Margalho), e desta análise afirmar ou negar a influência da escolástica na racionalização de conceitos jurídicos desenvolvidos pelos referidos autores. Além disso, pretendemos analisar os desenvolvimentos metodológicos ocorridos na transição da metodologia aristotélico-dialética medieval para a metodologia empirista-indutiva derivada do jusracionalismo, em particular sob o pensamento de Francisco Vitória e Francisco Suarez. A análise proposta é ainda hoje relevante do ponto de vista jurídico e metodológico, notadamente devido a certas opiniões equivocadas construídas sobre a lógica medieval que chegaram até nossos dias, e que podem ser atribuídas ao humanismo e à reação reformista contra o método aristotélico-escolástico.

Palavras-chave: História do Direito, Metodologia Jurídica, Lógica Jurídica, Escolástica, Dialética.

Abstract: The present thesis intends to comment about the methodological developments of the medieval scholasticism until the 16th century – specifically, we intend to consider the scholastic dialectics as the methodological tool to analyze the works of Francisco de Vitória and Francisco Suarez, notably in view of medieval semiotic theories (expound by authors such as Abelardo, Ochkam, Duns Scoto and Margalho) and from this analysis to affirm or deny the influence of scholasticism in the rationalization of legal concepts developed by the aforementioned authors. Furthermore, we intend to analyze the methodological developments set along the transition from the medieval aristotelian-dialectic methodology to the empiricist-inductive methodology derived from jusrationalism, in particular under the thought of Francisco Vitória and Francisco Suarez. The proposed analysis is even today relevant from both legal and methodological standpoints, notably due to certain mistaken opinions construed about medieval logic that have reached our times, and which can be attributed to the humanism and the Reform reaction against to the Aristotelian-scholastic method.

Key Words: Legal History, Legal Methodology, Legal Logic, Scholasticism, Dialectics.

ÍNDICE

CAPÍTULO I

SECÇÃO I – DIALÉTICA

Nota de Introdução.....	09
1. Definição do Termo “Dialética”.....	18
2. Antecedentes na filosofia grega clássica.....	22
2.1. A dialética grega.....	27
2.2. A Diérese Platónica.....	32
2.3. Aristóteles e a origem da lógica formal.....	35
2.3.1. Categorias: nome e proposição.....	41
2.3.2. Lógica em contraposição à filosofia.....	46
2.3.3. Dupla significação.....	50
2.3.4. Teoria da Oposição.....	53
2.3.5. Teoria da Conversão.....	57
2.3.6. Silogismo.....	59
2.3.7. Modos.....	77
2.3.8. Indução e a Demonstração.....	82
2.4. Teofrasto.....	90
2.5. Megáricos-Estóicos.....	90
3. A Lógica Medieval.....	111
3.1. Inovações lógicas da escolástica medieval.....	118
3.2. A Dialética como um sistema filosófico-teológico com S. Tomás de Aquino e sua influência para o Direito.....	127
3.3. Dialética em São Tomás de Aquino – a lógica do provável no Direito.....	131
3.4. A Querela dos Universais.....	134
3.5. O Ecletismo de Pedro Margalho.....	142
4. Estruturas dialéticas aristotélico-realistas e estóico-nominalistas.....	155

SECÇÃO II - ASPETOS EXTERNOS DA DIALÉTICA

1. A Dialética é o Método Escolástico: alguns antecedentes históricos.....	157
--	-----

2.	A Relação do método escolástico com a escola de Bologna.....	162
2.1.	Nota sobre o Direito Justiniano como primado hermenêutico dialético.....	168
2.2.	Modificação do Método Dialético frente ao <i>Ius Proprium</i>	172
2.3.	O ensino e a sistematização da dialética.....	185
2.3.1.	As formas literárias da dialética escolástica no Direito.....	189
2.4.	O método dialético em Portugal.....	203
2.4.1.	O <i>Ius Commune</i> como primado dialético em Portugal.....	203
2.4.2.	A <i>opinio iuris</i> como fonte de direito em Portugal.....	213
2.4.3.	A opinião comum dos doutores como fonte subsidiária nas Ordenações Manuelinas de 1521.	217
2.5.	A transformação do método dialético diante da prevalência da tese de secularização do Estado.....	221
2.6.	Influência do Humanismo na aplicação do método dialético ao Direito, em Portugal.	238

CAPÍTULO II

RACIONALIZAÇÃO DO DIREITO A PARTIR DO MÉTODO DIALÉTICO

1.	Racionalização e enquadramento da Segunda Escolástica.....	242
2.	Pressupostos metodológicos de Pedro Margalho para racionalização dos termos jurídicos.....	246
3.	Francisco de Vitória.....	248
3.1.	Introdução.....	248
3.2.	Poder Eclesiástico, Poder Civil e a delimitação das jurisdições.....	252
3.3.	A Potestade Civil.....	260
3.4.	Os antecedentes de um Estado Nacional e de uma comunidade internacional.....	266
3.5.	Amplitude e Eficácia das Normas de Direito Público.....	270
3.6.	Sacralidade e cogência das normas jurídicas.....	272
3.7.	Eficácia e Amplitude do Direito de Gentes.....	275
3.8.	Eficácia das Leis.....	276
3.9.	Legitimidade da Lei.....	277
3.10.	<i>Relectiones De Indii</i>	278
3.11.	Primeira parte: da república perfeita ao esforço missionário.....	280
3.12.	Segunda Parte – Liberalismo, Direito de Gentes e a Guerra Justa.....	285

3.13.	Terceira Parte – O Direito de Guerra.....	290
4.	Francisco Suarez.....	295
4.1.	Introdução.....	295
4.2.	<i>De Legibus ac Deo Legislatore</i>	301
4.3.	A Lei e o Direito. Definição dos termos.....	302
4.4.	Significado de <i>Ius</i> e sua comparação com o significado de lei.....	307
4.5.	As Leis e suas variedades.....	311
4.6.	A Lei Positiva em Suarez.....	316
4.7.	Ecletismo e a Dupla Essência da Lei Natural.....	333
4.8.	A Lei Positiva e a Lei Natural.....	341
4.9.	Direito de Gentes.....	344
5.	A rejeição da tradição escolástica e do método dialético pela modernidade....	351
6.	António Luíz Verney e <i>Petrus Ramus</i>	363
7.	A crítica ao método jurídico moderno e contemporâneo.....	370
	Conclusão	379
	Bibliografia	395

Dedico esta pesquisa a Senhora Professora Doutora Susana Videira pela paciência e maestria na condução de minha orientação acadêmica, aos Professores com quem tive a honra de ter aulas na Faculdade de Direito de Lisboa, Senhor Professor Doutor Duarte Nogueira, Senhor Professor Doutor Eduardo Vera-Cruz e Senhor Professor Doutor Pedro Barbas Homem, bem como a todos os colegas e Professores do Instituto Iuris pelo convívio na docência e pela tão grata oportunidade que me concederam de recomeçar um muito desejado percurso acadêmico, há tempos deixado para depois, em razão de tantos desencontros desta vida.

Dedico também, como não poderia deixar de fazê-lo, a Vivian, a Julia e a Luiza, pelos momentos de ausência em família para condução da presente pesquisa. Agradeço com muito amor pelo apoio, carinho e suporte.

Nota de Introdução

Inicialmente, cumpre esclarecer a nossa motivação na escolha do tema em referência, uma vez que, por se tratar de tema naturalmente interdisciplinar, que transborda o direito e avança para os meandros da filosofia, é prudente deixarmos desde já uma nota sobre as razões que nos levaram para este projeto. Durante o primeiro ano do curso de doutoramento da Faculdade de Lisboa, tivemos a honra de estudar a cadeira de História do Estado, sob a orientação da Senhora Professora Doutora Susana A. F. Videira Branco, na qual procedemos a uma pesquisa de conclusão de curso. O objetivo daquela breve pesquisa era proceder à análise comparativa dos textos das obras de Francisco Suárez – em particular os capítulos IV e V do livro I do *De Legibus* (traduzido para o Português) – e da obra de Pedro Margalho “Escólios em Ambas as Lógicas à Doutrina de S. Tomás, do Subtil Duns Escoto e dos Nominalistas”, em tradução de Miguel Pinto de Meneses e introdução de Wilhelm Risse. Por meio da referida comparação, houve uma tentativa de indução da estrutura argumentativa, adotada por Francisco Suarez, frente às operações lógico-gramaticais desenvolvidas por Margalho na sua teoria da suposição (como lógica do significado) – tendo buscado esta teoria da suposição nos já referidos Escólios de Margalho.

Aquela breve pesquisa permitiu-nos identificar uma aparente correlação entre a estrutura lógico-gramatical descrita na obra de Margalho e o método empreendido na construção dos argumentos de Suarez, nomeadamente no seu conceito de Lei e de Direito Positivo, tema que foi, oportunamente, apresentado num dos painéis da Conferência Internacional “Suarez em Lisboa 1617-2017”, organizada pelo Centro de Pesquisa de Teoria e História do Direito, Centro de Investigação da Ulisboa (THD-ULisboa), com o apoio da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa (FDUL), do Instituto de História do Direito e do Pensamento Político (IHDPP) e da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT).¹ Assim, naturalmente ocorreu-nos que talvez, o método

¹ Neste Congresso destacaram-se o empenho e coordenação da Professora Doutora Ana Isabel Barceló Caldeira Fouto, da Professora Doutora Margarida Seixas e Professor Doutor Pedro Miguel Martins Gonçalves Caridade Freitas, aos quais dedico especial agradecimento, tanto pelo convite como pelo sucesso e qualidade do evento.

ensinado nos Escólios de Margalho tenha tido alguma influência não apenas em Suarez, mas também noutros autores da Segunda Escolástica.

É evidente que a lógica ensinada em Salamanca, no tempo de Suarez, seria a mesma geralmente estudada por todos os teólogos de seu tempo, contudo, como veremos mais adiante, a correlação com os Escólios importa-nos na medida em que a lógica terminista de Margalho é especial, pela síntese que faz das diferentes escolas de pensamento daquele tempo, e, portanto, não se confunde com a generalidade dos demais sistemas lógicos desenvolvidos pelos lógicos e escolásticos medievais sendo, pelo seu ecletismo e síntese, o paradigma ideal para verificação que procuramos realizar.

Tendo em mente aquela primeira correlação feita na obra de Suarez, ampliamos o nosso objeto de estudo, e procuramos, na presente dissertação, analisar o *método dialético*² *aplicado ao Direito*³. Com o desenvolvimento de nossa pesquisa, notámos que a dialética é um método que teve uma evolução própria e independente do Direito, contudo, influenciou o pensamento jurídico de modo determinante. Desde modo, sem perder de vista a evolução daquele método, será nosso objetivo definir e explicar o que é a “dialética” (ou “lógica”) para, após, aproximá-la das ciências jurídicas, reconhecê-la como método de aplicação do Direito. O reconhecimento deste método e a forma como ele foi utilizado historicamente como método próprio de aplicação do Direito constituirá a primeira parte de nossa pesquisa, como um antecedente necessário para o desenvolvimento da segunda parte; esta sim, onde buscamos algum ineditismo quanto à forma e estrutura de análise que pretendemos induzir das obras de Vitória e Suarez.

Desta forma, a segunda parte da presente pesquisa será destinada à análise de textos, de natureza jurídica e política, selecionados junto à escolástica ibérica do século XVI, para deles extrair conclusões, relacionadas com a aplicação do método dialético escolástico na construção dos argumentos e dos institutos jurídicos, defendidos por dois teólogos e juristas que selecionamos para tal fim, a saber, Francisco Suarez e Francisco

² Representado pelo ecletismo e síntese de Margalho.

³ Especificamente aos estudos jurídicos ora selecionados, de Vitória e Suarez, pelas razões que serão melhor detalhadas adiante.

de Vitória. Desta análise, esperamos confirmar ou negar a influência do método em questão no pensamento jurídico dos autores analisados (ou mesmo quais os aspetos de tal método que são mais ou menos relevantes), na construção dos conceitos legais que, em cada um deles, teve ampla repercussão histórica para construção do jusracionalismo moderno, cujos reflexos são perceptíveis, ainda nos dias de hoje.

Como mencionado, a presente pesquisa estará circunscrita ao século XVI – de todo o modo, advertimos que na condução da presente pesquisa foi necessário um prévio enquadramento histórico, e por tal razão, discorreremos acerca de alguns antecedentes clássicos. Após, discorreremos sobre a utilização do método pela escolástica em diferentes fases da Idade Média – somente a partir de então, propusemo-nos a avaliar de que modo a dialética poderá ter influenciado (ou não) certas inovações ocorridas no âmbito das ciências jurídicas durante o século XVI, especificamente nos autores selecionados. Temos assim que a presente tese limita-se, em termos de periodização histórica, ao século XVI, não obstante algumas inferências a períodos anteriores.

Quanto às inovações, no campo das ciências jurídicas, sobre as quais o método dialético supostamente terá tido influência, explicamos que estas são as construções teóricas desenvolvidas no âmbito da segunda escolástica, por nomes como Francisco Suarez e Francisco de Vitória, dentre outros⁴, relativamente, por exemplo, aos conceitos de potestade civil, lei positiva, república secular, poderes públicos e poderes privados,

⁴ Apesar de não os termos trabalhado no âmbito desta tese, consultámos as seguintes obras, nas quais é possível identificar importantes transformações em conceitos jurídicos, como por exemplo nos mostrou a obra de Marjorie Grice-Hutchinson sobre a escola de Salamanca e a sua influência na formação do pensamento liberal económico (vide Grice-Hutchinson, Marjorie. *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory. 1544-1605.* Oxford. 1952): como as teses de Fray Luis de Leon acerca do direito de gentes e da Lei (Leon, Fray Luis de. *De Legibus ó tratado de las leyes.* 1571. (trad. Luciano Pereña). Corpus Hispanorum de Pace. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid. 1963), ou sobre as inovações ao contrato de compra e venda, desenvolvidas por Luis de Molina (Molina, Luis de. *La Teoria del Justo Precio.* (ed. e trad. Francisco G. Camacho). Editora Nacional. Madrid. 1981), ou ainda o desenvolvimento de termos relacionados com a justiça e a lei por Domingo de Soto (Soto, Fray Domingo. *Tratado de la Justicia y El Derecho.* (trad. D. Jaime Torrubiano Ripoll) Clássicos Jurídicos. Editorial Reus (S.A). Madrid. 1922).

direitos naturais do homem, direito das gentes, dentre tantos outros conceitos inovadores para o período histórico em questão, e que reconhecidamente são paradigmáticos para a História do Direito e para a secularização do Estado e do Direito.

Tendo em conta a realidade social, política e económica que se fez presente durante o período histórico selecionado, enquadrámos as transformações dos institutos jurídicos, acima apontados, como parte do processo histórico de *racionalização* do Direito. Este tema será melhor trabalhado na Secção I do Capítulo II, mas, por ora, apenas destacamos que aquilo ao que ora denominamos por *racionalização* é a gradual aproximação dos conceitos medievais de Direito Natural⁵ e razão natural (e suas derivações) ao jusracionalismo moderno, na aceção moderna de direito natural, conforme nos ensina Franz Wieacker e Gettel⁶, e o seu afastamento do conceito medieval. De um modo mais simplista, seriam as inovações ou transformações ocorridas no âmbito das ciências jurídicas que fortaleceram a secularização do direito e do processo político, criando espaço para o indivíduo e os direitos individuais como objeto do Direito e do sistema jurídico.⁷

Em termos de sua estrutura, a presente pesquisa divide-se em dois capítulos: no primeiro faremos um aprofundamento preliminar acerca do que é, afinal, o método dialético, e discutiremos seus aspetos essenciais e acidentais. Uma vez definido e reconhecido tal método, procuramos utilizá-lo como ferramenta de análise num segundo capítulo, sobre os textos dos autores selecionados.

Reportando-nos à primeira parte de nossa pesquisa, a dialética foi analisada na Secção I do Capítulo I nos seus *aspetos internos*, isto é, o significado e a etimologia de

⁵ Acerca do tema, vide: Fassò, Guido. *Il Diritto Naturale*. Eri Edizioni Rai Radiotelevisione Italiana. Torino. 1964.

⁶ Wieacker, Franz. *História do Direito Privado Moderno*. pp.56, 181; Gettel, Raymond G. *História das Ideias Políticas*. Editorial Inquérito, 1936. pp. 217-224.

⁷ Deixamos, contudo, uma nota para esclarecer que, como não é possível circunscrevermos precisamente toda a realidade histórica em torno daquilo que se denomina na historiografia por racionalização do direito a apenas um período ou a um punhado de pensadores, desde já pedimos a vénia para considerar o termo “racionalização” na forma acima descrita, apesar de certamente ser incompleta.

seu *nomen*, as origens e os antecedentes históricos relacionados com as suas causas, os seus elementos essenciais e constitutivos, as suas propriedades, e demais elementos que propriamente a compõe, tanto como fenómeno histórico, como também como um verdadeiro método científico. Já na Secção II do Capítulo I faremos a análise de seus *aspectos externos*, ou acidentais, a saber, sua relação com a patrística e com a escolástica enquanto dogma e método na aplicação ao Direito, desde os antecedentes históricos clássicos até ao século XVI – ainda que de forma sumarizada – com apontamento das principais transformações ocorridas até então; trataremos também de suas formas externas ou literárias, assim como as formas de ensino e de interpretação levadas a cabo pelos juristas medievais, em particular entre os séculos XIV ao século XVI.

Em relação aos *aspectos internos* acima referidos, procuraremos demonstrar como o método se formou até ao século XVI, tendo por paradigma os Escólios de Pedro Margalho⁸: reiteramos que esta obra foi selecionada como paradigma e representante da dialética e lógica escolástica pelo seu carácter, marcadamente eclético e sintético. Trata-se de um verdadeiro *ponto médio* entre as diversas correntes de pensamento metodológico existentes na altura. A dialética descrita por Pedro Margalho poderá ser melhor compreendida na medida em que pudermos avançar ao longo da Secção I do Capítulo I, para tratar de cada um dos elementos constitutivos do mesmo. Concluída esta análise, poderemos, nós mesmos, utilizá-lo como ferramenta de análise, tal como supostamente o faria um jurista do século XVI.

Em termos de finalidade, o nosso objetivo será confirmar ou negar se o método dialético escolástico desempenha, ou não, um papel relevante na racionalização do Direito (conforme estabelecemos acima). Na persecução deste fim, tivemos de fazer uso do próprio método – tal como concebido no século XVI por Pedro Margalho – para analisar os textos selecionados dos autores da segunda escolástica. Ao analisar tais textos, tendo por parâmetro o método em si, esperamos validar ou negar a nossa hipótese de pesquisa: a influência e a relevância do método para racionalização do

⁸ Margalho, Pedro. *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de S. Tomás, do Subtil Duns Escoto e dos Nominalistas*. trad. Miguel Pinto de Meneses, Instituto de alta Cultura do Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1965.

Direito. Caso tal hipótese seja confirmada, esperamos conseguir identificar, como resultado da pesquisa, de que modo o método se articula com os conteúdos e os significados dos institutos jurídicos criados pela segunda escolástica (naqueles autores selecionados).

É importante esclarecer que a nossa pesquisa não se destina a analisar uma suposta influência de Pedro Margalho sobre os autores selecionados, mas sim *a influência do método* explicado por Pedro Margalho – por esta razão recorreremos, mais de uma vez, a fontes secundárias que nos auxiliaram a compreender o funcionamento dos mecanismos lógicos e semânticos devisados nos Escólios de Margalho. Ressaltamos, portanto, a obra, e não o autor, como parâmetro de análise metodológica.

Relativamente à segunda parte desta análise, destacamos que, na Secção II do Capítulo I, tratamos dos *aspectos externos* da dialética, na medida em que esta Secção nos permitirá compreender a aplicação efetiva do método ao Direito pelo jurista medieval e, de modo mais conciso, aproximar os estudos desenvolvidos na Secção I (nem sempre puramente jurídicos, mas multidisciplinar) aos temas jurídicos que serão abordados no Capítulo II. Será nesta Secção II que demonstraremos (e justificaremos) como o método era concretamente utilizado pelo jurista medieval. Para tanto, teremos de recorrer a factos históricos descritivos tanto da origem do método no âmbito das artes jurídicas, como na sua aplicação, uma vez ou outra recorrendo a exemplos já trabalhados em fontes secundárias.

A Secção I do Capítulo I será conclusiva, e permitir-nos-á desenvolver uma hipótese provisória, nomeadamente o reconhecimento de elementos constitutivos da dialética, a saber, (i) uma componente “aristotélico-realista”, e (ii) uma componente “estóico-nominalista”. Esta hipótese provisória permitir-nos-á fazer uso de elementos padronizados da dialética escolástica, que serão posteriormente confirmados ou negados nos textos a serem analisados no Capítulo II. Já a Secção II do Capítulo I não é conclusiva como a Secção I, mas apenas descritiva das condições necessárias para situarmos aquela hipótese provisória do Direito medieval.

Finalmente, no Capítulo II, procuraremos desenvolver a análise dos textos jurídicos selecionados de Vitória e Suarez, destacando em cada um dos autores os institutos jurídicos de maior relevância historiográfica, dadas as particularidades de cada obra. A análise será realizada a partir do método dialético em si, como já afirmámos. Para maior facilidade do leitor, faremos reiteradas referências aos conceitos e às técnicas explicadas nos Escólios de Pedro Margalho e detalhadas no Capítulo I, tanto ao longo do texto analisado como também nas notas de fim de página, por forma a que nos seja possível, durante a análise, simplificar a compreensão daquelas técnicas, bem como as razões de sua aplicação, e a influência e filiação filosófica de cada um dos institutos analisados, caso haja.

Na Secção I do Capítulo II selecionaremos, para análise, Francisco de Vitória e Francisco Suarez. A escolha destes autores justifica-se pela influência de ambos na construção de conceitos relacionados com a secularização do Estado e do Direito, a maior independência da Lei Positiva frente à centralização do poder real, os vindouros conceitos de Estado Nação, soberania, direitos internacionais públicos, etc.

Em termos de justificativa e relevância da presente pesquisa, destacamos que a dialética, enquanto método de aplicação do Direito, é reconhecidamente um facto histórico persistente e duradouro, tendo sido observado por toda a Idade Média, até ao seu ocaso, em fins do século XVI e início do século XVII, contudo, trata-se de fenómeno histórico, pouco estudado, existindo trabalhos dedicados, especificamente, aos seus aspetos externos, como brevemente abordaremos na Secção II do Capítulo I. Entretanto, não conseguimos identificar estudos que expusessem os aspetos internos da dialética e o seu *modus* de aplicação especificamente ao argumento e pensamento jurídico. Assim, quando muito, a dialética é abordada em relação ao Direito como elemento accidental deste, isto é, como elemento transversal ao estudo da História do Direito, ou através de comentários e passagens sobre o método e sua aplicação ao Direito pelas Escolas medievais.

Talvez seja possível atribuir a aparente inexistência de estudos dedicados ao presente objeto de pesquisa, como decorrência da reatividade histórica observada, a

partir da modernidade, em rechaçar a dialética escolástica⁹, ou até mesmo excluí-la¹⁰ dos capítulos da história (quando não, negar a própria existência de uma história da lógica dialética) – ressaltamos que esta não é uma afirmação conclusiva, mas uma inferência para fins de justificação da importância do tema ora apresentado: podemos, a título de exemplo, citar que o jusracionalismo e o método sintético-compendiário-demonstrativo¹¹ talvez não apenas representassem uma reação à aplicação da dialética ao Direito, mas uma agenda de rutura que, propositalmente, poderíamos especular, expurgou-a das ciências jurídicas, por razões mais políticas do que propriamente técnicas.¹²

⁹ Por exemplo, em Portugal, a semelhança da escola de Port Royal, Verney rechaça o método por vezes de modo agressivo: Verney, Luís António. *Lógica para Uso dos Jovens Portugueses*. Nápoles. MDCCLXIX. In *Portvgalica Monvmenta Neolatina*. Vol X. Imprensa da Universidade de Coimbra. 2010. p.p. 4-6.

¹⁰ A lacuna histórica acerca da método escolástico e do reconhecimento de uma história da lógica até ao século XIX são tratados por: Bochenski, J.M. *A History of Formal Logic*, translated and edited by Ivo Thomas. University of Notre Dame Press, Indiana, USA. 1961. p. viii; Hamelin, O. *Le système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920. p.p. 49-90; Brunschvicg, Léon. *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Alcan, 1912. p.p. 43-78 ; BLANCHE, ROBERT. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*, (trad. António J. Pinto Ribeiro), Edições 70, Lisboa, 1985. 14. p. 171.

¹¹ Sobre o tema vide: Cruzeiro, Maria Eduarda. *A reforma pombalina na história da Universidade*. In *Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*. *Análise Social*, vol. XXIV (100), Lisboa. 1988 (1.º). p.p. 165-210: “No seu conjunto, as matérias articulavam-se segundo uma lógica que ia das “subsidiárias” e “elementares” para as centrais e, dentro destas, das “sintéticas” para as “analíticas”. Deste modo se procurava também uma dada forma de relacionamento entre a “Teórica” e a “Prática”, em que a primeira, privilegiada no seu papel, era entendida como fundamento e guia da segunda, encerrando uma os princípios e as regras necessárias ao correcto desenvolvimento da outra. Este era já um dos aspectos do método que os Estatutos impunham —o sintético-compendiário-demonstrativo—, justificado pela sua funcionalidade num processo pedagógico dirigido à aquisição de princípios básicos e de instrumentos gerais de manipulação do conhecimento. Era em vista a um ensino “mais regular, mais completo, mais perfeito, mais fácil, mais metódico” que se pretendia colocar, “em lugar das subtilezas e especulações vãs, ociosas, inúteis e prejudiciais ao bom progresso dos Estudos Jurídicos”, o bom método sintético, método “mais próprio e mais acomodado para o ensino da Mocidade Académica. A qual mais facilmente se instrui e aprende as Doutrinas, começando pelo mais fácil e procedendo proporcionalmente para o mais dificultoso”. No mesmo sentido se exigia que se “[abraçasse] tão somente o Caminho Compendiário”, em que “a Jurisprudência não [fosse] ensinada por Sistemas amplos e difusos”.”

¹² Para um exemplo da fragilidade lógico-metodológico pós-modernidade, a grande maioria das obras dedicadas ao estudo da “lógica jurídica” não contém uma linha sequer dedicada à lógica ou à dialética,

É assim que entendemos a presente pesquisa como relevante para as ciências jurídicas, na medida em que, ao procurar identificar a influência do método dialético na racionalização do Direito (ou não), poderemos, ainda que acidentalmente, refutar ou confirmar as reações historicamente verificadas contra a dialética escolástica, cujo discurso a considera danosa ou inadequada ao pensamento jurídico científico. Ora, caso possamos confirmar que no seio do método escolástico há influência e participação deste na construção dos institutos jurídicos acima referidos, esta confirmação concede (ou repõe) valor à dialética enquanto método de aplicação do Direito que, quem sabe, poderá até mesmo transcender o período histórico analisado.

cingindo-se a apresentação de um sistema jurídico positivo, em linguagem descritiva, apenas a reproduzir a lei, como por exemplo na obra do século XIX de Matteo Pescatore (Pescatore, Matteo. *La Logica del Diritto. Frammenti di dottrina e di giurisprudenza. Seconda Edizione. Unione Tipografico-Editrice. 1883*).

CAPÍTULO I

SECÇÃO I

DIALÉTICA

1. Definição do Termo “Dialética”.

Em referência às palavras do jurista Italiano Ricardo Orestano, os Professores Martim e Ruy de Albuquerque¹³ destacam como o estudo da História do Direito não deve ser condicionada pela visão contemporânea do historiador do Direito, e preconizam assim que “o estudo do Direito e da sua história deve ser estudo não só de normas como de comportamentos, de ideias não menos que de factos, de ações não menos que de reflexões, de substratos institucionais não menos que da sua redução a institutos. O estudo da experiência jurídica será, noutros termos, o estudo do modo como em cada época e em cada complexo de experiência foi concretamente vivido, especulativamente entendido aquele conjunto de fenómenos que genericamente podemos designar como jurídico, mas cuja juridicidade é, caso a caso, individualizada e determinada com base nos elementos constitutivos de cada particular experiência em estudo, fora de qualquer apriorismo e fora de qualquer falsa generalização”¹⁴.

¹³ ALBUQUERQUE. Martim de. ALBUQUERQUE. Ruy de. História do Direito Português – Vol I. Tomo II. Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa. FDL. Lisboa (1983). pp. 140-141.

¹⁴ Orestano, Riccardo. Introduzione allo studio del diritto romano in *Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche. Fondata da Francesco Schupfer e Guido Fusinato. Sotto Gli Auspici Della Facoltà di Giurisprudenza della Sapienza – Università di Roma, Nuova Serie. Jovene Editore. 4/2013. pp. 74-75: “Questo studio sarà in altri termini uno studio sul modo in cui si avvicendano fatti e idee, azioni non meno che riflessioni, assetti istituzionali non meno che loro riduzioni in istituzioni: avrà in altri termini a oggetto le consolidazioni e le mutazioni del modo in cui in ogni epoca, in ogni popolo, in ogni ‘complesso di esperienza’ è stato concretamente vissuto e riflessivamente inteso quell’insieme di fenomeni che genericamente possiamo designare come ‘giuridici’, ma la cui ‘giuridicità’ va di volta in volta individuata e determinata in base agli elementi costitutivi dell’esperienza che si voglia studiare, fuor d’ogni apriorismo e fuor d’ogni illusoria generalizzazione.”*

Não é por outra razão que nos sentimos instados à pesquisa da Segunda Escolástica, segundo aquilo que Mortari¹⁵ designa como a *base cultural* do jurista medieval: a dialética escolástica.

Para dar início à nossa pesquisa é importante definir o termo (como o próprio método ora estudado nos ensina): *dialética* é o método desenvolvido desde a antiguidade clássica, como uma das disciplinas que conformavam a filosofia grega, ao lado da física, da cosmologia, da ética e da metafísica – consideradas, principalmente, as escolas peripatética (para quem a dialética era ferramenta, ou instrumento) e megárica-estoica (que comparava a dialética aos ossos do corpo, a estrutura básica do raciocínio). Como nos explica Robert Blanché, “dialética” possui uma diversidade de significados, e tem origem no verbo grego διαλέγεσθαι (*dialéyesthi*), que significa ‘trocar impressões com alguém’, conversar, debater, enfim, praticar o diálogo. O vocábulo recebe um sentido mais preciso à medida que adere a certos processos sistematizados, e passa a designar uma discussão institucionalizada, tal como uma espécie de disputa entre dois interlocutores sobre duas teses contraditórias. A dialética eleva-se, ainda na antiguidade, ao nível de *arte*, a διαλεχτική τέχνη (*dialektikí téchni*), de triunfar sobre o adversário, de refutar as suas afirmações ou de o convencer. É assim que a palavra também indica *polémica*, para argumentação do filósofo na medida em que visa elaborar uma tese ou proposição, justificá-la ou refutar uma ou mais proposições contrárias.

A palavra moderna “lógica” tem origem na Isagoge de Porfírio, como uma tradução tardia do Organon para o latim – não há, em verdade, em todo Organon, referência expressa à “lógica” – mas sim à dialética (διαλέγεσθαι)¹⁶. Aristóteles é, como afirma, enfaticamente, Robert Blanché, o pai da ciência lógica ou da dialética. O seu pioneirismo foi reconhecido por ele próprio, como nos explica Blanché, e, neste sentido,

¹⁵ Mortari, Vincenzo Piano. *Dogmatica e interpretazione i giuristi medieval*. Jovene Editore. Napoli, 1976. p. 158-159. O tema será melhor abordado adiante, mas já é importante destacar que o jurista medieval tinha a sua formação cultural fundada no método dialético, numa tradição que lhe impunha uma *rationis mentis* singular, dogmática e especulativa, de outro lado, a afigurava-se uma exigência de *razão prática*, emanada do próprio Direito Romano.

¹⁶ Para os fins deste trabalho utilizaremos *lógica* e *dialética* como vocábulos sinónimos.

encontramos a seguinte declaração nos seus Sofismas: “sobre esta questão, não havia uma parte já elaborada e outra não: não havia absolutamente nada”, e mais adiante, “se havia, sobre a retórica, muitos trabalhos antigos, sobre o raciocínio, pelo contrário, não tínhamos rigorosamente nada a citar, e tivemos de dedicar-nos, não sem dificuldade, a pesquisas que nos tomaram muito tempo”.¹⁷

Não será nosso objetivo desenvolver um estudo sobre a história da lógica – contudo, será necessária uma imersão nos antecedentes da lógica e da dialética até chegarmos ao sistema eclético de Pedro Margalho¹⁸, no século XVI, o qual servirá ao propósito de nos guiar na análise dos demais autores da Segunda Escolástica selecionados para este estudo.

Assim, em primeiro lugar, dedicaremos nossas atenções ao Organon Aristotélico e aos textos estoicos de Von Arnin. Lembramos, contudo, que estas duas fontes têm algumas limitações, já que no Organon não é possível dissociar o que é original de Aristóteles e dos Peripatéticos daquilo que são textos doxógrafos, e nos textos estoicos, lembramos o seu caráter *fragmentário*, isto é, extraídos de fontes secundárias, já que poucas obras estoicas chegaram aos nossos dias. Apesar destas limitações será possível traçar um panorama geral dos dois principais antecedentes históricos e metodológicos da dialética do século XVI.

Após esta análise dos antecedentes clássicos, dedicar-nos-emos ao estudo da dialética medieval, o qual se inicia em Boécio, e segue uma longa tradição, liderada por Abelardo e seguida por Pedro Hispano e Guilherme de Ockham (dentre outros), até ao último lógico (ou dialético) considerado para os fins da presente tese: Pedro Margalho – cuja obra nos servirá como um guião, uma síntese, do estado e do conhecimento da dialética do século XVI.

¹⁷ Sofismas, 34; 183 b 34-36 e 184 a-b. *apud* BLANCHÉ, ROBERT. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*, (trad. António J. Pinto Ribeiro), Edições 70, Lisboa, 1985. p. 19.

¹⁸ Margalho, Pedro. *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de S. Tomás, do Subtil Duns Escoto e dos Nominalistas*. trad. Miguel Pinto de Meneses, Instituto de alta Cultura do Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1965.

Este mergulho interdisciplinar é justificado, como já afirmámos, pelo facto de que a dialética foi tradicionalmente aplicada ao Direito, como seu método por excelência. Neste sentido, lembramos as lições de Martim de Albuquerque e Ruy de Albuquerque, os quais nos ensinam que o método de operação do direito, então denominado por “*Ars inveniendi*”, ou arte de inventar, era construído pelos medievais segundo a tópica, ou lugar, *loci*, a partir do qual o jurista formulava o seu juízo, segundo critérios de razão dedutiva e da autoridade de argumento probabilístico, mediante a aplicação de recursos retóricos e mesmo da sua *intuição*.¹⁹ Ora, o termo *ars inveniendi* foi extraído de Cícero, em seu *Topicos a Cayo Tebacio*²⁰, e refere-se, exatamente, aos Tópicos de Aristóteles, a quem Cícero reconhece a autoria e ineditismo do tema. É assim que o método de interpretação do jurista medieval, como já comentado no Capítulo anterior, é reconhecido em Mortari²¹ como a aplicação dos Tópicos aristotélicos à interpretação do jurista medieval, especificamente na designação da essência do *termo*, que poderia referir-se a um caso concreto, um valor, um princípio de direito natural ou um significado da Lei local ou imperial, exemplificativamente.

É assim que, por meio de um silogismo dialético, tal como desenvolvido nos Tópicos de Aristóteles, o jurista medieval estabelecia seus argumentos segundo a essência das coisas. A partir desta essência, e mediante argumentos *pros* e *contra*, deduzia qual a lei que deveria aplicar – os argumentos, contudo, em muito assentavam na autoridade de opinião, na *opinio comunis* e no bartolismo.

Apesar deste reconhecimento da estrutura tradicional da probabilística de opinião como um traço muito característico da dialética medieval, indagámos se não há, nesta mesma lógica medieval, outros elementos dialéticos, outras formas de dedução menos *silogísticas*, no sentido puramente aristotélico. Buscaremos, assim, reconhecer a

¹⁹ Albuquerque, Martim de; Albuquerque, Ruy de, *História do direito português*. Vol. 1. p.p. 285-315.

²⁰ “Todo sistema dialéctico consta de dos partes: la invención y el juicio. En ambas fué Aristóteles (á mi ver) el príncipe. Los estóicos trabajaron sólo en una de las dos: en la ciencia del juicio, que llamaron dialéctica, y abandonaron del todo la Tópica o arte de invención, que es más útil y, en el orden de la naturaleza, la primera. Nosotros, encontrando en ambas suma utilidad, nos proponemos tratar de las dos, comenzando por la Tópica.” Cícero, Marco Tulio. *Tópicos a Cayo Trebacio*. p.p. 5-6.

²¹ Mortari. p.p. 174-176.

presença de uma semiótica ou semântica dos termos proposicionais da dialética escolástica (a lógica terminista). Esta semiótica poderá, assim, ser justamente aquela tratada na obra de Margalho: os *modus significandi*, os termos sincategoremáticos, a teoria da suposição e a teoria da consequência. Também vamos procurar compreender se esta dialética semiótica pode ser observada nos demais autores que serão estudados no Capítulo II.

Neste primeiro capítulo, portanto, limitar-nos-emos a explorar os elementos constitutivos, internos e externos da *ars inveniendi*, e a sua evolução no âmbito do pensamento jurídico, teológico e filosófico medieval, tendo a dialética como base para a sua aplicação ao Direito pelos prudentes medievais.

2. Antecedentes na filosofia grega clássica

Este estudo deve iniciar-se com a análise da história da lógica, a ser desenvolvida por aqueles que, antes de nós, identificaram as correlações historicamente pertinentes frente à lógica moderna. A partir da construção destes autores, será possível estabelecer correlações adicionais frente ao Direito, na sua evolução, para cada período histórico correspondente: a análise da lógica clássica e medieval foi considerada aqui, num primeiro momento, frente aos principais comentadores modernos (situados dentre os séculos XIX e XX) uma vez que suas contribuições são cardinais para qualquer estudo que se proponha acerca da dialética medieval. Por tanto, os principais autores consultados nesta primeira parte de nossos estudos foram Bochenski, Robert Blanché, Brunshvicg, Lukasiewicz, Pierre Aubenque, Philotheus Boehner, Brochard, Claudio Galeno, Hamelin, Peter King, William and Martha Kneale, Meirinhos, dentre outros.

De uma forma geral, a maioria dos autores, acima indicados, fazem uma interpretação histórica sob uma ótica lógico-matemática, e a partir desta, estabelecem padrões de evolução do raciocínio comum nos diferentes períodos históricos, outros estabelecem uma abordagem filosófica ou descritiva. Os autores acima citados concordam que a origem da lógica formal reside no Organon Aristotélico: há menor ou maior divergência apenas quanto às influências ou origens da lógica formal nos autores

clássicos anteriores mas, sem dúvida, é em Aristóteles que estão as bases para a *lógica formal* contemporânea.

É preciso desde já estabelecer, como o faz Blanché, que os mecanismos formais percussores da lógica estão na distinção entre conhecimento implícito e explícito, como ocorre na correção gramatical do discurso. O uso e o domínio prático e corrente de uma língua não pressupõe, necessariamente, o conhecimento que o eleve ao nível de uma teoria científica: mesmo um bom escritor pode ser um gramático medíocre. De igual modo, saber raciocinar corretamente não pressupõe um conhecimento científico e teórico de lógica, e portanto, a lógica teórica pressupõe a lógica operatória, de natureza fenoménica e espontânea, tal como a gramática pressupõe a língua.²²

Pois bem, a distinção entre o conhecimento implícito da lógica operativa não anula nem desmerece o conhecimento e a capacidade de teorização de uma lógica explícita: há certa continuidade de uma na outra, o que é observável na medida em que cálculos de lógica são facilmente traduzidos em metalinguagem, a exemplo, Blanché destaca duas leis básicas:

$$p \supset \sim p . \supset \sim p$$
$$\sim p \supset p . \supset p$$

A primeira proposição é a indução ao absurdo, isto é, a própria proposição implica em sua negação (por ser esta negação contraditória, impossível ou inadequada). A segunda é denominada *consequentia mirabilis*, princípio lógico aplicado pelo geómetra Euclides. Segundo este segundo princípio, se a suposição de uma falsidade implica numa verdade, a proposição é verdadeira, serve, portanto, para confirmar uma tese.²³

²² Blanché. p. 15.

²³ Em uma passagem do Protrepticus (obra perdida, mas referida por autores peripatéticos, como Alexandre de Afrodísias) Aristoteles teria formulado a seguinte proposição: *εἰ μὲν φιλοσοφητέον φιλοσοφητέον, καὶ εἰ μὴ φιλοσοφητέον φιλοσοφητέον πάντως ἄρα φιλοσοφητέον*, que significa: “se não é preciso filosofar, então é preciso filosofar (a saber, para provar que não é preciso filosofar) portanto, é preciso filosofar”. Trata-se do princípio em referência, também denominado como Lei Clavius por ter

Para a primeira proposição, ainda, Zenão de Eleia desenvolve seu argumento contrário à tese jônica de existência do movimento com uso da primeira proposição, *ad absurdum*, ao propor seus famosos paradoxos. Assim, como Blanché, Boschenski ressalta que Zenão de Eleia não tinha consciência do esquema de inferências que propunha, tendo-os aplicado sem qualquer teorização, o que terá ocorrido mais tarde por intermédio de seus comentadores, e em especial, o neoplatónico Simplício da Cilícia (não obstante dúvidas acerca de sua autenticidade)²⁴.

Ambos os casos são esquemas de inferência, e não “leis” lógicas propriamente. Blanché destaca que os Estóicos já conheciam ambos os esquemas de inferências, no entanto, aplicavam-nos sempre em exemplos concretos, mediante a única linguagem que possuíam, a vulgar. Por exemplo, para a primeira das duas leis “se é dia há claridade e é dia, há claridade”.²⁵

Quanto à segunda inferência, podemos exemplificar a aplicação jurídica medieval prática da *consequentia mirabilis* com um trecho (traduzido para o Inglês) de um comentário de Bártolo²⁶, sobre o conflito de leis, segundo o qual :

sido enunciada no século XVI por Saccheri e Clavius, para demonstrar seu uso pelo geômetra Euclides em uma de suas demonstrações, cf. Kneale, William. *Aristotle and the Consequentia Mirabilis*. The Journal of Hellenic Studies, 77(1), 62-66.

²⁴ Boschenski, I.M. *A History of Formal Logic* (trad. de Ivo Thomas). University of Notre Dame Press, Indiana: 1961. p.p. 46-47.

²⁵ “Para obter a lei em toda a sua generalidade, seria necessário, nesta forma implicativa, substituir as constantes concretas por variáveis, e escrever: “se o primeiro o segundo e o primeiro, o segundo”. E para tornar mais inteligível esta segunda fórmula, seria necessário utilizar parênteses à maneira dos matemáticos, e escrever: “se (se o primeiro, o segundo) e (o primeiro), o segundo”; ou melhor ainda, substituir a língua habitual por uma linguagem inteiramente simbólica, quer com variáveis proposicionais próximas das dos estóicos: $((1 \supset 2) \cdot 1) \supset 2$; quer, com as da lógica moderna: $((p \supset q) \cdot \sim q) \supset \sim p$. Quanto à segunda das duas leis envolvidas no texto dos Analíticos, poder-se-ia, seguindo as mesmas etapas na sua transformação, escrevê-la, finalmente, assim: $((p \supset q) \cdot \sim p) \supset (q \vee \sim q)$.”

²⁶ Saxoferrato. Bartolus de. *Bartolus on the Conflict of Laws*. (translated into English by Joseph Henry Beale. Cambridge. Harvard University Press. London. 1914. pp. 27-28.

“We now come to the question whether such a will extends to goods which are elsewhere, where there is no such custom. But as to this, doubt is raised whether, if the statute disposes with regard to a person (as, what son of a family can make a will); and if a foreign son of a family makes a will in that city, the will is valid. I say no, because statutes cannot legitimate a person not subject to them, nor can they make any disposition about such a person (*Dig. xxvi. 5. I in fin.; xxvi. I. 10 and note*). And this, notwithstanding what has been said above about form. For the form of an act pertains to the jurisdiction of the city in whose territory it is done; so it varies according to the difference in places (*Dig. xxii. 5. 3; xxox. 3 2. §7*); but wherever there is a difference of person, a statute cannot dispose, except about a person subject to it.

But the opposite of what has been said is found in the Code (Code 8. 49. I), where a person not subject is legitimated according to the form of a statute. I answer, that statute does not legitimate the person directly, because it cannot; but it gives the form and solemnity for creating legitimation there, as for instance that emancipation shall be made there before such a court. When, therefore, it has to do with form, it extends to foreigners. And so I say, if a statute provides for restraining a person, **for instance, a statute says a man cannot make his wife an heir; certainly if a foreigner makes a will here it does not prevent him making his wife an heir for the said reasons.** This is held in the *Speculum Juris*. (Gulielmus Durantis (1237-96), professor of law at Modena, wrote the *Speculum Juris*, a practical treatise on the Roman law, which was so celebrated that he was known as “Speculator.” The passage referred to is *Speculum Juris* (ed. 1602), pt. ii, p. 785; tit. de sen., qualiter, ver. item pone.) (Grifos nossos).

O argumento defendido por Bártolo na transcrição acima, é que a lei local não pode ser aplicada a uma pessoa não sujeita a ela, no caso, um estrangeiro, sendo a exceção somente no caso de um ato formal e solene que resulte na vinculação da norma para aquela pessoa estrangeira. Para justificar o seu argumento, e provar que a lei local

não se aplica a pessoas não sujeitas a ela, Bártolo argumenta a falsidade de um argumento perante a Lei, a saber, *o marido fazer sua mulher herdeira* (o que é falso segundo o excerto acima), a qual implica numa verdade, a saber, que *o estrangeiro pode fazer sua mulher herdeira* (o que é verdade no exceto acima), e que, assim, é confirmado em uma *consequentia mirabilis*:

$$\sim A \supset B . \supset B$$

Onde:

A significa a falsidade (negação) do marido nomear a esposa como herdeira.

B significa a possibilidade de um estrangeiro nomear a esposa como herdeira.

Feitas estas digressões, e tendo em mente que o exemplo acima já é uma forma mais completa e acabada de silogismo proposicional (não observado nos antecedentes anteriores a Platão e Euclides, a partir dos quais há uma reflexão consciente e metódica sobre os esquemas de inferência lógica acima retratados), voltemos nossas atenções para a evolução da dialética clássica: a sequência cronológica proposta por Boschenski é ilustrativa, na medida em que resume as principais correntes gregas clássicas que, através de Aberlado, constituirão a base para a toda a lógica medieval escolástica²⁷

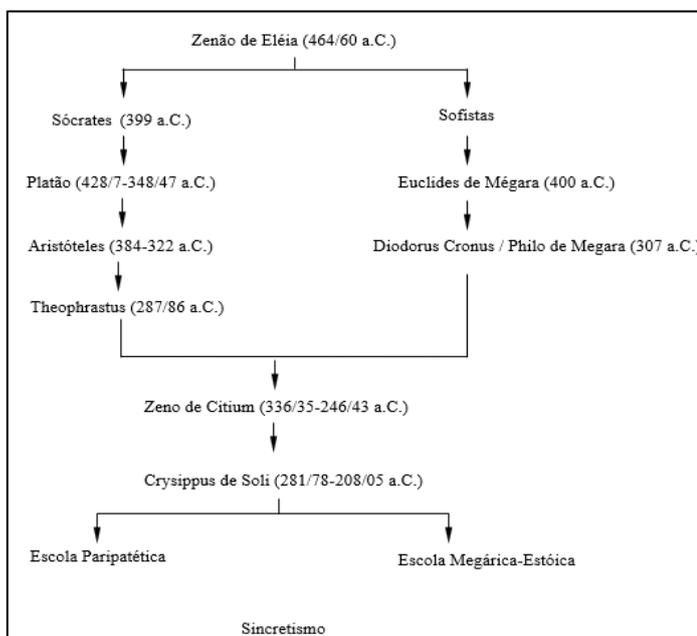


Figura 01. Fonte: Boschenski, I.M. *A History of Formal Logic*.

²⁷ Boschenski, p.p. 26-27.

Boschenski não poupa elogios a Aristóteles ao afirmar de modo categórico que é somente com sua obra que a grande parte dos problemas lógicos foram pela primeira vez abordados. As escolas Megárica e Estoica são, em grande medida, também importantes para o desenvolvimento posterior, mas na opinião de Boschenski são inferiores em termos de inovação e amplitude quando comparados ao Estagirita. Conforme o quadro acima, Boschenski divide o período clássico grego em três grandes períodos, compreendidos em um período de aproximadamente 150 anos:

- (i) O período preparatório, ao tempo em que Aristóteles inicia a edição dos Tópicos;
- (ii) O período Aristotélico-Megárico-Estóico, a ocupar a segunda metade do século IV a.C. e final do século III a.C.;
- (iii) O período dos comentadores, que vai do ano 200 a.C. até a data estimada de óbito de Boécio, no início do século VI d.C..

O segundo período é o que mais se destaca em importância, de modo que Boschenski o divide ainda em duas fases, a primeira Aristotélica e a segunda Megárica-Estoica.²⁸

2.1. A dialética grega

Blanché sem sua obra, reforça a ideia de que antes do século XIX havia um certo preconceito acadêmico relativamente à existência de uma “história da lógica” – o que para nós, é a história da dialética. O mesmo autor, contudo, defende que, a partir dos

²⁸ Boschenski considera insustentável identificar na dialética pré-aristotélica (as quais, ao estabelecerem inferências *ad absurdum* ou *consequentia mirabilis*) que tais esquemas de inferência, referidos como *logoi*, pertençam à lógica proposicional, isto é, questões de relações lógicas entre proposições inteiras, sem qualquer análise de suas estruturas internas, como seria possível delas inferir numa análise superficial (o que somente será alcançado com a lógica Megárica-Estóica). Neste sentido, destaca que mesmo Aristóteles reconhecia de modo muito excepcional as abstrações lógico proposicionais, não sendo lícito crer que seus antecessores pudessem ter desenvolvido esquemas abstratos de lógica proposicional correspondente ao *modus ponendo ponens* (Se P então Q; P, portanto Q), para usar de um modo mais especial (se P pertence à *x*, então Q pertence à *x*; P pertence à *x*, portanto Q pertence à *x*). Boschenski. p.p. 30-31.

autores do século XIX não há mais espaço para tal preconceito, por ter-se reconhecido que a lógica vai muito além de Aristóteles, e de facto, sofreu uma evolução histórica até os nossos tempos: sem dúvida a lógica possui uma história rica e ainda em evolução, tal qual quaisquer outras ciências. Será possível associar, mais adiante nos nossos estudos.

Não obstante, o Organon aristotélico é, ao que tudo indica, o marco inicial do que se convém denominar por lógica nos dias atuais – inobstante Aristóteles jamais ter feito uso direto da expressão “lógica”, somente atribuída mais tarde, na Isagoge de Porfírio. Como já afirmámos, Robert Blanché é categórico em defender Aristóteles como pai da ciência lógica. A *lógica* decorre da teorização empreendida sobre a dialética, uma vez que a origem da lógica Aristotélica é a resolução de problemas presentes no *diálogo*.

Assim, são três, segundo Blanché, as fases de desenvolvimento da lógica: (i) a prática dialética, conduzida de maneira operativa e não teorizada²⁹; (ii) a explicação e a organização sistemática destas regras da argumentação dialética, reconhecida por Aristóteles nos *Tópicos*, e (iii) a passagem do estudo da argumentação dialética à teoria do raciocínio formal em geral, isto é, a lógica. Esta é a evolução observável dos *Tópicos* à *Interpretação* e aos *Analíticos*.³⁰

De facto, a dialética eleva-se à categoria de arte; vinca o momento histórico do apogeu da democracia grega e estabelece o ambiente intelectual em que Platão e Aristóteles se educam e teorizam. Ademais, é importante notar que da dialética também evoluem outras artes menos nobres como a *erística* e a *sofística* ³¹, ainda hoje tão

²⁹ Robert Blanché cita a expressão grega *ἀτεχνώς* para referir-se aqui a fórmulas ou receitas empíricas, utilizadas de maneira operativa, e não expressas objetivamente. *Ibidem*.

³⁰ *Idem, ibidem*.

³¹ Lembramos (e vale a pena a repetição já que aqui desenvolve-se com mais detalhe o significado do termo) a definição já apresentada no início do Capítulo I acerca da palavra “dialética” e sua diversidade de significados, e que se origina do verbo grego *διαλέγεσθαι*, que significa trocar impressões com alguém, conversar, debater, enfim, a prática do diálogo. O sentido mais preciso é atribuído, como já comentado, à medida em que se institucionaliza como método, tal como uma espécie de concurso ou disputa entre dois interlocutores sobre duas teses contraditórias. Eleva-se ao nível de uma arte, a *διαλεχτική τέχνη*, de

presentes nas ciências jurídicas, assim como na retórica e na lógica dos juristas medievais.

A dialética nasce do discurso filosófico, propriamente, e mantém íntima proximidade com a tradição filosófica grega clássica. Conforme testemunho nos deixado por Diógenes Laércio³² e Sexto Empírico³³, Aristóteles considerava que a dialética teria sido criação de Zenão de Eleia, ao aplicar às discussões filosóficas um processo de redução proposicional ao impossível, já utilizado então pelos matemáticos, em particular, pelos Pitagóricos³⁴. Platão, ademais, relata a tese elaborada por Zenão na sua juventude para confirmar a tese parmenidiana da unidade do ser, com os seus famosos argumentos contrários ao movimento³⁵.

triumfar sobre o adversário, de refutar as suas afirmações ou de o convencer. A palavra também indica polémica, para argumentação do filósofo na medida em que visa elaborar uma tese ou proposição, justificá-la ou refutar uma ou mais proposições contrárias. A finalidade da dialética, é, neste sentido, a arte de argumentar com engenho, argúcia. A erística é uma decorrência da evolução do termo em questão, sendo o uso de modos mais ou menos fraudulentos para embarçar o adversário. Já a sofística é a arte de enganar o adversário, por meio de raciocínios formalmente corretos: é a arte de induzir o oponente, ainda que a proposição seja falsa. Blanché. p.p. 19-20.

³² Diógenes Laércio, *Vidas*. VIII, 57 e IX, 25.

³³ Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII.

³⁴ Para demonstrar a incomensurabilidade da diagonal ao lado do quadrado, segundo R. Blanché, *Op. Cit.* 14, p.20.

³⁵ Trata-se da escola de Zenófanos de Colofão, que se mudou para Eléia e ali fundou uma escola que florescia por volta de 540 a.C., e seu discípulo, Parmênides, nascido em Eléia por volta de 515 a.C. Zenão de Eléia nasceu por volta de 490 a.C. Esta escola parece ter indicado, sob uma forma um tanto mitológica e religiosa, o princípio ao qual Parmênides e Zenão conferiram uma forma abstrata e filosófica. Trata-se do princípio do Não-ser não é, ou τό μή ὄν οὐκ ἔστιν, o que significa que não há meio-termo entre o ser e o não ser, ἔστιν ἢ οὐκἔστιν: para provar esse princípio, Zenão deduziu o absurdo do movimento, a mundaça participando do “não ser” seria ilusória: Assim, apresenta quatro argumentos, todos estruturados sob a forma de raciocínios apagógicos: aqui retrataremos apenas o primeiro argumento, em que um corpo que precisa ir de A para B precisa passar antes pelo meio A´ da linha AB. Mas para chegar em A´, teria que passar pelo meio, A´´, de AA´. Como esse raciocínio pode ser repetido indefinidamente, o corpo pode nunca chegar ao ponto B. Conforme Bergson, Henri. *Cursos sobre a Filosofia Grega*. Martins Fontes. São Paulo, 2005. p. 86-88.

Não são poucos os autores que identificam em Sócrates o uso da dialética de maneira similar àquela de Zenão, com a diferença de que Sócrates contentava-se com a falsidade do argumento, sem estendê-lo ao absurdo: em Sócrates verifica-se que o uso da dialética depende do domínio do raciocínio apagógico.³⁶

Como comentámos, a dialética, como arte do diálogo, utiliza-se como recurso para empreender ataques à tese do adversário, isto é, para denunciar os seus erros lógicos. Na dialética, o arguente teve de demonstrar a sua capacidade de distinguir, com exatidão, os raciocínios apresentados pelo seu adversário, apontando-lhe a correção ou o erro. Sem dúvida, por tal razão, o domínio das técnicas dialéticas implicam o domínio de um saber lógico (no sentido contemporâneo da palavra), ao menos implícito.

Os paralogismos são também utilizados em larga medida na sofística: raciocínios falaciosos para justificação de opiniões paradoxais, ou ainda, para obrigar o adversário a defender uma asserção ridícula ou absurda. São próprios da sofística, e também responsável pela deterioração de sua reputação³⁷. Os sofistas, a exemplo de Parmênides, cultivaram a fama de dominar a arte de fazer com que o pior argumento

³⁶ Robert Blanché. Op. Cit. p. 20.

³⁷ O sofismo é por excelência o segundo período da filosofia grega, afastando a discussão acerca da física para a aplicação instrumental da dialética: chamam a atenção para as coisas humanas e em seu princípio (de 440 a.C a 400 a.C), eleva as causas políticas sobre a especulação filosófica de antes, influenciada pelo período de hegemonia de Atenas. Trata-se da prevalência do lado prático sobre o especulativo, onde a eloquência e poder de persuasão mais importam do que a verdade das coisas. A fé grega também estava em transformação neste período, vez que as guerras médicas fizeram com que a Grécia reconhecesse novos deuses, e segundo Bergson, tal processo levou também a um certo grau de ceticismo. Ademais, a especulação dos jônios e dos eleatas desembocara em dificuldades incontornáveis, sendo duas filosofias opostas e sem meio de conciliação: o que justifica um aumento da valoração da retórica como arte prática, em lugar de uma especulação sem resultados. Descola-se para a discussão de questões morais e questões de vida prática. Os períodos não claramente demarcados da sofística não são claramente demarcados, mas são geralmente identificados pela influência de Protágoras (o individualista), Górgias (o niilista), Hípias (o polímata) e Pródico (o moralista). Ao tempo de Eutidemo e Dionisodoro, a sofística sobre imensas críticas tida como falsa ciência, cujo único objetivo é o enriquecimento de seus professores, que ofereciam o ensino prático da erística, e mesmo Sócrates foi julgado, segundo Platão, como um Sofista. Conforme Bergson, Henri. *Cursos sobre a Filosofia Grega*. Martins Fontes. São Paulo, 2005. p.p. 252-266.

parecesse o melhor. Platão consagra no diálogo de Eutidemo³⁸ a ironia de Sócrates acerca da sofística, distinguindo-a da dialética: a mesma convicção está presente em Aristóteles, ao recusar-se em admitir a sofística como parte da dialética, não obstante o seu valor instrumental contra os argumentos maliciosos.

Em síntese, é importante notar como principal característica da dialética aristotélica, o seu caráter de lógica crítica, e não uma lógica construtiva.³⁹ Tal característica faz-se perceber de maneira muito evidente no Direito Medieval e em sua aplicação, quando, para desenvolver um argumento, o jurista necessariamente partia do que se denominavam por “*quaestiones*”, isto é, perguntas a serem respondidas por si ou por outros para formulação de uma conclusão crítica, com o objetivo de afirmar ou negar algo. Neste sentido, podemos exemplificar como Bártolo (ora utilizamos uma tradução do texto original para o Inglês) iniciava seus argumentos, como transcrito abaixo:⁴⁰

“First, I ask, by what source one is called a tyrant; I ask second in what way is tyrant defined; I ask third whether one may be called a tyrant in [only] one region (vicinia); I ask fourth whether one can be a tyrant in a single home; I ask fifth how, regarding the tyrant of the city, many species of it exists; I ask sixth [whether] one is called a manifest tyrant in a city by defect of title; I ask seventh whether the deeds by such a manifest tyrants are valid, even during their reign (vel eorum tempore); I ask eighth [whether] someone is called a manifest tyrant by reason of conduct (ex parte exercitii); I ask ninth, if some duke, marquis,

³⁸ Platón, Eutidemo in *Obras completas*, edición de Patricio de Azcárate, tomo 3, Madrid 1871

³⁹ Idem, p. 21. Blanché explica-nos que os Tópicos atingem seu ponto mais alto com um livro dedicado à análise dos sofismas, fornecendo assim os meios par ao desmascarar e conseqüentemente os refutar. Análise essa que já nos conduz ao limiar da lógica.

⁴⁰ Tradução para o Inglês por Jonathan Robinson, extraída de Diego Quaglioni, ed. 1983. *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il ‘De tyranno’ di Bartolo da Sassoferrato (1314–1357) con l’edizione critica dei trattati ‘De guelphis et gebellinis,’ ‘De regimine civitatis’ e ‘De tyranno.’ Il pensiero politico*, Biblioteca 11. Florence: Leo S. Olschki Editore, 175–213.

count, or baron, who has a just title, is proved to be a tyrant by his action, what ought a superior do; I ask tenth what we ought to say about the things that it appears the highest pontiff, emperor, and legates have done; I ask eleventh whether the deeds by the abovesaid tyrants, who truly have a just title, are valid; I ask twelfth ask about the tacit and hidden tyrant.”

Toda a argumentação é, assim, construída a partir de perguntas, *quaestiones*, com a sua estrutura típica *pro, contra* e *solutio*, e que confere ao argumento sua natureza *científica*, a partir daquele caráter crítico e desconstrutivo. Este é o meio pelo qual a *probabilidade* de opinião, de que falaremos mais adiante, desenvolve-se entre os prudentes medievais, no âmbito do embate de proposições criticadas e comparadas entre si. Trata-se de uma fórmula muito característica do método dialético escolástico, ao lado da probabilidade de opinião e da simótica.

2.2. A Diérese Platónica

Dos estudos de Platão somente nos chegaram obras parciais, aquelas dos doxógrafos, em especial as obras de Diógenes Laércio⁴¹. Assim, o seu conjunto limita-se à diérese platónica, que não chega a ser considerada um sistema lógico completo, mas contém uma descoberta fundamental, a saber, a ideia da lei lógica, que será, mais

⁴¹ Sobre as compilações que chegaram aos nossos dias, vide Lopes, Rodolfo. *A organização tetralógica do corpus platonicum: uma revisão do problema (3.56-62)*, in Delfim Leão, Gabriele Cornelli & Mirian C. Peixoto (coords.). *Dos Homens e suas Ideias*. 1ª. Edição, Imprensa da Universidade de Coimbra. Coimbra, 2014. p.p. 125-136. A obra em referência, uma coletânea de artigos coordenada pelo Professor Delfim Ferreira Leão destaca a prevalência dos textos de Diógenes Laércio dentre os doxógrafos platónicos. Lopes, no âmbito desta coletânea, explica que, tradicionalmente, a obra de Platão costuma ser organizada em nove grupos de quatro diálogos cada um. Este modelo de distribuição tetralógica é comumente tido por convencional e até mesmo canónico; estatuto germinado logo na tradição manuscrita e que ainda hoje se mantém na edição de referência (Burnet 1900-1907). Esta forma de organizar o *corpus* aparece já consolidada no texto de Diógenes Laércio. Antes disto, não parece haver clareza sobre as obras anteriores e suas fontes.

tarde, a base da lei natural ou da Razão Natural⁴². Blanché destaca a tese formulada na obra *Timeu*, da seguinte forma:

“se um deus inventou, para nós, o dom da visão, foi para que, contemplando o céu as revoluções da inteligência divina, o aplicássemos aos circuitos que em nós percorrem as operações do pensamento. Estes têm a mesma natureza daquelas, mas elas são imperturbáveis e eles sempre perturbados; graças a este estudo, temos acesso aos cálculos naturais na sua rectidão e, à semelhança dos movimentos divinos, absolutamente isentos de erro, podemos dar uma solução à anomalia dos que estão em nós”.

Blanché ainda destaca que a influência de Platão também está presente nas reações que despertou em Aristóteles: as dificuldades de Platão foram endereçadas por Aristóteles, que chegou mesmo a atribuir a Platão duas de suas importantes descobertas lógicas, ambas ligadas à dialética (no sentido em que Platão a entendia), para fazer da dialética o método filosófico por excelência. Esse sentido permanece, segundo Blanché, um tanto indeciso nos textos de Platão, citando as mudanças de opinião ou interpretação que este teria tido em relação ao seu mestre. O facto é que Platão sempre apresentou a dialética como dois momentos sucessivos e inversos: de um lado uma posição que permite atingir a Ideia suprema, a do Bem ou do Uno; de outro lado, as divisões (*διαίρεσεις* ou *diáreseis*) convenientemente delineadas nas hierarquias das espécies. Este método teria sido diretamente inspirado naquele de Sócrates, que Aristóteles honra com duas inovações importantes: as dos discursos indutivos e das definições universais.⁴³

⁴² Notadamente em Santo Agostinho, e para além até São Tomás de Aquino.

⁴³ Conforme explica Robert Blanché, em *Fedro*, 265 d-e: “Dois processos... Um consiste em, tomando uma visão do conjunto daquilo que está disseminado numa grande quantidade de lugares, levá-lo a uma essência única... O outro processo... consiste em, inversamente, dividir a essência única em duas segundo as espécies, consoante as articulações naturais e esforçando-se por não quebrar nenhuma parte, como faria um cozinheiro desajeitado”. Blanché. p. 23. Nota 3.

Esta dicotomia será reverberada pela lógica medieval, e ganhará enorme importância na disputa entre Realistas e Nominalistas. A definição de *universal* em Platão é utilizada para caracterizar conceitos como a “justiça”, a “verdade”, a “piedade”, isto é, a atribuição de uma propriedade comum a todos os casos em que aplicamos tais valores metafísicos. Universal é o *nome único* que se liga à multiplicidade de *outros nomes*, a este submetidos como espécies. Este conceito é desenvolvido como uma indução. Platão não se limita ao empirismo socrático, e propõe uma filosofia em que o objetivo da especulação dialética é alcançar a essência das coisas, existentes independentemente delas. A filosofia socrática do conceito decorre da filosofia das Ideias de Platão, sendo uma depuração, digamos, uma evolução, em que os objetos singulares passam a ser identificados como entidades existentes e separados dos conceitos – do *nomen ou da Ideia platónica*.⁴⁴

É também assim, como veremos mais adiante, que o jurista medieval constrói a sua jurisprudência, com base na *razão prática* tomista (de evidente inspiração platónica). O jurista medieval parte de um conceito jurídico universal, da essência da norma, do *valor* jurídico da norma, até a efetiva subsunção do facto à hipótese legal, por um processo de definição conceitual⁴⁵. Os objetos e as coisas do mundo são tidas como espécies (especialíssimas) dos conceitos jurídicos teoricamente estabelecidos, segundo o método estabelecido nos Tópicos de Aristóteles⁴⁶.

Mas se a dicotomia platónica cria as bases para o raciocínio jurídico escolástico, a aplicação prática da dialética ao Direito deve mais à lógica Aristotélica do que à Diérese platónica, uma vez que o modelo platónico é incompleto. Do ponto de vista

⁴⁴ Blanché, p. 24.

⁴⁵ Os Professores Martim de Albuquerque e Ruy de Albuquerque expressamente negam que haja no método medieval subsunção do facto à norma, no âmbito do método por eles estabelecido como *ars inveniendi*. Francisco Carpintero, por sua vez, reconhece a subsunção do facto à hipótese legal entre os medievais (Carpintero, Francisco. *Em torno al método de los juristas medievales*. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Anuario de Historia del Derecho Español. Madrid, 1982. p. 626), sendo a sua construção, contudo, compatível com a afirmação dos Professores Martim de Albuquerque e Ruy de Albuquerque na medida em que não se reconhece a subsunção à norma tal como contemporaneamente é hoje estabelecido, mas com as devidas adequações.

⁴⁶ Mortari, p. 175.

histórico, Blanché destaca que a principal razão para Aristóteles não aceitar a teoria Platónica decorre de um erro lógico daquela teoria, relativamente à proposição atributiva, do tipo “S é P”, ou “S pertence à P”, que o modelo platónico não é capaz de explicar: se a Ideia é um ente separado do sujeito, não será possível desempenhar a função de atributo, isto é, de predicado daquele sujeito. Não seria possível, assim, aceitar que o predicado comum a todos os indivíduos seja considerado como substância individual, sob pena de não legitimar a proposição atributiva, base da lógica aristotélica.⁴⁷

Mais adiante, Blanché afirma que Aristóteles descobre o silogismo justamente ao tentar corrigir a teoria platónica, na medida em que a Diérese⁴⁸ é incapaz de chegar a uma conclusão necessária, uma vez que a divisão dos conceitos não explica a relação deles⁴⁹.

⁴⁷ Blanché, p.p. 24-25.

⁴⁸ “É ainda à correção de uma teoria platónica, que se refere, desta vez, ao movimento descendente da dialética, que se deve uma outra descoberta lógica fundamental de Aristóteles, a do silogismo. O processo que latão apresenta para fixar o sentido de um conceito, ou seja, para chegar a essa definição universal que o ensino de Sócrates visava, é a divisão ou diérese, διαίρεσις. Para poder precisar quanto a um conceito S o que ele é, é preciso partir de um conceito muito mais amplo A e, descendo na hierarquia dos géneros e das espécies, dividi-lo de forma pertinente em dois conceitos mais restritos B e não-B, mutuamente exclusivos e colectivamente exaustivos. Pondo, então, o conceito em questão S numa das duas divisões e excluindo o seu sentido. Depois, na divisão retida, operar-se-á uma nova dicotomia, e assim, sucessivamente, até se chegar à precisão desejada. Por exemplo, a pesca à linha é uma arte; mas há artes de produção e artes de aquisição; entre estas, umas fazem-se por troca, outras por captura; destas últimas, umas são uma luta, outras uma caça, etc. Continuando assim, delimita-se cada vez mais o conceito em questão; diríamos que se enriquece progressivamente a sua compreensão restringindo a sua extensão. Depois de tomado, para se fazer compreender, o exemplo trivial da pesca à linha, Platão aplica tal método à definição do sofista.” Idem, p.p. 24-25.

⁴⁹ “Com efeito, depois de se ter dividido a classe A em duas subclasses B e não-B, o que é que nos permite dizer que S, que pertence à classe A, pertence à subclasse B e não à subclasse não-B? Para se poder avançar é preciso que o interlocutor queira, de facto, consentir nisso, e o mesmo acontece em cada nova fase. A única conclusão que verdadeiramente se impõe, quando se admitiu, ao mesmo tempo, que S é A e que A se divide em B e não-B, é que S é B ou não-B, mas isso não constitui praticamente nenhum avanço, porque o que nós desejaríamos determinar é qual dos dois; e sobre este ponto o método da diérese não nos traz qualquer ajuda. Foi ao refletir sobre esta insuficiência da diérese platónica que Aristóteles descobriu o silogismo, o qual nos proporciona uma conclusão necessária. O que permite a passagem da primeira ao segundo, é uma nova maneira de conceber a mediação entre S e B: ela deve fazer-se não,

2.3. Aristóteles e a origem da lógica formal.

Abordar Aristóteles é uma tarefa perigosa, um enorme desafio. A envergadura de sua influência no pensamento ocidental é gigante, e marca, de modo inegável, as mais variadas áreas do conhecimento humano. Poucas obras são tão atemporais em sua influência, seja nas ciências exatas, linguística, filosofia, política ou Direito⁵⁰. O seu caráter quase universal seduz os seus comentadores, que quase na sua maioria, pecam ao interpretar Aristóteles sob terminologia e valores de seu próprio tempo, em lugar à época do autor.

Para os fins de nossa pesquisa, não há outro caminho, por mais arriscada que seja a empresa aristotélica. Isto porque a escolástica constrói-se sobre o *Organon*: as principais transformações da patrística para a primeira escolástica desenvolvem-se em Pedro Abelardo e Pedro da Fonseca, como os maiores representantes medievais da lógica Aristotélica. Na verdade, se é correto afirmar que para o estudo da história da lógica a obra de Aristóteles é fundamental, tal afirmação é ainda mais verdadeira para a escolástica, objeto do nosso estudo. Portanto, qualquer análise sobre a dialética escolástica terá por base o *Organon* de Aristóteles, razão pela qual a sua análise merece a nossa atenção.

Pois bem. O *Organon* é um sistema de livros que a tradição liceal⁵¹ formulou com os escritos lógicos de Aristóteles e seus discípulos, junto à escola peripatética. O termo *Organon* (ὄργανον ou *Ōrganon*), segundo nota do Professor Pinharanda Gomes, traduz-se por *órgão, instrumento*. Robert Blanché considera que a escolha de Aristóteles

como Platão, por intermédio do termo mais universal, mas pelo contrário por meio de um termo de extensão intermédia entre A e B. Então, partindo-se do facto de que S é A, poder-se-á, conforme A é incluído em B, ou dele é excluído, concluir necessariamente que S é B, ou que não é B. São esses os dois silogismos universais da primeira figura.“ Idem, p. 25.

⁵⁰ A influência sobre o Direito será maior a partir da recepção do estoicismo na viragem da república ao principado, tendo em Cícero seu maior expoente. Vide: Pinto. Eduardo Vera-Cruz. *Curso de Direito Romano*. Princípiã. 2ª edição. Cascais. 2020. p.p. 75-76.

⁵¹ Referente ao Liceu, em que Aristóteles fundou a sua escola, mais tarde os peripatéticos.

e seus discípulos por esta denominação sugere que a lógica era vista mais do que uma parte da filosofia, mas como uma disciplina preparatória e autónoma⁵². Assim, na aceção aristotélica, *órgão* é elemento de um aparelho analítico, daí a sua designação, no próprio Organon de *Analítica*, termo este que a escolástica terá, em sua primeira fase, denominado por “lógica”.

Mais adiante, o aparelho aristotélico será concebido pela escolástica como *trívium*, a saber, além da Analítica, também a Gramática e a Retórica. Deste modo, sob um método que se divide nestas três disciplinas, o Organon aristotélico é fundamentalmente a organização da lógica dedutiva, baseada no instrumento racional do silogismo, o qual funciona tal qual uma operação matemática pura.⁵³ Deve-se notar que no Organon o substantivo “lógica” está ausente. Como já explicado, o uso da dedução racional é uma *analítica*, a *épistémê*, sendo o substantivo *lógica* uma forma adjetivada que se refere ao próprio *logos*, isto é, o *discurso lógico*, termo construído tardiamente.

Ademais, o Organon é composto por um conjunto de seis livros que discorre sobre a arte de filosofar; o primeiro livro intitula-se “Categorias”, e tem por tema o estudo de dez géneros do ser, ou dez classes de predicados. Nas Categorias está

⁵² Blanché. p. 27.

⁵³ O prefácio da tradução do Professor Pinharanda Gomes destaca que não há outra lógica conhecida pela humanidade além do silogismo aristotélico: Bano, no *Novum Organon*, teria ensaiado uma lógica indutiva, mas não teria conseguido alterar as regras universais da lógica dedutiva, nem demonstrar erro nas teses de Aristóteles quanto à indução, que montava, por achar que, nos acidentes, não há forma de progredir senão pela análise de acidente a acidente, sem hipótese de universalização de uma série, classes ou conjunto de acidentes. Explica ainda que as tentativas francesas devidas, no século XVIII, a autores quais Destutt de Tracy, ficaram na mesma, e nada alteraram à regra do silogismo preconizada e construída por Aristóteles, *in* Aristóteles, *Organon*. Primeiro Volume; I Categorias e II *Pariérmeneias* (trad. Port. Pinharanda Gomes). Guimarães Editores. Lisboa, 1985. p.p. 10-16. Relativamente à afirmação do Professor Pinharanda Gomes, em nossa opinião não é correta, como bem enunciado por Robert Blanché, uma vez que a Lógica apresenta uma história própria, e hoje conhecemos sistemas lógicos mais complexos que aqueles propostos por Aristóteles, cujo sistema original apresentava falhas, seja pela limitação da lógica aristotélica à fórmula da primeira figura e ao termo médio, seja pelas falhas da lógica modal, cf. R. Blanché, p. 27-84. Ademais, como veremos adiante, o próprio silogismo sob os estóicos terá uma feição diferente, por agregar as relações de implicação, para além da predicação aristotélica.

enunciada a concepção atributiva da proposição, isto é, dez maneiras de predicar o sujeito de uma oração, sendo somente relevantes as quatro primeiras maneiras, ou figuras, tendo em vista que as demais são decorrências destas. É importante notar que o sistema do Organon estabelece que sem o pleno comando e domínio das categorias não é possível proceder nos estudos seguintes, relativamente à interpretação, análise, tópicos e argumentos.

O segundo livro intitula-se *Periérmenias*⁵⁴, e ingressou na escolástica como “*De Interpretatione*” ou “*De Enuntiatione*”, em razão da tradução contida na Isagoge de Porfírio, uma preparação para o estudo das Analíticas de Aristóteles. Este livro contém uma teoria da oposição das proposições, com uma discussão do caso em que as proposições incidem sobre futuros contingentes, e um desenvolvimento sobre a oposição e a consecução das proposições modais.⁵⁵

O terceiro livro trata da *teoria do silogismo*, a *Resolutionum Priorum* de Porfírio, Analíticos Primeiros. Dividem-se em duas partes; a primeira sobre a teoria do silogismo, e o livro II sobre as propriedades do silogismo, as falsas conclusões e os raciocínios próximos dos silogismos. É importante notar que os Analíticos Primeiros expõem a teoria do silogismo, considerado, unicamente, do ponto de vista de uma validade formal⁵⁶.

O quarto livro, chamado por Porfírio como *Resolutionum Posteriorum*, ou Analíticos Posteriores⁵⁷, à semelhança dos Analíticos Primeiros, este contém dois livros,

⁵⁴ Como explica R. Blanché, o livro *Metafísica* não compõe o Organon, apesar de trazer elementos de aplicação da lógica formal descrita naquele. É, na verdade, a peça mais interessante para nosso estudo, na medida em que comunica a filosofia da potência à lógica formal (reduzindo a precisão deste, para não dizer, acometendo-a de erros lógico-formais).

⁵⁵ R. Blanché. p. 28.

⁵⁶ Idem. *Ibidem*.

⁵⁷ O Professor Pinharanda Gomes explica que “o quarto livro intitula-se *Tá ύστερα αναλυτικά (tà ústera analutiká)*, e, a partir de Porfírio, a latinidade verteu para *Resolutionum Posteriorum*, isto é, resoluções posteriores ou ulteriores. Confundindo o ordinal da sequência com o categórico de lugar/tempo, os modernos preferiram traduzir os títulos por Primeiros Analíticos e Segundos Analíticos, mas, como

que tratam da demonstração, isto é, do silogismo fundado em premissas necessárias e apresentado, assim, como o instrumento da ciência.⁵⁸

O quinto livro orgânico é denominado *De Locis*, Dos Lugares ou Dos Tópicos (*tópoi*), ainda pelas traduções de Porfírio. Trata-se de texto que analisa e expõe a doutrina acerca da dialética, com uma coleção de *lugares comuns*; possui oito partes, a saber, introdução à dialética, lugares comuns do acidente, sequências dos lugares comuns do acidente, lugares comuns sobre o gênero, lugares comuns sobre o próprio, lugares comuns sobre a definição, lugares comuns sobre a identidade e sobre a prática da dialética.⁵⁹

O sexto e último livro denomina-se *De Sophisticis Redargutionibus*, ou *Elenchis*, tendo sido denominado pela escolástica conimbricense como *Elenchorum*, isto é, *Refutações*.⁶⁰ Este livro encerra o Organon, e pertence, na realidade, aos Tópicos dos quais ele constitui o nono livro, com a sua conclusão geral que se refere ao conjunto dos Tópicos.⁶¹

Blanché, seguindo as conclusões de estudo levado a cabo por Friedrich Solmsen indica que a composição do Organon, na ordem acima refletida (denominada como Organon ortodoxo⁶²), chegou aos nossos tempos de modo confuso e impreciso, já que

efeitos, se todo o primeiro é anterior, nem todos os anteriores são o primeiro e, se segundo é posterior, nem todo o posterior é segundo. Para que o ordinal ou adjetivo primeiro fosse aceitável, necessário seria que o livro segundo dos analíticos se nominasse *δύτερος* déuterus, segundo, o que não acontece. O adjetivo que vem no terceiro livro, *πρότερον*, próteda, significa que está antes, não que seja primeiro, em jogo análogo ao que se supõe na relação dos livros da Física e dos que vêm depois deles, os da Metafísica. Sendo assim, não hesitamos em adotar os títulos conimbricenses, por justos: Analíticos Anteriores e Analíticos Posteriores.”

⁵⁸ Blanché. p. 28

⁵⁹ Pinharanda Gomes usa o termo Dos Lugares, não nos parece a tradução mais exata. Correntemente é usual identificar esse volume como ‘Tópicos’, a semelhança da terminologia usada por R. Blanché.

⁶⁰ Conforme nota de prefácio do Professor Pinharanda Gomes.

⁶¹ Blanché. p. 28.

⁶² Refere-se a relatos tradicionais, e um tanto lendários, fornecidos por Estrebão e por Plutarco, já exemplificados por Hamelin Aubenque (Hamelin, *Le système d’Aristote*, Paris, Alcan, 1920, p. 60-61 e

nem o título da obra, nem a ordem dos tratados são do próprio Aristóteles. O Organon a quem temos acesso hoje fixou-se em duas datas extremas, separadas por mais de dois séculos: Porfírio escreve sua Isagoge⁶³ por volta de 270 d.C., ao passo em que a Boécio levou a cabo a tradução para o Latim já no século VI. A versão de Porfírio não apresenta, como se fará seguidamente, uma introdução ao conjunto da obra lógica de Aristóteles, sendo uma introdução às Categorias, criticando contra os que colocavam as Categorias imediatamente antes dos Tópicos. A tradução de Boécio já estabelece outra ordem para os volumes, a qual é reconhecida como de procedência da escola neoplatónica⁶⁴, isto é, da tradição filosófica clássica do doxógrafos da primeira era cristã, seguinte à Plotino.

A ordem dos livros interessa-nos, no sentido de que ela reflete a finalidade didática do Organon, sendo esperado que se estude primeiro o *conceito* (Categorias), depois a *proposição* (Interpretação), que resulta de uma certa combinação de dois conceitos, depois o silogismo (Analíticos Primeiros), que resulta de uma certa combinação de três proposições, a chegar então à teoria fundamental do raciocínio. Finalmente seguem-se as aplicações seguindo uma ordem de degradação dos silogismos: (i) silogismos demonstrativos (Analíticos Posteriores), silogismo dialético (Tópicos), silogismo erístico (Refutações Sofísticas).⁶⁵

Contudo, deve-se observar que o conceito tratado por Aristóteles nas Categorias não é propriamente um estudo aprofundado sobre a natureza dos conceitos, mas apenas a apresentação de conceitos muito gerais, denominados de Categorias. Blanché assevera

Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., p.p. 23-24): No primeiro século antes de Cristo, Andronico de Rodes, décimo primeiro sucessor de Aristóteles edita as obras do mestre, classificando-as segundo os temas tratados: as obras lógicas encontram-se, assim agrupadas num conjunto, o chamado Organon ortodoxo.

⁶³ Εισαγωγή conforme tradução de R. Blanché. p. 27.

⁶⁴ Solmsen, Friedrich. 1944. *Boethius and the History of the Organon*. American Journal of Philology. No. 65, 1944. p.p. 69-74. *apud* R. Blanché, p. 28.

⁶⁵ Deve-se notar a nota de Blanché, acerca da artificialidade desta ordem, na medida em que é perceptível nos próprios textos que a ordem cronológica de sua elaboração é outra. Também neste sentido Friedrich Solmsen, *Die Entwicklung Logik und Rhetorik*, Berlim, 1939, *apud* R. Blanché, Op. Cit. No. 14. p. 29.

que no início dos Primeiros Analíticos Aristóteles estrutura a sua teoria pela seguinte ordem: a premissa, o termo e o silogismo.

Na análise da ordem cronológica real dos livros do Organon, Blanché estabelece o critério evolutivo como meio de indicar que os primeiros livros teriam sido, de facto, as Categorias e os Tópicos. As Refutações seriam um pouco posteriores. Assim, as primeiras grandes descobertas de Aristóteles foram o silogismo (no sentido técnico empregado nos Analíticos Primeiros) e o uso das variáveis (nunca antes utilizadas como ferramenta de representação de um sistema lógico formal). Ainda, as matizes modais presentes nas Interpretações e nos Analíticos Primeiros apresentam-se como uma parte mais desenvolvida e sofisticada da teoria desenvolvida por Aristóteles. A ausência destas construções nas Categorias e nos Tópicos é indicativa que seus estudos começaram nestas obras: nota-se nos Tópicos o paulatino desenvolvimento das ideias concebidas já desde as Categorias.

2.3.1. Categorias: nome e proposição

As Categorias começam por enunciar o conceito de proposição, sob os sons dotados de sentidos em expressões simples e elementares, não passíveis de decomposição sem que o significado desvaneça: estes são os nomes, a exemplo de *homem*, *branco* e *cavalo*. Expressões complexas são conjuntos de expressões simples, unificadas, como o “*homem corre*”. Nestas expressões complexas o verbo desempenha um duplo papel, ao predicar ou fornecer a *cópula* entre o sujeito e o predicado (como em “o homem *é* corredor”). O papel do verbo já havia sido reconhecido por Platão⁶⁶, sendo certo que todo discurso requer no mínimo um nome; o verbo sozinho não é mais do que uma simples enunciação, que não obstante ter um sentido, não pode ser considerada como uma proposição.⁶⁷

⁶⁶ Sofista, 262 a. *apud* Blanché. p. 31.

⁶⁷ Assim todas as proposições elementares com as quais a lógica tem que ver se reduzem a uma forma esquemática, que os medievais e os modernos exprimirão por: *S é P*. cf. Blanché, *idem*, p. 32.

Acerca disto, Aristóteles acrescenta algumas notas: (i) certas expressões complexas não comportam verbo, como ao definir-se o homem como *animal-racional-mortal*. Contudo, o verbo é necessário para construir uma verdadeira proposição, isto é, um discurso declarativo, λόγος ἀποφαντικός (*lógos ápofantichós*), portador de uma asserção⁶⁸ e, portanto, suscetível de ser verdadeiro ou falso. Ora, a lógica Aristotélica é, fundamentalmente, declarativa, assertória e categórica: nas Interpretações (4, 17^a, 2 e seguintes), Aristóteles exclui expressamente do âmbito da lógica os discursos não declarativos, como aqueles que exprimem uma ordem, um desejo ou uma pergunta: estes cabem à retórica ou à poesia.⁶⁹

A seguir, a forma geral que assume a proposição pode diversificar-se de muitas modos, os quais são tratados por Aristóteles em dez maneiras de afirmar ou predicar o sujeito, a saber: (i) a substância, (ii) a quantidade, (iii) a qualidade, (iv) a relação, (v) o lugar, (vi) o tempo, (vii) a posição, (viii) a posse, (ix) a ação e (x) a paixão. Exemplifica-se: *o homem corre* revela a ação; *o homem é queimado* revela a paixão; *o homem está no Liceu* revela o lugar; *o homem é gramático* revela a qualidade; *o homem está deitado* revela a posição, e assim por diante. A tradicional fórmula medieval (de ordem Aristotélica) *S é P* admite tantos modos diferentes quantas categorias existam, e tantas categorias quantas forem as espécies de atribuição.⁷⁰

Ainda se distinguem duas espécies de diversificações fundamentais para o sistema Aristotélico: a qualidade e a quantidade. Do ponto de vista da qualidade, a proposição ou declaração divide-se em duas espécies, a afirmação e a negação; ou por outras palavras, afirmar e negar são as duas maneiras de predicar pela qualidade⁷¹.

⁶⁸ A proposição assertórica dos antigos é definida por Proclo da seguinte forma, na oportunidade de comentário da definição estoica: y los de la Estoa suelen llamar ‘proposición asertórica’ a todo enunciado simple, y siempre que para nosotros escriban artes dialécticas Sobre las Proposiciones, claramente pretenden esto a través del título”. Proclo, *Comentario a los Elementos de Euclides* 193.

⁶⁹ Idem, p. 32.

⁷⁰ Blanché comenta que há críticas à lógica aristotélica por assumir somente uma forma de proposição – crítica que, a seu ver, é mitigada pela multiplicidade de modos de atribuição. Idem, p. 33.

⁷¹ Cf. Blanché, outros filósofos mais recentes, como Kant, afirmará a existência de uma terceira espécie de proposição, a proposição indefinida, como *a alma é não-mortal* (neste sentido, Kant distingue as

Blanché esclarece que há duas distinções diferentes relativamente à predicção pela qualidade. A primeira é presente nas *Interpretações*, ao distinguir as coisas universais das singulares, Aristóteles expressamente estabelece que a proposição de que uma dada coisa pertence ou não pertence a um sujeito aplicar-se indistintamente ao seu universal e ao seu singular. Isto ocorre porque na linguagem, a distinção entre as duas espécies de sujeitos exprime-se pela distinção tanto dos nomes comuns como também dos nomes próprios – os dois casos referem-se ao que atualmente denominamos por substantivos, mas há que se distinguir no sistema Aristotélico as chamadas substâncias primeiras (géneros) das substâncias segundas (espécies). Aqui a filosofia Aristotélica influencia a lógica proposicional⁷² de Aristóteles, na medida em que o género é inserido nas espécies, sendo certo que o uso da palavra universal, para designar proposições não singulares, não se mostra muito clara, já que nas “universais”, assim definidas⁷³, podem ser enunciadas universalmente ou não, isto é, o predicado é nelas enunciado da totalidade do universal ou não, como, por exemplo, se comparamos as proposições “*todo o homem é branco*” de “*o homem é branco*”, na primeira o universal *homem* é tomado em sua totalidade, o que não ocorre na segunda hipótese que delimita uma deste parte, inobstante tratar-se, em ambos os casos, do mesmo nome não singular.

A distinção é retomada com mais precisão nos *Analíticos* onde, em contrapartida, as proposições singulares são abandonadas: o conjunto das proposições as *Interpretações* contrapunham aos singulares, as universais, são entendidas agora num

proposições segundo quatro pontos de vista: qualidade, quantidade, prelação e modalidade). Aristóteles, conhece sem dúvida as proposições do género indeterminado estabelecido por Kant, contudo, é sobre o predicado que incide propriamente a negação, e não sobre a proposição, que é afirmativa: assim a negação da proposição indicada acima seria “*a alma não é não-mortal*”, ao invés de “*a alma é não-imortal*”. *Ibidem*.

⁷² A proposição Aristotélica é *nominal*, e não inteiramente proposicional (similar ao nosso cálculo proposicional contemporâneo). Será a lógica estóica que terá por atributo uma proposição complexa, e não apenas nominal. O termo “lógica proposicional” é usado diversas vezes para referir-se a proposição em geral, mas deve-se dividir que em Aristóteles a proposição é sempre *atómica*, ao passo que nos estóicos ela é *molecular* (usando um jargão lógico atual).

⁷³ Para fins de simplificação terminológica, Robert Blanché sugere, simplesmente o uso da expressão “conceptuais” ou “gerais” para as proposições universais de Aristóteles. *Idem*. p. 34.

sentido mais restritivo, admitido como universal somente aquelas enunciadas em sua totalidade, isto é, universais enunciadas universalmente. Nos Analíticos, em lugar de singulares, são enunciados apenas as proposições particulares e as indefinidas. Assim, Aristóteles chama de universal a atribuição ou a não-atribuição a um sujeito tomado universalmente. Por particular, define a atribuição ou não atribuição feita sem indicação de universalidade ou de particularidade⁷⁴.

O conjunto das exposições contidas nas Instituições e nos Analíticos a respeito do presente tema conduz as quatro espécies de proposições denominada pelos lógicos posteriores, a saber, (i) as singulares (Cálias é homem), (ii) as universais (todo o homem é mortal), (iii) as particulares (algum homem é médico) e (iv) as indefinidas (o homem é branco).⁷⁵ Destas classificações Blanché destaca em particular a diferença entre as proposições singulares e as particulares, na medida em que tal distinção teve importante impacto para o desenvolvimento da lógica Aristotélica na definição do sujeito: os termos singulares pressupõem um sujeito heterogêneo, um indivíduo – e portanto não são convertíveis. Os sujeitos serão convertíveis em predicado somente quando enunciarem um conceito. Não é impossível que um termo singular seja tomado como predicado, mas tais casos são acidentais, e portanto, particularmente, como nos exemplos apresentados nos Primeiros Analíticos⁷⁶, a saber, “este branco é Sócrates” ou “o que vem é Cálias”.

A silogística requer que o mesmo termo possa ser tomado como sujeito ou como predicado sem nenhuma restrição, de modo que fora das exceções acidentais acima mencionadas, não é possível estabelecer uma relação silogística com termos singulares, já que a livre conversão entre sujeito e predicado exige que o sujeito seja também um conceito. Neste sentido o sujeito singular é considerado, em Aristóteles, como estranho ao sistema desenvolvido nos Primeiros Analíticos, sendo-lhe também impossível a

⁷⁴ Vide, Primeiro Analíticos, a, a, 24, a 17-20.

⁷⁵ A referência é de Robert Blanché, *ibidem*.

⁷⁶ Primeiros Analíticos, 1, 27, 43 3 25 e seguintes.

atribuição de termo singular pela quantidade – o que impede a realização de operações de extensão, do tipo género e espécie.⁷⁷

As proposições indefinidas, por outro lado, são tratadas como particulares, pois que a sua quantidade não é precisa. Num raciocínio, é correto afirmar que a conclusão possui menos informação do que as premissas: do mesmo modo, a incerteza impõe que o sentido da proposição seja mínimo. Assim, conclui Aristóteles, não seria prudente classificar a proposição “o homem é branco” como uma universal, já que há homens que não são brancos. Do mesmo modo não é possível estabelecer que o “homem não é branco” como sinónimo de “nenhum homem é branco”.⁷⁸

Do ponto de vista da quantidade, o que se conclui é que a silogística ocupa-se apenas de duas espécies de proposições: as universais e as particulares. Combinando esta dualidade com a afirmação e a negação, estabelece-se quatro tipos fundamentais de proposições, que Aristóteles tinha já reconhecido desde os Tópicos onde ele apresentava esta divisão como exaustiva: (i) universal afirmativa (todo prazer é um bem); (ii) universal negativa (nenhum prazer é um bem); (iii) particular afirmativa (algum prazer é um bem); (iv) particular negativa (algum prazer não é um bem).⁷⁹

⁷⁷ O comentador Giulio Pace de Beriga (1550-1635), sugere que a aplicação científico-demonstrativa dos Analíticos exclui o uso de termos singulares, já que estes não se prestam a demonstração, por não permitir a análise quantitativa de extensão. Somente uma classe tem extensão, não um indivíduo. Vide Pacio a Beriga. *Aristotlis Stagiritae Peripaeticorum principis. Organon. Hoc est libri omnes ad Logicam pertinentes, Graecè, & Latinè*. Francofurti, 1592. II, 14 – 29.

⁷⁸ Interpretação, 7, 17, b 35.

⁷⁹ Na opinião de Robert Blanché, o sentido em que se deve entender a universalidade e a particularidade seria um tanto flutuante em Aristóteles, que distinguiria expressamente entre duas maneira de conceber a universalidade, mesmo tomada nesta acepção restrita em que ela se opõe à particularidade: (i) universalidade essencial, e (ii) extensiva, na medida em que o conceito é expresso como a necessidade de uma essência, ou simplesmente a totalidade de indivíduos de uma espécie ou das espécies de um género (o que está expresso nos Segundos Analíticos, 1, 4). É a distinção que se faz em português para com as expressões *todo* (triângulo equilátero é equiângulo) e *todo os* (corvos são pretos). A totalidade empírica realizada, assim, não se confunde com a necessidade teórica de uma essência. Excetuando sua lógica modal, a que convém seria a interpretação extensiva. Igualmente a particularidade também poderia admitir uma dupla interpretação, na medida em que se possa admitir que *algum* exclui a totalidade, ou não: ora teria hesitado entre estas duas interpretações, vez que nos Tópicos parece ter distinguido

Em Aristóteles há uma importante dificuldade em se definir os termos universais e os particulares, na medida em que os universais admitem uma interpretação tanto *essencial* como *extensiva*, e os particulares admitem uma interpretação extensiva (particulares indeterminados) e restritiva (particulares determinados). Na hipótese dos universais, observa-se que o universal tomado como essência não exige a verificação empírica quantitativa, isto é, a efetiva identificação do universal essencial (*todo* retângulo equilátero é equiângulo) não relacionada, assim, às espécies: de outro lado a interpretação extensiva contém um caráter quantitativo objetivo, já que relaciona a identificação de espécies a um género (*todos os corvos são pretos*).

Os particulares admitem dupla interpretação, na medida em que são classificados em (i) determinados (interpretação restritiva) e (ii) indeterminados (interpretação extensiva), na medida em que, para a primeira interpretação *alguns* exclui o todo, já que a proposição é entendida como *parcial*, isto é, afirma ou nega uma parte apenas do sujeito, excluindo todo o resto – dizer que *algum S é P* seria negar que parte de P seja S. A segunda interpretação, mais correta, atribui um sentido indeterminado a *algum S*, no sentido de que ao menos um S será P, de modo que ela não afirma a totalidade, isto é, ao afirmar que *algum S é P*, nega-se que *nenhum S é P*.

2.3.2. Lógica em contraposição à filosofia

A interpretação de extensão ou de intenção (ou compreensão) atribuída aos universais em Aristóteles, dependerá, certamente, de considerar ou não a sua filosofia como critério de interpretação da sua lógica: podemos admitir que a lógica Aristotélica é independente do seu conjunto filosófico, de modo que o formalismo impõe a

expressamente *alguns* do *todo*, qualificando-as expressamente de *determinadas* e *indeterminadas*, como duas espécies de particulares (III, 6; 120 a 6 e ss.). Na silogística assertórica dos Primeiros Analíticos, onde domina seguramente a interpretação da proposição particular como indeterminada, a interpretação restritiva, que seria, para Blanché, a mais “natural”, também não está ausente; daí resultam ambiguidades. É apenas na silogística modal, isto é, no fim da carreira de Aristóteles, que chegou-se definitivamente a uma concepção unitária (há estudo detalhado sobre este tema em J. Brunschwig. “*La proposition particulière chez Aristote*”, Cahiers pour l’analyse, 10, p., 3-26). Blanché, p.p. 35-36.

interpretação de extensão. Contudo, deixamos a nota de que, evidentemente, filósofos integram a filosofia à lógica Aristotélica, ao passo que os lógicos defendem a sua independência frente à filosofia.

Assim, defende Léon Brunschvicg a dependência da lógica formal a preceitos ontológicos, ao passo em que apresenta sua crítica à aparência puramente formal que se teria, supostamente, emprestado à lógica Aristotélica, como uma mera omissão, a ignorar a inteligência da conexão entre silogismo e ontologia. Na opinião de Brunschvicg não é possível atribuir à lógica de Aristóteles autonomia, já que de outro modo esta não seria ciência. Para Brunschvicg, um silogismo falso dependerá da adequada significação de um ente existente para os termos propostos, sob pena de resultar em um mero sofisma⁸⁰.

⁸⁰ A opinião completa neste sentido é transcrita a seguir, por nos interessar para discussões futuras: “*Sur un autre point encore l'apparence purement formelle qu'on a prêtée à la logique d'Aristote masque une conception très particulière, d'ordre dogmatique et métaphysique. En effet, la portée des conclusions est relative au coefficient de vérité qui est accordé aux prémisses ; or, l'attribution du prédicat au sujet peut avoir la valeur d'une relation nécessaire, la valeur d'un fait ou la valeur d'une simple possibilité; de là, dans les Premiers Analytiques, la théorie laborieuse et subtile des syllogismes modaux. La distinction a paru suffisante, tant que la spéculation humaine s'est placée d'emblée dans l'être, et a borné l'effort de son analyse à en définir les degrés. Mais il n'en devait plus être de même quand la réflexion moderne a mis en question le rapport de la pensée à l'être. Le problème de la modalité ne consiste plus à marquer une hiérarchie dans le plan de l'existence; il sera, comme Kant l'a fait voir dans la Critique de la Raison pure de distinguer et de confronter l'un avec l'autre le plan de la réalité et le plan de l'idéalité. Or, aux exigences nées de ce problème, la logique aristotélicienne ne saurait, en vertu de sa forme seule, apporter satisfaction complète. Que l'on considère la troisième figure du syllogisme; le moyen terme y est deux fois sujet, la conclusion exprime une relation entre le prédicat de la mineure, devenu sujet, et le prédicat de la majeure. Mais, dans la transformation du prédicat au sujet il y a une implication d'existence, qui peut ne pas être justifiée par la nature des prémisses. Il y a telle attribution de prédicat au sujet qui ne suppose aucunement l'existence réelle du sujet et par suite du prédicat. La proposition que le dragon est une chimère est littéralement vraie, ou, comme le dit Stuart Mill: “cette proposition un dragon est un serpent qui souffle des flammes, est incontestablement correcte. De cette définition, poursuit-il, nous pouvons tirer les prémisses de ce syllogisme-ci: - Un dragon est une chose qui souffle des flammes; - Un dragon est un serpent; Donc, quelque serpent souffle des flammes. Force sera bien d'admettre, avec Mac Coll, que ce le syllogisme appelé Darapli n'est pas valide sous sa forme habituelle. On peut le rendre concluant, mais c'est à la condition d'adjoindre aux deux prémisses un jugement d'existence. Si Aristote n'a pas explicité cette condition, nécessaire pour maintenir dans son cadre intégral le système de*

Neste mesmo sentido Hamelin⁸¹ afirma que a ideia de uma lógica puramente formal é estranha a Aristóteles, aproximando e condicionando a sua filosofia do sistema proposto no Organon: em particular, Hamelin justifica que somente nos Primeiros Analíticos há um sistema propriamente formal, de aplicação universal a qualquer forma de pensamento, contudo, destaca que nos Segundos Analíticos a lógica assume a forma de silogismos demonstrativos, que dependeriam da aplicação específica para cada

sylogisme, c'est que les principes de sa logique étaient suspendus aux principes de sa physique et de sa métaphysique. Après lui s'est effacée l'intelligence de la connexion entre le syllogisme et l'ontologie; la logique est devenue une déduction rigoureusement formelle où la seule expression verbale suffisait à justifier les conclusions; on a cru lui donner ainsi la valeur d'une science autonome et positive, tandis qu'on ne faisait qu'obscurcir l'idée véritable de la Science.” In Brunschvicg, Léon. Les étapes de la philosophie mathématique, Paris, Alcan, 1912. p.p. 82-83.

⁸¹ Acerca da afirmação de que Aristóteles seria o fundador da lógica, e que esta seria em sua visão puramente formal, Hamelin questiona tal afirmação, após desenvolver as construções antecedentes em Sócrates e Platão, com a seguinte crítica: “*Cette manière de voir est étrangère à Aristote. Il n'a aucunement l'idée d'une loi de non-contradiction qui flotterait au-dessus des choses. La loi de non-contradiction est pour lui une nécessité, non de la pensée, mais des essences mêmes, un principe qui est l'œuvre dans les choses. On doit même ajouter que ce principe n'est pas, au fond, une généralité qui enveloppe et pénètre des essences subordonnées. La loi de non-contradiction prend en chaque sorte d'essences, ou même en chaque essence, un caractère spécial : c'est, par exemple, l'impair comme impair qui pousse la division par un multiple quelconque de deux. Chaque essence a sa loi de non-contradiction, à elle adaptée et à elle propre. Ainsi, pour Aristote, la logique n'est pas même formelle en ce sens qu'elle aurait pour objet un genre suprêmement général et qui envelopperait tous les autres – Il est vrai qu'Aristote a fait, dans les Premiers analytiques, une théorie du syllogisme, dans laquelle cette forme essentielle du raisonnement apparaît comme dégagée de tout contenu. Mais d'abord il faudra demander à la métaphysique si le syllogisme est, à proprement parler un procédé général, ou s'il n'est pas seulement l'équivalent d'un procédé général. Ensuite les Premiers analytiques ne sont pas toute la logique d'Aristote. Le syllogisme, tel qu'ils l'étudient, convient indistinctement à toutes les sciences et, qui plus est, à la dialectique aussi bien qu'à la science. Mais, à côté des Premiers, il y a les Seconds analytiques; ou plutôt ce sont ceux-ci qui sont la cause finale de ceux-là. Or les Seconds analytiques étudient non plus tout syllogisme, mais le syllogisme démonstratif seulement, c'est-à-dire celui qui s'adapte aux exigences de l'objet de la science. Aristote, ainsi, oppose à la logique formelle, aurait-il donc absorbé la logique dans la métaphysique et conçu la logique comme la science de la pensée nécessaire en tant qu'identique avec l'être, en un mot à peu près comme les Hégéliens, qui la définissent la science de l'idée pure?” in Hamelin, O. Le Système d'Aristote. Librairie Félix Alcan. Paris. 1920. p. 93.*

situação concreta: nega o empirismo à lógica Aristotélica, atribuindo o exercício empírico como algo próprio da uma ciência que se inicia. Mais adiante, ao equiparar a lógica como matéria segunda – e, portanto, sempre dependente da ontologia – aloca a lógica aristotélica como uma ciência do conhecimento humano, e conseqüentemente, tomada sob o ponto de vista humano, isto é, do indivíduo, ao ponto de atribuir-lhe um sentido de arte, para além de ciência. A visão de Hamelin condiciona a lógica formal Aristotélica ao psicologismo, sem definir claramente em que consistem tais psicologismos.⁸²

Lukasiewicz já considera como desastrosa a influência da filosofia (e em especial a construção de psicologismos para significação dos termos) na lógica formal, e festeja o facto de Aristóteles ter mantido sua lógica formal independente de qualquer concepção filosófica. Para Lukasiewicz o Organon Aristotélico seria uma obra lógica, inteiramente isenta de toda a contaminação metafísica. A análise de Lukasiewicz é valiosa na medida em que questiona o significado do conceito “lógica formal”, o qual, em sua opinião, carece de uma definição precisa, não sendo lícito a considerar como um estudo da “forma de pensar”, ou de “raciocinar”, uma vez que o pensamento (e o próprio raciocínio) admitem modos relacionados à psicologia ou às artes mnemónicas. A lógica formal estaria, para Lukasiewicz, diretamente relacionada com a forma matemática de raciocínio, e excluiria todas as outras. Seria também, em sua opinião, esta a *lógica formal* idealizada e desenvolvida por Aristóteles.⁸³

⁸² Explicitamente Hamelin defende que o conhecimento, em Aristóteles, visa o necessário, mas retira-o do contingente. A lógica somente estuda os processos, necessários eles mesmos, pelos quais o necessário é extraído contingentemente. Mas esses processos necessários seriam realizados no meio das operações psicológicas do indivíduo e separados apenas pela abstração. É por isso que a lógica, aos olhos de Aristóteles, é a Ciência do saber que não é idêntica ao ser, mas que constitui, em face do ser, uma ordem distinta. E é por isso que a lógica, que não seria mais que uma teoria do conhecimento, não é puramente e simplesmente teórica: não estuda leis nas quais o conhecimento é automaticamente constituído e por si mesmo; em vez disso, formula regras cuja aplicação é bem-sucedida, embora essas regras sejam, é claro, bem fundamentadas. Em uma palavra, a lógica não é uma ciência pura; ela mantém algo de arte. Idem. p. 94.

⁸³ “*It is not true, however, that logic is the science of the laws of thought. It is not the object of logic to investigate how we are thinking actually or how we ought to think. The first tasks belong to psychology, the second to a practical art of similar kind to mnemonics. Logic has no more to do with thinking than*

Blanché, de modo mais isento, destaca que para o Aristóteles filósofo da substância, a interpretação mais natural será aquela da compreensão, de onde há-de se perquirir acerca da essência das coisas para definí-las – ao passo que o Aristóteles lógico utiliza a interpretação da extensão, de modo a encaixar as classes que se assentam sobre determinado silogismo. Ainda mais pertinente é a observação feita por Blanché acerca da correlação entre a interpretação extensiva e dessacralização das Ideias platônicas – o que para os medievais se traduzirá num dos mais importantes pontos de controvérsia: a interpretação extensiva coloca a proposição com simples predicado, e recusa afirmar que haja nas essências qualquer existência real, separada das coisas. Assim os predicados não serão uma entidade existente, mas deles se podem pressupor existentes os quais, em uma proposição, desempenham o papel de sujeitos.

2.3.3. Dupla significação

É assim que Aristóteles teria delineado uma dupla significação da proposição atributiva, a qual será *compreensiva* para o sujeito, e *extensiva* para o predicado – não obstante somente importar para a lógica formal o significado extensivo da proposição atributiva. É assim que a única substância existente estará presente no sujeito: as *substâncias segundas* distribuem-se em classes, e são as únicas a intervir na silogística⁸⁴. A saída de Aristóteles não poderia ser outra, de modo a conseguir

mathematics has. You must think, of course, when you have to carry out an inference or a proof, as you must think, too, when you have to solve a mathematical problem. But the laws of logic do not concern your thoughts to a greater degree than do those of mathematics. What is called 'psychologism' in logic is a mark of the decay of logic in modern philosophy. For this decay Aristotle is by no means responsible. Throughout the whole Prior Analytics, where the theory of syllogism is systematically exposed, there exist not one psychological term. Aristotle knows with an intuitive sureness what belongs to logic, and among the logical problems treated by him there is no problem connected with a psychical phenomenon such as thinking." Lukasiewicz, Jan. *Aristotle's syllogistic from a standpoint of modern formal logic*. Second Edition. Oxford University Press. Oxford: 1957. p.p. 12-13.

⁸⁴ Segundo Blanché, a filosofia aristotélica da substância, portanto, segrega a ontologia da lógica formal, sem negá-la. É de notar que a partir do momento em que a proposição entra num raciocínio, e, mais geralmente, quando passa da análise descritiva para as considerações de validade formal, é o ponto de vista extensivo que domina. É que, como os modernos o reconheceram cada vez melhor e com Aristóteles

acomodar a sua lógica formal e a sua filosofia geral, já que uma interpretação puramente extensiva redundaria numa série formal de classes, que se encaixariam e se relacionariam parcial ou totalmente, mas não poderiam ter a natureza de atributos, por faltar o suporte ontológico das qualidades. De mesmo modo, uma interpretação puramente compreensiva alteraria a proposição categórica para uma proposição hipotética (se x possui o atributo a , então ele possui o atributo b), em que o sujeito desaparece, e só resta para todos os termos a função de atributo (o sujeito também se torna um atributo). Nesta segunda hipótese temos mais uma vez ausência de suporte qualitativo. Portanto, o sujeito gramatical será, a um só tempo, o sujeito lógico (suporte qualitativo do atributo) e também o sujeito ontológico, isto é, a substância.⁸⁵

teve o mérito de pressentí-lo, uma lógica formal não pode praticamente desenvolver-se a não ser no campo da extensão. A compreensão de um termo faz apelo ao seu sentido, isto é, ao conteúdo do conceito, coisa de que uma lógica que se pretende formal deve fazer abstração. Ao passo que em extensão só estamos perante uma relação entre classes, sem termos de nos ocupar do que há em cada uma: para raciocinar formalmente sobre as classes A e B, basta saber se A está incluída em B ou inversamente, ou se ambas se excluem mutuamente, ou enfim se elas não têm uma parte comum. É por isso que a silogística aristotélica assenta inteiramente na consideração da inclusão das classes, portanto, numa interpretação extensiva das proposições que compõem o silogismo. A coisa mostra-se claramente pelo papel essencial que aí desempenha a sua quantidade, noção extensiva por excelência, assim como pelas denominações características de termo grande, pequeno e de médio. Denominações de tal modo dominantes que a partir da primeira figura pela qual se fez a descoberta do silogismo, elas manter-se-ão para as segundas e terceiras figuras, onde, tomadas literalmente, deixarão de ser exatas. Só quando se chegar a teoria dos silogismos modais, a pertinência de uma atitude estritamente extensiva se tornará mais contestável. Ainda segundo Blanché, os modernos reconheceram efetivamente que as noções modais só dificilmente deixam integrar-se num cálculo puramente extencional, e é razão pela qual alguns dentre eles as excluem do cálculo lógico propriamente dito, para remetê-las para a metalíngua (Blanché, p.p. 38-40). Adicionamos às conclusões de Blanché o papel da lógica terminista medieval, a qual nos tomará adiante importante reflexão, uma vez que, para além da consideração acerca da lógica proposicional modal, é necessário reconhecer a significação dos termos aplicados ao cálculo proposicional, isto é, não há dúvidas que a filosofia medieval (em especial em sua influência estoica) pondera elementos qualitativos dos termos lógicos aplicados, de onde podemos reconhecer uma clara dependência da lógica formal aristotélica à filosofia, conforme defende Hamelin e repudia Lukasiewicz.

⁸⁵ Blanché destaca que nem sempre Aristóteles mantém-se equidistante das duas interpretações. Na teoria da proposição a interpretação compreensiva é preponderante, uma vez que se interpreta normalmente como marcando uma relação de implicação entre dois conceitos, quer seja tal conceito singular (como que enunciando a inerência de um atributo a um sujeito individual) quer seja um conceito geral. Deve-se notar

A solução para a questão acima tratada dá-se pela não generalização de quaisquer das interpretações, onde ora uma ou outra será mais adequada aos casos específicos. É assim que Blanché explica que a inerência de um atributo num sujeito só convém propriamente aos singulares, os quais, por isso mesmo, não toleram a conversão. A implicação de um atributo por um atributo limita-se aos universais, enunciando os particulares a conjunção de dois atributos, e em ambos os casos, a proposição tem apenas a aparência de uma proposição categórica simples. Finalmente, a distinção entre as duas particulares, a afirmativa e a negativa, quase não tem de intervir nas relações entre as classes, as quais se resume essencialmente a três casos, correspondendo respectivamente à universal afirmativa, (inclusão), à universal negativa (exclusão) e à conjunção das duas particulares (intersecção).⁸⁶

Põe-se uma outra questão a respeito da proposição e, tal como a anterior, ela comina na interpretação do conjunto da lógica de Aristóteles. Nas Interpretações (I, 4) Aristóteles descreve que *“os sons emitidos pela fala são símbolos das paixões da alma, [ao passo que] os caracteres escritos [formando palavras] são os símbolos dos sons emitidos pela fala. Como a escrita, também a falar não é a mesma em toda parte [para todas as raças humanas]. Entretanto, as paixões da alma, elas mesmas, das quais esses sons falados e caracteres escritos (palavras) são originalmente signos, são as mesmas em toda parte [para toda a humanidade], como o são também os objetos dos quais*

que o verbo *ser* como cópula, contudo introduz certa incerteza – na opinião de Blanché – acerca da interpretação compreensivista pura da teoria da proposição: isto porque nesta hipótese a cópula pelo verbo autoriza uma interpretação extensiva, ainda que a forma de um adjetivo ou de um particípio que o predicado habitualmente reveste sugira de facto que este é concebido como um atributo mais do que como uma classe. Mas se Aristóteles se serve geralmente desta cópula, relativamente neutra, nos exemplos concretos, em contrapartida, quando se exprime de maneira mais técnica, e nomeadamente quando substitui os termos concretos por variáveis, serve-se de cópulas que impõem manifestamente uma interpretação intensiva. Dizer que o predicado A pertence ao sujeito B, é evidentemente exprimir-se intensivamente, porque a extensão é pelo contrário B, isto é, a espécie que pertence a A, isto é, ao género, como estando nele incluída. E de igual modo, dizer que A é predicado de B, é ainda sugerir a mesma interpretação, porque uma tal expressão seria muito estranha se pretendesse designar uma relação de inclusão entre classes. Blanché. p.p. 37-38.

⁸⁶ Blanché. Idem. p.39.

essas paixões são representações ou imagens. Destes temas, contudo, me ocupei em meu tratado a respeito da alma; dizem respeito a uma investigação diversa da que temos ora em pauta".⁸⁷

Sobre este trecho, Blanché destaca que Aristóteles aborda a questão de, efetivamente, a proposição ser entendida como linguagem ou pensamento (tema que dominará a lógica e a filosofia do século XII em diante), isto é, trata-se de discurso exterior, a ligação das palavras, ou do discurso interior, o que a mente do sujeito efetua em si própria. A questão coloca-se na distinção e diferença entre o som da voz e as entidades gramaticais que lhe correspondem, isto é, as palavras. Ora concebemos que tais entidades gramaticais são existentes somente na própria linguagem (uma posição mais nominalista), ora podemos validamente defender que sua existência se dá no pensamento. É evidente que a lógica formal é compatível com primeira hipótese, de modo que mesmo que se admita que as palavras e os discursos tenham um sentido, para se colocar formalmente, deverá despir-se de tal significado para ligar-se apenas à forma exterior do discurso.

Apesar da lógica formal carregar consigo uma nota nominalista, não é correto afirmar que Aristóteles seja nominalista na sua filosofia – nem mesmo realista: ele descreve, como vimos acima, os sons como indícios do que se passa no espírito, como os enunciados verbais que exprimem um juízo, existente somente no pensamento daquele que julga. O verdadeiro ou o falso é para Aristóteles, assim como para Platão, decorrências objetivas do pensamento: mas é importante observar que a lógica não se importa com o pensamento em si, mas, como sua consequência objetiva, de modo que não há espaço para a interpretação subjetiva: os significados são atribuídos de modo geral, segundo a categorização de entre *gens* e *species*, algo que será tanto mais enunciado com os medievais, e terá em sua aplicação ao Direito grande relevância para a hierarquia das fontes.

⁸⁷ Aristóteles, *Interpretações* (I, 4) (tradução Edson Bini). 1ª Edição. Editora Edipro. São Paulo, 2005. p.p. 80-81.

É neste sentido que Blanché afasta Aristóteles de uma posição realista (também no sentido medieval) já que na sua reatividade a Platão, ele nega consistência ontológica às ideias, ao pensamento – não obstante, ele bem distingue o significado pela palavra das coisas às quais se refere tal significação.⁸⁸

2.3.4. Teoria da Oposição

O raciocínio dedutivo estabelece-se com a aproximação de duas proposições, para dela retirar a conclusão, contudo cada proposição consiste na aproximação de dois termos, é possível que cada proposição possa desdobrar-se em muitas combinações possíveis, por exemplo, cada proposição permite variar segundo seja afirmada ou negada, considerada sob sua universalidade ou sua particularidade, ou ainda mediante permutação dos termos que a compõem. É assim que se coloca em Aristóteles a questão de determinar a validade formal da relação lógica de uma nova proposição em relação à antecedente. Blanché analisa este problema sob a denominação moderna de “inferências imediatas” e “inferências mediatas”, das quais o silogismo será a peça fundamental. Estas denominações não são Aristotélicas, tal como a distribuição sistemática apresentada por Blanché, mas seu uso é válido na medida em que nos auxilia a melhor compreender os desdobramentos da *primeira figura* aristotélica. O uso destes termos e mecanismos por Blanché é ainda justificável por existir em Aristóteles todos os elementos constitutivos de uma teoria da oposição e teoria da conversão das proposições, contudo, postuladas pelas necessidades da dialética. Tais elementos estão presentes em forma mais acabada nas Interpretações (para a oposição) e nos Analíticos (para a conversão).

Os capítulos 10 e 11 das Categorias dedicam-se aos opostos, que são divididos em quatro grupos: a oposição dos relativos, como o duplo pela metade; a dos contrários, como o mal ao bem; a da privação à posse, como a cegueira à visão; a da afirmação à negação, como “*ele está sentado*” e “*ele não está sentado*”. Blanché considera que a divisão apresentada nas Categorias para essas oposições é pouco sistemática e,

⁸⁸ Blanché destaca neste ponto também uma diferença fundamental do pensamento Aristotélico frente aos estóicos, uma vez que não há em Aristóteles nada próximo à teoria dos incorporais. Blanché, p. 40.

principalmente, pouco homogénea, já que as três primeiras se relacionam a conceitos, e a quarta apenas a proposições.

Como comentado acima, nas Interpretações há uma teoria mais sistemática das proposições opostas. No capítulo 6 junta tal teoria à simples distinção entre afirmação e negação, e no Capítulo 7 desenvolve-a para distinguir as proposições universais das proposições particulares. O fundamento duma teoria da oposição é a relação da negação à afirmação. A sistemática das proposições opostas é indispensável à dialética, constitui na técnica de refutar a tese adversária para estabelecer a proposição que seja sua exata negação, formando com a refutação uma verdadeira alternativa sem escapatória possível.

Aristóteles distingue duas maneiras de negar uma proposição, isto é, a proposição não tem uma, mas duas opostas. De um lado deve-se considerar aquela que é oposta contraditoriamente, de outro, deve-se considerar sua contrária. Desta forma, a relação de contrariedade deixa de ser considerada como extremos de um mesmo género (como por vezes parece ser estabelecido na Metafísica), e passa ser considerada como duas proposições incompatíveis. Tal incompatibilidade significa que as proposições não admitem serem verdadeiras em conjunto e não constituírem alternativas. Nota-se que na presença de duas contrárias é sempre possível assumir a verdade de uma pela falsidade de outra, pois que elas não toleram a sua comum verdade, contudo a falsidade de uma contrária não resulta em nada, já que ambas podem ser falsas.

Já as contraditórias não podem ser ambas verdadeiras nem ambas falsas, de modo que a verdade ou a falsidade de qualquer delas é deduzida pela falsidade ou pela verdade da outra, e portanto, alternativas.

Ao considerarmos as quantidades das proposições, podemos melhor exemplificar a distinção entre contrário e contraditórios: A oposição segundo a contradição funciona, quer entre a universal afirmativa e a particular negativa (*todo o S é P, algum S não é P*), quer entre a universal negativa e a particular afirmativa (*nenhum S é P, algum S é P*). A oposição segundo a contrariedade estabelece-se entre as duas universais (*todo o S é P, nenhum S é P*); vê-se que elas podem ser ambas falsas, no caso

em que as duas particulares correspondentes, *algum S é P e algum S não é P*, são verdadeiras uma como a outra.⁸⁹

Blanché estabelece uma correlação clara entre a teoria dos opostos em Aristóteles e leis lógicas, em particular a regra das contraditórias assenta naquilo que modernamente denomina-se lei da alternativa, a saber, a conjugação de duas outras leis mais básicas, a da *contradição* e a do *terceiro excluído*. A lei da contradição, que regula também a oposição das duas universais (contrárias), nega a conjunção de uma qualquer proposição *p* e da sua negação *não-p*: *não* ao mesmo tempo *p* e *não-p*; donde resulta que, se uma é verdadeira, a outra é falsa. A lei do terceiro excluído, que regula também a oposição das duas particulares (subcontrárias), afirma a disjunção de uma qualquer proposição *p* e da sua negação *não-p*; *p* ou *não-p*; donde resulta que se uma é falsa, a outra é verdadeira. Aristóteles conhece estas duas leis, embora não as exprima à maneira de nossos dias. É de se observar que o livro 1 da *Metafísica* é consagrado precisamente ao princípio da contradição, posto no cume da hierarquia, como sendo por natureza a origem de todos os outros axiomas.⁹⁰

⁸⁹ Blanché, p. 43. Blanché esclarece ainda que ulteriormente, os lógicos alargarão a teoria da oposição ampliando o sentido da palavra, designando como opostas duas proposições que, tendo o mesmo sujeito e o mesmo predicado, diferem quer pela qualidade quer pela quantidade, quer por ambas ao mesmo tempo. Às contraditórias e às contrárias juntar-se-ão assim as subcontrárias (as duas particulares, que podem ser ambas verdadeiras mas não ambas falsas) e as subalternas (as duas proposições que, tendo a mesma qualidade se opõem em quantidade: implicando a verdade da universal e da particular, e a falsidade da particular a da universal). Aristóteles não ignora estas relações, mas não as inclui na sua teoria das opostas. A lei das subcontrárias obtém-se facilmente combinando as leis das contraditórias e das contrárias; só que Aristóteles considera que a particular e a negativa só são opostas de uma maneira verbal: quer dizer que se uma se comporta bem, em relação à outra, a introdução da negação, nem por isso é mesmo verdade, que não se podem olhar como verdadeiramente opostas duas proposições que podem ser verdadeiras em conjunto e que podem portanto colocar-se simultaneamente. Com maioria de razão ele teria recusado tratar como verdadeiras opostas as subalternas, dado que nenhuma relação de negatividade funciona entre elas, e dado que a verdade universal não é apenas combatível com a da particular correspondente, mas que a implica necessariamente. Isso não impede que, desde os *Tópicos*, ele conheça bem as leis das suas relações, ainda que só aí formule na metalíngua.

⁹⁰ Idem, p.p. 43-44.

O princípio do terceiro excluído não é expressamente estabelecido na Metafísica, mas é sempre aplicado, de modo que se pode afirmar que seja implicitamente admitido em toda a silogística – inclusive numa passagem do Capítulo 9 das Interpretações⁹¹, referida por Blanché, onde Aristóteles opõe-se aos Megáricos (que parecem implicar que o futuro está completamente determinado), afirma-se a lei do terceiro excluído para exemplificar a impossibilidade de predeterminação do futuro contingente.⁹²

2.3.5. Teoria da Conversão

A conversão é o outro modo de se obter uma proposição nova a partir de uma proposição anterior. Trata-se da operação de permuta entre sujeito e predicado,

⁹¹ Interpretação Cap. 9, 18a 34.

⁹² Segundo Blanché o princípio segundo o qual a negação ou a afirmação é necessariamente verdadeira ou falsa é mantido quando se trata de proposições gerais (universais ou particulares), ou mesmo de proposições singulares quando estas incidem sobre o passado ou o presente; mas para os futuros que incidem sobre singulares, a solução já não é a mesma. Porque aplicar-lhe este princípio não equivalerá de facto a negar a contingência dos futuros? Amanhã haverá, ou não haverá uma batalha naval? Se admitirmos que entre uma proposição e a sua negação uma delas é necessariamente verdadeira, não será preciso dizer que a partir daí é necessariamente verdadeira que haverá uma batalha ou que não a haverá? Mas Aristóteles observa que o que aqui é necessário é a alternativa, e não este ou aquele dos seus membros: “necessariamente haverá amanhã uma batalha naval ou não a haverá; mas não é necessário que haja amanhã uma batalha naval, tal como não é necessário que a não haja. Só amanhã, quando um ou outro destes acontecimentos se verificar, se poderá dizê-lo necessário, e necessária igualmente a ausência do outro: porque que aquilo que é seja, quando é, e aquilo que não é não seja, quando não é, eis o que é verdadeiramente necessário. Mas quando um acontecimento existe apenas em potência, então ele é apenas possível. E o que é válido para os acontecimentos é também válido para as proposições que incidem sobre eles. Antes da batalha naval, a proposição sobre a batalha existe, se assim se pode dizer, apenas em potência quanto à sua verdade, dado que a verdade de uma proposição se funda na sua correspondência com o ser, e que se trata aqui de um ser em potência. Quando a potência tiver passado a ato, quando a batalha tiver tido lugar ou não, só então a verdade ou a falsidade da proposição que incide sobre esse acontecimento se terá, ela própria, atualizado. Até lá, nem uma nem outra de ambas as proposições referentes ao acontecimento era verdadeira ou falsa: não no sentido de que o princípio do terceiro excluído não se verificaria, mas no sentido de que a qualificação de verdadeira ou de falsa só pode aplicar-se a uma proposição que incide sobre um acontecimento, quando esse acontecimento está em ato. Refuta assim qualquer possibilidade de que este trecho de Aristóteles possa ser interpretado como uma lógica trivalente, já que a terceira hipótese não se coloca entre o verdadeiro e o falso, mas como contingente futuro da qualificação de verdadeiro ou falso. Blanché. p. 45.

condicionada à homogeneidade de ambos, isto é, devem enunciar um conceito, um termo geral, já que o termo singular não poderá ser convertido. A sua primeira aparição dá-se nos Tópicos, sob a forma de conversão entre as categorias e os predicados, portanto, incluindo de modo amplo tanto os termos como as proposições completas⁹³, trata-se, como explica Blanché, uma forma de conversão por meio da cópula, isto é, a passagem de *P pertence a todo o S* para *Todo S é P*. A conversão assim apresentada por Aristóteles funda a teoria do predicáveis, por meio da enumeração (quer empiricamente por indução, quer racionalmente por dedução) as diferentes classes, sob as quais se podem catalogar os diversos predicados possíveis. Assim, o predicado de uma proposição enunciará uma essência, tornando-se uma definição do sujeito, ou enunciará o próprio sujeito, isto é, aquilo que pertence unicamente ao sujeito sem por isso figurar na sua essência, por exemplo, para o homem, a aptidão de aprender gramática, ou o género de que o sujeito faz parte, como *animal é para homem*, ou finalmente um simples acidente, que pode encontrar-se ou não no sujeito, por exemplo, para o *homem*, ser *branco*. Nas duas primeiras relações de predicação (definição e propriedade) e

⁹³ A referência é ao livro I, 8 e 9 do Tópicos. Mais precisamente, o Capítulo 9 estabelece uma relação conversão entre os predicados e as categorias: “9. Seguidamente devemos enumerar os tipos das «categorias» dentro das quais cabem os quatro *predicáveis* de que temos estado a falar 58. São elas em número de dez: «essência», «quantidade», «qualidade», «relação», «lugar», «tempo», «posição», «estado», «acção», «paixão». Quer o acidente, quer o género, a propriedade ou a definição situam-se sempre numa qualquer destas categorias; todas as proposições formadas a partir dos predicáveis denotam a essência, a quantidade, a qualidade ou qualquer outra das referidas categorias. É evidente, pelo que ficou dito, que a *expressão* que indica «o que uma coisa é», umas vezes indica a «substância», outras a «quantidade», outras a «qualidade», outras uma das restantes categorias. Quando, diante de um homem, se diz que o ser ali presente é um «homem» ou um «animal», está a indicar-se *não só* «o que a coisa é» como também uma «substância»; quando, em presença de *uma coisa* de cor branca se diz que o que temos presente é o «branco» ou é «uma cor», está a indicar-se tanto uma «essência» como uma «qualidade». Semelhantemente, se, diante de *um objecto* com um côvado de comprimento dissermos que estamos perante uma coisa do tamanho de um côvado, estaremos indicando tanto uma «essência» como uma «quantidade». Passa-se o mesmo com todos os demais *predicados*: cada um destes, quer afirme algo da coisa em si mesma, quer se refira ao género em que ela se insere, está a indicar uma «essência»; quando está a afirmar algo em relação a outro objecto qualquer, já não está a indicar uma «essência», mas sim uma «quantidade», uma «qualidade», ou alguma das restantes categorias. São, portanto, estas e apenas estas as matérias sobre que versam os argumentos, esta a natureza e o número dos elementos por que são constituídos. Seguidamente iremos explicar como encontrar e como dispor com facilidade de recursos argumentativos.”

Aristóteles verifica a possibilidade de livre permutabilidade entre sujeito e predicado, o que não ser mostra possível na hipótese da predicacão por acidente e por género, dado que os termos não possuem, nestes últimos casos, a mesma extensão.⁹⁴

A combinação da convertibilidade ou inconversibilidade com o carácter essencial ou não essencial do predicado resulta em quatro casos possíveis: (i) o predicado que marca a essência é convertível (definição) ou (ii) não convertível (género); (iii) o predicado que não marca a essência é igualmente convertível (próprio) ou (iv) não convertível (acidente).⁹⁵

Contudo, será nos Analíticos onde a teoria desempenhará um papel fundamental para a redução dos silogismos das segunda e terceira figuras, a partir da primeira. A teoria da conversão é estabelecida pela consideração da quantificação e da negação com a distinção entre quatro espécies de proposições que daí resulta, ao mesmo tempo que se apaga a consideração dos predicáveis. A universal negativa e a particular afirmativa convertem-se simplesmente, sem que haja nada a mudar na sua quantidade nem na sua qualidade. Já na universal afirmativa o predicado convertido torna-se acidente para o novo sujeito, de modo que não pode lhe pertencer; isto ocorre em razão de a universal afirmativa enunciar, de um lado, a subsunção do sujeito sob o predicado, e de outro lado, a inclusão de um género a uma espécie. Com isso a proposição deve mudar de quantidade, e tornar-se particular, sendo a particularidade precisamente a marca do acidente: de *Todo S é P* apenas se pode concluir que *Algum P é S*.⁹⁶

2.3.6. Silogismo

Enquanto o Capítulo I (1 e 12) dos Tópicos o termo silogismo aparece como uma das duas maneiras possíveis de raciocinar: designa a *dedução* em geral, contrapondo-se à indução, e subdivide-se em três variedades (demonstrativo, dialético e

⁹⁴ Blanché, p. 46.

⁹⁵ Idem, *ibidem*.

⁹⁶ Blanché, p. 46. Blanché ainda acrescenta que a primeira negativa decorrente da particularidade do predicado não é convertível: se *homem* não pertence a *algum animal*, não se segue daí que *animal* não pertença a *algum homem*.

erístico) segundo o grau de verdade das proposições de que parte, será nos Primeiros Analíticos que uma teoria do silogismo será exposta de modo estruturado. O silogismo dos Primeiros Analíticos já não carrega as três variedades da *dedução* dos Tópicos, e exclui qualquer referência à verdade dos conteúdos – como se deve esperar de um sistema formal.⁹⁷

É assim que os Primeiros Analíticos se dedicam a uma ciência demonstrativa, ocupando-se em estabelecer as definições e diferenças entre *premissas*, *termos* e *silogismo*, este último divide-se em *perfeito* e *imperfeito*. Depois disto explica-se em que sentido dizer-se estar ou não um termo inteiramente contido num outro termo e o que se deve entender por ser predicado de um *todo* ou de *nenhum*.⁹⁸

A premissa é uma oração que afirma ou nega alguma coisa de algum sujeito. Esta oração pode ser universal, particular ou indefinida. Aristóteles entende por universal a oração que se aplica a tudo ou a nada do sujeito; por particular, a oração que se aplica a alguma coisa do sujeito, ou não se aplica a alguma coisa deste, ou não se aplicar a todo; por indefinida a oração que se aplica com ou sem referência à universalidade ou particularidade, por exemplo “*contrário são objeto da mesma ciência*” ou “*o prazer não é bem*”.

A premissa demonstrativa difere da premissa dialética, uma vez que na primeira supõe-se que um membro (pertencente a um par de orações contraditórias, em que o demonstrador não questiona, mas *afirma* de modo *categórico*), ao passo que a premissa dialética é a resposta a uma pergunta que, de duas orações contraditórias, deverá ser

⁹⁷ Brunschwig, Jacques. Introdução da sua edição dos Tópicos, Paris, Belles-Lettres (budé), vol. I, 1968, p. 113. A tradução adotada por Brunschwig para a palavra συλλογισμός por dedução é adotada e seguida por Robert Blanché. Ademais Blanché surpreende-se ao observar que nos Analíticos do siglogismo é perfeitamente elaborada a partir da reprodução textual da definição dos Tópicos, que se apresenta incompleta e limitada, sem que se tenha buscado completar de modo claro seu significado incompleto. Deste modo, Blanché usa o termo “silogismo”, que deverá ser considerado como “dedução” quando presente nos Tópicos. Op. Cit. n.º 14, p. 47. A tradução do Organon para o Português a que tivemos acesso para os fins da presente pesquisa, de outro lado, usa indistintamente o termo *silogismo* já desde os Tópicos, cf. Aristóteles, Tópicos (I, 1 a 18) (tradução Edson Bini). Brunschwig. p.p. 347-348.

⁹⁸ Aristoteles. Op. Cit. (I 1). p. 111.

aceite: ambas operam-se mediante o silogismo, já que tanto o demonstrador (suposição categórica) como o interrogador (suposição dialética) extraem uma conclusão silogística, por suporem, em primeiro lugar, que algum predicado se aplica ou não se aplica a algum sujeito. Consequentemente, a premissa silogística será simplesmente a afirmação ou negação de algum predicado de algum sujeito.⁹⁹

Seguindo os Primeiros Analíticos, o silogismo compõe-se de três termos, unidos dois a dois em três proposições elementares, ocorrendo cada um deles duas vezes. Um desses termos tem a função, essencial ao raciocínio, de efetuar a mediação entre os dois outros, denominando-se, portanto, de “termo médio”¹⁰⁰. Os outros termos são extremos, sendo o primeiro o de maior extensão (termo grande ou termo maior) e o terceiro aquele com menor extensão (termo pequeno ou menor). Em relação às proposições, a conclusão é a última a ser enunciada, e une os dois termos extremos, o pequeno como sujeito e o grande como predicado. As *premissas* são as duas outras proposições, entre as quais se reparte o termo médio: a que contém o termo grande coloca-se em primeiro lugar, sendo a *premissa maior*. A outra contém o termo pequeno e que vem a seguir, sendo a *premissa menor*. Deve-se observar que a terminologia foi fixada em consideração da *primeira figura*, que é, posteriormente, alargada por analogia (com algumas impropriedades apontadas por Blanché).

Na construção dos exemplos seguintes para demonstração do silogismo Aristóteles faz uso de variáveis (A, B e C), para adiante, nos Segundos Analíticos, as substituir por constantes verbais; “*videira, que perde as suas folhas, e que tem folhas largas*”. Assim, nos primeiros Analíticos, exemplifica o silogismo:

“Quando três termos estão de tal forma, ligados entre si que o último está completamente contido no termo médio e o termo médio está completamente contido ou não contido no primeiro termo, então teremos necessariamente um silogismo perfeito nos extremos. Entendo por termo médio aquele que tanto está contido num outro quanto contém um outro

⁹⁹ Idem, ibdem.

¹⁰⁰ Ὁ μέσος ὄρος ou το μέσος, conforme Blanché, p. 47.

em si mesmo e que ocupa a posição mediana; por extremos entendo tanto o termo contido ele mesmo num outro quanto aquele no qual um outro está contido: se A é predicado de B e B de todo C, A terá necessariamente que ser predicado de todo C. Já explicamos o que queremos dizer ao asseverar que um termo é predicado de todo um outro. Analogamente, também, se A não é predicado de nenhum B e B é predicado de todo C, segue-se que A não se aplicará a nenhum C.”¹⁰¹

“No que respeita à causa e efeito, poder-se-ia questionar se a presença do efeito implica a presença da causa (por exemplo, se uma árvore deixa cair suas folhas (decídua) ou ocorre um eclipse, a causa do eclipse ou da queda das folhas tem também que estar presente, a saber, neste último caso, o fato da árvore apresentar folhas largas, e, no primeiro, o fato da interposição da Terra – isto porque se a causa não estiver presente, deverá haver alguma outra causa para tais efeitos); e estando a causa presente, estará presente também o efeito (por exemplo, se a Terra produz uma interposição, ocorre um eclipse, ou sendo a árvore de folhas largas, é decídua). Se assim é, causa e efeito serão concomitantes e demonstráveis um em função do outro. Que A corresponda à decídua, B a de folhas largas e C a videira. Então, se A se aplica a B (visto que todas as plantas de folhas largas são decíduas) e B a C (visto que as videiras têm folhas largas), A se aplica a C, isto é, todas as videiras são decíduas. A causa é o termo médio B. Mas também podemos demonstrar que a videira tem folhas largas porque é decídua. Que D seja de folhas largas, E decídua e F videira. Então E se aplica a F (visto que toda videira é decídua), e D a E (visto que toda planta decídua tem folhas largas). Consequentemente todas as videiras têm folhas largas.”¹⁰²

Acerca de tal construção, Lukasiewicz esclarece que o tipo de silogismo adotado por Aristóteles não deve ser confundido, como usualmente fazem alguns comentadores, com um *silogismo por inferência*. Em Aristóteles somente há o que Lukasiewicz

¹⁰¹ Aristóteles, Primeiros Antecedente, I (IV, 25), Op. Cit. p. 116.

¹⁰² Aristóteles, II, XVI, 98b, 5-9, Op. Cit. p.p. 339-340.

denomina por silogismos por *implicação*: o silogismo Aristotélico é a implicação das premissas de uma única proposição, que deve ser, necessariamente, verdadeira ou falsa. O silogismo *por indução* baseia-se numa (única) proposição (categoricamente verdadeira ou falsa), mas na sequência de pequenas proposições não relacionadas entre si, de onde a conjunção “portanto” é utilizada para efeito de induzir as duas antecedentes à conclusão. Esta conjunção não é utilizada em Aristóteles, tendo a sua origem identificada em Alexandre de Afrodísia, muito mais tarde¹⁰³, por influência da lógica estóica: a inferência desenvolve-se a partir de proposições independentes, sob a seguinte forma:

todo A é B;
todo B é C,
portanto todo A é C.

O silogismo por implicação, diferentemente, desenvolve-se sob a forma de três premissas implicadas entre si pelo uso das conjunções “e” e “logo” sob a forma:

se A pertence a todo B,
e B pertence a todo C,
logo A pertence a todo C”.

A diferença entre o silogismo por implicação e silogismo por inferência reside no facto de que o primeiro resulta numa única proposição, verdadeira ou falsa. No silogismo por inferência não há conjunção que conecte as três premissas, de modo que terão validade (ou invalidade) individualmente. A atribuição (formal) de verdade ou falsidade só se pode deduzir de uma *proposição*, não sendo possível atribuir tal valor (verdadeiro ou falso) de um silogismo por mera indução – disto se extrai somente a validade ou invalidade da indução.¹⁰⁴

¹⁰³ O termo *ἀπα*, somente será identificado por Lukasiewicz em Alexandre de Afrodísia, sendo a lógica por indução provavelmente uma decorrência da influência estóica sobre este filósofo neo-platónico. Lukasiewicz. p. 21

¹⁰⁴ Cf. Lukasiewicz, Jan. *Aristotle's syllogistic from a standpoint of modern formal logic*. Second Edition. Oxford University Press. Oxford: 1957. p.p. 20-21.

Deve-se notar, de qualquer modo, que as operações que apresentam pela proposição Aristotélica não cuida do aspeto substancial, mas da mera forma silogística implicada: trata-se de uma operação de implicação lógica, que em linguagem moderna, importa na verificação de uma verdade ou falsidade contrafactual, isto é, se é possível extrair uma implicação formal lógica das premissas dadas a uma certa proposição, esta será verdadeira, independente da verificação factual/empírica daquilo que se afirma. Não há no silogismo de Aristóteles a atribuição de *significado* aos termos, premissas ou proposições – ou nas palavras de Lukasiewicz, não há psicologismos para determinação dos valores lógicos atribuídos pelo seu sistema formal.¹⁰⁵

Isso significa, conforme Blanché, que o silogismo aristotélico é um esquema lógico nominal complexo, de forma hipotética, que pode ser simbolizado sob a forma $(p \cdot q) \supset r$, em que as letras p , q , r representam proposições atributivas elementares, cada uma delas com dois termos variáveis, sendo um destes termos comum às duas

¹⁰⁵ Robert Blanché ademais comenta que a partir do segundo capítulo dos Primeiros Analíticos é registada uma das leis da conversão, segundo a qual é necessário que a proposição negativa de atribuição universal se converta nos seus termos, onde “se nenhum prazer é um bem, também nenhum bem será prazer”, e logo mais adiante, “se A não pertence a nenhum B, também B não pertencerá a nenhum A”. Se dos termos, concretos ou simbólicos, passarmos agora ao modo como eles se organizam para formar uma proposição, verificaremos uma segunda diferença entre as duas apresentações: uma mudança da cópula, acompanhada de uma modificação na ordem dos termos. A cópula já não é o verbo ser, mas umas vezes o verbo pertencer, outras vezes empregado na passiva, que pode traduzir-se por afirmar, ou predicar. Seguidamente os dois termos trocam de lugar; o predicado é enunciado em primeiro lugar, torna-se o sujeito gramatical da frase, ao passo que o sujeito lógico é remetido para depois do verbo a título de complemento. Seguindo Aristóteles, naturalmente, na escolha das letras como variáveis, a ordem alfabética, a letra A simboliza pois o predicado, e B o sujeito lógico: se se traduzisse com o verbo ser, A é afirmado de todo o B tornar-se-ia em virtude desta inversão dos termos, todo o B é A (como proposto por Alexandre de Afrodísia). Para Blanché, esta mudança do esquema de silogismo concreto para o abstrato em Alexandre de Afrodísia se justifica na medida em que nas formas simbólicas, em que o sentido das palavras já lá não está para sustentar o pensamento, é preferível, para marcar sem equívoco a diferença de função entre os dois termos, evitar o verbo ser que os quer ambos semelhantemente no nominativo, e usar verbos com os quais, enquanto que um dos termos – o predicado sujeito gramatical – permanece no nominativo, o outro, sujeito lógico, passa a um caso oblíquo: genitivo ou dativo. Para as fórmulas de termos concretos, a razão é menos imperiosa, e é por isso que Aristóteles continua nesse caso a conformar-se com os usos da língua; seria artificial dizer “*a virtude é predicada de toda a justiça*”. Blanché, p. 50.

premissas p e q , ao passo que os outros dois estão presentes na conclusão r . Este esquema proposicional resultará em uma proposição verdadeira sempre que nele se substitui cada variável por um qualquer termo concreto, mesmo que tal mudança tenha como efeito tornar falsa uma ou outra das premissas, ou ambas ao mesmo tempo e então, eventualmente, a conclusão que dele se tira.¹⁰⁶

Deste modo, quando Aristóteles substitui suas variáveis A a B , B a C , e C a D , pelas constantes “visto que todas as plantas de folhas largas são decíduas”, “visto que as videiras têm folhas largas” e “todas as videiras são decíduas” não se pressupõe atribuir significado preciso às constantes, mas apenas implicá-las, de modo verdadeiro, sob a forma de um silogismo proposicional. Nesta substituição, como denota Blanché¹⁰⁷, Aristóteles inaugura um sistema lógico propriamente formal, ou seja, em seus enunciados não há alusão ao conteúdo dos termos: é opinião comum de Bochenski¹⁰⁸ e Lukasiewicz¹⁰⁹ que neste ponto Aristóteles “descobre” a variável, mas sem ter ele próprio dado conta da relevância de sua descoberta. Robert Blanché também reconhece em Aristóteles o fundador da lógica proposicional por meio de variáveis.

¹⁰⁶ Idem, p. 52.

¹⁰⁷ Idem, p. 49.

¹⁰⁸ Idem, p. 44.

¹⁰⁹ “The introduction of variables into logic is one of Aristotle’s greatest inventions. It is almost incredible that till now, as far as I know, no one philosopher or philologist has drawn attention to this most important fact. I venture to say that they must all have been bad mathematicians, for every mathematician knows that the introduction of variables into arithmetic began a new epoch in that science. It seems that Aristotle regarded his invention as entirely plain and requiring no explanation, for there is nowhere in his logical works any mention of variables. It was Alexander who first said explicitly that Aristotle presents his doctrine in letters, *στοιχεῖα*, in order to show that we get the conclusion not in consequence of the matter of the premises, but in consequence of their form and combination. The letters are marks of universality and show that such a conclusion will follow always and for any term we may choose. There is another commentator, John Philoponus, who is also fully aware of the significance and importance of variables. He says that Aristotle, after showing by examples how every premise may be converted, states some universal rules of conversion taking letters instead of terms. For universal sentence is disproved by one example in which it is false, but is proved either by going through all particulars (which is an endless and impossible operation) or by stating an evident universal rule. Such rule is given here by Aristotle in letters, and the reader is allowed to substitute (*ὑποβάλλειν*) for the letters any concrete term he wants.” Op. Cit. n.º 84, p.p. 8-9.

Em sentido oposto, Hamelin¹¹⁰ afirma que, como já comentado acima, a ideia de uma lógica puramente formal é estranha a Aristóteles, e assim nega que a lógica Aristotélica possa ser considerada como processos necessários do pensamento, isto é, nega que a lógica em Aristóteles possa significar a ciência do “pensamento acorde consigo próprio”, ou “da consequência necessária”, condicionado à lei da não-contradição, sem se importar com o conteúdo de qualquer noção ou proposição. Para Hamelin a lei da não-contradição em Aristóteles seria uma “necessidade de essência” e não de pensamento: um princípio que estaria em ação nas coisas.¹¹¹

É claro que a crítica dirigida por Lukasiewicz acerca da tentativa de se interpretar a lógica formal Aristotélica mediante psicologismos encontra lugar na análise proposta por Hamelin: a visão de Lukasiewicz é compatível com a análise de Boschanski, no sentido de que a lógica formal presente no *Organon* não se confunde com a metafísica ou com a filosofia Aristotélica, e nem mesmo permite qualquer ponderação ontológica: é na verdade um método teórico, um instrumento mesmo, que se aplica para o desenvolvimento de outras ciências. Seria uma inversão condicionar a lógica formal a tais psicologismos, que se aplica como meio de operar raciocínios válidos sobre as demais ciências e mesmo sobre a filosofia e a metafísica Aristotélica. Robert Blanché¹¹² posiciona-se de modo mais equidistante, e pondera que não se deve exacerbar o formalismo lógico, mas, sob uma análise puramente histórica, é incontestável que Aristóteles e o Peripatéticos foram claros em vincar a distinção entre lógica e ontologia, sendo esta uma de suas maiores contribuições.

¹¹⁰ Hamelin, O. *Le Système d'Aristote*. Librairie Félix Alcan. Paris. 1920. p. 93.

¹¹¹ Idem. p. 94.

¹¹² Blanché nota que a alteração de estrutura “Não deixa de ter interesse notar que esta variabilidade de formulação do silogismo por implicação para o silogismo por inferência não deixa de ser interessante por indicar que não somente na passagem da expressão concreta à expressão simbólica, mas no interior desta última, revela que a lógica de Aristóteles não leva a preocupação formal até ao formalismo. A essência do formalismo é calcular com base em sinais, independentemente do seu sentido. Não se trataria pois de homonímias, de equivalências quanto ao valor semântico: se dois enunciados se apresentam sob formas diferentes, é preciso tratá-los como enunciados diferentes. Blanché. p. 50.

Esta distinção ensaiada pelo comentadores acima é das mais controversas e antigas: será justamente a seu respeito os intermináveis debates medievais acerca dos universais, desde São Tomás, Duns Scoto e Ockham: a Metafísica de Aristóteles constrói, de certo modo, um ponto mediano entre a sua lógica formal e a sua filosofia da substância, contudo, a síntese da metafísica pouco ou nada contribui para esclarecer o ponto de tensão acima endereçado por Hamelin e Lukasiewicz: na verdade, lógica e ontologia são contrapontos de um debate filosófico mais antigo, quando discutia-se no âmbito da física e cosmologia a existência do movimento, da unidade e da multiplicidade. É um ponto de controvérsia permanente, que não vamos endereçar neste ponto tão preliminar de nosso estudo, mas que merece nota por ser fundamental para a segunda escolástica, tanto sob o ponto de vista político como jurídico.

Feitas as considerações acima, Aristóteles estabelece nos Primeiros Analíticos a classificação dos silogismos segundo o ponto de vista formal. Em primeiro lugar, classifica-os em três *figuras*, consoante o papel desempenhado pelo *termo médio*; em segundo lugar, estabelece diferentes combinações possíveis para cada uma das três figuras, ao que denomina de *modos* (*i.e.*, segundo a universalidade, a particularidade, a afirmação e a negação). Há, portanto, 64 modos possíveis. Para cada figura distingue os modos válidos dos inválidos, sendo válidos aqueles cuja conclusão segue, necessariamente, das premissas, consideradas unicamente do ponto de vista de sua forma, e independente da verdade ou falsidade de seu conteúdo. Somente os modos válidos são considerados como silogismos por Aristóteles.¹¹³

Há somente três figuras, pela razão de somente ser possível provar um silogismo entre duas premissas A e B (através uma terceira comum a ambas, o termo médio C), pela única combinação possível: *(i)* predicando A de C e C de B; *(ii)* predicando C de A e B ou *(iii)* predicando A e B de C. Os modos válidos para as três figuras são descritos abaixo.

¹¹³ Idem, p. 53.

Há silogismos de primeira figura quando três termos estão entre eles em relações tais que o menor esteja contido na totalidade do médio, e o médio contido, ou não contido, na totalidade do maior:

1. Se A é [predicado] de todo o B, e B de todo o C, [há] necessidade que A seja predicado de todo o C;
2. Se A [não é predicado] de nenhum B, mas B de todo C, [daí resulta que] A não pertencerá a nenhum C;
3. Que A pertença a todo o B, e B a algum C; há necessidade que A pertença a algum C;
4. Se A não pertence a nenhum B, mas B a algum C, [há] necessidade que A não pertença a algum C.

Há silogismos de segunda figura quando um mesmo termo pertence a um sujeito tomado universalmente, e não pertence ao outro sujeito tomado universalmente, ou quanto pertence ou não pertence tanto a um como ao outro dos dois sujeitos tomados universalmente. Note que nesta figura as conclusões são sempre negativas:

1. Que M não seja afirmado de nenhum N, mas o seja de todo o X: assim N não pertencerá a nenhum X;
2. Se M [pertence] a todo o N, mas a nenhum X, N não pertencerá a nenhum X;
3. Se M não pertence a nenhum N, mas a algum X, [há] necessidade que N não pertença a algum X;
4. Se M pertence a todo o N, mas não a algum X, [há] necessidade que N não pertença a algum X;

Há silogismos de terceira quando um termo pertence e um outro não pertence a um mesmo termo tomado universalmente. Note que todas as conclusões são termos particulares:

1. Quando ao mesmo tempo P e R pertencem a todo o S, [daí resulta que] P pertencerá a [algum] S por necessidade;

2. Se R pertence a todo o S, e P a nenhum, haverá silogismo, [concluindo] que, por necessidade, P não pertencerá a algum R;
3. Se R pertence a todo o S, e P a algum, [há] necessidade que P pertença a algum R;
4. Se R pertence a algum S, e P a todo, [há] necessidade que P pertença a algum S;
5. Se R pertence a todo o S, mas P não a algum, [há] necessidade que P não pertença a algum R;
6. Se P não pertence a nenhum S, mas R a algum S, P não pertencerá a algum S.

Há ainda a classificação de silogismos perfeitos, a saber, aquele que não tem necessidade de nada mais além do que é colocado nas premissas para que a necessidade da conclusão seja evidente. Os silogismos imperfeitos têm necessidade de uma ou de várias coisas, que, resultam necessariamente dos termos postos, mas não são explicitamente enunciadas nas premissas. Os silogismos de primeira figura são perfeitos, os demais, imperfeitos. Assim, Aristóteles explica a superioridade da primeira figura com base em três razões: (i) ele serve de veículo às demonstrações das ciências matemáticas, e mais geralmente das ciências que procuram o porquê, porque é justamente esta figura que é a mais adaptada à expressão do porquê, sendo, desde modo, a mais científica; (ii) o conhecimento da essência só pode ser prosseguido unicamente através desta figura, porque a essência é afirmativa e universal, ao passo que as conclusões das segunda e terceira são sempre negativas ou particulares; (iii) a primeira figura basta-se a si própria, não tem necessidade das outras, ao passo que é por meio dela que as outras figuras têm os seus intervalos preenchidos – há necessidade de integração interpretativa para que seja possível estabelecer uma ligação entre a conclusão e as premissas.

Robert Blanché atribui uma quarta razão para a prevalência da primeira figura. Seria, em sua opinião, uma motivação um pouco mais pessoal, já teria desenvolvido o silogismo com base na impotência da diérese platônica em mediar uma conclusão. Assim para fazer aparecer a necessidade do vínculo entre o predicado e o sujeito da conclusão, opta por uma noção de conclusão que faça o papel de meio, de extensão intermediária, nos dois sentidos da palavra. É assim que a primeira figura teria inspirado Aristóteles a desenvolver a terminologia de sua silogística, que ele alargará

seguidamente, depois de ter reconhecido a sua possibilidade, às outras figuras, as quais, embora concludentes, não possuem aquela simetria em que o *termo médio* assume a posição de integração entre as premissas e a conclusão, e é ao mesmo tempo o termo de menor extensão. Nas demais figuras a função *mediadora* do termo médio não seria evidente.¹¹⁴

Em Aristóteles a primeira figura é o ponto de partida e desenvolvimento para as outras duas figuras, sendo aplicados certos processos para redução destas figuras de volta à primeira, a estas reduções denomina-se “prova”. O primeiro processo é a conversão, já comentada acima, em que é realizada a permuta do sujeito e do predicado das premissas. A conversão, contudo, somente é possível para as proposições universal negativa e particular afirmativa, já que a universal positiva se converte sempre numa particular, e a particular negativa não admite conversão.¹¹⁵

Quando a conversão não é possível, utiliza-se a redução ao impossível, também já comentada acima: consiste em supor que o silogismo em questão não é válido, isto é, em supor que a conclusão pode ser falsa quando as premissas são verdadeiras, e em mostrar que neste caso as duas premissas poderiam ser postas em contradição uma com a outra – o que é impossível, já que ambas foram supostas como verdadeiras, e deste modo, invalida a suposição inicial.¹¹⁶

As provas são então realizadas por meio de contraexemplos, ou mais exatamente, exemplos contrastados: propõe-se uma tríade de termos que só diferem no

¹¹⁴ Idem, p. 55.

¹¹⁵ Blanché critica o facto de Aristóteles ter centrado a sua silogística na primeira figura, extraindo dela os termos e o método aplicado para a prova das demais figuras – o que gera dificuldades de aplicação, em especial por demandar que prova das segunda e terceira figura dependa de pressuposições que estão objetivamente presentes nas premissas propostas. Seu critério não é, portanto, universal a qualquer forma de silogismo. Idem, p. p. 58-59.

¹¹⁶ A terceira operação, assessória às demais, é a exposição, no sentido de extração. Trata-se de uma forma de justificar as leis das conversões, o que se faz necessário para evitar provar um silogismo por outro silogismo (de modo a criar um círculo vicioso): trata-se de um processo complexo e controvertido, tendo Leibniz considerando-o como um silogismo, enfim. Cf. Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, ii, 1. *Apud* Blanché. p. 56.

último que é o termo pequeno, como por exemplo, para a primeira figura, *animal, homem, cavalo*, e *animal, homem, pedra*; poderá então verificar-se que, construindo sobre estes dois silogismos análogos, a partir de premissas verdadeiras *Todo o homem é animal*, e *nenhum cavalo (ou pedra) é homem*, é preciso, se se quiser acompanhadas de uma terceira proposição que seja igualmente verdadeira, fazê-la afirmativa num caso (*Todo o cavalo é animal*) e negativa no outro (*Nenhuma pedra é animal*); o que basta para mostrar que esta conjunção de premissas não é concludente, pois que são sua matéria, e não unicamente a forma, determinou a natureza que era preciso dar à terceira proposição. Proceder assim pela via de exemplos não teria sido satisfatório para provar os modos concludentes, porque um ou vários casos de êxito não garantem a validade universal, ao passo que um único fracasso é suficiente para afastá-la.

A tentativa de Lukasiewicz¹¹⁷ de interpretar o silogismo aristotélico sob a luz da lógica matemática desenvolveu-se sob o pretexto de que tal análise seria mais imparcial, e resultaria numa abordagem mais historicamente precisa acerca de como Aristóteles teria construído seu sistema. Tal tentativa é admirável e foi reconhecida por Blanché pela clareza de exposição, mas não sem as críticas de que, paradoxalmente, tentava provar uma precisão histórica com base em ferramentas de interpretação modernas – o que fatalmente afastaria a sua análise da verdade histórica.

¹¹⁷ A lição de Lukasiewicz acerca da distinção entre um sistema formal e um sistema formalista é merecedora de transcrição, para boa compreensão do tema em análise: “*Modern formal logic strives to attain the greatest possible exactness. This aim can be reached only by means of a precise language built up of stable, visually perceptible signs. Such a language is indispensable for any science. Our own thoughts not formed in words are for ourselves almost inapprehensible and the thoughts of other people, when not bearing an external an external shape, could be accessible only to a clairvoyant. Every scientific truth, in order to be perceived and verified, must be put into an external form intelligible to everybody. All these statements seem incontestably true. Modern formal logic gives therefore the utmost attention to precision of language. What is called formalism is the consequence of this tendency.*” A explicação de Lukasiewicz segue em direção ao seguinte exemplo: “*Todo filósofo é um homem*”, não equivale a “*Todos os filósofos são homens*”, de modo que a precisão dos funtores “*Todo*” ou “*Todos*”, e a conjugação, tempo, pessoa declinação (nas línguas grega ou latina) do verbo que exerce a cópula devem ser precisos, para indicar o resultado esperado.

De todo o modo, as conclusões de Lukasiewicz não se afastam muito de estudos anteriores, em particular aquele de Boschanski, que reconhece na primeira figura uma proposição indemonstrável, isto é, aquelas que desempenham sistema dedutivo o papel de proposições primeiras – os axiomas. A axiomática aristotélica não é contudo formalista, nas palavras de ambos os autores, apesar de ser formal: há uma certa ambiguidade nos termos utilizados por Aristóteles para designar as proposições, as cópulas e funtores de seus axiomas. Esta ambiguidade, de um lado gera a perplexidade dos comentadores lógicos (como Blanché¹¹⁸), mas é nela justamente que Hamelin interpreta o Organon para além de seu não-formalismo.

¹¹⁸ Não há dúvidas de que se trata de uma silogística axiomatizada, e tal conclusão decorre da classificação que atribui a primeira figura, de silogismos perfeitos, e do facto de que as demais figuras decorreriam logicamente dela. Afirmam que aquilo a que se chama de redução das outras figuras às de primeira equivale a demonstrar esses silogismos a partir dos axiomas, fazendo assim dessas proposições teoremas do sistema. Assim, a silogística de Aristóteles seria, na realidade, um sistema dedutivo axiomatizado, em que as proposições não primitivas são provadas como teoremas por meio dos axiomas. Há igualmente que contar entre os axiomas da teoria as leis da conversão, ou pelo menos duas dentre elas a partir das quais pode demonstrar-se a terceira, e acrescentar as leis da identidade que ficaram implícitas em Aristóteles. Quanto aos primeiros termos da teoria – que é preciso não confundir com os “termos” do silogismo, que são variáveis – são naturalmente os que figuram como constantes nos axiomas, onde eles desempenham o papel de funtores, isto é, primeiro o que subsiste das quatro espécies de proposições, quando se faz abstração das variáveis: “pertence a todos”, “não pertence a nenhum”, “pertence a algum”, “não pertence a algum” (que é possível reduzir a dois definidos por eles os outros dois), em seguida os funtores que ligam as proposições elementares entre si para assim fazer uma proposição de forma hipotética, a saber: a conjunção “e”, a implicação “se... então”, e por fim a negação proposicional “não...”, contudo, essa conclusão em Blanché é construída a partir da “correção” de certas impropriedades: *“Basta retificar a “impropriedade” do vocabulário de Aristóteles para fazer com que a sua silogística apareça como um sistema axiomático, e mesmo como o primeiro sistema axiomático, pelo menos uma dessas axiomáticas ingénuas que ignoram ainda as exigências dos lógico-matemáticos do século XX. Notemos pelo nosso lado que há no entanto, com elas, uma outra diferença para além dessa salta de rigor formal. As axiomáticas modernas são sistemas hipotético-dedutivos, em que os axiomas são colocadas sem serem afirmados, situados para além do verdadeiro e do falso, em resumo, como “hipóteses” no sentido próprio da palavra. A silogística de Aristóteles deve, pelo contrário, ser entendida como um sistema categórico-dedutivo, dado que os axiomas sobre que assenta, isto é, as leis da primeira figura, são aí olhadas como evidentes, e por conseguinte, como verdadeiros necessários, tendo então a demonstração como tarefa transferir a sua verdade absoluta para o teoremas. Esses axiomas acumulam assim as duas funções que as axiomáticas modernas expressamente dissociaram: são ao mesmo tempo os princípios da teoria, isto é, os pontos de partida lógicos do sistema dedutivo, e seu*

Se por um lado, é válida a análise de comentadores modernos, sob a ótica da lógica científica moderna, de outro lado a análise deve ser ponderada: pecam Lukasiewicz e Boschanski ao atribuir ao sistema de Aristóteles a classificação *axiomática*, uma vez que tal classificação não é, historicamente, compatível com o *Organon*: a axiomática surge, como comentado pelo próprio Lukasiewicz, com Alexandre de Afrodisias, muito mais tarde, e será somente a lógica dos Estóicos que terá características propriamente axiomáticas. Parece-nos mais acertada a visão de Hamelin¹¹⁹ e Blanché, ao atribuir a dubiedade do sistema formal Aristotélico a suas características históricas, tendo aquele assentado numa análise que a vincula à metafísica, enquanto este estabelece uma visão puramente histórica, na medida em que atribui a dubiedade de significados dos operadores lógicos a uma certa ingenuidade própria de uma ciência que se iniciava – pondo-a como meio do caminho para um sistema propriamente formalista.

Entender o silogismo de Aristóteles como um sistema axiomático é um modo de interpretar a sua obra, que em vista de seu momento histórico e estado de sua ciência. Para chamar o sistema aristotélico de axiomático, seria preciso – nas palavras de Blanché – corrigir de certas *impropriedades*, a saber, a forma como ele utiliza diferentes expressões para significar os funtores e cópulas. Ora, não se há-de corrigir o autor – sua dignidade histórica impõe que ele seja interpretado em vista de sua própria época, e de sua própria realidade, e na medida em que sejamos capazes de fazê-lo. Neste sentido, Blanché tenta compor o cientificismo dos demais comentadores ao momento histórico que a obra de Aristóteles ocupa.

Ao que nos parece, as considerações de Hamelin, como também aquelas de Blanché são visões corretas, apenas por ângulos distintos. É certo que Aristóteles tenha sido progressivamente levado a temperar o dogmatismo da primeira figura, como introduzido nos *Primeiros Analíticos*, sendo possível extrair de sua obra concepções

fundamento, quer dizer que eles nos asseguram do bem fundado da nossa crença na verdade de cada uma das proposições do sistema.” Idem, p. 61.

¹¹⁹ Não obstante discordarmos da interpretação *ontológica* desenvolvida por Hamelin, como já mencionado acima.

próprias dos sistemas dedutivos modernos. Neste sentido, nos Segundos Analíticos já compreende que todos os silogismos são passíveis de redução unicamente aos silogismos universais da primeira figura, ou seja, que os dois silogismos particulares desta primeira figura, já não poderiam ser tão “perfeitos” como inicialmente estabelecido: isto implica, de um lado, na diminuição do número dos axiomas, e de outro, na distinção ente as duas funções clássicas dos axiomas, a saber, demonstrar silogismos que são tidos por evidentes, e organizar um conjunto de proposições num sistema dedutivo (que assente numa base mínima de axiomas). O segundo *progresso* notado por Blanché teria sido o reconhecimento de que a redutibilidade das figuras era mútua, e que se podia, por exemplo, reduzir todos os silogismos da primeira figura aos da terceira, e todos os silogismos negativos da primeira figura aos da terceira, e todos os silogismos negativos da primeira figura aos da segunda: seria o reconhecimento, implícito, da permutabilidade dos axiomas e dos teoremas, algo característico dos sistemas axiomáticos de hoje.¹²⁰

¹²⁰ Em que se pese que Robert Blanché reconhece que não é possível classificar tão apressadamente o sistema dedutivo aristotélico de axiomático, sob um prisma moderno: “não se trata, bem entendido, de comparar esta axiomática ainda incoativa com a axiomáticas formalizadas de nosso tempo. O próprio Lukasiewicz reconhece que a se a lógica de Aristóteles é formal, ela não é formalista. O que é próprio do formalismo é ater-se estritamente às formulas, àquilo que é dito ou, mais precisamente, ao que está escrito, abstraindo-se totalmente das significações. Ora, se Aristóteles faz de facto abstração do sentido dos termos concretos que figuram, como sujeito ou predicado, nas proposições, pois que as substitui por variáveis cujo sentido permanece indeterminado, a verdade é que ele não vai mais longe, e mantém nas outras palavras que entram na proposição e no raciocínio para estruturá-los, isto é, nas constantes lógicas, todo o seu sentido. A prova disso é que ele não tem qualquer escrúpulo em mudar as palavras desde que a significação permaneça idêntica: ele não se limita, dir-se-ia quase que isso lhe repugna, a fazer aqui uso de um vocabulário exatamente fixado. Constatamo-lo na própria expressão das proposições fundamentais de sua silogística, ou seja nas fórmulas dos diversos silogismos das três figuras. Nas proposições elementares que os compõem, a cópula é umas vezes *pertencer a*, outras vezes *ser predicado de*, sendo estes dois verbos tratados como sinónimos e permitindo traduções fiéis da proposição usual com o verbo ser. O mesmo laxismo no que se refere às ligações interproposicionais: o antecedente, habitualmente anunciado por *se*, é-o por vezes por *quanto*, ou ainda pela forma inoperativa do verbo; a conjunção das premissas é assegurada ora por *e*, ora *por um lado... por outro lado*. Enfim, não se pode manifestar mais claramente que o que conta, por detrás da variabilidade das formas verbais, é a constância das significações que elas veiculam.

Hamelin, que é pouco ou nada considerado por Blanché em sua análise, conduz uma interpretação mais fiel ao momento histórico em que o Organon fora elaborado – em suas diversas fases, e não apenas por Aristóteles, mas também pelos seus comentadores. Esta interpretação não se dissocia tanto daquilo que os demais autores citados acima já consideram, exceto por conceber a lógica formal em Aristóteles menos como uma fase de um sistema em franco desenvolvimento e formulação, mas uma parte indissociável de sua própria filosofia e metafísica. A lógica formal, por assim dizer (e Hamelin não faz distinção entre formal e formalista) simplesmente não estaria presente quaisquer das obras de Aristóteles: tratar-se-ia de uma construção moderna, da interpretação de sua obra sob a ponto de vista de uma ciência moderna. Não haveria, propriamente, uma ideia de uma lei de não-contradição presente nas coisas, e ela não teria sido considerado nem mesmo implicitamente: pois esta lei da não-contradição é apenas a *necessidade*, não de pensamento, mas de essência, isto é, o princípio substantivo que está em ação nas coisas. Ora, este princípio não é, no final, uma generalidade que envolve e penetra essências a ele subordinadas, cada essência tem um caráter especial, e a necessidade, ou não-contradição, é estabelecida de modo específico para cada caso. Assim, cada essência teria sua lei da não-contradição, a ela adaptada, e deste modo, não se poderia pensar numa lógica formal no sentido de sua absoluta generalidade. Para Hamelin, a teoria do silogismo da primeira Analítica, onde a forma essencial de raciocínio aparece livre de todo o conteúdo, não condiciona o restante de seu sistema.

Para Hamelin, estabelecer a lógica aristotélica como formal, seria o mesmo que admitir a absorção do pensamento em seu objeto, e ignorar que o objeto em si é, no final e na verdade, um momento de pensamento. A compreensão tanto da lógica como da ontologia aristotélica parte da metafísica da substância primeira: é o *ser* que alcança as outras ciências à medida que o raciocínio se desenvolve, consequentemente a lógica não é outra coisa senão uma *segunda substância*. O conhecimento visa o necessário, mas é retirando-o do contingente, e a lógica estuda tais processos necessários, pelos quais o necessário é extraído *contingentemente*. Mas esses processos necessários são realizados por meio de operações psicológicas do indivíduo, e separados apenas pela abstração dos mesmos. É por isso que a lógica, aos olhos de Aristóteles, é a Ciência do saber que não é idêntica ao ser, mas que constitui, em face do ser, uma ordem distinta. E é por isso que

a lógica, que não seria mais que uma *teoria do conhecimento*, não é puramente e simplesmente teórica: não estuda leis nas quais o conhecimento é automaticamente constituído e por si mesmo, em seu lugar, formula regras cuja aplicação é bem-sucedida.

Por fim, o exercício de Hamelin conduz a conclusão de que o sistema lógico formal Aristotélico é uma *ciência normativa*: uma forma de indicar que é dirigida ao indivíduo e o considera como o autor do conhecimento. Hamelin bem separa a questão metafísica Aristotélica numa ontologia fundada na primeira substância, para dela derivar uma espécie de gnoseologia, que é ainda assim, condicionada à mesma: deste modo, a lógica em Aristóteles é muito distinta da metafísica (do ser), mas ela não é distinta, ou mal se distingue, do que chamamos hoje de teoria do conhecimento. Aristóteles não teria pensado em separar sua lógica da sua metafísica, para aquela emergir como uma ciência puramente teórica: a teoria do conhecimento permaneceu presente em sua lógica.

Na visão de Hamelin o formalismo Aristotélico é o fio condutor para validação do conhecimento científico dos objetos, mas, ao mesmo tempo, é uma decorrência de sua metafísica – apreço-nos tratar-se de uma interpretação correta, uma vez que não é possível, do ponto de vista histórico segmentar em Aristóteles um pretendo formalismo científico, fora de sua metafísica: mas, por outro lado, também é correto relacionado o aspecto formal de sua lógica com aqueles elementos lógicos modernos indicados por Blanché, do mesmo modo não é bastante clara a presença de uma evolução nos seus conceitos lógicos expressos no Organon. Ambos, portanto, expressam interpretações, historicamente, válidas do Organon, contudo, empreendidas sob ângulos diferentes.

É a conclusão que também parece chegar Blanché, contudo, sem dedicar maiores referências à Hamelin. Após reconhecer a validade do argumento de Lukasiewicz, estabelece como obrigatório o reconhecimento da influência da metafísica Aristotélica no desenvolvimento de sua lógica formal – sem que com isso renuncie à autonomia que o seu sistema formal possui: faz isto, contudo, de modo diferente – e mesmo oposto ao de Hamelin. Para Blanché há uma permanente generalização de significados nos funtores e nos termos utilizados para realização das cópulas, de modo que a intercambialidade entre expressões como “pertencer a”, ou “ser predicado de”, devem

ser tratados como sinónimos e traduções perfeitas do verbo “ser”. O mesmo sentido léxico atribuído para estas expressões, é, em Blanché, igualmente atribuído às ligações interproposicionais: o antecedente, habitualmente anunciado por “se” é por vezes por “quando”, ou ainda pela forma imperativa do verbo. Da mesma maneira as conjunções das premissas aceitam tanto “e”, como “*por um lado... por outro lado*”. A sua conclusão é no sentido de que por detrás da variabilidade das formas verbais, há uma constância de significações que as veiculam, o que permite a autonomia de seu sistema formal.

Quando avaliada sob a perspectiva de Blanché, a visão de Hamelin parece inadequada: não seria possível estabelecer o sistema formal Aristotélico como condicionado e dependente da *necessidade da essência*, e aproximá-la da arte em que sua aplicação (que seria sempre específica a cada caso concreto) e dependente do “psicologismo” de seu intérprete. A variabilidade dos termos não significa isto, e a constância de seu significado é prova da generalidade quista por Aristóteles: mais importante, não faria sentido algum Aristóteles prever um sistema formal aplicável exclusivamente a hipóteses concretas e específicas, mutáveis conforme o psicologismo de cada situação, e concomitantemente excluir as proposições singulares, justamente por serem incompatíveis com a aplicação universal que procura estabelecer. Ademais, estabelecer que o sistema descrito nos Primeiros Analíticos é decorrente de uma *necessidade da essência*, é estabelecer que toda a lógica aristotélica é modal – mas ela sê-lo-á, parcialmente, sendo certo que se estrutura como uma lógica assertória de implicações hipotéticas. Na opinião de Blanché, com exceção dos futuros contingentes, nada descrito nos primeiros analíticos conduz a um sistema lógico modal: as asserções limitam-se a atribuição simples de um predicado a um sujeito, sendo que a noção do necessário no enunciado da conclusão do silogismo é apenas a conexão entre conclusão e premissas, não afetando em nada a substância da conclusão.¹²¹

¹²¹ Para além da tentativa de Lukasiewicz de estabelecer um sistema puramente formal no Organon, Vittorio Sainati, também concebeu um sistema exclusivamente dedicado aos aspectos sintático-estruturais da oração – o que também não parece incorreto na medida em que o sistema Aristotélico é, evidentemente, aplicável às situações concretas (mas, insistimos, não dependente delas, como quer Hamelin). Vide: Sainati, Vittorio. *Storia dell'Organon aritotelico. I: Dai "Topici" al "De Interpretatione"*. Firenze: Le Monnier, 1968. p. 37.

É certo, contudo, que quando associarmos o sistema formal Aristotélico à semiótica medieval desenvolvida a partir de Pedro Hispano, a construção proposta por Hamelin mostra-se mais razoável, uma vez que a dialética medieval não se caracterizava por um sistema lógico puramente formal: será na teoria dos significados, nos *modus significandi* em que a metafísica é extensamente aplicada para construção de uma ontologia de matriz Tomista ou Nominalista – neste sentido, devemos reconhecer um *psicologismo* na aplicação lógica formal aristotélica. Este tema, em particular, será melhor explorado quando abordarmos o sistema de Pedro Margalho.

2.3.7. Modos

A lógica formal do Organon está presente nos Primeiros Analíticos (livro I, capítulo 3, 8-22) em trechos diversos das Interpretações (12-13), sendo a opinião dos autores modernos acerca de sua estrutura bastante diversa. Lukasiewicz pondera, de um lado, que a lógica modal do Organon apresenta diversas falhas e inconsistências, que teriam sido, posteriormente, corrigidas por Teofrásto e Eudemos, de outro lado, estabelece que o próprio conceito moderno de lógica modal é complexo, não existindo sistema lógico modal que possa ser validamente aplicado de maneira universal: a tentativa de tal construção por Aristóteles é louvável, contudo, não poderia ser bem sucedida em virtude da impossibilidade de tal empresa. Lukasiewicz tenta, por meio de um sistema próprio, estruturar uma interpretação para o sistema modal Aristotélico – sem mencionar os avanços medievais (que serão comentados somente por Blanché), identifica uma “lógica de proposições” e uma “lógica de termos”.¹²²

Bochenski faz uma breve alusão acerca da *inventio medii*, sem mencionar a sua origem em *Petrus Tartaretus* (em aproximadamente 1480), bem como menciona uma teoria *pons asinorum*, presente em Tartaretus, mas cuja origem está nos *Elementos* de Euclides. Para além disso, atribui ambas à *escolástica*, sem maiores detalhes: e assim, nada mais refere à lógica modal medieval.¹²³

¹²² Lukasiewicz, Jan. *Aristotle's syllogistic from a standpoint of modern formal logic*. p.p. 135-136.

¹²³ Bochenski, J. M. *A History of Formal Logic*. p.p. 80-81.

Ora, apenas em circunstâncias especiais, a saber, numa proposição tomada isolada e absolutamente, o Organon admite a atribuição do predicado ao sujeito segundo a modalidade do necessário ou segundo uma outra modalidade, por exemplo, a do contingente. Modernamente utilizam-se os termos *assertórico* para determinar uma proposição não modal (possível), *apodíticos* para proposições que reforçam a asserção simples, marcando-a com a necessidade afirmativa ou negativa (necessária, sob uma afirmação ou negação) e *problemáticos* que condicionam a asserção como sendo contingente ou possível.¹²⁴

De facto, a lógica modal presente nas Interpretações e nos Primeiros Analíticos aplica os termos *necessário*, *possível* e *contingente* (equivalente aos termos modernos indicados acima) de maneira flutuante¹²⁵. É esclarecedora a leitura da explicação de Blanché acerca de seu uso, e uma vez que não se poderia atribuir um erro, de um lado, e não se poderia ignorar todo quanto influenciará os Medievais¹²⁶: a modalidade ora deve

¹²⁴ Op. Cit. n.º 14, p.p. 68-69.

¹²⁵ É preciso, em primeiro lugar, fixar o nosso próprio vocabulário, porque ainda nos nossos dias ele permanece nesta matéria bastante flutuante. Entendemos pela palavra possível: umas vezes, o que é o seu sentido próprio, a negação contraditória do impossível, e nesta aceção o que é necessário, é, *a fortiori*, possível; outras vezes, se nos choca dizer que o necessário implica o possível e se queremos pelo contrário opô-los a ambos, restringimos o seu sentido para limitá-lo ao que não é nem impossível nem necessário, o que pode ser (não-impossível), mas que pode também não ser (não-necessário). Para evitar confusões, diremos no primeiro caso que estamos perante um *puro possível*, no segundo caso, perante um *possível bilateral*. Uma ambiguidade semelhante paira sobre a palavra *contingente*. Num primeiro sentido, ela é tomada como a negação contraditória do necessário: sentido em que seria bem desejável mantê-la porque é aí insubstituível, a não ser pela expressão composta *não-necessário*, que teremos de empregar para designá-lo sem equívoco. Mas com frequência ela é também entendida como significando aquilo que, ao mesmo tempo, pode ser ou pode não ser: é então um *contingente bilateral*, cujo sentido se confunde com o do *possível bilateral*. Blanché, Idem, p. 69.

¹²⁶ Ockham conhece em sua Lógica, além das modalidades básicas mencionadas, muitas outras ainda, como *scita*, *ignota*, *prolata*, *scripta*, *concepta*, *credita*, *dubiata*, etc. Muitos dos subsistemas modais não-tradicionais da Lógica contemporânea podem ser encontrados em Ockham. A pesquisa sobre as lógicas modais na Idade Média tardia é ainda pouco desenvolvida, e há uma lacuna nas ciências lógico-históricas, uma vez que o conhecimento acerca das modalidades se encontra incompleto. Modos modernos são identificados pela primeira vez, com suas denominações atuais, em *Logica Hamburgensis* de J. Jungius, publicada em 1638, mas reduzidas a apenas duas, *necessidade* e *contingência*. Mais tarde, Hegel ao tratar

ser interpretada como algo que altera o predicado, e incorpora-se à proposição, ora deve ser interpretado como algo externo à proposição, para modificá-la inteiramente. Esta divisão entre as modalidades como própria das coisas, ou externas a elas, será de importância fundamental para os lógicos medievais, e terá um papel central na filosofia escolástica, juntamente no debate entre Realismo e Nominalismo.¹²⁷

Feitas as considerações acima, passemos ao texto das Interpretações. Este introduz as relações entre as afirmações e negações (universais ou particulares) do possível e o não possível, o contingente e não contingente, o impossível e o necessário: é importante notar que já nesta introdução Aristóteles destaca o caráter problemático destes modos: destaca assim que as expressões compostas contendo *é* e *não é* são mutuamente contraditórias, e exemplifica para demonstrar que o verdadeiro contraditório de “*O homem é*”, será “*O homem não é*”, e não o “*não-homem é*”. Assim continua com diversos exemplos como “o homem é branco”, “o homem caminha”, até concluir que a negação de “possível de ser” será “possível de não ser”, e não “não possível de ser”: neste ponto, estabelece que “a mesma coisa é possível tanto de ser como não ser. Assim, por exemplo, tudo aquilo que *pode* caminhar ou ser cotado, pode não caminhar ou não ser cortado. E a razão disso é que essas coisas que são, desta maneira, em potência, nem sempre são em ato”. Em tais casos, portanto, tanto a proposição afirmativa quanto a negativa serão verdadeiras. Por fim, Aristóteles reconhece a impossibilidade das proposições contraditórias serem verdadeiras para um único sujeito, em qualquer hipótese, e disto extrai a distinção entre a negativa do predicado, e a negação da proposição em si, para confirmar que esta última é a correta¹²⁸.

da lógica modal, estabelece três modos, “possibilidade”, “contingência” e “necessidade”, sob influência de Crusius e Lambert. Finalmente, os três modos Hegelianos são renominados por “apodítico”, “assertório” e “problemáticos” por Kant. Acerca do tema vide: Cerne-Lima Carlos R. V. Sobre a Contradição. 2ª Edição, Edipucrs. Coleção Filosofia-6. Porto Alegre, 1996. p.p. 78-85.

¹²⁷ Estas duas alternativas serão designadas como proposições modais *in re* e *de dicto*, mais tarde, pelos medievais, como Abelardo e Hispano.

¹²⁸ “Entretanto, proposições contraditórias nunca podem ser verdadeiras relativamente a um único sujeito. Consequentemente, concluímos que “possível de ser” não tem, afinal, “possível de não ser” como sua correta negação, pois resulta de nossas observações anteriores que ou podem ao mesmo tempo de um

A maior dificuldade na compreensão das modalidades Aristotélicas reside no significado atribuído aos modos, que se dividem em três pares de modos opostos: (i) possível/não-possível, (ii) contingente/não-contingente e (iii) necessário/impossível. As Interpretações não esclarecem bem a diferença entre o possível e o contingente, que por vezes são utilizados como sinónimos: de outro lado, o par *necessário/impossível* estabelece uma relação não idêntica aos anteriores, uma oposição que pode não ser contraditória, a depender do significado que for atribuído à negação contraditória do necessário (*necessário-não*, como *impossível*, em lugar de *não-necessário*, que resultaria em *possível* ou *contingente*). A falta de clareza no efetivo significado destes modos torna a lógica modal a parte mais controvertida do Organon, e sem dúvida, a origem de diversas versões e comentários alternativos, como vimos acima. Somente a partir do item (22b, 10) das Interpretações¹²⁹ s a confusão de sentidos dos modos parece

sujeito afirmar e negar o mesmo predicado ou não é, na realidade, o acréscimo de *é* ou *não é* que produz uma afirmação ou negação. A primeira posição é inadmissível, [enquanto] é esta última que deve, assim, ser adotada. A negação de “possível de ser” é “não possível de ser”. Lidamos de maneira idêntica com a proposição “É contingente que seja”, seu verdadeiro contraditório sendo “Não é contingente que seja”. O mesmo com as proposições semelhantes “É necessário”, “É impossível”. Pois, como nos exemplos anteriores, *é* e *não é* são acrescentados, enquanto as coisas reais (que são sujeitos) são *branco* e *homem*, aqui *ser* atua como sujeito, ao passo que “é possível” e “é contingente” são acrescentados, determinando o possível e o não possível no que tange ao *é*, como nos casos anteriores *é* e *não é* determinam que uma coisa é verdadeira ou não. A negação de “possível de ser” é “não possível de não ser”. Eis porque pode-se realmente pensar que “possível de ser” e “possível de não ser” resultam um do outro, pois é possível para a mesma coisa ser e não ser, estas proposições não sendo contraditórias. Contudo, “possível de ser” e “não possível de ser” não podem ser simultaneamente verdadeiras do mesmo sujeito, porque são opostas. Tampouco o podem as proposições “possível de não ser” e “não possível de não ser”. Interpretações, XII, 20. Op Cit. n.º 81. P. 101.

¹²⁹ “Ou será que estamos impossibilitados de dispor contraditórios predicadores de necessidade do modo que fizemos acima? Afinal, o que é necessário também é possível de ser; em caso contrário, a consequência seria a negativa, pois uma ou outra (a negação ou a afirmação) tem que ser consecutiva. Conclui-se que se uma coisa não é possível de ser, tem necessariamente que ser impossível de ser. E, por conseguinte, declaramos como impossível de ser o que é necessário ser. Mas esta declaração é visivelmente absurda. Entretanto, de possível de ser segue-se logicamente não impossível de ser, do que se segue não necessário de ser, resultando que o necessário de ser não é necessário de ser, com o que incorremos mais uma vez no absurdo. Todavia, não é necessário de ser nem tampouco necessário de não ser consequências de possível de ser. Quero dizer que possível de ser envolve uma potencialidade

ser corrigida, mas não de modo explícito, e não sem dificuldades: do necessário, Aristóteles passa a distinguir o contrário (*não-necessário*) de seu contraditório (*necessário-não*, ou *impossível*), e, finalmente fixa o conceito de *possível* como a negativa contraditória do impossível, associando-o com o necessário (afasta a interpretação do *possível* como negação do impossível e do necessário).¹³⁰

Mas a aparente conclusão delineada nas Interpretações altera-se novamente nos Primeiros Analíticos, onde o *possível* assume um significado bilateral, isto é, coloca-se como negação tanto no impossível como do necessário. É ainda tratado como sinónimo do contingente, sendo a adoção destes dois pilares não homogêneos construídos entre as Interpretações e os Primeiros Analíticos considerada uma falha por diversos lógicos

bilateral. Caso uma das duas proposições que acabamos de mencionar fosse, entretanto verdadeira, não disporíamos mais de ambas as alternativas. A coisa que pode ser (é possível de ser) pode, contudo, não ser. Mas supondo-se que é necessário que seja, não pode ao mesmo tempo ser e não ser. O que permanece, assim, que não necessário não se segue a possível de ser, posto que isto também é verdadeiro de necessário de ser. Notamos, também, que esta proposição se mostra contraditória relativamente à consequência de não possível de ser, uma vez que impossível de ser é consecutiva de não possível de ser, o sendo também necessário de não ser, cuja negação é não necessário de não ser. Assim, vemos que igualmente neste caso contraditórios se seguem a (são consecutivos de) contraditórios, segundo o modo que indicamos e que, ao serem disposto deste modo, não condizem a nenhuma impossibilidade. (...) Por vezes há ambiguidade do termo. O próprio possível é ambíguo. Por um lado, é empregado como referência a gatos e coisas atualizados. É possível a alguém caminhar porquanto efetivamente caminha e, em geral chamamos uma coisa de possível, uma vez que já se encontra em ato; por outro lado, emprega-se possível com referência a uma coisa que poderia converter-se em ato: é possível a alguém caminhar, uma vez que sob certas condições caminharia. É somente ao que é capaz de se mover que pertence esse tipo de potência, enquanto a primeira pode ser possuída também pelas coisas incapazes de movimento. Em ambos os casos, daquele que caminha e está em ato e daquele que tem a potência do caminhar mas não tem esta potência convertida em ato (atualizada), é correto dizer que não é impossível que caminhasse (ou que fosse). Ora, esta última potência não pode ser afirmada do necessário na sua aceção não qualificada; a outra, contudo, pode ser afirmada. A título de conclusão, portanto, tal como o universal se segue do particular, o possível se segue daquilo que existe por necessidade, ainda que não em todos os seus sentidos. A necessidade – penso – e sua ausência, no que concerne ao ser ou não ser, de facto podem propriamente ser chamadas de primeiros princípios, de sorte que tudo o mais deve ser contemplado meramente como o que se lhe segue ou sua consequência.”

¹³⁰ Blanché, Op. Cit. p. 72.

modernos¹³¹. A estrutura adotada por Aristóteles, de livremente escolher os significados dos modos, guarda relação com a forma como ele desenvolve as conversões entre as figuras silogísticas, a partir da primeira figura, o que entre os medievais assumiu um curioso sistema mnemónico¹³² para o uso referenciado das conversões entre as diversas figuras modais.

2.3.8. Indução e a Demonstração

Premissas Primeiras e Significação em Geral

O Livro I dos Segundos Analíticos têm uma importância especial para nossos estudos, os quais, no âmbito da lógica e sua influência sobre o Direito Local, como estabelecida pelos escolásticos do século XVI, especialmente naquela que se denomina por teoria da suposição. Isto porque é nos Segundos Analíticos que se encontram descritos os procedimentos lógicos de indução e demonstração, considerados sob a teoria Aristotélica acima explicada.

¹³¹ Bochenski invoca o brocado medieval *De modalibus non gustabil asinus*, ao estudar a lógica modal Aristotélica, já, desde o seu início, enaltecendo suas dificuldades: em particular refere-se às consequências paradoxais e invalidades decorrente da interpretação bilateral do *possível* e do *necessário*, e conclui o capítulo da seguinte forma, criticando a impossibilidade de prova da premissa menor da quinta figura (*Barbara*): “this abortive proof is moreover not the only inconsistency in the Aristotelian modal logic. There are for instance essential difficulties in connection with the conversion of premises with the functor of necessity, and consequently in the proving of many syllogisms which contain such premises. In general, one gets the impression that this modal logic, by contracts to the assertoric syllogistic, is still only in preliminary and incomplete stage of development.” Op. Cit. n.º 11 p. 86-89. Blanché dedica-se a formulação simbólica das inconstitências apontadas por Bochenski, evidenciando com maior clareza as invalidades e paradoxos, Op. Cit. n.º 14. p. 74-75. Lukasiewicz identifica a bilateralidade de significados possível-contingente/necessário dos Primeiros Analíticos, dedicando-lhe notáveis esforços na tentativa de “consertar” as dificuldades do que denomina de Paradoxo de Aristóteles. Lukasiewicz, Jan. *Aristotle’s syllogistic from a standpoint of modern formal logic*. p.p. 151-154.

¹³² Os poemas silogísticos amplamente difundidos entre os medievais para memorização dos modos aristotélicos de Teofrasto, a saber, (i) *Barbara, Baroco e Bocardo*, (ii) *Celarent, Festino e Disamis*, (iii) *Darii, Camestres e Ferison*, e (iv) *Ferio, Cesare e Datisi*, são cuidadosamente explicados por Kneale, em Kneale, W. Kneale, M.: *The Development of Logic*. Oxford: The Clarendon Press, 1962. p.p.79-82.

Sem muito antecipar os capítulos que virão, é importante marcar nesta parte ainda inicial de nossos estudos que a suposição não é uma teoria em si: não é nem mesmo um sistema silogístico demonstrativo – sendo, no âmbito da sistemática Aristotélica o desenvolvimento da método indutivo – o qual será essencial para o salto filosófico-jurídico empreendido pela terceira escolástica, e em especial, a definição de lei positiva e a centralidade do poder local no monarca.

Deste modo, o Livro I dos Segundos Analíticos assim começa por estabelecer que toda a instrução intelectual (ensino) procede de conhecimentos pré-existentes, o que não difere da lógica e dos argumentos lógicos: qualquer argumento, seja silogístico ou indutivo, constituem-se a partir de factos já conhecidos, os *primeiros*, que levam a hipóteses evidentes, os factos *segundos*, por meio dos quais se demonstram o universal a partir da natureza auto evidente do particular. Mesmo a retórica segue a mesma metodologia, já que os argumentos retóricos convencem com base nos paradigmas, por meio do raciocínio indutivo ou dos entimemas (silogismos retóricos descritos por Aristóteles, em que uma das premissas é oculta, pressuposta ou simbólica).¹³³

O conhecimento prévio é assim necessário em três sentidos¹³⁴: (i) para supor antecipadamente o facto, (ii) para compreender o significado do termo, ou para (iii) supô-lo bem como compreendê-lo. Ainda, o reconhecimento de um facto pode, por vezes, acarretar tanto o conhecimento prévio como o conhecimento obtido no ato de reconhecimento, ou seja, o conhecimento dos particulares que realmente se subordinam ao universal, que nos é conhecido.¹³⁵

O que se geralmente conhece, Aristóteles define como aquilo que se conhece por conhecimento *simples e sem qualificação*, onde quem argumenta acredita saber (i) a causa da qual o facto é originado é a causa do facto, e (ii) que o facto não pode ser de outra maneira: esta forma de estabelecer o *facto* conhecido, para fins do desenvolvimento da indução, é o facto puro e simples, admitido geralmente, e não se

¹³³ Analíticos Anteriores, 71-a, I, I (5-10). p.p. 251-252.

¹³⁴ Aristóteles menciona dois sentidos, mas desenvolve o terceiro, pela junção de ambos. Idem, p. 252.

¹³⁵ Idem, *ibdem*.

desenvolve de maneira mais profunda no processo de significação dos termos. Neste ponto, apesar do próprio Aristóteles afirmar que “*se há ou não um outro método de conhecer é um assunto que será discutido mais tarde*” não há no Organon qualquer sistema que propriamente desenvolva um método para significação dos termos, que se limitam ao conhecimento do facto pelo modo da necessidade, como indicado nos itens (i) e (ii) acima, Mesmo outras referências de possíveis teorias do conhecimento (no Livro I, Capítulo III) limitam-se a descrever os argumentos *ad absurdum* e a construção dos círculos viciosos por termos auto referenciados, que tentaria explicar a origem de premissas *primárias*, mas não estabelece um método de significação para além do que “seja melhor conhecido”. Assim, o significado dos termos decorre de uma premissa necessária, e necessárias são as premissas “*verdadeiras, primárias, imediatas, melhor conhecidas e anteriores à conclusão e que sejam causa desta*”. A tais premissas chamaremos, doravante, simplesmente de “*primeiras premissas*”.

O Livro II do Capítulo XIX dos Segundos Analíticos apresenta uma síntese da teoria desenvolvida acerca do processo indutivo por Aristóteles, e em particular, destaca a impossibilidade de estruturar um silogismo a partir da proposição singular, como já mencionado acima, e funda o sistema de conhecimento a partir dos *universais*, isto é, dos géneros indivisíveis de um dado esquema de géneros e espécies, que estabelecerá o sistema indutivo. Contudo, este sistema que tem no género último, universal, a causa dos termos, e portanto, o seu significado antecedente, se desenvolve a partir dos particulares, mediante a apreensão do facto pelos sentidos humanos – onde o universal (ou os géneros, até certa medida) são identificados naqueles particulares.

Importa-nos identificar que a teoria da indução e a da demonstração revelam a metodologia e a epistemologia da lógica Aristotélica, intimamente ligadas, em Aristóteles, à teoria do silogismo.¹³⁶

¹³⁶ Cf. R. Blanché. p.p.79. “O silogismo, sob a forma em que Aristóteles o exprime, é uma proposição hipotética: “se A pertence a todo B...”. Ele não afirma portanto, que A pertence a todo B – o que se parecerá fazer-se no silogismo sob a forma de uma inferência. Por isso, a conclusão a que ele chega só hipoteticamente é necessária: a necessidade dessa conclusão só incide sobre a relação da consequência às premissas, mas isso nada garante quanto à verdade das premissas nem, por consequência, quanto à da conclusão. Se ele é o instrumento de toda a ciência, o silogismo não basta pois, por si só, para nos dar a

Importa-nos identificar que a teoria da indução e a da demonstração revelam a metodologia e a epistemologia da lógica Aristotélica, intimamente ligadas, em Aristóteles, à teoria do silogismo, e neste sentido cabe a explicação de Blanché acerca do papel desempenhado pela indução no silogismo demonstrativo, para autorizar o uso de uma *primeira premissa* como peça inaugural de um sistema lógico dedutivo, e que vale à Aristóteles o reconhecimento de ter sido o grande percursos dos sistemas axiológicos.¹³⁷

ciência. Só o permitirá se tivermos uma outra via para nos certificarmos da verdade das premissas. Porque se esta só fosse ela própria conhecível por uma demonstração silogística, estaríamos comprometidos quer numa regressão até o infinito, quer num círculo vicioso: ou então não haveria ciência, já que toda a demonstração exigiria uma outra demonstração prévia, indefinidamente, ou a ciência seria circular já que as verdades se demonstrariam reciprocamente umas pelas outras. Só escapa desta alternativa ruínosa se se admitir que os primeiros princípios da demonstração são conhecidos por uma via diferente da demonstração. Todo o conhecimento nos vem, em última análise da sensação, mas a sensação por si só não poderá fornecer-nos os princípios (aplicáveis a todos ou a alguns), porque só incide sobre o singular, ao passo que temos realmente necessidade, no princípio dos silogismos, dos universais. É pela indução que passamos do singular para o universal. A indução fornece aos silogismos um meio de demonstração, e por conseguinte, de ciência. Assim, é de facto na sensação que todo o conhecimento tem a sua fonte, mas, a partir daí, intervém o raciocínio, sob duas formas: primeiro, a indução para obter os princípios, seguidamente, a demonstração para deles tirar as consequências por via silogística. “Só aprendemos por indução ou por demonstração. Ora, a demonstração faz-se a partir de princípios universais, e a indução, de caso particulares. Mas é impossível adquirir o conhecimento dos universais por uma via diferentes da indução... e induzir é impossível para quem não tem a sensação.” Para compreender a natureza da indução, há que distinguir entre a ordem do ser e a ordem do conhecimento, que nem sempre se conciliam: a ordem para nós é por vezes a inversa da ordem em si. Ora, ao passo que no silogismo o nosso pensamento se conforma com a ordem da natureza, a indução consiste em tomar essa ordem ao invés, em percorrê-la para trás.”

¹³⁷ Cf. R. Blanché, p.p.79-83. “O silogismo, sob a forma em que Aristóteles o exprime, é uma proposição hipotética: “se A pertence a todo B...”. Ele não afirma portanto, que A pertence a todo B – o que se parecerá fazer-se no silogismo sob a forma de uma inferência. Por isso, a conclusão a que ele chega só hipoteticamente é necessária: a necessidade dessa conclusão só incide sobre a relação da consequência às premissas, mas isso nada garante quanto à verdade das premissas nem, por consequência, quanto à da conclusão. Se ele é o instrumento de toda a ciência, o silogismo não basta pois, por si só, para nos dar a ciência. Só o permitirá se tivermos uma outra via para nos certificarmos da verdade das premissas. Porque se esta só fosse ela própria conhecível por uma demonstração silogística, estaríamos comprometidos quer numa regressão até o infinito, quer num círculo vicioso: ou então não haveria ciência, já que toda a

Blanché explica este método de “significação em geral” de Aristóteles como uma operação espontânea e anterior à operação de enumeração espécie-gênero, sem a qual jamais poderíamos constituir alguma noção geral preliminar: “Trata-se de uma espécie de indução espontânea, que já não é da ordem do raciocínio, mas da ordem da intuição. Aristóteles invoca-a no último capítulo dos Segundos Analíticos onde diz – de uma maneira que, aliás, só imperfeitamente se concilia com as suas declarações anteriores e que ele tenta explicar por um processo psicológico que se veria esboçar-se já nos animais – que a sensação produz em nós o universal, que é o homem em geral e não Cálías que nós atingimos pela sensação. Nós dizemos que vemos um macho ou um cavalo, antes de saber que se trata de tal macho ou de tal cavalo, do mesmo modo que as crianças começam por chamar pai a todos os homens. Só que tal indução sai dos quadros da lógica assim como dos quadros da ciência, porque a lógica de Aristóteles incide apenas sobre relações entre conceitos e deixa de lado as proposições singulares, e por outro lado, segundo ele, não há ciência do individual.”¹³⁸

demonstração exigiria uma outra demonstração prévia, indefinidamente, ou a ciência seria circular já que as verdades se demonstrariam reciprocamente umas pelas outras. Só escapa desta alternativa ruínosa se se admitir que os primeiros princípios da demonstração são conhecidos por uma via diferente da demonstração. Todo o conhecimento nos vem, em última análise da sensação, mas a sensação por si só não poderá fornecer-nos os princípios (aplicáveis a todos ou a alguns), porque só incide sobre o singular, ao passo que temos realmente necessidade, no princípio dos silogismos, dos universais. É pela indução que passamos do singular para o universal. A indução fornece aos silogismos um meio de demonstração, e por conseguinte, de ciência. Assim, é de facto na sensação que todo o conhecimento tem a sua fonte, mas, a partir daí, intervém o raciocínio, sob duas formas: primeiro, a indução para obter os princípios, seguidamente, a demonstração para deles tirar as consequências por via silogística. “Só aprendemos por indução ou por demonstração. Ora, a demonstração faz-se a partir de princípios universais, e a indução, de caso particulares. Mas é impossível adquirir o conhecimento dos universais por uma via diferentes da indução... e induzir é impossível para quem não tem a sensação.” Para compreender a natureza da indução, há que distinguir entre a ordem do ser e a ordem do conhecimento, que nem sempre se conciliam: a ordem para nós é por vezes a inversa da ordem em si. Ora, ao passo que no silogismo o nosso pensamento se conforma com a ordem da natureza, a indução consiste em tomar essa ordem ao invés, em percorrê-la para trás.”

¹³⁸ “Uma vez adquiridos os conhecimentos fornecidos pela indução, poderá começar a ciência. A ciência é o saber que é assegurado pela demonstração. E a demonstração, é o “silogismo constituído a partir das premissas necessárias”; para que haja ciência, é preciso que o conhecimento “parta de premissas que

Enumeração Completa das Espécies

Se uma indução permite estabelecer uma *primeira premissa*, há um problema com sua operação junto a um silogismo demonstrativo – na indução o termo médio não tem natureza causal, e isso impede que haja a adequada conversibilidade entre silogismo demonstrativo e a indução. Como no exemplo de Blanché, consideremos uma proposição silogística, extraída da obra de Bártolo a respeito do conflito de leis¹³⁹, e após, tentaremos construir uma indução sobre os particulares presentes no termo maior:

Todos os estrangeiros que conhecem a lei local devem cumpri-la

sejam verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas que a conclusão, anteriores a ela e de que elas são as causas”. Esta declaração sugere alguns comentários; 1º Não basta que as premissas sejam verdadeiras, é preciso que a sua verdade seja primeira e imediata, isto é, que elas próprias não tenham necessidade de serem demonstradas. Esta exigência só se refere propriamente às premissas primeiras, àquelas às quais se suspende a cadeia das demonstrações: porque as conclusões que delas tiramos, que são portanto verdades segundas e mediatas, poderão por sua vez servir de premissas a novos silogismos demonstrativos, e assim por diante, mas estas premissas sucessivas não devem a sua verdade e a sua necessidade senão às premissas primeiras, evidentes e necessárias, que Aristóteles chama *princípios*, *ἀρχαί*. 2º É preciso que elas sejam as causas da conclusão, porque a ciência é o conhecimento pelas causas. “Conhecer o que é uma coisa equivale a conhecer porque ele é”. O papel do termo médio, como se viu, é precisamente fornecer-nos a causa. 3º É preciso que elas sejam mais conhecidas que a conclusão e anteriores a ela. Aqui Aristóteles põe de sobreaviso contra uma confusão. “Anterior e mais conhecido têm dupla significação, porque não há identidade entre o que é anterior por natureza e o que é anterior para nós, nem entre o que é mais conhecido por natureza e mais conhecido para nós. Chamo *anteriores e mais conhecidos para nós* os objetos mais próximos da sensação, e *anteriores e mais conhecidos de uma maneira absoluta* os objetos mais afastados dos sentidos. E as causas mais universais são as mais afastadas dos sentidos, ao passo que as causas particulares são as mais próximas, e estas noções são assim opostas umas às outras.” Pelo facto de que as premissas serem, por natureza, anteriores à conclusão, serão mais conhecidas, ou seja, conhecidas no mais alto grau de ciência, pois que é delas que a conclusão tirará a sua certeza.” Robert Blanché. p. 81-82.

¹³⁹ Bartolus A Saxoferrato. *On the Conflict of Laws* (translated into English by Joseph Henry Beale). Harvard University Press, Cambridge: 1914, p.p. 22-24. O trecho cuida do conflito da lei imperial (*ius commune*) e das leis consuetudinárias locais (*ius proprium*), relativamente ao cometimento de um delito por um estrangeiro. Tomamos a liberdade de utilizar o silogismo com a inclusão de Persas e Gregos, não citados no texto original, como particulares do termo maior da premissa.

Persas e Gregos são estrangeiros que conhecem a lei local

Persas e Gregos devem cumpri-la [a lei local]

A indução exige a proximidade sensorial daqueles termos particulares, *Persas e Gregos* – que é o termo maior do silogismo: a indução impõe, portanto, a inversão do raciocínio, e de modo que a obrigação de *cumprir a lei local* (termo menor), de Persas e Gregos passa a ocupar o lugar daquele termo maior, e este ocupa o lugar do termo médio (*estrangeiros que conhecem a lei local*), de modo que se desenvolve o raciocínio do particular ao universal da seguinte maneira:

Persas e Gregos devem cumpri-la [a lei local]

Persas e Gregos são estrangeiros que conhecem a lei local

Todos os estrangeiros que conhecem a lei local devem cumpri-la

Ora, o termo menor passa a desempenhar o papel de *pivot*, ponto fixo a partir do qual desenvolvem-se os raciocínios seguintes, em inversão do silogismo original: parte-se da conclusão para chegar ao então termo maior. Assim, o silogismo *supõe* a indução como condição prévia, que a indução consiste em fazer um raciocínio que, fornecendo o termo maior, permitirá construir, seguindo agora a ordem causal, um silogismo demonstrativo. Mas a correção do silogismo invertido dependerá da modificação do termo maior, menor, que deverá redundar na totalidade das espécies do género dado pelo (outrora) termo maior, da seguinte forma: ¹⁴⁰

¹⁴⁰ Idem, p. 80-81. Mas a inversão acima, como denuncia Blanché, não é sem consequências, e exige modificações no silogismo original, para que o novo raciocínio seja correto. Em primeiro lugar que ele comporta uma mudança na relação dos termos. “Uma vez que antigo médio, *sem fel*, passa agora para a conclusão, deixa de desempenhar o papel de médio, que passa para o antigo menor, *o homem, o cavalo e o macho*. Ora, isso implica por sua vez uma mudança na menor, porque dado que, numa proposição, o atributo é predicado do sujeito, o sujeito não poderá ser mais geral que o atributo. Para restabelecer a proposição, é preciso portanto, convertê-la: mas isso só se pode fazer sem restrições se os dois termos tiverem a mesma extensão, isto é, no nosso exemplo, se o homem o cavalo e o macho constituírem a totalidade dos animais sem fel; por outras palavras, é preciso que a enumeração dos sem fel seja completa. Os dois termos poderão então reciprocarse, e a menor, que serve de *pivot* ao raciocínio, servirá também, de algum modo, de *pivot* a si própria, para vir a dar *os sem fel são o homem, o cavalo e o macho*, sendo aqui o sujeito entendido universalmente: *todos os sem fel*. É de resto só nesta condição que a

Persas e Gregos devem cumpri-la [a lei local]

Todos os estrangeiros que conhecem a lei local são Persas e Gregos

Todos os estrangeiros que conhecem a lei local devem cumpri-la

Este exercício proposto, em exemplo análogo ao utilizado por Blanché, esclarece que a indução só será legítima, enquanto raciocínio formal, se a enumeração das espécies de um termo proposicional for completa. Tal enumeração só será possível para as espécies que compõem um género, como é o caso de *Persas e Gregos*, para o género *os estrangeiros que conhecem a lei local*, mas não para os indivíduos que compõem a espécie, cujo número é ilimitado.¹⁴¹

2.4. Teofrasto

conclusão será legítima, ou seja, que termos o direito de atribuir a longevidade a todos os sem fel. A indução será assim apresentada, sob uma forma logicamente inatacável. O homem, o cavalo e o macho vivem muito tempo/Todos os sem fel são o homem, o cavalo e o macho/Todos os sem fel vivem muito tempo. Visto de fora, este raciocínio tem o mesmo rigor que um silogismo, é mesmo, pode dizer-se, uma espécie de silogismo: o silogismo por indução, diz Aristóteles. Mas não é um verdadeiro silogismo, na medida em que falta a virtude explicativa que é própria deste. O seu termo médio só é tal de um ponto de vista lógico, não é o termo médio real, o termo médio segundo a natureza, o qual não é evidentemente modificado pela modificação da ordem do nosso raciocínio. O verdadeiro termo médio é a ausência de fel, porque é essa ausência de fel que é a causa da longevidade, e nós sabemos que “o termo médio é causa”. Assim, “de uma certa maneira, a indução opõe-se ao silogismo. Este prova, pelo médio, que o extremo grande pertence ao terceiro termo: aquela prova, pelo terceiro termo, que o extremo grande pertence ao médio. Na ordem natural, o silogismo que avança pelo médio é portanto anterior e o mais conhecido, mas, para nós, o silogismo indutivo é mais claro”. A indução por si própria não é ainda mais que um preliminar de ciência. A afirmação de que o homem, o cavalo e o macho vivem muito tempo, não é, no ponto de partida da indução, nada mais que a simples constatação de um facto, não é mais que um saber empírico. A mesma afirmação, quando vem como conclusão de um verdadeiro silogismo, tornou-se um conhecimento científico, pois compreendemos agora porque é que o homem, o cavalo e o macho vivem muito tempo: é porque não tem fel.

¹⁴¹ Ademais, Blanché explica que o mesmo rigor que um silogismo utiliza aplica-se nesta forma de indução, que pode dizer-se uma espécie de silogismo, com a ressalva de que o chamado “silogismo por indução” não pode ser considerado como um verdadeiro silogismo na medida em que não possui a virtude explicativa, própria deste. O seu termo médio só é tal de um ponto de vista lógico, não é o *termo médio* Aristotélico, alterado pelo exercício do raciocínio desenvolvido. *Ibidem*, p. 81.

A principal contribuição de Teofrasto foi a substituição do sistema de lógica modal Aristotélico, sendo o seu sistema de lógica modal sido absorvido pela tradição medieval em lugar daquele de Aristóteles. Para além disto, as inovações e adições de Teofrasto não influenciaram tão profundamente os medievais – como o fez a escola Megárica-Estóica.

Teofrasto¹⁴² foi discípulo de Aristóteles e seu sucessor imediato à frente do Liceu. As suas obras numerosas estão ainda hoje perdidas, na sua maioria, em particular aquelas que tratam de lógica. As informações bastante precisas do sistema lógico de Teofrasto foi, contudo, retratado por Alexandre de Afrodisia. A principal obra que modernamente estudou Teofrasto a partir de Alexandre foi de Bochanski¹⁴³, a qual serviu quase integralmente de base e referência para os autores seguintes, dentre os quais Blanché.

As principais notas que devemos considerar para os fins deste estudo acerca das contribuições de Teofrasto são: (i) inclusão das proposições hipotéticas ao lado das categóricas (apesar de não ter avançado em direção das proposições hipotético-categóricas), (ii) o desenvolvimento de uma teoria das proposições prolépticas (onde as proposições assumem forma de predicado de um sujeito indeterminado), (iii) nova classificação dos termos particulares e singular.

2.5. Megáricos-Estóicos

Primeiramente, é preciso estabelecer alguns esclarecimentos acerca do significado da “lógica estóica”, expressão consagrada e contudo errónea, tanto do ponto de vista semiológica como histórica: o primeiro equívoco decorre do facto de que o termo *λόγος*, segundo a opinião autorizada, é melhor traduzido por *dialética*, a incluir a

¹⁴² Assim cognominado porque falava divinamente, cf. Blanché, *Ibidem*, p. 88.

¹⁴³ Sobre os comentários de Alexandre, vide: Vide J. M. Bocheński. *La Logique de Théophraste*, Vol.32 de *Collectanea Friburgensia: Publications de l'Université de Fribourg (Suisse): Nouvelle série*. Fribourg, 1947.

retórica e gramática, e não por *lógica*, no sentido contemporâneo¹⁴⁴ - até porque o termo *lógica* foi cunhado já pelos medievais, nas obras de Boécio, não existindo nem mesmo no Organon. O segundo decorre do facto de que esta dialética dita estóica teve seu essencial extraído de uma escola filosófica anterior, que floresceu ao tempo de Aristóteles e que a ela se opunha como escola rival: a escola megárica.

Poucas informações nos chegaram sobre os megáricos, mas as referências que possuímos, sobre tudo em Diógenes Laércio, Cícero, Sexto Empírico, Alexandre de Afrodísia, e Simplício, permite concluir serem eles os verdadeiros fundadores da dita lógica estóica. Ocorre que somente com Crisipo o sistema megárico-estóico recebeu seu pleno desenvolvimento, tendo sido reconhecido na antiguidade, e mesmo pelos seus adversários, como um lógico tão proeminente quanto Aristóteles, ou mesmo ainda mais. Clemente de Alexandria¹⁴⁵, citará Crisipo como mestre maior em lógica (e não Aristóteles), do mesmo modo que Homero é o mestre em poesia e Platão em filosofia. Não é fácil, contudo, separar entre as teses expressamente atribuídas a Crisipo as originais nele das que ele teria simplesmente adotado dos Megáricos.¹⁴⁶

A grande desvantagem da lógica megárico-estóicos frente ao Aristotelismo é a falta de fontes – que no caso deste foram reunidas no Organon. Sobre as obras lógicas dos megárico-estóicos temos apenas citações e referências, muitas delas por opositores do sistema, favoráveis ao aristotelismo. As obras estóicas clássicas datam de época tardia, em que o problema de ordem moral tinha abolido o interesse pelas questões de lógica, de modo que temos que contentar com informações fragmentárias, atualmente reunidas na recolha de Von Arnim¹⁴⁷, que devemos a diversos autores.

¹⁴⁴ Blanché, Robert. p. 93.

¹⁴⁵ Relatado por Diógenes Laércio, Vidas, VII, 180. *Apud* Blanché. p. 93.

¹⁴⁶ A filiação dos estóicos nos megáricos não se limita apenas à lógica, pois terá sido Zenão de Cício, fundador do estoicismo, discípulo de Estílpon de Mégara, e sofrido, para além de seu mestre, a influência de contemporâneos seus, Diodoro e Fílon, ambos de Mégara. Ainda é de se notar que, entre os autores marcantes desta lógica megárico-estóica só um é estóico, contra dois ou três megáricos: Diodoro e Fílon, aos quais pode acrescentar-se Eubúlides. Cf. Blanché, p. 94.

¹⁴⁷ Arnim, J., *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1902. *apud* R. Blanché. p. 94.

O que é importante notar, é que até ao final do século XIX, os historiadores modernos da filosofia geralmente não ratificaram esse julgamento. Zeller¹⁴⁸, como maior representante deste pensamento já em fins do século XIX, expressamente declara que os Estóicos teriam perdido de vista o verdadeiro propósito da lógica de dar uma imagem das operações reais do pensamento e de suas leis e que elas caíram num formalismo estéril e vazio.¹⁴⁹

É certo que esvaziar a lógica estóica desta maneira seria menosprezar a análise de Cícero, Alexandre de Afrodísias e Simplicio, para citar apenas alguns, mentes experimentadas e iluminadas, capazes de recorrer a fontes mais abundantes do que as que temos, e que se encontravam numa posição melhor do que nós para estudar a lógica estóica e seu julgamento sobre ela deve ser levado em consideração séria.¹⁵⁰

Foi compreensível que o início do século XX tenha sido marcado pelo esforço de críveis historiadores no sentido de identificar o significado das reformas lógicas empreendidas por Zenão e especialmente por Crisipo. Arnold Reymond, num artigo publicado em 1929¹⁵¹ regista este momento e destaca as obras de Brochard¹⁵², Hamelin¹⁵³ e Bréhier¹⁵⁴. Contudo, é de se notar que são Lukasiewicz¹⁵⁵ e Blanché¹⁵⁶ que reconhecem, para além dos avanços desenvolvidos pelos autores citados por Reymond, não apenas a emancipação da lógica Estóica frente à Aristotélica, mas a sua superioridade como sistema análogo à lógica proposicional moderna.

¹⁴⁸ Zeller, E. “*Stoics, Epicureans and Sceptics*”. Longmans, Green, and Co., London. 1892.

¹⁴⁹ Cf. Reymond, Arnold. *Études sur le Stoïcisme dans l’antiquité (i)*.

¹⁵⁰ Idem, *ibidem*.

¹⁵¹ Reymond, Arnold. *Études sur le Stoïcisme dans l’antiquité (i). La logique Stoïcienne*. Revue de théologie et de philosophie – n. 8., t. XVII (nº 72, 1929). p.p. 161-171.

¹⁵² Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 220-251. *apud* Reymond, Arnold, *ibidem*.

¹⁵³ Hamelin, O. Année philosophique, 12e année. *apud* Reymond, Arnold, *ibidem*.

¹⁵⁴ Bréhier, Chrysippe – Histoire de la philosophie, I, 300. *apud* Reymond, Arnold, *ibidem*.

¹⁵⁵ Lukasiewicz, J. “*On the history of the logic of proposition*” (1934). translated in: *Selected Works* - Edited by Ludwik Borkowski - Amsterdam, North-Holland, 1970. p.p. 197-217

¹⁵⁶ Blanché, Robert. p. 98.

Tanto Blanché como Raymond seguem, em quase tudo, aquilo que Brochard e Bréhier estabelecem relativamente à necessidade de compreensão da lógica estóica sob o prisma de sua filosofia, para afastá-la de qualquer interpretação segundo a filosofia da substância. Ambos discordam (como também o faz O. Hamelin) em relação à aproximação que fez Brochard da lógica estóica da lógica indutiva de J.S. Mill¹⁵⁷.

Nestas tendências, Raymond discerne não apenas o nominalismo emprestado da escola mégara para o estoicismo¹⁵⁸, mas também um empirismo especial derivado da prática médica. Os primeiros estóicos estavam de facto muito preocupados com as doenças, e Zenão, como mais tarde Crisipo, havia até escrito sobre esse assunto, tanto que uma assim chamada escola metódica de medicina reivindicou e professou doutrinas *vitalistas*.¹⁵⁹

¹⁵⁷ A comparação pode ser encontrada na publicação original de Brochard, em 1892, posteriormente traduzida para o Francês (“La logique des stoïciens, deuxième étude”, in *Étude de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1892). Em síntese, estabelece que para J.S. Mill a lei natural exprime uma relação de sucessão e coexistência nunca desmentida, que Brochard terá aproximado em sua análise da lógica estóica, em virtude desta ter, em sua filosofia (física e moral) ter estabelecido as notas fundadoras de uma lei natural (vide Mill. John Stuart. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation*. Eighth Edition. New York: Harper & Brothers, Publishers, Franklin Square. 1882). A aproximação foi criticada por O. Hamelin (“*Sur la logique des stoïciens*”, l’Année philosophique, XII, Paris, 1901), e tal crítica foi parcialmente reconhecida por Brochard, ao estabelecer que *a lógica dos estóicos é essencialmente uma simiologia*. Conforme Blanché, (p. 97) a crítica feita destaca que a aproximação seria, de um lado, um exagero, e de outro, uma confusão entre lógica como teoria formal e a concepção da ciência.

¹⁵⁸ Isto é, a distinção entre significante e significado, quando o veículo, ou nome, como será visto mais adiante, não se confunde com o lectá: a distinção entre o significado estabelecido, mediante uma certa representação da coisa (phantasia) é uma construção própria do pensamento megárico-estóico: este é o testemunho que nos chega por Diógenes Laércio: Diocles Magnes, em Diógenes Laercio VII, 62: “Dialéctica es, como dice Posidonio, conocimiento de lo verdadero, lo falso y lo neutro. Pero ésta resulta versar, según dice Crisipo, sobre los significantes y los significados. Así pues, tales cosas dicen los Estóicos en su teoría del lenguaje.” Ademais, o significado dependerá daquele conceito de representação, onde “La representación es, pues, según ellos, una impresión em el alma”.

¹⁵⁹ Brochard. *La logique des stoïciens, deuxième étude. Ibidem*: O empirismo nominalista dos estóicos é complementado, além disso, por uma teologia finalista que é estranha à tradição grega e que é inspirada pela ideia semítica de um Deus providente cujo poder penetrante em toda parte governa todas as coisas. A ação divina é exercida por meio do *logos* e, para o universo, o que o psíquico é para o corpo humano. O

De outro lado, a lógica aristotélica, pelos seus postulados metafísicos, mais ou menos conscientemente admitidos, não pode ser adequada ao estudo de tal universo empírico estóico: assim, os estóicos tiveram que, necessariamente, abandoná-lo em grande medida para construir um sistema lógico adequado à sua filosofia.¹⁶⁰

A lógica estóica é dividida, desde Crisipo, em duas partes: (i) a retórica que estuda o discurso bem ordenado e (ii) a dialética que lida com o discurso dialogado e que é frequentemente chamada de ciência do verdadeiro, do falso e do que não é nem um do outro (o neutro)¹⁶¹. Essas duas partes ramificam-se em várias subdivisões. Ainda, é importante notar que, em oposição aos cínicos, os estóicos consideram a pesquisa científica indispensável ao estabelecimento da moralidade, isto é, nenhuma moralidade sem conhecimento.¹⁶²

logos é corporalidade, pois tudo o que existe deve ser material; mas ele está ao mesmo tempo certo. Por projetos que dizem respeito ao todo e a cada ser particular ou individual, ele governa todo o universo. Portanto, o real não é uma mistura imperfeita de idéias e matéria (Platão) ou mesmo formas e matéria (Aristóteles). É um todo interligado, feito de "logoi" ou razões, um universo de forças ou ainda mais de pensamentos divinos ativos para que o físico seja todo penetrado pela racionalidade e que inversamente o racional esteja impregnado de corpóreo.

¹⁶⁰ Pode-se ter uma ideia do objetivo que instintivamente buscam consultando os fragmentos de seu trabalho, agrupados e coletados por von Arnim. Veremos então que as fontes que temos para isso são especialmente as seguintes: *De facto* e *Academica* de Cícero; a exposição de Diocles o Magnésiano preservada por Diógenes Laertius (Livro VII, capítulo I 49), os Comentários às categorias de Aristóteles de Simplício, as instituições lógicas de Galeno e os Tratados contra os matemáticos de Sextus. *Ibidem*.

¹⁶¹ Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos* XI, 187: "Ellos [i.e. los Estóicos] llaman a la dialéctica conocimiento de lo verdadero, lo falso y lo neutro."

¹⁶² A escola inicial nem sempre foi unânime nesse ponto. Herillus, por exemplo, acentua o papel do conhecimento e aborda as visões de Aristóteles. Pelo contrário, Ariston repudia a dialética e prega um retorno ao cinismo. As lutas que brotam do choque dessas duas tendências arriscam-se a destruir o estoicismo, e Crisipo tem a honra de restaurá-lo à sua unidade. Graças a ele, o estoicismo encontra seu equilíbrio e divide a filosofia em lógica, física e moral, seguindo a tradição da Academia, especialmente de Xenócrates. A filosofia é então comparada a um pomar cuja lógica é a parede de recintos, árvores físicas e frutos morais. *Idem, ibidem*.

Em relação ao primeiro, e em oposição a Platão e Aristóteles, os estóicos declaram-se empiristas puros. Não há nada de real a não ser o indivíduo, e é da percepção que todo o conhecimento flui. A verdade e a certeza são, portanto, baseadas em percepções sensíveis no que elas têm em comum com todos os homens. Isso vale para todas as noções comuns em qualquer campo. Por exemplo, adquirimos a noção de bom e justo, não de maneira suprassensível, mas pela comparação dos atos concretos que os homens realizam. É também contemplando a vida do universo que, de maneira espontânea, admitimos a existência de Deus e a sobrevivência da alma.¹⁶³

A aquisição de noções comuns segue-se da seguinte maneira: primeiro há a representação ou apresentação na forma de imagem ou visão (φαντασία, fantasía), análoga a uma impressão em cera. A causa de tais impressões é um *objeto externo* ou um *estado de consciência* desencadeado por um *evento*; mas seja qual for a causa, a alma não tem ação após sua ocorrência. No máximo, ela entende-os mediante uma espécie de julgamento primitivo: por exemplo, “esse branco”, “aquele preto”. Além disso, é sempre uma qualidade individual que é dada neste julgamento primitivo (um certo tom de branco que varia com cada objeto, um certo tom de preto etc.). A carta que Sêneca dirige a Lucílio e na qual ele declara expor a doutrina estóica é bastante ilustrativa a esse respeito (Ep. 113)¹⁶⁴:

“Nenhum animal é idêntico ao outro. Considere seus corpos para todos; cada um tem sua própria cor, figura e tamanho. Em que, acima de tudo, o obreiro divino manifesta seu admirável espírito de invenção, porque em tão grande variedade de coisas ele nunca se repete, até mesmo coisas que parecem semelhantes são, quando comparadas, diferentes. Deus criou inúmeros animais que por sua grandeza não são confundidos com nenhum outro.”

¹⁶³ *Ibidem.*

¹⁶⁴ Senecas' Letters': Fitch, J. G. (ed.), Oxford Readings in Classical Studies: Seneca. Oxford, Oxford University Press, 84-101.

Na presença de uma representação, ou apresentação, ou de um julgamento primitivo (“apresentações”), a alma pode aceitar ou recusar tal apresentação, com mais ou menos razão: dividem-se as apresentações, assim, em prováveis ou improváveis, verdadeiras ou falsas, ou insignificantes. Na verdade, somente as apresentações verdadeiras interessam-nos. Estas são fundamentalmente divididas em duas classes: catalépticas ou abrangentes, a saber: as primeiras são as que são óbvias em sua clareza, as segundas apresentações, não obstante verdadeiras, não possuem este caráter de obviedade.¹⁶⁵

Reymond põe a questão nominalista quando analisa a apresentação cataléptica, ao questionar se esta apreende o objeto como tal ou apenas algo que está em seu lugar, destacando seus aspetos morais frente ao livre arbítrio.¹⁶⁶ Para além das coisas sensíveis, destaca que para o megárico-estóicos admitem a realidade de coisas imateriais, a saber os efeitos, o espaço e lugar, o tempo, e os *lectá*.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Brochard. La logique des stoiciens, deuxième étude.

¹⁶⁶ “O que é certo é que traz à mente, com o consentimento da alma, a qualidade própria que pertence a um objeto e o distingue de todos os outros. Ela se impõe por um choque *sui generis* ao qual a inteligência não pode ser enganada.” Em seguida o autor apresenta os aspectos morais decorrentes da interpretação nominalista ou realista, afirmando que “só que, se é assim, não se vê no que pode consistir o assentimento da alma ou adesão. A teoria da adesão deve, nas mentes dos estóicos, completar a da apresentação. Destina-se a salvaguardar o livre-arbítrio e a responsabilidade moral que devemos assumir de nossos erros. Mas há uma contradição em afirmar tanto a existência de apresentações catalépticas quanto a de um ato intelectual que pronuncia livremente a concordância entre essas apresentações e a realidade. Pois qualquer apresentação cataléptica, por sua própria natureza, torna impossível o erro e, nesse caso, o livre-arbítrio em matéria de conhecimento é ilusório; ou a ação do livre arbítrio é real nesta área, mas é então a segurança da apresentação cataléptica que está seriamente comprometida. Seja como for, o último está na raiz não apenas do senso comum, mas também da ciência, na medida em que alcança um conhecimento global e racional. E aqui está a foto que Zeno deu sobre esse assunto. Com a mão direita aberta, a palma da mão é o símbolo da apresentação. Os dedos, dobrando-se ligeiramente para trás, assentem e apertem a percepção. Finalmente, quando a mão esquerda envolve fortemente o punho cerrado da mão direita, há “a ciência que ninguém possui, exceto os sábios”. *Ibidem*. p. 165.

¹⁶⁷ *Ibidem*. Não transcrevemos tudo o quanto mais Reymond trata, pois a partir deste ponto de seu artigo ele cai justamente na armadilha alertada por Brochard e bem melhor desenvolvida posteriormente por Blanché: interpreta os estóicos a partir do sistema aristotélico.

Mas, para além da nota nominalista e de seu sistema, importa-nos assinalar o que Lukaszewicz e Blanché melhor explicam a lógica megárica-estoica: ela é *proposicional*, e não *nominal*, como a Aristotélica – uma diferença fundamental na sua estrutura que importava numa dificuldade adicional para compreensão da lógica megárica-estoica, e que falhou a muitos intérpretes. Em vista da rivalidade com a lógica Aristotélica, não se imaginava que se os estóicos tinham tido o cuidado de designar as suas variáveis por símbolos diferentes dos de Aristóteles (numerais ordinais em lugar de letras), era precisamente para assinalar que não eram da mesma natureza: mais grave, é que tal incompreensão levou a que muitos tentassem interpretar tais variáveis como variáveis *nominais* à maneira de Aristóteles. Quando o texto originalmente exprimia “se o primeiro”, traduzia-se “se o primeiro *é*”, juntando este verbo incongruente como se o “o primeiro” simbolizasse um conceito e fosse necessário acrescentar -lhe um verbo para completar a proposição, e como se, para tomar um dos seus exemplo, fizesse sentido juntar o verbo *ser* a um enunciado como “há claridade”. Nas palavras de Blanché, para ler os estóicos, começava-se por pôr os óculos de Aristóteles.¹⁶⁸

Dentre os Megáricos, destacam-se Eubúlides¹⁶⁹, Diodoro e Fílon, os quais, ao desenvolverem uma erística pura mediante uma doutrina positiva, estabeleceram de

¹⁶⁸ Op. cit. n.º 14. P. 94-95.

¹⁶⁹ A Eubúlides são atribuídos vários paradoxos, tais como o Calvo, o Velado, o Cornudo, e alguns outros que não são mais que variantes destes. Seu paradoxo mais célebre, é o do Mentiroso, em que um homem diz que mente: o que ele diz é verdadeiro ou falso? Tais paradoxos podem ser considerados como meros jogos, e Plutarco não vê neles mais do que vãs argúcias e armadilhas sofisticas. Contudo, Plutarco informa-nos de que Zenão de Cício, embora ele próprio se interessasse pouco pela dialética, lhe reservava um lugar obrigatório na educação, porque ela ajudava a resolver os paradoxos. Parece pois que os megáricos reconheciam a estes um alcance lógico bastante sério. De facto, cada um põe aos lógicos um problema: descobrir em que sítio se encontra, num raciocínio aparentemente inatacável, a falha que faz chegar, a partir de premissas plausíveis, a conseqüências inadmissíveis ou a uma verdadeira antinomia. A paradoxo do Mentiroso é, assim, encontrado posteriormente a Eubúlides sob muitas variantes, sendo a mais conhecida a de Épiménides, mas também sob formas mais complexas, por exemplo, desdobrado num par de premissas: “Sócrates diz que o que Platão diz é falso, Platão diz que o que Sócrates diz é verdadeiro”. Utilizaram-no também para fabricar anedotas, como aquela em que vê a atrapalhação de Sancho Pança a quem se deu a ordem de enforcar o homem que passar na ponte se ele mentir, e só se ele mentir, e que ouve o homem que passa na ponte declarar: “vão enforcar-me”. Cf. Hamblin, C.L.

modo inovador a relação da implicação em uma proposição hipotética, como o conector que liga o antecedente de uma proposição ao seu conseqüente por meio de uma *condicional*, sob a forma *se p, então q*. Fílon, em particular, descreve as condições para que uma tal proposição seja verdadeira, e com isso estabelece o que é modernamente denominado por *teoria das funções da verdade*, sendo a sua implicação (*ἀχολουθία*) reconhecida por Blanché como correspondente à “implicação material” de Russell, que está na base do moderno cálculo proposicional¹⁷⁰. Neste sentido, Blanché reconheceu, no relato de Sexto Empírico,¹⁷¹ acerca do sistema de verificação de uma proposição hipotética (em proposto por Fílon), a matriz da verdade da implicação material moderna:

	<i>p</i>	<i>q</i>	$p \supset q$	<i>Fílon</i>
[1]	V	V	V	"se é dia, está claro"
[2]	F	F	V	"se é dia, está claro"
[3]	F	V	V	"se a Terra voa, a Terra existe"
[4]	V	F	F	"se é dia está escuro"

Fonte (com adaptações): Blanché, p. 101.

« *Fallacies* », Londres, Methuen, 1970, e Koyré, A. « *Épiménide le menteur* ». Paris, Hermann, 1947. *apud* Blanché, Op. Cit. n.º 14. p. 100.

¹⁷⁰ “La proposición completa es algo compuesto, como, por ejemplo, ‘El día es’ se compone de ‘día’ y de ‘es’. Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VIII, 79. Como se verá adiante, o verbo *est* desempenhará nos estoicos um papel dúbio, podendo ser a cópula, o verbo existir ou a representação de verdadeiro. O que importa neste momento é compreender que a proposição estoica é molecular, e não apenas nominal como a Aristotélica.

¹⁷¹ Com Diodoro Cronos e seu discípulo Fílon, abandona-se a periferia da lógica e penetra-se em seu centro, onde a pura erística pela doutrina positiva se inicia. Fílon dizia que a proposição hipotética condicional (*συνημμένον*) é verdadeira de três maneiras: (1) quando começado pelo verdadeiro acaba pelo verdadeiro, por exemplo, *se é dia, está claro*; (2) quando começado pelo falso acaba pelo falso, por exemplo, *se a Terra voa, a Terra tem asas*; (3) quando começado pelo falso acaba pelo verdadeiro, como no exemplo, *se a Terra voa, a Terra existe*. É falso apenas quando começa pelo verdadeiro acaba pelo falso, como em *se é dia está escuro*. Cf. Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VIII, *apud* Blanché, Op. Cit. n.º 14, p. 101.

É importante notar que, diferentemente do sistema aristotélico, a implicação desenvolvida pelos megáricos não se traduz numa noção de consequência, propriamente: a noção de implicação é justamente a grande inovação desta escola. Recordemos que a conexão entre as premissas, em Aristóteles, era realizada pelo termo médio, que obrigatoriamente estabelecia uma relação de causa e efeito: não há tal relação aqui, como não há *termo médio* na implicação: parte da dificuldade em interpretar os estóicos resulta justamente da dificuldade em distinguir uma relação de consequência de uma mera implicação formal, que pode ser melhor exemplificada quando articulamos dois termos desprovidos de relação causal, como no exemplo “*se dois e dois são quatro, Londres está na Inglaterra*”¹⁷².

Ocorre que os megáricos valiam-se de proposições majoritariamente relacionadas à natureza, como decorrência de sua origem médica e empírica, o que dificulta ao estudioso moderno a identificação da relação de implicação, uma vez que, numa expressão como “*se é dia, está claro*” há uma evidente relação material de consequência. Contudo, o que nos importa é a função lógico formal desenvolvida por Fílon, que prescinde do nexos de causalidade e consequência – apesar de não ser a ele contraditório nem exclusivo.

Em termos lógicos matemáticos, a implicação estruturada na forma desenvolvida por Fílon permite o uso das expressões simbólicas como:

$$p \supset q$$

Que equivale a:

$$\sim p \vee q$$

E também equivale a:

$$\sim (p \cdot \sim q)$$

¹⁷² Bochenski estabelece esta como a diferença capital entre a lógica megária daquela dos peripatéticos, cf. Bochenski. p. 125.

A palavra “implicação”, contudo, é de certo modo inexata, já que implicar, de certa maneira, conduz a uma relação de consequência, o que não se pode estabelecer no sistema puramente formal de Fílon (e nem na lógica matemática). W. Kneale¹⁷³ refere-se a uma *conexão*, ao invés de implicação, bivalente para comprovação da relação entre verdadeiro e falso, Blanché refere a sua função adjuntiva¹⁷⁴, mas deixa de esclarecer, de modo tão claro quanto o fez Kneale, que a implicação em Fílon desempenha uma função específica: conecta duas proposições, não consequentes, numa relação bivalente de verdade ou falsidade. Neste sentido, o functor também se torna uma espécie de variável, desprovida de sentido causal ou material. Esta forma de implicação em Fílon é identificada pela palavra *συνημμένον* (*synimménon*, isto é, anexado ou anexação entre duas proposições).

Diodoro opôs-se à tese Filoniana ao identificar paradoxos relacionados a verdade e falsidade concomitante de um mesmo *συνημμένον*. A crítica de Diodoro estabelece-se sob variedades modais e temporais¹⁷⁵ das proposições filonianas, isto é, no momento em que uma certa proposição apresenta uma verdade frente uma outra, igualmente verdadeira, ambas as situações podem alterar-se, levando a modificação da verdade de cada proposição, e conseqüentemente do próprio *συνημμένον*, como por exemplo:

Se é dia, eu discuto

¹⁷³ Kneale, William and Martha Kneale. *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press. 1962. p.p. 136-138.

¹⁷⁴ Blanché, p. 104.

¹⁷⁵ Kneale infere a possibilidade de Diodoro ter-se inspirado na referência temporal presente em *Ética a Nicomaco* de Aritóteles, vi. 2 (1139^b 7-11), a saber: “ninguém escolhe ter saqueado Troia, porque ninguém delibera a respeito do passado, mas só a respeito do que está para acontecer e pode ser de outra forma, enquanto o que é passado não pode deixar de haver ocorrido; por isso Agatão tinha razão em dizer: Pois somente isto é ao próprio Deus vedado: O fazer não sucedido o que uma vez aconteceu”, e aproxima a modalidade temporal megária ao conceito de necessidade presente nas Interpretações. Idem, p. 119. Esta aproximação é refutada por Blanché, como será visto mais adiante, vez que a necessidade em Aristóteles permite uma implicação bivalente frente ao possível, e este, uma confusão com o futuro contingente, dificuldade que não seria encontrada nos megáricos, em particular em Diodoro.

Se neste momento é dia e eu discuto, o *συνημμένον* é verdadeiro segundo Fílon, pois que ele vai do verdadeiro ao verdadeiro. Mas se deixo de falar torna-se falso, pois vai do verdadeiro ao falso.

Se é noite eu discuto

Neste momento é dia e eu me calo, este *συνημμένον* é ainda verdadeiro, pois vai do falso ao falso.

Se é noite, é dia

Se neste momento é dia, este *συνημμένον* é verdadeiro segundo Fílon, pois que vai do falso para o verdadeiro, mas uma vez caída a noite, torna-se falso, pois vai do verdadeiro ao falso.

Para evitar estas conseqüências paradoxais, Diodoro propõe que se substitua definição de Fílon por uma definição mais complexa e restritiva, concebida de maneira a não permitir que se olhem como verdadeiros *συνημμένα* do género dos Fílon admitia. Em vez de dizer que um *συνημμένον* é verdadeiro quando não começa pelo verdadeiro para acabar pelo falso, é preciso dizer que ele é verdadeiro quando *ele não pôde nem pode* começar pelo verdadeiro para acabar pelo falso. Blanché aproxima o sistema de Diodoro à implicação restrita moderna de Lewis¹⁷⁶, em que ao invés da implicação habitual do tipo:

$$p \supset q$$

Condiciona-se por meio de um functor específico a relação modal, agrega um sentido temporal, a saber, não se pode ter, ao mesmo tempo, *p* e *não-q*:

$$p \text{ -- } < q$$

¹⁷⁶ Sobre o tema vide Lewis, C. I. *A survey of symbolic logic*. Berkeley: University of California Press: 1918.

Blanché, ademais, resgata nas fontes de Alexandre de Afrodísias¹⁷⁷ e Boécio¹⁷⁸ as relações modais com os funtores de verdade Filon:

Necessário: o que é verdadeiro e não será falso

Impossível: o que é falso é não será verdadeiro

Possível: o que é verdadeiro ou será verdadeiro

Não-necessário: o que é falso ou será falso

Verifica-se que o elemento temporal é fundamental para a coerência do sistema de Diodoro, e isto o aproxima de uma relação de consequência, contrariamente à implicação filoniana. Vinca-se aqui uma importante divisão de opiniões da escola megárica-estoica: de um lado a escola empenha-se na via do formalismo, e tende a fundamentar sua teoria das relações interproposicionais numa base puramente extensional e assertórica, e portanto a reduzir os conectores a simples funtores de verdade: de outro lado, a escola permanece muito atenta às estruturas gramaticais e esforçam-se por manter as suas teorias lógicas em concordância com as fórmulas de linguagem. São duas finalidades distintas que se manifestam como conflito de opiniões diversas vezes na história da lógica estoica, como veremos adiante.¹⁷⁹

A concepção modal-temporal de Diodoro, como alternativa para os paradoxos acima, teria sido adotada por Crisipo, como indica Estobeo¹⁸⁰ e Simplício¹⁸¹.

¹⁷⁷ Primeiros Analíticos, I, 15, *apud* Robert Blanché, Op. Cit. n.º 14. p. 104.

¹⁷⁸ Interpretações, 9. *apud* Robert Blanché, Op. Cit. n.º 14. *ibidem*.

¹⁷⁹ Sexto Empírico, Adv. Math. VIII, *apud* Blanché, Op. Cit. n.º 14, p.p. 102-103.

¹⁸⁰ Segundo Estobeo, Crisipo afirma que jurar verdadeiramente difere de jurar correctamente, e que o mesmo que perjurar difere de jurar falsamente. Isto porque quem jura faz mediante um dado modo temporal, isto é, em um dado tempo e lugar específico. Se o juramento é oportuno, isto é, se lhe corresponde um significado, este significado será verdadeiro ou falso, mas o juramento em si já será válido como uma proposição formal. Estobeo, *Miscelánea* 28, 18.

¹⁸¹ Sobre los enunciados contrapuestos en tiempo futuro, los Estóicos opinan lo mismo que sobre los demás. En efecto, así como las proposiciones contradictorias sobre el presente o el pasado, del mismo modo dicen de las futuras y sus partes, que o bien es verdadero que será o bien que no será, si es que han de ser verdaderas o falsas. Según ellas está definido lo futuro. Y si habrá una batalla naval mañana, entonces es verdadero decir que la habrá, pero si no la habrá, es falso decir que la habrá. Ahora bien, la

Contudo, os modos (ou tropos) em Crisipo terão uma aplicação mais ampla: terão como característica a distinção entre modos válidos formalmente e verdadeiros materialmente. Divisarão a validade de um enunciado a partir de sua estrutura formal da *verdade* de seu objeto subjacente, que se encontrará no âmbito do *significado* do enunciado.

Argumento-mestre

Os megáricos, assim como os cépticos¹⁸², partem de Sócrates para admitir a impossibilidade de conhecimento da verdade, e a partir daí os estóicos estabelecem um sistema dogmático em que a dialética e a erística, assim como o sensível, desempenham um papel central – ao contrário dos cépticos, que rejeitam toda a dogmática. A teoria modal-temporal de Diodoro é chave para sua terceira teoria, o chamado argumento mestre *χυριεύων λόγος* (*kyriévon lógos*), que se desenvolve em três tempos, com a enunciação de três fórmulas, colocadas sem asserção, a título de simples hipóteses que constituem um problema:

1. Tudo que passou é necessariamente verdadeiro
2. Do possível não se segue o impossível
3. É possível o que não é verdadeiro nem o será

Os três enunciados são incompatíveis, de maneira que, se admitirmos como verdadeiros dois quaisquer deles, o terceiro será necessariamente falso. Não cabe a este estudo detalhar como Diodoro desenvolvia o argumento mestre, mas pontuar, sob a ótica histórica, as diferentes interpretações dadas a este argumento, que se apresenta como o ponto mais controvertido da lógica megárica.

habrá o no la habrá, entonces cada una es verdadera o falsa.” Simplicio, *Comentario a las Categorías de Aristóteles*, 103 B.

¹⁸² Em especial Sexto Empírico em seus Esboços Pirrônicos, vide: Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*; introd., trad y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Gredos. 1993.

De um lado, reconhece-se no argumento-mestre um elemento metafísico¹⁸³ uma vez que a necessidade estabelecida por Diodoro aproxima-se do futuro contingente aristotélico, contudo, como observa Blanché, não é historicamente preciso considerar uma intenção metafísica na tese do argumento mestre, uma vez que a real finalidade de Diodoro era apenas evitar os paradoxos de Fílon, mas manter firme oposição a metafísica aristotélica das potências: isto significa que o necessário aristotélico desenvolve-se no âmbito de uma lógica modal, que terá na filosofia da substância o seu fundamento último, contudo, a necessidade em Diodoro estabelece-se em uma lógica formal assertórica, condicionada pelo elemento temporal, para resultar num sistema binário de verdadeiro ou falso, mas, ressalta-se, não tem como finalidade nem fundamento conceitos metafísicos, mas condições modais-temporais.¹⁸⁴

Estóicos

Não é incomum o agrupamento de céticos, epicuristas e estóicos sob uma mesma designação de pós-aristotélicos¹⁸⁵: tais escolas surgem após o declínio da independência política e decadência das Cidade-Estado Gregas, o império macedónico, assim como usualmente fazem os sistemas imperiais, limitaram tanto a possibilidade de ócio criativo, como a liberdade especulativa que tanto caracterizou a filosofia grega antiga: assim floresceram doutrinas que pouco ou nada poderiam contribuir para o embate

¹⁸³ *De facto*, Cícero, apud Blanché, Op. Cit. n.º 14. p. 106: trata-se de uma espécie de metafísica do necessário, segundo a qual o que não se realiza nem se realizará é impossível, de modo que o que é ou será é necessário – esta tese foi posta em oposição com a teoria aristotélica dos futuros contingentes por Schuhl (vide P.M Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, Paris, P.U.F., 1960, p.p. 32-34). Ao passo em que se reconhece como facto histórico a presença deste elemento metafísico na teoria do argumento mestre, percebe-se que esta presença é estranha e contrária a filosofia megárica, sendo apenas accidental, e não intencional em Diodoro.

¹⁸⁴ O necessário implica no possível, sem reciprocidade, não havendo neste sentido, segundo argumento que Blanché toma emprestado de Bochenski, uma dupla implicação entre o possível e o necessário, como ocorre na problemática do futuro contingente aristotélico. *Ibidem*.

¹⁸⁵ Como o faz Zeller. Dentre os historiadores da lógica do século XIX, a obra de Zeller é uma das mais citadas, e sem dúvida, ao lado da obra de Kneale, deve ser considerada como as bases de qualquer estudo acerca do estoicismo.

político – a apatia estoica, o auto contentamento epicurista e o conformismo cético refletem um momento histórico muito bem identificável.¹⁸⁶

Considerada a limitação de fontes a que o estoicismo antigo se sujeita¹⁸⁷, tem-se em Zenão de Cítio como seu primeiro representante conhecido. É por meio de Zenão que é possível identificar uma provável origem do estoicismo não apenas nos megáricos, mas também nos cínicos, cétricos e nos epicuristas¹⁸⁸. Assim, enquanto a filosofia megárica centra-se na erística, os estóicos tornam-se dogmáticos, e a sua dialética estabelece bases na gramática e no uso da linguagem – característica que será herdada pela escolástica medieval¹⁸⁹.

Diferentemente dos aristotélicos, que tentavam posicionar a lógica como um elemento externo a sua filosofia, os estóicos a integraram como parte dela, considerando

¹⁸⁶ Neste sentido vide Zeller, E. “*Stoics, Epicureans and Sceptics*”. Longmans, Green, and Co., London. 1892. p.p. 17-20.

¹⁸⁷ As fontes primárias de que dispomos sobre os estóicos, assim como a dos megáricos, é limitada, e inevitavelmente acabamos restritos à monumental compilação de Hans von Arnin, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, publicado pela primeira vez em Leipzig nos anos de 1902 e 1905. Desta utilizamos a tradução de Ángel J. Cappelletti para o Espanhol; Cappelletti, *Los Estóicos Antiguos*. Editorail Gredors, n. 230, Madrid, 1996.

¹⁸⁸ Zeno de Cítio teria sido discípulo de Crates de Tebas, figura representativa do cinismo primitivo, entre os séculos IV e III a.C., e pregava a repulsa pela fama e pela riqueza, cf. Diógenes Laércio, VI 6, 94-96; e após sofrer um naufrágio, Zeno de Cítio abandonou o comércio e não teve outra alternativa senão a filosofia, para a qual já tinha vocação e treinamento – cultivou um grande número de discípulos e conquistou a admiração do rei da Macedónia, Antígono. Somente com idade mais avançada, aproximou-se dos megáricos, também referidos aqui como cétricos, Fílon e Diodoro. A sua origem próxima ao cinismo afastava-o dos embates políticos, e de outro lado, fez expressa apologia à obediência, tendo sido o primeiro a cunhar o termo “*kathêkon*”, ou seja, *dever*, elemento teórico caracterizador do estoicismo. Diógenes Laércio VII 1, 1-6.

¹⁸⁹ Sobre tudo por Boécio, que apesar de sua forte influência Aristotélica, manteve em suas claros elementos do estoicismo, em particular as denominações gramaticais que perduraram por toda idade média, como, por exemplo, no excerto seguinte: “*los Estóicos definieron lo posible como aquello que fuese susceptible de ser predicado con verdad, sin que lo impida ninguna de las cosas exteriores que resultan ocurrir al mismo tiempo (cum ipso). A su vez, imposible es lo que nunca es susceptible de verdad, puesto que cosas externas a él mismo lo prohíben. Necesario, lo que, siendo verdadero, por ninguna razón admite ser falso.*” Boecio, *Comentario a Sobre la Interpretación de Aristóteles*, 371.

uma relação orgânica, quase fisiológica, entre as suas diversas disciplinas. Quando comparou a dialética à retórica, Zenão utilizou-se da metáfora do punho e das mãos, para referir-se a mão cerrada ou o punho como a dialética, firme e concisa: já a mão aberta, com os dedos esticados, representaria a retórica, como maior amplitude, flexibilidade e uso. Ambas como elementos dinâmicos de uma mesma arte¹⁹⁰. Quando trata da dialética e da retórica como partes de uma mesma arte, estabelece-as ainda como os ossos e músculos de um organismo, sendo a física sua carne e ponto seguinte e consequente, e por fim, a moral o espírito ou pensamento.¹⁹¹ A demais dividiu a filosofia em três partes: em primeiro lugar a lógica, em segundo a física, e em terceiro a moral. Esta ordem parece indicar uma relação de dependência entre as três ciências, onde a antecedente é a base para a consequente.¹⁹²

Em particular sobre a dialética, esta foi ademais dividida em duas partes, referindo-se uma aos significantes *τά σημαίνοντα* (*tá simainonta*), tratando da gramática e de tudo o que toca a linguagem, e a outra os significados *τά σημαίνόμενα* (*tá simainómena*). É sobre esta última disciplina que se concentra o que nós chamamos hoje de lógica.¹⁹³ Sobre aquela primeira *τά σημαίνόμενα*, significante que se aproxima da gramática, Diógenes Laércio¹⁹⁴ dá-nos testemunho de que um certo Diógenes da Magnes¹⁹⁵ e também Crisipo dividiam o discurso em cinco partes, o nome (*ὄνομα*, *ónoma*), substantivo comum ou apelação (*προσηγορία*, *prosigoría*), verbo (*ῥήμα*, *ríma*), conectivo ou conjunção (*σύνδεσμος*, *sýndesmos*), e artigo (*ἄρθρον*, *áarthron*). A estes o filósofo Antipater¹⁹⁶ adicionou uma sexta parte denominada por médio (*μεσότης*, *mesótis*). O substantivo comum é definido como a parte do discurso que significa a qualidade comum, por exemplo, “homem”, “cavalo”. O nome é a parte do discurso que identifica uma qualidade individual, por exemplo, “Diógenes”, “Sócrates”, o verbo é

¹⁹⁰ Sexto Empírico, *Contra os Mat.*, II, 7, I 75. E também Cícero, *Sobre o bem supremo e o supremo mal*, II, 17, I 75.

¹⁹¹ Cícero, *Sobre o bem supremo e o supremo mal*, IV, 4 I 45 e Diógenes Laércio, VII 40, I 46.

¹⁹² Blanché. p. 108.

¹⁹³ Idem. p.p. 108-109.

¹⁹⁴ Diogenes Laertius, vii. 57-58, apud. Kneale Op. Cit. n.º p. 143.

¹⁹⁵ Diocles Magnes, em Diógenes Laércio VII, 57.

¹⁹⁶ *Anecdota Graeca*, ed. Bekker, ii, p. 634, apud Kneale, *ibidem*.

uma parte declinável do discurso que conduz a um predicado incompleto, é algo que pode ser adicionado, complementado com uma ou mais coisas, e.g., “eu ando”. A conjunção é uma parte não declinável do discurso que conecta partes do mesmo discurso. Somente nos estóicos há esta preocupação com a terminologia dos elementos do discurso, sendo, provavelmente, o primeiro estudo sistemático do que, atualmente, denomina-se como gramática.¹⁹⁷

Sendo a preocupação com a gramática uma das principais inovações dos estóicos, é natural que sua lógica tenha também inovado na análise do objeto da lógica formal, a saber, no estudo do *significado*. Para além do *significante*, isto é, da linguagem, do som de voz, do meio pelo qual o discurso é fisicamente estabelecido¹⁹⁸, os estóicos reconheceram no significado algo imaterial, ao qual denominaram de *lectón*¹⁹⁹, um conceito impar nesta filosofia que, em tudo o mais, faz-se completamente

¹⁹⁷ Kneale, *The Development of Logic*, *ibidem*.

¹⁹⁸ Cf. fragmento de Von Arnin, traduzidos para o Espanhól, dentre os quais: Diocles Magnes, em Diógenes Laércio VII, 55: “*La mayoría está de acuerdo en comenzar la teoría de la dialéctica a partir del tópico de la voz.*” Orígenes, *Contra Celso* II, 71: “*La voz del cielo sólo la oye el que tiene oído adecuado*” “*Todavía no digo nada sobre que la voz de Dios que figura en la Escritura no es en absoluto aire percutido, ni una percusión del aire, ni nada de cuanto está escrito en los [tratados] sobre la voz;* Diógenes Laércio VII, 55: “*También la voz es un cuerpo, de acuerdo con los Estóicos, como dice Arquédemo en Sobre la voz, Diógenes y Antípatro, así como Crisipo, en el segundo libro de Cuestiones Físicas. Pues todo lo activo (τ5 ποιο9ν) es cuerpo, y la voz es activa, en tanto avanza desde los emisores hasta los oyentes.*”

¹⁹⁹ Sexto Empírico, *Contra os Mat.* VII, 38: “*Algunos, y principalmente los Estóicos, creen que la verdad se diferencia de lo verdadero en tres modos: por la sustancia, por la estructura y por la significación (λεκτόν). Por la sustancia en tanto que la verdad es un cuerpo, pero lo verdadero es incorporeal. Verosímilmente, dicen, lo verdadero es una proposición. Pero la proposición es un significado (λεκτόν), y el significado es incorporeal. A su vez, la verdad es un cuerpo en tanto parece ser conocimiento asertórico de todo lo verdadero, y todo conocimiento es [idéntico a] el principio rector en un cierto estado, del mismo modo que también concebimos al puño como la mano en cierto estado. El principio rector, según éstos, es un cuerpo. Así, la verdad será, por su género, corporal. [...] Por la estructura, en tanto lo verdadero está concebido como algo de un único género y simple en su naturaleza [...] Pero la verdad, por el contrario, resulta captada como un conocimiento que se ha tornado sistemático, y como una condensación de muchas cosas.*”

materialista. O *lectón* é aquilo que é significado, aquilo que é predicado²⁰⁰, após o ato do pensamento – ou é aquilo que é significado no âmbito do pensamento em si: é, portanto, uma ação mental, ou “pensamento pensado”.²⁰¹

A atribuição de verdadeiro ou falso é feita sobre o *lectón* e não sobre o enunciado ou a coisa/acontecimento, objeto do enunciado. Não é, contudo, quaisquer lectá que ocuparão esta posição central, mas somente aqueles que sejam proposições (ἀξιώματα, *áxiómata*). O termo *axioma*, a esta altura, possui o significado de “proposição”, sendo assim traduzido no mesmo sentido atribuído por Aristóteles para este termo²⁰² (exceto que, como já notamos acima, a proposição aristotélica é nominal, ao passo que a proposição estoica será sempre proposicional, isto é, contemplará toda a oração, e não apenas o termo).²⁰³

Apesar da atribuição de verdadeiro ou falso recair exclusivamente sobre o significado, que é, num só tempo, *imaterial* e dependente do *significante*, a lógica estoica acaba por depender do significante, que permite a manifestação sensível daquele imaterial. É neste sentido que Sexto Empírico nos transmite que o que “os estóicos diziam de algumas coisas sensíveis e intangíveis são verdadeiras, mas o que dizem com razão das coisas sensíveis, o fazem senão por anáfora das coisas *intangíveis* que coexistem nelas. Verdadeiro é, segundo os estóicos, o que existe e se contrapõe a algo. Falso é o que não existe, e, portanto não se contrapõe a nada. É pela necessidade de

²⁰⁰ Cleantes e Arquedemos chamam de lektá os predicados (Clemente de Alexandria, *Stómata* VIII 9, 26 p. 930 Pott., I 488.

²⁰¹ Blanché. p. 109.

²⁰² Amonio, *Comentario a los Analíticos Primeros de Aristóteles* 26, 36: “A las prótasis los estóicos las llaman “proposiciones” (ἀξιώματα) y “asunciones” (λήμματα), porque se supone y se considera que son verdaderas, como hacen los geómetras con los axiomas.”

²⁰³ Blanché, p. 110. Blanché afirma que verdadeiro ou falso constituem para toda a proposição uma estrita alternativa, sem terceira via possível. Esta afirmação de Blanché deve ser entendida no sentido de que o *lectón* é uma espécie, é a síntese daquilo que foi inscrito pela *fantasia*, na mente. Em oposição, os Estóicos reconheciam no género formas proposicionais “nem verdadeiras nem falsas”, bem como “verdadeiras e falsas”. Contudo, ao especificar-lhe o significado (*lectón*), a proposição (*áxiómata*) será, necessariamente, verdadeira ou falsa. É o que se observa em Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos* VII, 242 e Simplicio, *Comentario a las Categorías de Aristóteles*, 103 A.

análise do significante que a gramática nos estóicos tem um papel tão especial na construção e utilização das proposições e a sua articulação por meio de conjunções.²⁰⁴

As Proposições

Entre os romanos, e em particular Marco Terêncio Varrão e Cícero, a *αξιόμα* dos dialéticos estóicos foi traduzida por proposições, as quais dividem-se em ‘proferências’ (*profata* para Varrão) ou “pronunciamento” (*pronuntiatio* para Cícero) e “proloquções” (*proloquia* para ambos): uma proloqução é uma oração (*sententia*) cujo significado é evidente em si mesmo, por se tratar de uma proposição assertórica, como nos exemplos: “Aníbal foi um cartaginês”, “Cipião destruiu a Numância”, “Milo foi condenado por assassinato”, “o deleite não é nem um bem nem um mal”. Trata-se de uma sentença completa e perfeita (*verborum sententia*), de modo que necessariamente será verdadeira ou falsa.²⁰⁵

Tais proposições perfeitas e completas, Crisipo estabelecia como sendo “significativa por si mesma”, em suas Definições Dialéticas (obra que não chegou a nosso tempo, mas citada por Diocles Magnes, em Diógenes Laercio). A proposição simples, assim, afirma ou nega por si mesma, como uma proposição assertórica, ou uma proposição atômica do tipo (para a lógica contemporânea), tal como verifica-se nos exemplos “é dia” ou “Dión caminha”. A proposição simples não é dissociada de seu *lectón*, na medida em que quem diz que “é dia” parece considerar (tautologicamente) que é dia. Mas será verdadeira ou falsa conforme o fenómeno dia ou noite, empiricamente verificado, manifeste-se.²⁰⁶

É interessante observar que em Crisipo a relação entre significante e significado permite que a verdade declarada naquele primeiro não seja correspondente à verdade deste segundo *significado*: e neste sentido, a validade formal não necessariamente se reduz à validade material do *lectón*. Esta nota terá particular importância na construção

²⁰⁴ Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos* VIII, 10.

²⁰⁵ Aulo Gelio, *Noches Áticas* XVI, 8, 1.

²⁰⁶ Diocles Magnes, em Diógenes Laercio VII, 65.

dos sistemas lógicos medievais, e contém algo de nominalista já que divisa a coisa em si pelo nome a ela atribuído. É, ademais interessante notar que apesar de a lógica aristotélica ter enorme influência entre os medievais, será sem dúvida os elementos estoicos acima visitados que se farão mais presentes na chamada *logica modernorum* dos escolásticos dos séculos XIII ao XVI.

Como será observado nos tópicos seguintes, a lógica medieval, por meio da escolástica, terá ampla profusão, e inúmeras *summas* lógicas apresentarão, a partir de Boécio, sistemas de grande sincretismo. As referências ao aristotelismo serão estruturalmente mais evidentes uma vez que o Organon terá sido estudado diretamente pelos autores medievais (Boécio e Porfírio inauguram a tradição de comentar e compilar os textos aristotélicos, dentre os quais, o Organon). Contudo, a influência estoica faz-se presente em diversos elementos da lógica medieval, e mais claramente na gramática: mostrar-se-á ainda preponderante para o nominalismo, como por exemplo no sistema de Ockham, onde a distinção do signo, ou nome, da coisa em si, e seu significado, representará uma inovação com características, em nossa opinião, similares à distinção entre lécton e coisa ou acontecimento propriamente, dos estoicos.

Ser-nos-á importante compreender, desde sua origem histórica acima divisada, a distinção entre nome (proposição e/ou seu significante) e o significado propriamente, já que será com base nesta distinção que será construída a noção de *suposição* entre os medievais – em particular, entre os escolásticos mais tardios. Ocorre que, como veremos abaixo, o estoicismo terá uma influência marcante, mas não explícita, na escolástica tardia, em particular a partir de Abelardo, ainda sob a *ars vetus*, quando se estabelecem as premissas que serão mais adiante desenvolvidas por Guilherme de Ockham.

Para nossa pesquisa, e os efeitos do método sobre conceitos jurídicos, o que se chamará por nominalismo desempenhará um importante papel: curiosamente, numa forma combinada de sistema Aristotélico e estoico, onde o objetivo de destacar a dialética da metafísica importará na aplicação de conceitos jurídicos inovadores.

3. A Lógica Medieval

A tradição lógica medieval teve início com os comentadores de Aristóteles e dos estoicos, muitos deles neoplatônicos, representam já a imersão da filosofia no misticismo cristão, sendo mesmo este período considerado por Bergson, como o fim do que se conhece por filosofia grega clássica²⁰⁷. Dentre os comentadores deste período destacam-se Apuléio (século II d.C.)²⁰⁸, Galeno (século II d.C.)²⁰⁹, Alexandre de Afrodisia (século III d.C.), Diógenes Laércio (século III d.C.)²¹⁰, Porfírio (século III)²¹¹, João Filopono (séculos VI-VII d.C.)²¹², Simplício (século VI d.C.)²¹³, Sexto Empírico (século III)²¹⁴ e Boécio (século VI)²¹⁵. Este período histórico também é característico pela influência de Cícero, quando a filosofia grega clássica se desdobra em sua expressão latina, tendo tal desdobramento preparado o vocabulário utilizado durante a Idade Média, notadamente através da obra de Boécio.²¹⁶

O *de dogmate Platonis* de Apuleio divide-se em três livros, que correspondem à divisão tradicional da filosofia em física, moral e lógica. O terceiro livro, que trata de lógica, *de philosophia rationali*, aborda o estudo das relações entre as quatro proposições clássicas distinguidas sendo a qualidade, apresentada em *quadrata*

²⁰⁷ Bergson, Henri. *Cursos sobre a Filosofia Grega*. Martins Fontes. São Paulo, 2005.

²⁰⁸ Apuleio. *Five Works by Apuleius: Apologia, de Deo Socratis, de Dogmate Platonis*, Florida,: Latin Text (Latin Edition) (Latin) Paperback. January 28, 2016.

²⁰⁹ Galeno, Claudio. *Institutio logica*. Edic. de C. Kalbfleisch, :Teubner, Leipzig, 1896.

²¹⁰ Diógenes Laércio. *Lives of Eminent Philosophers*. Trad. R. D. Hicks. Harvard: Loeb, 1925.

²¹¹ Porfírio, *Isagoge*.

²¹² Philoponus. *On Aristotle's Categories 1-5 with Philoponus. A Treatise Concerning the Whole and the Parts* (Philop., In. Cat.), English transl. by Sirkel, R./Tweedale, M./Harris, J., *Ancient Commentators on Aristotle*, London/New York: Bloomsbury 2015; 37-143.

²¹³ Simplício, *Comentario a las Categorías de Aristóteles*.

²¹⁴ Empírico, Sexto. *Esboços Pirrónicos; Contra os Matemáticos*.

²¹⁵ Boécio. *La consolazione della filosofia: gli opuscoli teologici*. Severino Boezio; director Luca Obertello. Milano: Rusconi, 1980.

²¹⁶ As obras de Boécio, em particular os seus comentários à *Isagoge* de Porfírio, teve destaque na transmissão dos termos latinos utilizados pelos filósofos medievais. Blanché põe ao lado de Boécio como também influentes filósofos deste período no que toca a latinização dos termos gregos Apuleio, no século II, Marco Vitorino no século IV e Marciano Capella no século V, todos também comentadores de Aristóteles. Op. Cit. n.º. 14. p. 124.

*formula*²¹⁷ em que quatro proposições contraditórias, contrárias e subalternas são apresentadas num esquema gráfico figurativo.

O Organon aristotélico foi-nos transmitido com uma introdução (*isagoge* em grego) escrita por Porfírio, discípulo de Plotino. Nesta há a distinção entre *predicáveis* e *predicamentos*, estabelecida por Porfírio, mas não presente no Organon original: os *predicamentos* são as categorias, isto é, as diversas maneiras de se predicar, segundo a qualidade, o lugar, a relação, etc., ao passo que os *predicáveis* são os diversos tipos de predicáveis possíveis, a saber: a *quiddidade*, ou essência do sujeito, é contra posta a proposição, que será uma *definição*. O predicado que enuncia alguma coisa que, sem ser a essência do sujeito, no entanto pertence somente a tal sujeito, é um predicado *próprio*, como ‘o homem ser o animal dotado da faculdade de rir’ Quando o predicado enuncia uma qualidade que o sujeito tem em comum outros sujeitos especificamente diferentes, trata-se de um *gênero*, por exemplo ‘o homem, ser um vivente’. Finalmente, quando o predicado enunciar um predicado que pode pertencer ao sujeito, mas pode igualmente não lhe pertencer, é um *acidente*, por exemplo, ‘um homem estar a dormir’. Porfírio ainda substitui a *definição* pela *diferença* e acrescenta ao gênero a *espécie*, sendo esta a modificação mais expressiva de Porfírio, tendo neste âmbito admitido as proposições singulares, outrora excluídas por Aristóteles, como espécies de espécie especialíssima, teoria que torna-se base para o ensino da lógica medieval.²¹⁸

Outra distinção importante entre a lógica de Porfírio e de Aristóteles é que aquela é francamente extensional, isto é, refere-se a classes e encaixe de classes, afastando-se da interpretação compreensiva (ou de essência), não dizendo, assim, que o predicado pertence ao sujeito, mas que ele é *afirmado* ou *dito* pelo sujeito, o gênero engloba a espécie, é superabundante na espécie. O exemplo encaixe entre classes, que se tornou paradigmático a partir de Porfírio, do gênero generalíssimo à espécie especialíssima ao indivíduo, é a seguinte séria: substância, corpo, corpo animado

²¹⁷ L. Apuleii Opera omnia. Ed. G. F. Hildebrand, Leipzig, 1842, vol II, p. 265 e ss. Apud Blanché, op.cit n.o 14. p. 125. A atribuição do terceiro livro a Apuleio é objeto de disputa por M.W. Sullivan, Apuleian logic, the nature, sources and influence of Apuleius “Peri hermeneias”, Amsterdão, North Holland Publishing C.º, 1965, apud Blanché, *ibidem*.

²¹⁸ Cf. Robert Blanché. p.p. 125-126.

(vivente), animal, animal racional, homem (animal racional e mortal), Sócrates. A lógica medieval vai caracterizar-se pelos extensos esquemas de hierarquia entre conceitos, conforme árvores esquemáticas que dividirão, conforme o género, um tronco comum.²¹⁹

Boécio deixou-nos, além dos escritos morais e de apologética, a tradução latina do Organon aristotélico, exceto pelos Segundos Analíticos, e incluída a Isagoge de Porfírio, comentada conjuntamente com as Categorias e a Interpretação, e também os *Tópicos* de Cícero, e outras obras sobre o silogismo hipotético²²⁰. Boécio é o autor que introduz a lógica Aristotélica à escolástica medieval, sendo seus termos e sistema a mesma base das *summas* que se seguiram.²²¹

Apesar de tecer comentários à obra de Aristóteles, e mostrar expressa tendência ao aristotelismo como escola de eleição em seus textos, ao estabelecer seu sistema a partir do termo nominal, para desenvolver o sistema de classes de introduzido por Porfírio, Boécio incorpora elementos próprios da lógica estoica na escolástica, sendo sua contribuição determinante. É mesmo considerado por Grabmann e Blanché como o último dos Romanos e primeiros do Escolásticos²²².

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ As quais se encontram na Patrologia latina de Migne, vol. 64, Paris, 1860, apud Blanché, Op. Cit. n.º. 14, p. 127.

²²¹ Para além da lógica extensional de Porfírio, Boécio enuncia silogismos categóricos sob a forma de inferências, bem como utiliza-se do quadrado de Apuleio, com duas diferenças: acrescenta-lhe a subalternação, e utiliza-se de outro vocabulário, que se tornou de uso corrente, nomeadamente, *contradictoriae, contrariae, subcontrariae, subalternae*. Também devem a Boécio os termos correntes *sujeito, predicado, contingente*, dentre outros termos clássicos. *Ibidem*.

²²² Martin Grabmann assim opina: “*Al utilizar la filosofía antigua, los Santos Padres muestran el deseo de adaptarla y cristianizarla. Rechazan las teorías filosóficas que repugnaban la esencia del Cristianismo, como el escepticismo que era inconciliable con la verdad de la fe cristiana y el epicureísmo, que estaba en oposición con la austeridad y el espíritu de sacrificio de la ética cristiana. Aristóteles estaba al tiempo del florecimiento de la patrística más en segundo término; pero de un modo especial el nestorianismo y también el monofisitismo contaron aristotélicos entre sus partidarios. La utilización de Aristóteles por los Santos Padres se limitaba muchas veces al orden formal y terminológico. En Oriente, hacia el final del período de la patrística griega, Leoncio de Bizancio y Juan de Damasco hicieron un uso más abundante de la filosofía aristotélica. En Occidente, Boecio, el último*

Seguem-se à Boécio as obras de Pedro Abelardo, Alberto Magno e João de Salisbury, por meio de uma série de comentários e paráfrases sobre os tratados lógicos de Aristóteles²²³, Porfírio e Boécio, em particular sobre as Categorias e as Interpretações. Nesta primeira fase, ao longo do século XII, que se denomina por *ars vetus*, Abelardo é a figura de maior referência – tendo mesmo sido referido em seu epitáfio²²⁴ como o Aristóteles de seu tempo, igual ou maior que todos os lógicos de então. O período é marcado pela escassez de fontes, em decorrência do estado de coisas que se seguiram às invasões bárbaras e à queda do Império Romano: por séculos o trabalho, modesto mas indispensável que se seguiu, limitou-se à coletânea e transcrição das obras gregas clássicas – trata-se de período de sobrevivência da tradição católica Cristã, em que a Patrística empenha-se por cristianizar os povos invasores, sobretudo com o artifício de construções lógicas, racionais, bem estabelecidas na autoridade de textos clássicos.²²⁵

A tradição escolástica teve início com as correntes de pensamento neoplatônicas sobretudo com a síntese de Santo Agostinho: o espírito humano expressa-se por meio de

romano y el primer escolástico, introdujo por medio de traducciones y comentarios el pensamiento aristotélico, especialmente en lo que se refiere a la Lógica, mientras que su Consolatio philosophiae, muy leída y comentada en la Edad Media, tiene una base neoplatónico-escolástica.” Em Grabmann, Martin. *História de La Filosofía Medieval*. Traducción de Salvador Minguijón. Editorial Labor, Barcelona, 1928. p. 3.

²²³ Boehner, Philotheus. *Medieval Logic. An outline of its development from 1250 to c. 1400*. Manchester University Press, Manchester. 1952. p. 1-4.

²²⁴ Referência que nos é transmitida por Bochenski, J.M. *A History of Formal Logic*, translated and edited by Ivo Thomas. University of Notre Dame Press, Indiana, USA. 1961. p. viii.

²²⁵ Siches, Luis Recasens. *Estudio de Filosofía del Derecho de Francisco Suarez – com estudio prévio sobre sus antecedentes en la patrística y en la escolástica*. Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1927. p. 16-17: É assim que a escolástica se desenvolve a partir da Patrística, tendo em Santo Agostinho sua maior referência. A contribuição de Santo Agostinho para a Patrística reflete-se no conceito de direito natural, em especial, na definição de Lei Eterna como a Razão de Deus, ou como sua Vontade que determina a conservação e ordem das coisas terrenas. Deus, com sua sabedoria infinita e com sua onipotência, teria criado o mundo dotando a cada uma de suas partes de leis adequadas, desde seus estados mais inferiores aos mais supremos, toda ordem do mundo deriva e retorna a Deus como premissa primeira maior de tudo o que há.

uma alma racional, dotado de razão e capaz de compreender a ordem natural das coisas – a lei natural. A razão humana é, neste quadro, senão parte daquela expressão da Razão de Deus, e deste modo, igualmente decorrente e hierarquicamente condicionada ao sistema proposto por Santo Agostinho.²²⁶ Com Abelardo, Alberto Magno, João de Salisbury e Tomás de Aquino o argumento teológico afasta-se, por assim dizer, de uma matriz puramente platônica – *Realista* – para estabelecer bases no Aristotelismo de Porfírio e Boécio: nesta fase, Pedro Abelardo representa a transição do neoplatonismo para o aristotelismo, para reestabelecer a lógica como ciência independente da metafísica, atribuindo-lhe, assim, a função de instrumento para as demais artes.

A interpretação aristotélica com tal objetivo implicará na oposição ao Realismo neoplatônico, de modo que já se encontra em Abelardo esta tendência “nominalista” ou “terminista” que se desenvolverá dois séculos mais tarde, sobre tudo, em Ockham.²²⁷ É certo que a oposição ao realismo neoplatônico em Abelardo pode ser reconduzido a uma influência estoica, que não obstante presente, não é expressa.²²⁸

²²⁶ Agostinho, Santo. *A cidade de Deus*: Santo Agostinho. tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Vol I, Livro V, Capítulo XI, 2ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1996. p. 497.

²²⁷ Op. Cit. 14. Blanché, p. 144.

²²⁸ Vide Kevin Guilfooy, *Stoic Themes in Peter Abelard and John of Salisbury*, in J. Sellars (ed.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, London: 2016. p.p. 85-98: O autor explora a influência estoica em Pedro Abelardo e João de Salisbury, notadamente pelo apelo cético ou oposição ao Realismo neo-platônico: “the Stoic influence on Peter Abelard and John of Salisbury is vast, but identifying specifics is difficult. There are many reasons for this: foremost is the diversity of views that fall under the banner of Stoicism. Vaguely Stoic themes are ubiquitous throughout the twelfth century. Second, it is unclear what sources Abelard and Salisbury had access to. The frequency of florilegia and excerpts means it is at least possible that Abelard and Salisbury were not aware of all views expressed even in works they cite. Much of the influence is second hand. Many Stoic views were quite easily adopted by patristic thinkers who passed the views on now as part of the Christian heritage. Lastly, especially in the case of logic, there is always the possibility of reinvention. Current and past scholarly opinion about Stoic influence is mixed. Scholars taking a broad view of twelfth-century intellectual culture have written that Abelard “lived in imagination in the world of classical Stoic philosophy intensely felt and brilliantly expressed” (Brooke 1969: 50). More philosophically minded scholars are confident that there is Stoic influence. However, direct influence of Hellenistic Stoic thought has not been demonstrated. The extensive Stoic influence on Abelard’s ethics is undeniable. In logic the influence is unclear and probably

Segundo Abelardo, somente os *individuos* podem ser olhados como coisas reais, *res*, e ademais especifica que Sócrates, Platão, Aristóteles, têm em comum o facto de serem homens – espécies especialíssimas de um género. O sistema lógico de Abelardo é fundamentalmente aristotélico, e encontra nos nomes e verbos como elementares da proposição – sempre nominal. Ao verbo, atribui-lhe a função própria assegurar a junção entre sujeito e predicado, de cópula. Disto decorre a dificuldade de distinguir-se o verbo ser como cópula de seu sentido de existência, que é explorada por Abelardo no sentido de atribuir sentido existencial às proposições afirmativa universal. Em relação às modalidades, Abelardo é o primeiro a distinguir a sua aplicação sobre a proposição completa, ou como advérbios inseridos na proposição. Na primeira hipótese, os modos possível, impossível, contingente, necessário, verdadeiro ou falso, aplicam-se sobre a totalidade da proposição (*expositio de sensu*), não sendo nesta hipótese consideradas como verdadeiras modalidades. Quando os modos são aplicados aos termos que compõem a proposição (*expositio de rebus*) ter-se-á para Abelardo um verdadeiro modo, isto é, sob a forma adverbial. Esta distinção formulada em Abelardo será expressa no século seguinte entre duas maneiras de entender a modalidade *de dicto* ou *de re*. A parte mais original de sua obra está na passagem que trata dos lugares, onde apresenta uma noção das *consequentes*.²²⁹

É ao tempo de Abelardo que o conhecimento das obras gregas clássicas começa a chegar ao ocidente, graças às múltiplas traduções latinas – algumas feitas diretamente sobre os originais gregos, sobretudo na Sicília e na Itália, cujas relações próximas a cidades bizantinas permitiram a aproximação e influência de eruditos de origem grega, mais ou menos helenizados²³⁰. A maior parte dos textos clássicos, contudo, chegaram-

indirect, but the similarity to Stoic logic is striking. For Salisbury the story is different. He claims to be an Academic Skeptic. Stoicism and Epicureanism are set up as foils for his own moderate Academic theories. Salisbury does not develop Stoic themes in any new or interesting way. Instead he presents a picture twelfth-century philosophers believed to be Stoicism”.

²²⁹ Op. Cit. Blanché, p. 145.

²³⁰ A referência às traduções latinas em Itália e Sicília, trazidas por Blanché, Cf. Op. Cit. 14, p. 145. A presença de letrados orientais no Ocidente, em decorrência direta do legado bizantino, é também referida por João Gouveia Monteiro, que em sua “*História concisa do Império Bizantino: das origens à queda de*

nos pelo Árabes²³¹: as traduções de Aristóteles são testemunho da importância que Aristóteles adquiriu no pensamento árabe, visto como o “primeiro filósofo”, seguido por Alfarabi²³², o “segundo filósofo”, constituiu-se em um elemento indispensável da cultura islâmica. O “terceiro filósofo”, Avicena²³³, escreveu um tratado de lógica, do qual alguns fragmentos foram traduzidos para o latim no século XII. O principal influenciador árabe na escolástica ocidental foi, contudo, Averróis²³⁴, cujos comentários

Constantinopla”, comenta sobre a reintroduziu na Europa do apreço pela língua grega e curiosidade pelos autores clássicos gregos. Destaca a presença em Veneza, que detinha as ilhas jónicas (como Creta ou Naxos), a única província da Grécia que escapava, no século XV, à autoridade otomana, e onde os refugiados mantiveram um centro de helenismo bastante ativo. Cf. Monteiro, João Gouveia. *História concisa do Império Bizantino: das origens à queda de Constantinopla*. in org. Monteiro, João Gouveia; *O Sangue de Bizâncio – Ascensão e Queda do Império Romano do Oriente*, História de Roma Antiga – Vol 3. 1ª Edição. Imprensa da Universidade de Coimbra: Coimbra, 2017. p.p. 120-121.

²³¹ Em 832 o califa de Bagdad fundou o colégio dos tradutores, muito ativo no seu tempo, sendo local de tradução de textos de Platão, Euclides, Ptolomeu, Galeno e a totalidade das obras de Aristóteles (exceto a *Política*) com os comentários de Alexandre de Afordísia. É de se notar que os Árabes tomaram contacto com os textos de Aristóteles por intermédio de monges siríacos que, ao longo dos séculos VII e VIII, o tinham traduzido para sua própria língua. Assim, as obras de Aristóteles foram traduzidas do grego para o siríaco, do siríaco para o árabe, e deste para o latim: traduções que não eram perfeitas em razão das muitas traduções intermediárias, e pelas dificuldades de tradução, onde, por vezes, as traduções do árabe para o latim, passavam antes pela língua vulgar dos tradutores, já que, ao passo que um tradutor dominava o árabe, outro dominava o latim, e para passar daquele para este, declamavam-se os textos na língua vulgar comum. Cf. Blanché, p. 146.

²³² Sobre o autor vide : *Al-Mawrid* (Special Issue on Al-Farabi), 4(3), 1975; Chavooshi, Jafar Aghayani, *Al-Fârâbî: An Annotated Bibliography*, Tehran, 1976; Cunbur, Müjgan, Ismet Ninark & Nejat Sefercioglu, *Fârâbî Bibliyografyasi*, Ankara: Bashakanhk Basimevi, 1973; Daiber, Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy* (from the 15th Century to 1999) 2 vol., Leiden: Brill, 1999 and its *Supplement*, Leiden: Brill, 2007, much complete and update these pioneers works.

²³³ Abu Ali Al-Hussein Ibn Abdullah Ibn Sina, conhecido no Ocidente como Avicena, era um dos médicos e filósofos muçulmanos mais eminentes de sua época, cuja influência na medicina islâmica e europeia persistiu por séculos. Ele foi nomeado por seus alunos e seguidores como "Al Shaikh Al Ra'ees" ou o sábio mestre. Os europeus chamavam-no de “Príncipe dos Médicos”. Como pensador, ele representou a culminação do renascimento islâmico, e foi descrito como tendo a mente de Goethe e o génio de Leonardo da Vinci. Cf. Pereira, R. H. de S. *Avicena: a viagem da alma*. São Paulo: Perspectiva, 2002.;

²³⁴ Sobre a influência de Averróis vide: Hernández, Miguel Cruz. *História de la filosofía española: filosofía hispano-musulmana*. Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1957.

sobre a obra de Aristóteles foram introduzidos em Paris e em Oxford, pouco após sua morte em Espanha, ao ano de 1198.²³⁵

3.1. Inovações lógicas da escolástica medieval

Dentre as principais inovações desenvolvidas na chamada *logica modernorum* destacam-se os tratados de syncategorema, de propriedade dos termos, da suposição, da copulação, dos pronomes relativos, da ampliação, da restrição, da apelação, da *insolubili*, das obrigações, das consequências.²³⁶

Tractatus de syncategorematis

Podemos caracterizar “syncategorema” como o termo que pertence à estrutura formal da proposição, seja ela simples ou composta. Por exemplo, palavras como “todo”, “não”, “e” e “se-então”, enquadram-se nesta classificação. São termos necessários para o discurso lógico, e sem os quais não há discurso lógico algum. O termo syncategoremata é considerado por Boehner como de origem estoica, na medida em que os Dialéticos somente aceitavam dois termos, o pronome e o verbo, a terceira espécie de termos foi denominada como palavras *co-significantes*, isto é “syncategoremata”. A referência à origem estoica tem mais sentido em nosso ver, na medida que a análise gramatical é verdadeiramente estoica, e será pertinente e adequado entender, como fez Boehner, que na syncategoremata há um elo de conexão direto entre a tradição megárica-estoica e a escolástica medieval.²³⁷

O significado o termo *syncategorema* na lógica escolástica pode ser, assim, definida de duas formas. Ambas possuem a mesma classificação acima discorrida, de palavras de co-significação. A primeira forma pressupõe a teoria da suposição, enquanto que a outra refere-se ao caráter formal da ciência.

²³⁵ Op. Cit. 229. *Ibidem*.

²³⁶ Boehner, Philotheus. *Medieval Logic. An outline of its developement from 1250 to c. 1400*. Manchester University Press, Manchester. 1952. p.p. 6-18.

²³⁷ Idem, p.p. 6-7.

Quanto à caracterização do syncategorema sob o ponto de vista da teoria da suposição, devemos lembrar que a língua de labor dos escolásticos era o latim, com a sua própria e peculiar estrutura gramatical. Nesta língua a sentença é formada por meio de combinações de pronomes com um verbo ou equivalente. As sentenças que são tanto verdadeiras como falsas, são chamadas de proposições. Adicionalmente ao pronome e ao verbo, outras expressões ou palavras são encontradas nas proposições, assim como modificações adicionais aos pronomes e verbos. Algumas destas modificações dos pronomes e verbos não influenciam a verdade ou falsidade da proposição, e para todos os efeitos, serão tidas como irrelevantes, sendo pertinentes apenas para uma análise gramatical ou de pura retórica. De outro lado, algumas têm influência definida na verdade ou falsidade de uma proposição, na medida em que sua inclusão ou omissão modifica o resultado verdadeiro para falso, ou vice versa. Por exemplo, a adição da palavra “não”, ou a modificação do caso nominativo em caso genitivo, altera (ou pode alterar) a qualidade (verdadeira ou falsa) da proposição. Dentre estas palavras, ou modificações de palavras, Ockham lista as seguintes: pronomes, verbos, conjunções, preposições e advérbios. Adicionam-se os acidentes comuns do verbo, como caso e número, e finalmente os acidentes comuns dos verbos, como modo, pessoa, conjugação e número.

Todas estas palavras têm um significado conexo a elas, desde que são signos verbais aos quais associam-se signos mentais ou pensamentos correspondentes aos entendimentos. Por outro lado, há termos que não associam objetos a objetos específicos, como “todo”, ou “alguns”. Assim “*Todos é um syncategorema*” permite que o termo seja predicado, em seu significado material, de outro modo, o termo “todo” pode ser adicionado a um predicado ou sujeito, e alterar a designação quantitativa do significante.²³⁸

Boehner estabelece como primeira referência ao syncategorema a summa de Guilherme de Sherwood²³⁹, contudo destaca que a partir dos séculos XIV e XV a

²³⁸ Idem, *Ibidem*.

²³⁹ Cf. O'Donnell, Reginald, C.S.B, “The Syncategoremata of William of Sherwood”, in *Mediaeval Studies*, vol. 3, 1941, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 46-93.

syncategoremata deixa de ser tratado como um termo externo à lógica, e passa a integrá-la diretamente: neste sentido cita a *Summa Logicae* de Ockham e a *Perutilis Logica* de Alberto da Saxônia, como a nota de referência habitual, em que, a partir daí, a syncategoremata passa a ser tratada como um capítulo introdutório.²⁴⁰

Sophismata

Sophismata é outro traço característico na *logica modernorum*, tratada pelos diversos lógicos medievais já citados acima, e em Pedro Hispano em particular. Deve-se a sua atribuição às *disputatio*, na medida em que se refere à proposições dúbias, que necessitam de exemplificações concretas para esclarecimento de certas dificuldades lógicas. Não significa necessariamente uma falácia ou um sofismo, mas mero esclarecimento de proposições logicamente problemáticas – distingue-se, portanto, das *fallacies* que mais associadas às refutações sofisticas de Aristóteles.²⁴¹

Tractatus de proprietatibus terminorum ou *Parva Logicalia*

Referida em Guilherme de Sherwood, Pedro Hispano, Burleigh e Alberto da Saxônia por um ou outro nome, estes compêndios objetivam a descrição das propriedades dos termos, tais como a suposição, a apelação e ampliação, etc., conforme serão especificadas, de modo breve, abaixo.²⁴²

a) *Tractatus de suppositionibus*

O uso do termo *suppositio* não é sempre constante, mas para os fins deste trabalho, e como uma referência sintética (que será por fim aquela adotada em Margallo), a suposição será a aceitação de um termo substantivo por algo em seu lugar, um algo suposto pelo termo, que lhe empresta significado. Um termo substantivo (significante) tem significação na medida em que um signo arbitrário é empregado com

²⁴⁰ Boehner, Philotheus, p. 8-9.

²⁴¹ Idem, ibidem.

²⁴² Idem, p. 9.

o fim de significar um dado objeto (significado). A suposição pode gerar alguma dificuldade caso seja considerada em vista da controvérsia dos universais, isto é, se a coisa significanda é existente num género ideal anterior, em própria si, ou apenas pelo nome (significante) empregado.

A suposição será explorada com mais detalhes adiante.

b) *Tractatus de copulatione*

A propriedade de cópula refere-se à conexão entre predicado, sujeito; verbo, advérbio e nome, onde um significa o outro: muito lógicos, como Pedro Hispano, não distinguem esta propriedade de cópula da suposição.

c) *De relativis*

“Relativo” é entendido no sentido de um pronome relativo ou termo similar utilizado em linguagem para referir-se a outro termo. Esta propriedade, portanto, lida com funções significativas de termos como quem, isto, aquilo, outro que, mesmo que, dele, seu, meu, etc. Aqui os lógicos medievais adotam as distinções empregadas pelos gramáticos e aquelas que se referem a acidentes, ou utilizam-se de termo relativos de identidade, diversidade, etc. A finalidade principal, desta propriedade, assim, é estabilizar e corrigir a suposição de tais termos relativos, e assim, clarificar a ambiguidade usualmente causada por termos cambiantes.

d) *De ampliatioe.*

A *ampliatio* é a propriedade de um termo comum ou universal do qual a suposição pessoal é estendida para significar não apenas significados ou objetos do presente, mas também do passado ou futuro, ou de outro âmbito possível. Noutras palavras, o número de indivíduos significados por um termo é aumentado, ou amplificado. A *ampliatio* tem de ser expressa pelo termo apropriado, usualmente o verbo, como, por exemplo, na proposição “todo homem irá correr”: o termo “homem” é ampliado para supor não apenas o homem individual atualmente existente, mas também

todos os homens futuros. De modo similar na proposição “todo homem pode correr”, o termo “homem” pode ser estendido não apenas ao homem existente, mas também aos homens possíveis.

e) *De restrictione*

Pode-se dizer que a *restrictio* é o inverso da *ampliatio*, já que significa que a suposição de um termo comum é limitado a um número restrito de indivíduos. Tal limitação ou restrição pode ser realizada adições de termos a um pronome. Por exemplo, o adjetivo “branco” restringe a suposição do termo “homem” na proposição: “todo homem branco é um animal”. A restrição também decorre do uso da conjugação verbal passada ou futura, dos modos ou de advérbios restritivos.

f) *De appellatione*

A *appellatio* é uma subespécie de suposição, que se refere a objetos existentes, apenas, de modo que o nome significará aquele objeto existente. Termos puramente mentais ou conceituais não são passíveis de *apellatio*, não obstante sejam passíveis de *suppositio*. Assim, apelação do termo “Caesar” como nome romano antigo possui significação por suposição, mas não por apelação.

Diferentemente da *apellatio* contida em Pedro Hispano, Jean Buridan²⁴³ utiliza-a para termos conotativos como “branco”, o qual, além de significar e supor para a coisa que é branca, também implicação apelação à “brancura”, para a qual não supõe, e a qual não estabelece significado direto – assim o termo “branco” tanto significa o sujeito como invoca a forma.

²⁴³ *Summulae Logicales* (with commentary of Dorp), tract. 4, *De appellationibus*; ed. Venice, 1499, *apud* Boehner, Philotheus. *Medieval Logic. An outline of its development from 1250 to c. 1400*. Manchester University Press, Manchester. 1952. p. 12.

De acordo com Guilherme de Sherwood²⁴⁴ a apelação terá ainda outra função, especificamente uma a proposição categórica universal relativo ao presente será falsa se o objeto referir-se a menos de três indivíduos, ou seja, caso a “*appellata*” da proposição limitar-se a dois ou menos objeto reais presente, ter-se-á a proposição por falsa: neste sentido a proposição “todo homem é mortal” seria falsa caso só existissem dois homens de facto.

De insolubili ou *De impossibilibus*

Apesar de Boehner explicar que o tratado *De insolubili* referir-se a proposições difíceis de solucionar – mas não necessariamente insolúveis – observamos que em termos estritos, realmente tratam-se de termos insolúveis: o tratado *De insolubili* refere-se a certas antinomias geradas por proposições auto referenciadas, que implicam na impossibilidade de se estabelecer a sua verdade ou falsidade, como, por exemplo, a proposição “o que digo é falso”. Não vamos desenvolver mais detidamente este tópico, mas apenas deixar nota de que eram levados em grande consideração pela lógica escolástica (assim como pelos gregos antigos).

Tractatus de obligationes ou *De arte exercitativa*

A origem desta propriedade é provavelmente encontrada nos exercícios escolásticos de lógica, havendo uma conexão entre tais exercícios e a *sophismata*, no ensino da lógica desde os primórdios da escolástica. Em relativamente pouco tempo, regras bem definidas foram estabelecidas para regular tais disputas dialéticas. Seria, contudo, incorreto ver tal propriedade apenas como um mero punhado de regras para exercícios escolares, já que eles contêm o núcleo de regras para um método axiomático, não obstante de um modo um tanto rude. A obrigação deve iniciar com proposições, e para tanto, ao menos, é requerido que não haja contradição em tais proposições iniciais. Tal princípio de coisas, denominado como “*positio*” da proposição, com um certo

²⁴⁴ Cf. Grabmann, M. “Die Introductiones in logicam des Wilhem von Shyreswood (+ nach 1267)”, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung*, Jahrgang 1937, Heft 10, München, 1937, p. 83 *apud* Boehner, Philotheus (...) *idem ibidem*.

número de variantes, parece, na opinião de Boehmer, a uma espécie de sistema axiomático, no senso contemporâneo da palavra.²⁴⁵ Em nossa opinião, o estabelecimento de tais regras, que sem dúvida carregam um certo cariz axiomático, assim o são por razões pragmáticas, já que as disputas dialéticas exigem um ponto de partida, tal como um jogo, em que o desenvolvimento da proposição inicial não se interrompa pela impossibilidade imposta por uma dubiedade ou paradoxo.

Tractatus de consequentiis

Esta é provavelmente a principal inovação a partir de Pedro Hispano: um novo elemento da lógica que lida com inferências, de proposições simples ou compostas, a outras proposições simples ou compostas. Boehner²⁴⁶, Blanché²⁴⁷ e Bochenski²⁴⁸ reconhecem que a teoria das consequências aproxima a lógica escolástica, a lógica proposicional contemporânea, ressalvadas suas limitações, como a ausência de uso de variáveis.

As *consequências* ou regras de consequência já eram conhecidas desde o século XIII, e poucas destas regras estão presentes no *Organon* ou nos comentários de Boécio. Trata-se de teoria que se desenvolveu gradualmente como decorrência das discussões acerca da sistematização dos Tópicos de Aristóteles, com algum ímpeto adicional por parte dos *De syllogismis hypotheticis* de Boécio: as regras tópicas são apresentadas por Aristóteles sob a forma de entimema, isto é, a inferência de uma proposição a outra, que pressupõe uma terceira proposição não revelada, necessária para coordenação das duas primeiras. O entimema serve como base para divisão das consequências, isto é, elas são divididas de acordo com sua necessidade de uma terceira proposição ou não.

A definição clássica estabelece que uma consequência é uma proposição hipotética composta de um antecedente e um conseqüente por meio de um conector

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 15.

²⁴⁶ *Ibidem, ibidem*.

²⁴⁷ *Op. Cit.* 14, p. 162-163.

²⁴⁸ Bochenski, J.M. *A History of Formal Logic*, translated and edited by Ivo Thomas. University of Notre Dame Press, Indiana, USA. 1961. p.p. 198-208.

condicional ou um conector que expresse certa razão (*rationalis*) que signifique que antecedente e conseqüente são formados simultaneamente, e é impossível que o antecedente seja verdadeiro e o conseqüente falso, ou vice versa: Bochensky indica a influência claramente estoica da teoria, ao estabelecer que a consequência, tal como definida, é concebida quase como a definição estoica, com apenas duas diferenças: a “proposição” significa não o *lecton*, mas o *pensamento*, escrito ou verbalizado na proposição, e a consequência corresponde às inferências compostas dos estóicos. A implicação é definida ao modo Dionisiano, contudo faltam-lhe as variáveis temporais.²⁴⁹

As consequências são, ainda, definidas e classificadas em materiais e formais. Uma consequência formal é aquela que é válida para toda a proposição de forma similar. Por exemplo, o que é B é A, portanto o que é A é B. A consequência material, contudo, nem sempre permanecerá válida para toda proposição similar, pois a proposição não será válida para todos os termos tomados materialmente – por exemplo: os termos da proposição “o homem corre, portanto, um animal corre” permitem sua livre conversão, havendo relação de consequência material, contudo, caso a proposição estabelecesse que “o homem corre, portanto, uma madeira corre”, não há relação de consequência material. Trata-se de uma distinção entre matéria e forma, no sentido de que entende-se por matéria de uma proposição ou de uma consequência apenas termos categoremáticos, isto é, sujeitos e predicados sem adição de termos sincategoremáticos, sem que um termo seja conectado, desconectado ou determinado por certo modo de suposição a outro termo.²⁵⁰

Ademais, a consequência material divide-se em material *simples* e material *ut nunc*. A primeira, simplesmente material, é aquela que, pelo entimema, isto é, pela adição de uma proposição necessária, é reduzida a uma consequência formal. A consequência material *ut nunc* será verdadeira somente para o presente, isto é, somente é formalmente válida mediante a adição de uma proposição contingente (temporal). A redução da pura-material à formal verifica-se no exemplo dado acima, “o homem corre,

²⁴⁹ Idem, p.p. 190-191.

²⁵⁰ Boehner, Op. Cit. p.p. 25-26.

um animal corre”, onde a proposição necessária é “todo o homem é um animal”. A redução de uma consequência material *ut nunc* em validamente formal dá-se no exemplo estóico “se é dia, o homem corre”, uma vez que, pressupõe uma situação material presente, contingente: “não é noite”²⁵¹.

As consequências *ut nunc*, relacionadas a proposições condicionais, admitem consequências permissivas, isto é, sua validade formal pode, ora confirmar-se, ora não. É como no exemplo “Platão diz a Sócrates: se você vier a mim, dou-te um cavalo”: a proposição pode ser uma genuína consequência, ou pode ser conter uma proposição falsa e nenhuma consequência, pois do impossível nada decorre. Mas se o antecedente é falso mas não impossível, então o consequente é válido *ut nunc*, mediante a contingência de que, em algum tempo, “Sócrates vá à Platão” – que, nota-se, tornar-se-á uma consequência simples caso Sócrates, de facto, vá à Platão, e a contingência converta-se numa necessidade.²⁵²

3.2. A Dialética como um sistema filosófico-teológico com S. Tomás de Aquino e sua influência para o Direito

Estas teorias foram elevadas por grandes lógicos dos séculos XVI, como Guilherme de Ockham, João Buridano, Walter Burleigh, Alberto da Saxónia, todos autores clássicos que dispensam maiores apresentações. Mas dialética terá, até que o nominalismo de Ockham ganhasse importância, a dialética era determinantemente influenciada pela obra de São Tomás de Aquino.

Há um longo período histórico entre Santo Agostinho e a obra de São Tomás de Aquino, chamado por Siches como período *pré aquiniano*, em que longamente desenvolve-se uma doutrina sobre o direito natural e as consequências destes frente ao

²⁵¹ Ainda que seja, tal proposição adicionada, uma tautologia, como no exemplo de proposição contingente de Dionísio.

²⁵² Boehner, Op. Cit. 252 p.27.

Estado, dentre outros temas de grande importância²⁵³. A *Summa Theologica* de Tomás de Aquino inova em aspectos muito particulares em relação à Patrística Agostiniana, e será Tomás de Aquino, logo após Agostinho, a principal referência para escolástica medieval no campo da filosofia teológica. O material de conhecimentos que São Tomás aporta à sua síntese é enorme. Toma tudo quando se havia escrito anteriormente e adiciona contribuições originais, reunindo tais elementos numa doutrina sistemática da Lei e do direito natural. Na doutrina tomista fundam-se, junto com contribuições originais, conceitos do Direito Romano e do Direito Canônico, o pensamento agostiniano e a Filosofia Aristotélica.²⁵⁴

Segundo São Tomás de Aquino a lei é princípio de ordem (*ordenatio rationis*) que deve dirigir os seres humanos ao cumprimento de seu fim; neste sentido a lei empregada por São Tomás designa apenas um tema relativo ao encaminhamento dos seres racionais, como elemento informante destes, evitando aplicá-lo ou fazer dele uso para se referir as coisas físicas; contrariamente a lei em São Tomás será usada abundantemente para referir-se à Lei Eterna, isto é, a ordem total do Universo, sem distingui-lo da categoria humana como algo apartado. A Lei Eterna é, tal como em Santo Agostinho, o princípio supremo da ordem universal, a razão suprema do movimento das criaturas, o arquétipo de toda a Lei e a forma que imprime a todos os seres na orientação de seus fins naturais.

²⁵³ Vide Esteban de Lagton, citado em Grabmann, Véase. *Das Naturrecht der Scholastik, Archiv fuer Rechtsund Wirtschaftsphilosophie*. 1922; o Decreto Graciano, que teria copiado a definição de direito natural de Santo Isidoro, conforme citado em *Der Gesetzbegriff des heilige. Tomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudium seiner Zeit*. Bonn, 1912, p. 135; Estebande Tournai e João o Teutónico, citados em Grabmann, Véase. *Die Summa decretorum des Magister Rufinus*. Herausgegeben von H. Singer, Paderborn. 1902. p. 6; Guilherme de Auxerre, cuja obra *Summa aurea* mereceu considerações de São Tomás de Aquino, João de Treviso e Felipe Greve, San Buenaventura, Mateo Acquasparta, San Alberto Magno, todos conforme citação de Grabmann, Véase. *Das Naturrecht der Scholastik, Archiv fuer Rechtsund Wirtschaftsphilosophie*. 1922; *apud* Siches, Luis Recasens. *Estudio de Filosofia del Derecho de Francisco Suarez – com estudio prévio sobre sus antecedentes en la patrística y em la escolástica*. Librería General de Victoriano Suárez. Madrid. 1927. p. 24-35.

²⁵⁴ Op. Cit. No. 24, *ibidem*.

São Tomás, como quase a totalidade dos primeiros escolásticos, emprega, indistintamente, o termo lei natural e direito natural, não obstante, em muitas ocasiões, o termo *jus* é empregado em sentido estrito, como sendo a virtude da justiça, portanto, mantém claramente o cariz moral, vinculado ao conceito hierarquicamente superior de Lei Eterna.²⁵⁵

Sua contribuição, contudo, traz algo de inovador na medida em que considera a lei natural como o conjunto de julgamentos fundamentais de ordem moral que, de modo objetivo, devem ser considerados como base da manifestação da consciência humana, relativamente à conduta humana. Deve-se distingui-la, portanto, da manifestação comum da consciência, isto é, São Tomás cunha pelo termo *sindérese* a presença, em potência, os princípios éticos informados pela Lei Eterna, que intuitivamente orientam o comportamento moral dos homens. Trata-se de um princípio aristotélico, que ao seu modo (tal qual o Aristotelismo frente ao Platonismo), não viola os conceitos platônicos contidos em Santo Agostinho, mas apenas os transfere, em potência, para a substância das coisas – retira-se este arquétipo do mundo das Ideias, e coloca-o no mundo físico, na consciência humana, como substância própria desta consciência humana, e que, hierarquicamente, tal qual os preceitos considerados no Organon, impõe-se como decorrência lógico formal para todos os demais termos relativos à consciência humana.²⁵⁶

Assim, a lei natural é inata, concebida objetiva e subjetivamente. Os julgamentos racionais que a integram são em si anteriores aos atos do indivíduo que os pensa: desta construção aristotélica de São Tomás decorre, ainda, o sentido de essência moral dos homens, considerado como inato, isto é, todos os homens são dotados deste princípio, e dele decorre sua razão – em contraponto ao instinto animal. A luz racional, portanto, deve iluminar o cumprimento do fim do indivíduo, por meio de normas de conduta racionais – a lei natural. A lei natural é a *participatio legis aeternae in rationalis creatura*, uma ordem moral que constitui, como potencial humana, parte integrante da ordem universal. As consequências desta construção são muito

²⁵⁵ *Ibidem.*

²⁵⁶ *Ibidem.*

importantes, na medida em que permite divisar a lei natural de seu objeto – a conduta do homem, na medida em que este princípio está contraposto ao homem empírico, ou ainda compreensão de que a lei natural não prescreverá os atos permitidos, mas vedará aqueles atos que sejam contrários aos preceitos da razão, ou ainda, que por comprometerem fins humanos e seus objetivos primários, ainda que não violem as premissas racionais, serão proibidos.²⁵⁷

Aborda ainda questões relativas à unidade ou multiplicidade dos princípios morais fundamentais, a sua validade e universalidade, o seu valor normativo, a sua imutabilidade, forma e conteúdo – com uma abordagem prática para os problemas jurídicos, como a cobrança dos juros, a propriedade privada, o matrimônio, a esmola, etc. Ainda, de especial valor para a presente pesquisa, São Tomás inova na conceção de justiça, como um bem jurídico distinto dos demais bens morais, e distinto das demais virtudes, por se referir de modo direto e essencial ao agente. De um lado, os demais aspetos morais relativos às demais virtudes atêm-se ao aspeto subjetivo e intencional da conduta, ao passo em que a justiça cuida apenas da adequação da conduta ao preceito extrinsecamente dado de antemão, uma norma de conduta que, objetivamente, tem por finalidade a garantia da paz e do bem comum. A justiça reside na adequação da conduta a tais pressupostos, e é assim designada em sentido objetivo, ou valor jurídico, em sentido moderno.²⁵⁸

Ainda, para São Tomás, a Lei positiva é um julgamento do intelecto, tal como a lei natural. É Razão divina como potência e substância da razão individual humana. Como dito, seu fim não é outro senão o bem comum. As Leis que concretamente persegue restringem-se ao perigo, à paz e à ordem social, limitando-se à justiça como única virtude que deve regular.²⁵⁹ O desenvolvimento desta doutrina de São Tomás teve por base as propriedades da lei, conforme estabelecido por São Isidoro de Sevilla, e desenvolve-se como uma categoria submetida à Lei Eterna, isto é, a Lei Eterna é ampla

²⁵⁷ *Ibidem.*

²⁵⁸ *Ibidem.*

²⁵⁹ Neste ponto Siches destaca a aproximação que São Tomás fez da distinção moderna entre direito e moral, já que a coercividade da lei positiva está diretamente ligada ao conceito objetivo de justiça que emprega. *Idem*, p. 52.

e geral, compreendendo todos os preceitos que devem ser aplicados pela lei positiva – não obstante sua capacidade de autolimitação sobre matérias de justiça para manutenção da paz e ordem social.²⁶⁰

Para os fins do presente estudo, o que mais nos importa, nas considerações acima, é a correlação com a estrutura proposta por São Tomás como profundamente relacionada com a filosofia aristotélica, de modo que, não obstante ter logrado uma maior aproximação à realidade social (ao desenvolver em seu sistema o conceito de justiça como extrínseco e objetivo), ainda mantém-se fortemente vinculado à hierarquia dos conceitos, e mantém o Organon atrelado à sua filosofia teológica, isto é, a justiça como princípio objetivo, ainda se vê, em última instância, submetido à Lei Eterna, como decorrência desta – que ocupa em toda parte o lugar de substância mesma de toda ordem moral jurídica; e portanto, traduz-se no hermetismo e imutabilidade da patrística, alheia às mudanças da sociedade.

3.3. Dialética em São Tomás de Aquino – a lógica do provável no Direito

O Proêmio de Tomás de Aquino aos Analíticos Posteriores de Aristóteles oferecem com clareza como a dialética será aplicada como método jurídico pela escolástica medieval, na construção da opinião comum e no estabelecimento da lógica do provável na interpretação do Direito e suas fontes: para além disto, a influência de Tomás de Aquino estabelece na primeira escolástica e segunda escolástica uma prevalência “realista”, mantendo a sujeição da lógica à sua filosofia e metafísica.²⁶¹

Não será em Tomás de Aquino que a lógica será interpretada como *instrumento*, como sugere a tradução latina do termo Organon: já no início de seu Proêmio Tomás de Aquino circunscreve a dialética ao império da metafísica aristotélica, ao enquadrá-la

²⁶⁰ Assim, explica que “El modo como el Derecho positivo se deriva del natural, es doble: por inferencia y por determinación. Lo primero cuando pretende ser el lógico despliegue in *concreto* de principios naturales. Lo segundo cuando determina algo cuyo contenido era originariamente indiferente al Derecho natural, el cual se daba con respecto a él sólo permisivamente. Op. Cit., p. 53.

²⁶¹ Tomás de Aquino, Santo. *Aristóteles: Analíticos Posteriores - proemio de Tomás de Aquino*. Morán, Jorge (trad.). Universidad Panamericana, Cidade do México: 1992. p. 121.

como arte e razão pela qual os humanos vivem. Estabelece, assim, que a dialética é uma característica do género humano, que o distingue dos demais géneros animais – inserido e sujeito à Natureza: toda a sua interpretação do que enquadra e significa como dialética e como lógica será estruturada no âmbito da filosofia aristotélica, na metafísica da substância, e não como um método formal independente desta.

Assim, São Tomás estabelece que a ordem e perfeição dos atos humanos servem-se de diferentes *artes*, as quais seriam apenas uma certa ordenação da razão para alcance os meios necessários aos fins dos atos humanos: a instrumentalidade da lógica é assim enquadrada como meio da razão humana, instrumento do intelecto, mas não se coloca epistemologicamente, independente da filosofia ou metafísica.

Para Tomás de Aquino a lógica é a arte da razão, razão que ele identifica como o elemento comum às demais artes, a matéria que as compõe (atribuindo, assim, algo de estóico na sua definição de lógica). A lógica é a arte das artes, a substância, em sentido propriamente aristotélico, que antecede às demais artes. Após, divide a lógica de acordo com a diversidade dos atos da razão humana: dois atos de *razão* e um ato de *intelecto* (*quorum primi duo sunt rationis, secundum quod este intellectus quidam*).²⁶²

O primeiro ato do intelecto é a *inteligência dos indivisíveis* ou dos *incompletos*, segundo o qual se conhecem as coisas: é chamada de “informação do intelecto”, ou “imaginação por meio do intelecto”. Tal ato se traduz nas proposições assertóricas terministas das Categorias de Aristóteles.²⁶³

A segunda dita operação do intelecto de Tomás de Aquino será a “composição ou divisão (*vel*) do intelecto”, no qual estarão presentes o verdadeiro e o falso: este ato refere-se ao segundo livro, as *Periérmenias*, trata-se da preparação para as Analíticas, e breve introdução a teoria da oposição das proposições, discussão das proposições sob futuros contingentes e sobre a oposição e a consecução das proposições modais.

²⁶² Idem, p. 122-123.

²⁶³ Ibidem.

O que São Tomás denomina de terceiro ato da razão, é aquele ato próprio da razão em discorrer sobre uma coisa a outra, de quem vai do conhecimento do que é mais evidente ao que é desconhecido: aqui ele inclui todos os demais livros do Organon para referência.²⁶⁴

Após esta breve classificação do Organon Aristotélico segundo atos da razão e do intelecto, São Tomás expressamente relaciona a razão (e portanto a dialética) a algo semelhante à natureza: a natureza aquiniana é claramente um sistema modal, dividido conforme três modos, a saber, a necessário, que não admite falha, e as demais formas contingentes ou possíveis, onde há a possibilidade de falha ou erro, já que os atos não-necessários são tidos como *frequentes* e admitem um grau de probabilidade de verdade e falsidade.

Em vista da falibilidade dos atos (*ut frequentius*), contingentes, São Tomás estabelecerá a necessidade da adoção de um ato de duplo vértice, que seja geral e comum aos demais (*ut in pluribus*) e também esteja presente em certo ente particular, que seja falho ou falso. Divide assim o processo intelectual ou racional num processo que seja (i) necessário e não passível de erro, (ii) um processo que, presente na maioria dos casos (*in quo ut in pluribus verum concluditur*), mas que não é necessário (*non tamen necessitate habens*); e um terceiro (iii) quando a razão falha por defeito de algum de seus princípios, que deveriam ser observado em seu desenvolvimento.²⁶⁵

O primeiro processo, necessário, é a parte *iudicativa*, pois é o juízo que faz com a certeza própria da ciência: trata-se da Analítica e da teoria do silogismo demonstrativo, presente nos Primeiros e Segundos Analíticos.

O segundo processo da razão aquiniano corresponde a uma lógica contingente inventiva (*inventio*): trata-se da proposição hipotética, e não mais do silogismo assertórico categórico. Segundo São Tomás, este processo depende do juízo para que possa adquirir uma certeza, e assim como as coisas da natureza, que se realizam com

²⁶⁴ Idem. p. 123.

²⁶⁵ Idem. Ibidem.

certa regularidade (*ut in pluribus*) existem vários graus (porque tanto mais forte e uma força da natureza quanto mais raramente ela falha), do mesmo modo nos atos da razão, no qual não há certeza completa, mas há aproximações maiores ou menos ao ideal de certeza perfeita.²⁶⁶

Este tipo de processo hipotético, para São Tomás, é sempre dependente de alguma fé ou opinião (*fides vel opinio*), pondo em causa a probabilidade que têm as proposições de serem certas ou verdadeiras. Isto porque a razão tende a inclinar-se para um dos lados da contradição, ainda que por temor (*cum formidine*) do outro, e assim, indicar a verdade por esta espécie de intuição ou aproximação *aquiniana*: atribui a esta lógica de probabilidades tudo o quanto é tratado nos Tópicos de Aristóteles, e assim, circunscreve a prática dialética como estruturalmente contingente e hipotética, e portanto, sempre sujeita ao juízo de probabilidade – característica que, ademais, atribui a todo e qualquer silogismo dialético.

Quando o silogismo dialético não permite à razão aquiniana aproximar-se de um dos lados da contradição, por maioria de opiniões, não se fala em lógica, mas apenas em retórica. Em lugar de fé ou opinião, há apenas suspeita (*suspicio quaedam*).²⁶⁷

Como observaremos na Secção II deste Capítulo, a probabilidade de opinião na formação do juízo jurídico dos prudentes medievais foi o método por excelência por toda Idade Média, sendo a verdade ou juízo da opinião jurídica, sempre, uma aproximação da razão aquiniana de um dos lados das contradição, segundo os juízos de autoridade – os quais, usualmente são invocados dentre opiniões de doutores em direito, como princípio de *ius commune*, como princípio teológico, extraído das Sagradas Escrituras.

3.4. A Querela dos Universais

²⁶⁶ Ibidem. p. 124.

²⁶⁷ Ibidem. p.p. 123-125.

Não será nosso objetivo neste estudo desenvolver sob o ponto de vista filosófico as inúmeras variantes que a querela dos universais suscita, mas apenas destacar que desta querela decorre, em apertada síntese, o embate entre realismo e nominalismo, e deste último, uma certa tendência de separação da lógica dialética em relação à filosofia e a teologia.

O pensamento medieval é marcado pela querela dos universais, tendo este tema sido debatido entre os principais pensadores escolásticos, com destaque para Abelardo, Tomás de Aquino, Duns Scoto e Guilherme de Ockham (mas longe destes serem os únicos a tratar do tema, cuja bibliografia é amplíssima), posicionados os primeiros dois como maiores representante do *realismo* e o último como maior expressão do *nominalismo*. A título de síntese, podemos destacar que tal querela tem origem ainda no pensamento filosófico grego, presente na antinomia fundamental entre uno e múltiplo. A filosofia grega elabora, até seu ocaso em Plotino, contraposição de um conceito de unidade metafísica, imanente, absoluta e geral, contraposta à multiplicidade e ao dinamismo do mundo físico. Faremos alguns comentários sobre os antecedentes da querela ainda no âmbito da filosofia grega, para traçar a relações entre as correntes filosóficas platônica/aristotélica e o realismo medieval, e de outro lado, a relação entre o materialismo estóico e o nominalismo medieval.

A escola Jônica construiu o conceito de multiplicidade do universo, iniciada (ao menos pelos registos históricos que chegaram até nós) por Thales de Mileto, a água representaria este princípio cosmológico. Anaximandro de Mileto substitui esse princípio pelo princípio do indefinido, Anaxímenes de Mileto pelo ar, argumentando a dinâmica e multiplicidade do universo como efeitos da rarefação e condensação. O principal expoente dos Jônios, contudo, fora Heráclito. Seu conceito de fogo, como elemento constante do universo é representante do *esforço*, do atrito de um mundo em constante metamorfose, que explica o universo como força ou energia geradora de eterna contradição.

Os Eleatas, dentre os quais Xenófanes, Colofão, Parmênides, Zenão e Melisso, conferiram uma forma abstrata, quase mítica (não-ser não é), de modo que em vista da impossibilidade de verificar-se algo entre o ser e o nada, não é possível crer na mudança

do universo – que seria puramente ilusória. Divide-se a definição em coisas segundo a *verdade*, e coisas segundo a *aparência*. As primeiras são denominadas de *essência*, regidas por um princípio de unidade, com atributos de imutabilidade e universalidade. A segunda é meramente fenoménica, múltipla, mutável e concreta. Deriva deste pensamento a *unidade* absoluta do ser.

Apesar de Sócrates buscar romper com a cosmologia e física grega, por meio de seu método dialético, coube a Platão a reconstrução da querela: a sua teoria das Ideias tentou conciliar aqueles princípios *de unidade e multiplicidade*. Como nos Jónios, o ideal platónico refere-se ao uno, o imutável, com características de um imanente absoluto, indivisível e constante. A diversidade do mundo é, portanto, ilusão. Platão, a seu modo, filia-se àquela hipótese esboçada pelos Jónios, mas a ideia platónica estabelece-se como antecedente às coisas existentes (*universalia ante rem*).

Do mesmo modo, Aristóteles deu continuidade a esta metafísica da *unidade do ser*, estabeleceu uma teoria mais harmónica, contudo, entre o mundo sensível (eterno devir) e o conceito imanente e absoluto das coisas (a substância): esforçou-se em aproximar o mundo sensível do mundo inteligível (irremediavelmente cindidos em Platão), e assim, divergiu de Platão (entre muitas coisas) ao estabelecer o princípio de unidade como presente no mundo sensível (*universalia in rem*), isto é, a unidade imanente das coisas está presente nas coisas em *potência*. Em Platão a ideia antecede ao ser, como sua causa, sendo este *universal* uma causa existente e anterior às coisas sensíveis. Tanto o platonismo como o aristotelismo antecedem, o primeiro em Santo Agostinho o *realismo* dos universais, o segundo em São Tomás, um *realismo conceptualista*: ambas formas de realismo baseiam-se no entendimento de que os universais, os conceitos gerais e abstratos que se comunicam com os entes singulares concretos, são existentes, seja a existência antecedente ao ser, assumida como uma reminiscência pela inteligência humana, ou como uma existência presente no ser, e deduzida da sensibilidade, por abstração do pensamento.

O pensamento estóico, por sua vez, retoma parte dos conceitos de Heráclito e constrói uma filosofia e lógica fundamentalmente *materialistas e empíricas*, centrada no esforço de uma alma (material e corpórea) em penetrar o corpo; o esforço de razão e de

lógica, que em diferentes graus de tensão, manifesta-se de algum modo, como alguma coisa ou qualidade. Este materialismo é estabelecida sob um princípio de *tensão*, que serve como conector entre o físico e o metafísico, entre a alma (o fogo constituinte de todas as coisas) e os corpos físicos, de maneira tal que a alma é tida como corpórea, apesar de assumir características tidas como metafísicas em Aristóteles ou Platão: a filosofia estoica toma muito do Aristotelismo, mas mantém uma doutrina de inexistência de dicotomias ou oposições entre as entes (tal como Heráclito, defende que tudo é uma coisa só, dia e noite, fogo e água, tudo é uma mesma coisa). É assim que os *universais* para os estóicos, serão conceitos ou qualidades, dotados contudo, de corporalidade e materialidade: somente por *tensão* tais qualidades penetram as coisas físicas, e ocupam o mesmo espaço destas coisas físicas, para se constituírem como parte delas mesmas.²⁶⁸ Do lado da lógica, qualidades e conceitos são criados pela mente e formam mediante a inscrição das *fantasias* (ou sensações) na mente humana²⁶⁹, sendo parte do próprio ente pensante.

Será a filosofia estoica o antecedente mais próximo dos *nominais medievais*, em que os universais não são existentes, mas dados posteriormente, como *nomen*, conceptualismo estabelecido sobre a coisa concreta, material e existente, em momento posterior a sua existência. Os universais serão, assim, termos mentais, conceitos, estabelecidos como *nomes* apenas. Não são considerados coisa existente em si. A relação entre estoicismo e nominalismo verifica-se na lógica medieval no seio de seu aspecto mais inovador: a *teoria das consequências* e da *suposição*, como prolongamento da lógica estoica, apesar da controvérsia sobre se há, ou não, uma influência direta através de Boécio e Abelardo²⁷⁰.

Durante a Idade Média a querela dos universais, a “*quaestio de universalibus*”, foi transmitida a propósito de um trecho da *Isagoge* de Porfírio, onde se pergunta pelo

²⁶⁸ Cf. Bergson, Henri. Cursos sobre a Filosofia Grega. Martins Fontes. São Paulo, 2005. p. 138-141.

²⁶⁹ Aecio, Opiniones IV, 11.

²⁷⁰ Bochenski e Boehner encaram a teoria escolástica das consequências como uma redescoberta, e não uma influência direta dos estóicos. Moody e Blanché defende que há a influência direta se deu em razão da obra de Boécio *sylogismo hypothetico*, bem como por Aberlado, que manteve clara influência estoica em sua obra. Sobre a questão vide Blanché, Op. Cit. 14, p. 164.

modo de existência dos géneros e das espécies: “evitarei opinar, a respeito dos géneros e das espécies, se são realidades subsistentes em si mesmas ou se existem apenas no espírito; e, admitindo que são subsistentes, se são corpóreos ou incorpóreos e se estão separados das coisas sensíveis ou incluídos nelas. Na verdade, trata-se dum problema muito profundo e que exige uma investigação mais extensa”²⁷¹ É possível que tenha sido este texto, através da tradução de Boécio, que precipitou nos filósofos medievais, a partir do século XI, as especulações filosóficas acerca dos universais, e em relação aos quais ativeram-se principalmente sobre seus aspectos lógicos e metafísicos²⁷².

As diferentes posições da escolástica medieval sobre o tema originaram acasas polémicas entre os *reais* e os *nominais* – ao ponto de a segunda escolástica manifestar uma rejeição incondicional ao nominalismo. É relevante notar que desde Abelardo até Ockham, a teoria da suposição (e da consequência) não foi replicada ou detalhada pela maioria dos expoentes realistas, tais como, mas não limitados a, Tomás de Aquino, Boaventura, Alberto Magno, Duns Scoto, dentre outros²⁷³, o que reflete a reação realista contra o nominalismo, o qual mantinha em sua lógica a influência estoica de um sistema propriamente lógico proposicional e linguístico. A reação do realismo possivelmente teve como efeito colateral a supressão das teorias da suposição e das consequências, desenvolvidas por Abelardo, Guilherme de Sherwood, Lambert de Auxerre e Pedro Hispano: a interpretação realista, carregada do sentido metafísico de sua filosofia e teologia, não assimilou um importante desenvolvimento lógico no âmbito da própria dialética, regredindo à lógica aristotélica terminista.²⁷⁴

²⁷¹ “*Mox de generibus et speciebus, illud quidem sive subsistant sive in solis nudisque intellectibus posita sint, sive substantia corporalia sint na incorporalia, et utrum separata a sensibilibus na in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo: altissimum enim negotium est huiusmodi et maioris inquisitionis*”. Porfiriso – Isagoge, trad. de Boécio, in P.L. vol. 64, p. 82, *apud* Coxito, Amandio A. Luis A. Vernei e a Filosofia Europeia do seu tempo: o problema dos universais. In Revista Filosófica de Coimbra – no. 6. 1994: p.p. 293-320.

²⁷² Cf. opinião de Wulf, Maurice de. *Historie de la philosophie médiévale*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie; Paris. J. Vrin, 1934, p. 148. *apud* Coxito, Amandio, *idem*, p. 294.

²⁷³ King, Peter. *William of Ockham: Summa Logicae* in Central Works of Philosophy (Vol 1), Acumen, 2005: 243-XXX. p. 2.

²⁷⁴ Ademais Peter King, apesar de negar a influência estoica, e expressamente defender que a teoria da suposição e das consequências foram redescobertas pelos escolásticos, explica numa admirável síntese o

Mas terá sido o nominalismo, cujo principal representante encontra-se em Guilherme de Ockham²⁷⁵, que retomará a teoria da suposição e dos consequentes, e fomentará o que se reconhece atualmente como as bases do empirismo – a opção pelo singular e pela experiência, em lugar do abstrato, conceitual e teórico. Ockham não seria propriamente um empirista, mas um escolástico cuja obra propõe uma metafísica decorrente da lógica²⁷⁶. Seria como um jogo conceitual de signos, onde a construção de

seu surgimento e ocaso, até Ockham: “Progress was slow until early in the twelfth century, when the first great logician since antiquity, Peter Abelard (1079-1142), turned his attention to the project. In the course of his controversial life Abelard tried to create a new semantic foundation for logic, and wrote with a logician’s insight on matters such as the nature of conditional inference, how the theory of topics is connected to the theory of valid argument, and much else. Above all, Abelard seems to have started a new original tradition in logic; its achievements were represented in the systematic manuals of logic of the mid-thirteenth century written by Peter Spain, William of Sherwood, and Lambert of Auxerre. These authors expounded an account of logic based on *supposition theory*, in which logical rules were shown to be derived from deeper principles in the philosophy of language (or sometimes the philosophy of logic itself). This first phase of *supposition theory*: a complete account of logic that was neither derived from nor even, strictly speaking, inspired by antiquity, it was an original achievement hammered out over the course of centuries. However, for reasons we do not know, this native development of logic went into eclipse after the middle of the thirteenth century. There is little trace of it at the inception of High Scholasticism; it is not found in Aquinas, Boaventure, Albert the Great, Duns Scotus, or others. They had shifted their attention to the effort to create a workable Christian Aristotelianism, and the main issues they confronted were theological rather than logical. So matters stood for several decades. Then came Ockham.” Idem, p. 2-3.

²⁷⁵ Guilherme de Ockham nasceu, aproximadamente, em 1280 num vilarejo então denominado Oak Hamlet, em Surrey, Inglaterra. Os seus primeiros anos de vida não possuem registos históricos: sabe-se que foi um Franciscano quando jovem educado em Londres: estudou teologia provavelmente em 1317 em Oxford com os livros de Pedro Lombardo, onde após seus próprios comentários. Não completou seus estudos em Oxford e retornou para Londres, na casa de frades Greyfriars, aproximadamente, em 1321: lá escreveu os comentários às Categorias de Aristóteles, Peri hermeneias, Refutações Sofísticas e Físicas. Também escreveu um pequeno tratado sobre predestinação e divinação, e conduziu diversos debates liberais. Sua *summa logicae* foi escrita no término deste período, e possivelmente como uma síntese de como pensava a lógica, e por consequência, a filosofia como um todo: sua obra filosófica viria em seguida. Cf. King, Peter. *William of Ockham: Summa Logicae* in *Central Works of Philosophy* (Vol 1), Acumen, 2005: 243-XXX. p. 3.

²⁷⁶ F. Federhofer: “Die Philosophie des Wilhems v. Ockkham in Rahmen seiner Zeit”, en *Franz. Stud.*, t. 12 (1925), p. 292 *apud* Teodoro Andrés, *ibidem*. p. 13.

significados com diversas peças ordena o todo. De outro lado, parte da premissa de que o conhecimento humano depende unicamente da experiência, sem que nos seja validamente dado acesso a outros conceitos senão por meio desta. Conceitos tais como Deus e alma seriam elaborados com este jogo de signos – tais conceitos poderiam, por bem, ser representados por variáveis, como X ou Y.²⁷⁷

A *Summa logicae* de Ockham segue a tradicional divisão da lógica: a Parte I dedica-se aos termos e sua semântica; a Parte II trata das sentenças e proposições, que são constituídas de termos, e onde se analisa veracidade ou falsidade das mesmas. A Parte III é devotada aos argumentos, os quais são constituídos por proposições, e trata das inferências – tema tão extenso que se lhe dedica quatro secções adicionais, onde apresentada respetivamente com o silogismo, comprovação demonstrativa, razão tópica e falácias. A Parte I é a parte mais famosa de sua *Summa*, onde Ockham estabelece uma teoria semântica tal como uma *navalha* contra todas as especulações filosóficas, e de onde as Partes II e III se constroem para estreitar a aplicação dos termos à estritamente aquilo a que seja *necessário*.²⁷⁸

Ockham estabelece a lógica como a *sciencia sermocinalis*, isto é, como o corpo organizado de conhecimento sobre a linguagem (que expresse significado). O seu objeto é, assim, não a linguagem *vulgar* ou o latim, mas a base mental que torna qualquer forma de linguagem possível: a isto denomina por *Linguagem Mental*, e a considera literalmente como uma linguagem. Seguindo ainda o Aristotelismo, Ockham mantém que há três níveis distintos de linguagem: *Escrita*, *Falada* e *Mental*, associada respectivamente com as atividades de escrever, falar e pensar. Cada uma é inteiramente

277 Cria-se a partir deste conceito de Ockham um pleno relativismo: a busca de uma solução a tal relativismo teria levado a uma interpretação paradoxal – a de que a lógica é, em verdade, platónica – em um efeito claro/escuro (“die logik von Ockham ist im grunde platonisch”). Tal platonismo seria a chave para interpretação da teoria de Ockham do conhecimento e de seu subjetivismo. Para Federhofer, entre o empirismo sensível e o subjetivismo idealista, Ockham propõe uma doutrina de ideias eternamente verdadeiras, além do sujeito pensante, e que possuem validade independentemente dele. Aponta também a interdependência de ambos (sujeito pensante e ideias eternamente verdadeiras) como algo não apenas fático, mas também necessário à ciência.

278 Cf. King, Peter. *William of Ockham: Summa Logicae* in *Central Works of Philosophy* (Vol 1), Acumen, 2005: 243-XXX. p.p. 1-3.

desenvolvida de modo próprio, com vocabulário, sintaxe, e regras formais. Os três níveis de linguagem são ordenados hierarquicamente, e a ordem é mais fragmentária do que holística: inscrições particulares são associadas a certos enunciados verbais (como representações fonéticas), os quais, por sua vez são convencionalmente associados a conceitos particulares (quando dizemos *vermelho* para expressar um dado conceito).

Ockham estabelece que os dois níveis de correlação convencional são graus de subordinação. Diferentemente dos termos *escritos* e *falados*, convencionalmente relacionados a termos escritos e enunciados fonéticos, os termos mentais estão relacionados de maneira *não-convencional* (isto é natural) com os objetos do mundo. Um conceito é *naturalmente* relacionado à coisa da qual decorre como *conceito*. É assim que estabelece a natureza do conceito: assim o *conceito-de- δ* está naturalmente vinculado ao *nomen* δ , que por sua vez está intimamente relacionado a uma coisa existente δ : trata-se de uma relação de similaridade ou equivalência entre o conceito e o ente existente, de modo que conceitos naturalmente apresentam semelhanças com seu objeto, e portanto, significam-no. Por sua vez enunciados verbais estão associados, por uma convenção, aos conceitos, e aqueles, finalmente, estarão relacionados, também por convenção, a certo termo escrito: cada qual subordinado ao anterior, sendo o primeiro por um vínculo natural, e os dois seguintes por um vínculo convencional.

A Linguagem Mental, assim, é uma semântica *para* a linguagem convencional falada ou escrita, de maneira que todo o termo, falado ou escrito, está sempre subordinado a um conceito predeterminado: isto explica como as diferentes línguas são passíveis de tradução uma pela outra, já que na base de ambas há uma mesma Linguagem Mental, estruturada em conceitos. A Linguagem Mental tem assim uma dupla dimensão: uma dimensão psicológica, como elemento do pensamento, e portanto, dependente de um *ente pensante*, que expressa o pensamento de *algo* como o *conceito-de-algo*: os conceitos são elementos constitutivos do próprio pensamento, adquiridos por meio da interação com o mundo²⁷⁹, e portanto dependente dos sentidos. De outro lado, possui uma dimensão semântica, que é estabelecida independentemente da dimensão psicológica, e portanto, do *ente pensante* – será uma regra universal a que

²⁷⁹ Aqui há a escolha por uma visão mais aristotélica do que platônica, com certeza.

todos se subordinam, por serem igualmente humanos. Assim a universalidade é associada à Linguagem Mental, ou a uma certa dimensão estrutural compartilhada entre todos os seres humanos (a despeito das diferenças individuais que tenham em suas respectivas interações com o mundo, o que cria dissenso entre opiniões individuais, não obstante sujeitos a uma mesma dimensão sintática).

Após delimitar a significado dos termos, Ockham passa, a partir do capítulo 64 de sua *Summa*, a tratar da teoria da suposição, distinguindo a significação como característica própria do termo, e a suposição como própria dos silogismos proposicionais, verificação de validade mediante a apreciação de uma proposição categórica suposta a partir de outra, seja esta outra o sujeito ou o predicado da qual aquela supõe – a suposição será um termo terceiro, inferido e considerado para fins semânticos como que *sob*²⁸⁰ o termo de que se *supõe*. A suposição em Ockham divide-se ainda em material, simples e pessoal, onde a material refere-se a apelação propriamente dita, isto é, o entimema refere-se à identificação de uma coisa objetiva existente que possui o mesmo significado do termo do que se supõe: por exemplo, em “todo *homem* é um animal”, *homem* supõe todos os homens que são existentes, de modo que e que estes existentes serão animais. A suposição será simples quando o termo do que se supõe não mantém relação de significação direta com o termo suposto, e finalmente a suposição material será aquela que não supõe ou significa a si própria, mas uma vocalização ou símbolo, como no exemplo “Homem é um nome”, isto é, o termo homem supõe a vocalização de uma palavra, um nome, desassociado do significado do termo.²⁸¹

Para além disso, em Ockham a suposição *personalis* divide-se em formal e material; a formal subdivide-se em *personalis* (discreta e *communis*) e *simplex* (absoluta e comparata); a *personalis communis* divide-se em *determinata* e *confusa* (que se subdivide em *confusa tantum* e *confusa et distributiva*); a *suppositio personalis simplex* subdivide-se ainda em *absoluta* e *comparata*. Os esquemas de classificação da

²⁸⁰ Do latim, *supponere*; *sub ponere*, por abaixo de, Cf. Peter King, *William of Ockham: Summa Logicae*. in *Central Works of Philosophy* (vol 1) Acumen 2005: 243-XXX. p. 12.

²⁸¹ Ockham, Guilherme de. *Summa Logicae*. (trad. Paul Vincent Spade). 64; 20.

suppositio em Ockham será diferente dos esquemas adotados pelos diversos nominalistas antecedentes e posteriores.

Com a finalidade de uniformizar o conceito de suposição para os fins da presente pesquisa, optamos por concluir este capítulo com a análise do sistema de Pedro Margalho, pela razão de que este é considerado como um sistema eclético, que mantém, portanto equidistante de realistas e nominalistas, e nos permite uma análise objetiva de sua aplicação, em um modelo que, historicamente, serve como modelo referencial da teoria da suposição, mais ou menos compatível com os demais nominalistas antecedentes e posteriores ao seu tempo.

3.5. O Eclétismo de Pedro Margalho

A teoria da suposição não é original em Margalho, e suas origens remontam a *summae logicalia* de Pedro Hispano, tendo sido tratada em toda a tradição lógica medieval por diversos autores, inclusive por Burleigh²⁸² e Ockham²⁸³, como já comentado acima. A *suppositio* é ainda detalhada posteriormente à Pedro Margalho, por Pedro da Fonseca²⁸⁴, já em um período mais avançado em relação ao período em que situamos nossa pesquisa. Será a teoria da *suppositio* de Margalho sua principal diferença dos demais escolásticos, e em razão de seu eclétismo, o melhor exemplo de uma dialética que cada vez mais, ao longo do século XVI em diante, separa a teologia e a filosofia da lógica, para que esta última assuma um caráter metodológico instrumental, destinado à análise científica, e não mais submetido ao juízo de probabilidade ou de autoridade.

A obra de Margalho, com clara finalidade educacional, inicia-se com uma dedicatória ao jovem Teodósio, e apresenta certos sofismas e alerta sobre os riscos dos

²⁸² Sobre este autor vide: Boehner, Philotheus. *Medieval Logic. An Outline of its Development from 1250 to c. 1400*. The University of Chicago Press, Chicago, 1952.

²⁸³ Sobre a teoria da *suppositio* em Ockham vide S. I. Teodoro de Andrés. *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía da language*. Editorial Gredos, S.A, Madrid, 1969. p.p. 259-277.

²⁸⁴ Fonseca, Pedro da. *Instituições Dialéticas*, introdução estabelecimento do texto, tradução e notas por Joaquim Ferreira Gomes, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1964.

paralogismos. Segue apresentando conceitos básicos de dialética, como a erística. Propõe alguns pretensos combates literários que entre si e seu pupilo para descrever a distinção de termo e sinal, segundo a *Isagoge* de Porfírio, e portanto, segundo a tradicional metodologia aristotélica.²⁸⁵

Em princípio, a estrutura da obra de Margalho segue em quase tudo a ordem dos tratados lógicos de Pedro Hispano, com a diferença de que, como a grande parte dos lógicos posteriores ao século XIV, trata os diversos temas de modo integrado, num mesmo tratado; não os separa em tratados específicos sobre cada uma. A parte inicial de seu sistema estabelece distinções básicas entre *sinal* e *termo*: e já é possível notar aqui uma tendência nominalista (ou estoica); o *sinal* é a coisa significativa, ao passo que *termo* é o sinal constitutivo na oração, mediante atribuição do signo.²⁸⁶

A definição é construída sobre os *termos*, segundo os *sinais* – quando atribuídos aos termos, estes serão *significados*. É importante notar que ao apresentar a dicotomia significante e significado, aqui, Margalho não se limita a interpretar tal dicotomia segundo esta ou aquela escola, realista, conceptualista ou nominalista, mas simplesmente caracteriza uma relação formal entre *sinal* e *termo*, algo próximo da relação entre *axiomata* e *lectá* dos estóicos, e tal como os estóicos, Margalho dedicará grande atenção à significação dos termos, como aquilo que será, em última análise, o único objeto do juízo, verdadeiro ou falso.

²⁸⁵ Op. Cit. no. 6, p. XXXII. Risse explica que, metodicamente, a obra em apreço liga-se ao modo de discussão usual de sua época, define e classifica os textos duvidosos, interpreta-os, e depois, apoiando-se na chamada literatura de sofismas, definições erradas ou inexatas, que levam ao absurdo as conclusões tiradas (*ad absurdum*). Este modo que de discussão simplificando a partir do modo *quaestionis*, não tem em consideração todo o sistema lógico, mas apenas alguns pontos isolados; perde-se no conjunto de uma visão geral. Neste sentido Margalho não trata de um compêndio ou de um tratado completo sobre lógica, mas de questões específicas, detalhadas de modo isolado, nem se atem a questões cruciais e tradicionais da lógica – não há discussão teórica em Margalho, mas uma preocupação prática relativamente à definição de conceito como objeto de conhecimento: a definição *terminus est signum constitutum orationis*.

²⁸⁶ Até este ponto a lógica de Margalho é terminista, e somente apresentará a possibilidade de um sistema proposicional quando da aplicação das teorias da suposição e das consequências.

Desta feita, a significação, é classificada por Margalho em *significar naturalmente* e *convencionalmente*. Esta última ainda se classifica em *convencionalmente propriamente* e *impropriamente*. E esta última, ainda, subdivide-se em significar *convencionalmente respectivamente*, isto é, em relação e ordem a algum termo com o qual se junta (por meio de cópula).²⁸⁷ O significar *convencionalmente* distingue-se do significar *naturalmente*: (i) será *convencionalmente* na medida em que é significado atribuído por concomitância dos termos a um mesmo signo (*i.e.*, signo é definido como igual ao termo) por analogia ou semelhança, ao passo em que (ii) significa *naturalmente* é significar sem imposição, um significado pelo uso genérico, como, no exemplo, apresentado por Margalho pelo uso da sineta para o chamado ao jantar: “*est etiam significare ad placitum ex usu, qui aequiualeat impositioni. Quomodo ex usu hominum sonus companae significat prandium*”.²⁸⁸

Significar naturalmente divide-se em propriamente e impropriamente. O primeiro é o conhecimento de alguma coisa ou de algum modo pelo signo, ou ainda, significar por si mesma e pela própria natureza.²⁸⁹ É significar naturalmente, *comumente por instinto da natureza*.²⁹⁰

Em seguida, explica que os *termos* são divididos entre si mediante a sua esquematização formal de *gens* para *species*: esta divisão dos termos segue tal qual uma operação matemática, onde termos mais amplos são divididos de acordo com seus

²⁸⁷ A palavra homem significa convencionalmente homem morto, ou homem pintado, mediante o facto de o termo homem ser *gens*, definição substantiva dos demais termos semelhantes adjetivados. *Idem*. p.p. 89-91.

²⁸⁸ *Idem*, p. 89. Assim, quando o significado for *sincategorema* (que se verá adiante como termo adjetivo ao categorema, isto é, ao sujeito da oração) poderá significar *convencionalmente impropriamente*, quando relativamente a um termo infinito: o termo não-homem (adjetivação do nome homem) significa todos os entes do mundo; do mesmo modo qualquer outro nome infinito, e condicionado significará impropriamente.

²⁸⁹ Exemplifica com a visão da negridão como significar, por sua própria natureza a própria negridão. “*vel est significare ex própria natura mediante se, vel illud includere, ut visio nigredinis se ipsa et sua própria natura significat nigredinme*”. *Idem*, p. 89.

²⁹⁰ *Ibidem*.

significados, de modo que a significação mais ampla se torna mais estreita e específica com sua divisão em termos hierarquicamente inferiores.²⁹¹

Os termos, desta feita, são divididos, isto é, categorizados esquematicamente em ordem hierárquica, em termos significativos e não significativos, onde aquele se divide em termos que significam natural e propriamente, e aqueles que significam convencional e propriamente (similarmente aos signos); ainda, os termos são vocais, mentais e escritos, conforme a forma de percepção dos mesmos. Destacamos a importância dos termos mentais, notadamente para a *suppositio materialis*, como meio de inaugurar um sistema independente da estrutura lógica hierarquizada por outros antecedentes: o termo mental refere-se àquele que, segundo Margalho, não é escrito nem vocalizado, mas é a coisa que significa natural e propriamente, de modo que os

²⁹¹ Importa observar os comentários de Risse sobre a teoria da definição o conceito e a teoria da suposição, antes de comentar diretamente o texto de Margalho. Pois bem, o terminus é o início do sistema proposto; o conteúdo de significação abstraído do objeto real, puramente lógico, incluindo formalmente as suas consequências (e não o conceber formal que pressupõe o um sujeito pensante (*conceptus formalis*) ou seus correlativos objetivos, são estabelecidos como centro e base da dialética de Margalho (não se discute, como vimos, a questão dos universais, questões que permanecem em segundo plano). Assim, o terminus, e com ele a Lógica trata dos significados que se abstraem tanto do objeto como do sujeito (a que RISSE se refere como Eu pensante) e das suas relações formais de consequência. Não se trata da análise passiva de complexas relações de significado nos seus conceitos fundamentais, como se propõe da Lógica Aristotélica, mas da constituição ativa de proposição, numa interpretação fundamentalmente ativa do saber; é disto que decorre, como explica RISSE, um tratamento crítico das espécies de conceito, que na Lógica Aristotélica é mais uma mera questão de classificação de conceitos concebidos como tais. A Lógica que se apresenta em Margalho requer o conhecimento exato do que é e quando existe uma determina espécie de conceitos, e em segundo lugar que espécies de conceitos são legítimos e ilegítimos em determinadas construções. A subdivisão dos terminus nas suas espécies não é uma questão de mera classificação, mas antes uma questão de possibilidade formal das construções, proposições e conclusões. Para isto, Margalho subdivide *signum* e *terminum* em subespécies, dentre os quais: *terminus significativus* e *non significativus*; *terminus mentalis, vocalis, scriptus*; *ultimatus* e *non ultimatus*; *categoramaticus* e *syncategorematicus*; *communis* e *singularis*. Mais importante é compreender que o sistema proposto por Margalho objetiva estabelecer formulações racionais para designação dos conceitos primários das coisas e dos conceitos secundários decorrente daqueles primários, com aplicação prática. Após, Risse esclarece que entre o que o *terminus primae intentionis* designa materialmente um objeto, e o *terminus secundae intentionis* designa um sinal formal aplicável a outros conceitos, onde esta distinção resultaria na discussão dos universais. Margalho não se aprofunda nesta questão. *Idem*, p. XXXII.

vocábulos *conceito, imagem, ideia, conhecimento, simulacro, semelhança natural*, tomam-se pela mesma coisa, a saber, pelo conhecimento e qualidade existente na alma ou potência conhecente²⁹², a qual, é formada pela coisa conhecida e pelo conhecente – a construção do termo mental é uma forma de onto-epistemologia, em que mediante a operação lógico-semântica, o termo mental é qualificado como sinônimo do seu significado, *existente* apenas no âmbito do ato de intelecto do conhecente, enquanto conceito.²⁹³ Assim, termos mentais, em Margalho, são os termos cujo significado, conceitual ou metafísico, existe somente na mente de um sujeito cognoscente: é o termo próprio e natural de um *conceito, imagem, ideia, conhecimento*. Tais termos são formados “pela coisa conhecida e pelo conhecente”, concomitantemente. Margalho também os designa como “mudança vital” ou “a operação que convém a vida sob a razão pela qual vive”.

Em seguida, os termos dividem-se ainda em categoremáticos e sincategoremáticos, na medida em que aquele é o termo que significa alguma coisa, e este o termo que significa de alguma maneira – o primeiro divide-se em função (verbos), significação (nomes do caso oblíquo pronomes, apostos) e de função e significação (nomes do caso reto). O segundo refere-se ao predicado, adjetivo, advérbio, orações adverbiais e adjetivas. Há ainda os intrinsecamente conotativos e extrinsecamente conotativos, termos complexos e incomplexos, distantes e indistantes, de primeira intenção e de segunda intenção, transcendententes, não transcendententes e supertranscendententes, sinónimos e não sinónimos, pertinentes e impertinentes, díspares ou ilativos, superiores e inferiores, finitos e infinitos, absolutos e relativos, de substância e de acidente, equívocos e unívocos. Enfim, uma enorme plêiade de classificações à moda dos medievais, conforme as diversas funções lógico-gramaticais.

²⁹² O termo “conhecente” é usado por Risse no sentido de sujeito que toma conhecimento do significado, e não do destinatário do argumento.

²⁹³ *Idem*, p. 94. Usamos o termo ato de intelecto por se tratar de termo mais adiante utilizado por Francisco Suarez, já com a intenção de traçar a sua correlação na construção do significado da lei como ato de intelecto do príncipe: contudo este termo não está presente em Margalho expressamente, como referência ao termo mental.

Passemos à suposição: esta entende-se como o termo verificável tomado em vez do seu significado comum, isto é, estabelecer um certo sentido semântico a um termo da proposição, a partir da relação de significado entre dois os demais termos da mesma proposição, de modo a estabelecer uma relação de conceitos decorrentes ou associados ao termo suposto.²⁹⁴

A obra de Margalho distingue entre *suppositio communis* e *sigularis* e subdivide a primeira em *suppositio confusa et distributiva*, *confusa tantum* e *determinata*. *Confusa et distributiva* significa que o conceito em questão vale sem distinção da totalidade dos possíveis sujeitos e simultaneamente em cada sujeito isolado. *Determinata* quer dizer que o conceito em questão só é utilizado no que respeita ao seu próprio significado e não no que respeito aos seus possíveis sujeitos. Esta *suppositio determinata* é uma *suppositio materialis*, mas nela supõe-se um conceito que designa a si próprio e não um outro, resulta, assim numa disjunção frente a outros termos. Esta *suppositio materialis determinata* só se refere ao seu próprio conteúdo conceitual e não ao significado dos possíveis sujeitos. Por isso ela é *non significativus*, isto é, ela não designa nada além de si própria. Por esta razão, tal conceito posto como predicado a um conceito materialmente suposto é sempre *non ultimatus*, isto é, não entendido segundo um conceito específico superior, embora assim seja segundo o seu significado próprio.²⁹⁵

²⁹⁴ Risse explica que a questão da definição do conceito inclui uma dupla relação; de um lado o seu significado é dado por características qualitativas: (i) definidas por conceitos largos de âmbito e pobres de conteúdo, ou (ii) definidas por conceitos estritos de Âmbito e ricas de conteúdo; a isto refere-se a distinção *genus* e *differentia specifica*. De outro o significado é submetido a um teste formal, de significação formal do conceito como tal, isto é, se um conceito é definível como conceito segundo o esquematismo de dadas relações formais. Esta ideia fundamental está na teoria da suposição (*suppositio*), que regista, historicamente, muitas variantes desde Pedro Hispano. É importante notar que esta teoria destina-se a excluir na fundamentação construtiva da Lógica todos os casos não legítimos, por restrição da *suppositio* a um *terminus verificabilis*, isto é, a *suppositio* vale quando sejam compatíveis entre si dois conceitos nela contidos, no que respeita às suas características de conteúdo ou modo. Estas duas condições podem surgir simultaneamente mas não é necessário que assim o seja. Há aqui a diferença entre *suppositio* formal e material. A *suppositio* material ganha em Margalho um significado importante para a formulação dos conceitos como tais. Com a sua ajuda é possível realizar afirmações sobre conceitos como tais, ao lado das afirmações tradicionais sobre os factos. *Idem*, XXXIV.

²⁹⁵ *Ibidem*.

Segundo Risse, o ponto mais importante da teoria de Margalho frente aos seus predecessores consiste no reconhecimento de que a *suppositio materialis*, tratada por aqueles apenas como exceção ao sistema da *suppositio formalis*, como sistema da teoria do conceito como tal, independe da *suppositio formalis*, pois nela há uma dissolução análoga à dissolução das espécies nos seus sujeitos, do conceito materialmente suposto, neste sub-conceito igualmente material suposto. Por isso são válidas para a *suppositio formalis* ou *personalis* ou a *suppositio* materiais as mesmas subdivisões. Isto quer dizer que em Margalho as designações da *suppositio* como *confusa et distributiva*, *confusa tantum* e etc, designam apenas pontos de vista da sua aplicação funcional, e não classificações absolutas. Daí não ser possível nele, por razões internas, uma árvore genealógica da *suppositio*, à maneira de Pedro Hispano, Burleigh e Ockham. Por outro lado, a teoria da *suppositio materialis* que Margalho nos apresenta permite também a aplicação dos descensos, da dedução imediata de um conceito comum aos seus conceitos subordinados. Pois se se supõe a uma proposição com um conceito materialmente suposto de um conceito que lhe esteja subordinado, então também se pode afirmar o predicado da proposição do conceito materialmente suposto e subordinado.²⁹⁶

Na *suposição determinada* a descida do termo para sua suposição será sempre disjuntiva, ao contrário da suposição *confusa* ou *distributiva*, que permitirá uma descida copulativa a diversos modos ou espécies, como explica Margalho com as seguintes palavras: “Para a suposição determinada existe a seguinte regra: todo o termo suponente que não se distribui, confunde ou singulariza, supõe determinadamente. Também se costuma dar esta regra: a descida de qualquer termo que supõe comumente faz-se segundo a exigência da suposição. Devido a esta regra de qualquer termo distribuído faz-se a descida copulativa, assim como de um termo que supõe determinadamente faz-se a descida disjuntiva. Porém do termo que supõe colectivamente, faz-se a descida colectivamente copulada, assim como do termo que supõe apenas confusamente divisivamente, faz-se a descida disjunta.”²⁹⁷

²⁹⁶ *Idem*, XXXIV.

²⁹⁷ “*Sed pro suppositione determinata est regula: omnis terminus supponens, qui non distribuitur, confunditur vel singularizatur, supponit determinate. Et solet poni regula: sub quolibet termino*

Quando tomada a partir de um termo mental, a suposição em Margalho permitirá inaugurar um esquema de significação independente de qualquer significado geral comum (o que ocorreria com uma *suposição comum*) – ou seja, ao estabelecer um termo mental e dele supor outro termo, a proposição pode se estabelecer com independência de sentido. Expliquemos com um exemplo ilustrativo, tomado pela seguinte proposição: “A Lei é um acto de intelecto do príncipe”²⁹⁸; a “Lei” é um *termo mental*, que supõe determinadamente “um acto do intelecto do príncipe”, portanto, o termo composto “um acto do intelecto do príncipe”, é suposto de modo disjuntivo, isto é, não se vincula com qualquer outra espécie ou género. Esta suposição, na forma como é estabelecida, permite que a “Lei” tenha um significado dado a partir da própria proposição, independentemente.

Fosse o termo “Lei” no exemplo acima significado em conformidade com o realismo, assumiria um significado *comum*, o qual seria *suposto* comumente, isto é, segundo a lógica de probabilidade ou de autoridade, a exemplo do já citado Proêmio de São Tomás aos Analíticos Posteriores, de modo que a Lei seria um espécie, vinculada e dependente da lei natural, e antes, da Razão divina: não se poderia admitir, logicamente, num sistema dialético *realista*, que a Lei pudesse significar qualquer coisa para além deste significado comumente atribuído pelo juízo de autoridade. Neste sentido, o pensamento científico expresso na proposição ora exemplificada é o produto de um raciocínio lógico-proposicional, que resulta num conceito independente da opinião comum.

Com isso, temos na suposição de Margalho uma espécie de “esquematismo do conceito”, como propôs Risse, o qual será equivalente ao esquematismo da dedução formal proposicional, e que permitirá o desenvolvimento de categorias específicas independentes de um argumento *comum* teológico ou filosófico antecedente. A

supponente communiter fit descensus secundum exigentiam suppositionis. Unde sub termino distributo fit descensus copulatiuus, gratia talis acceptationis, sicut termino supponenti determinate fit descensus disiunctiuus. Sub termino autem supponente collectiue, fit descensus collectiue copulatus, sicut sub termino supponente confuse tantum diuisiue, fit descensus disiuctus”. Margalho, p. 120-121.

²⁹⁸ A proposição é dada por Francisco Suárez na definição de Lei, em seu *De Legibus*.

estruturação deste esquematismo exige, como condição para definição dos conceitos lógicos, a compreensão subjetiva por um agente cognitivo, essencial para formação de juízo científico legítimo.²⁹⁹

Selecionamos os seguintes elementos do sistema de Margalho como ferramentas metodológicas que, caso aplicadas, permitem a dissociação de um argumento de um significado ou argumento anterior, e, ao mesmo tempo, permite ao discurso escolástico uma grande aproximação de temas seculares, de caráter empírico (uma vez que são

²⁹⁹ *Idem*, XXXIV – XXXV. Há além da inovação de Margalho frente à *suppositio materialis* outras questões destacadas por RISSE em seu estudo introdutório: também destaca a distinção entre *definitivo rei* e *definitio nominis* em que Margalho limita a regra de que *definitio* e *definitum* tenham de corresponder exatamente um ao outro, pelo contrário, designa a significação de conteúdo, independente da existência de um sujeito. Ela tem de ser evidente e sem contradição e tem, ao lado da *definitio rei*, a sua justificação própria que pertence à Teoria e não ao sistema da Lógica. Ainda, destaca como segundo ponto fundamental e decisivo em Margalho a teoria da *appellatio* (p. 122), em relação a qual, diferente da *suppositio* e suas variantes (*ampliatio* e *restrictio*), a coordenação de conceitos está fundamentada no seu significado formal, e não material: isto é, na coordenação de sujeito e predicado expressa pela cópula. “Põe-se aqui a questão de qual a função que cabe à cópula como tal sem sentido, na ligação de sujeito e predicado. Nesta questão do significado do est no juízo diferem consideravelmente as opiniões. Pedro Hispano, como vimos, tinha entendido a *appellatio* como utilização de um conceito para coisas existentes apenas realmente. Este designa aqui a existência real. Mas esta é só legítima na Lógica na medida em que fôr encarada expressamente como tal e se diferenciar estritamente da existência lógica, como o ser contido conceptual do sujeito no predicado. A fórmula do juízo como tal concede ao est, graças a consistir em simples conceitos, apenas a existência lógica e não a real. Isto é, a fórmula de juiz “A est B” significa quanto à Lógica apenas “em A está contido conceptualmente B”, “A é um dos sujeitos caracterizados por B”. Mas daí não se conclui já: “A que contém as características B, existe”. Nesta significação puramente lógica define Guilherme de Shyreswood a *appellatio* como *presens convenientia termini, i e. proprietas, secundum quam significatum termini potest dici de aliquo mediante hoc verbo “est”* (Martinho Grabmann, *Die Introductiones in logicam des Wilhem von Shyreswood*, München, 1937, p. 73). Margalho liga-se a esta interpretação puramente lógica da *appellatio* como a adequação formal do predicado ao sujeito, designado pela cópula, mas distingue a *appellatio rationalis* e *formalis*. A *appellatio rationalis* é o saber interno da consciência acerca da concordância dos conceitos do sujeito e predicado, um *actus animae*, isto é, a ideia subjetiva desta concordância que dá à razão o direito de formar o juízo. A *appellatio formalis*, pelo contrário, é a concordância objectiva do conteúdo de significação dos conceitos, a adequação formal de um conceito a outro conceito. Do ponto de vista lógico basta a *appellatio formalis* para a fundamentação do juízo, mas só o complemento da *appellatio rationalis* torna evidente subjectivamente o juízo formalmente legítimo.”

comprovados por si mesmos e não por proposições antecedentes): **(i)** a classificação dos termos mentais como coisa que significa natural e propriamente, e, portanto um *termo material*, que permite a conceptualização abstrata de conceitos e ideias; **(ii)** esquematismo construído a partir da *suppositio materialis determinata*, isto é, a suposição que se constrói (tal como um axioma) a partir da definição de um termo que significa natural e propriamente, que por uma operação lógico-disjuntiva³⁰⁰, significa somente a partir de si própria, de modo material e sem relação com outros termos antecedentes; **(iii)** a necessidade de um agente cognitivo, *conhecente* nas tradução de Risse, para formação de um juízo subjetivo que validará a proposição hipotética.

Os três elementos presentes em Margalho, sob os aspetos acima indicados, não se traduzem numa invenção sua. Trata-se, como temos indicado, de elementos citados em seu manual eclético, isto é, de um sistema que de modo geral se encontra presente, de modo mais ou menos similar, em outros lógicos escolásticos de sua época, seja na teorização da lógica e da dialética, ou seja ainda em sua aplicação instrumental, como na construção dos discursos jurídicos por teólogos escolásticos.

De deffinitione signi

O *modus significandi* é a teoria lógico-gramatical que articula os elementos acima tratados, sendo, antes de mais nada, a parte do sistema de Margalho em que mais se destacam as diferenças entre Nominalistas e Realistas, já que a atribuição do significado é estabelecida pela relação entre o *signal* e o aquilo que o sinal representa. Nesta relação ontológica, teremos diferentes resultados conforme seja estabelecida uma abordagem Tomista, intelectualista, onde pressupõe-se que a essência antecede à existência: de outro modo, uma abordagem nominalista, e portanto voluntarista, reconhece que a existência antecedente a essência, ou melhor, não se distingue dela³⁰¹, e os nomes terão existência própria e independente das coisas que significam.

³⁰⁰ Margalho, p. 120-121

³⁰¹ A cerca do voluntarismo nominalista, em particular em Ockham, explica-nos Grabmann: “Tambien las tesis de la psicología metafísica son sustraídas al dominio de la razón. La psicología de Occam se determina en un sentido decididamente voluntarista. La voluntad participa esencialmente en la marcha

Em termos gerais, Margalho parte da tese Nominalistas, e reconhece que uma proposição terá um significado corretamente atribuído se ao sinal corresponde o seu significado, e estabelece que qualquer significado é uma oração, aproximando-se assim da lógica proposicional estoica: mas admite a significação Realista, especialmente no exemplo transcrito abaixo:

“Quando se diz breve, mostra-se que a brevidade da definição deve ser tamanha, que o definido se possa converter num só termo. Outros dizem isto assim: entre as condições duma boa definição importa que a definição conheça a todo o contido no definido e só ao definido. Entendo isto de dois modos: primeiro, a definição convém ao contido no definido, quando ela se verifica do definido. Na verdade, por *contido no definido* não entendo outra coisa senão o seu significado ou significados; ou então, se o definido for um nome apelativo; por exemplo, no definido desta definição *animal racional* estão contidos Pedro e Martinho; ou ainda segundo os Realistas, porque o definido é uma natureza específica, o contido no definido são as naturezas singulares. Donde se segue que, em igualdade de condições, as definições mais breves são as mais úteis, assim como também convém que as definições sejam lúcidas e claras e não haja nelas qualquer metáfora ou translação. Por isso, não vale esta definição do homem, *árvore tombada*, assim como também não a que Platão deu, *animal deplumado de unhas largas*, visto que a primeira é metafórica, e a segunda convém a outros animais diferentes do definido.”³⁰²

del pensamiento y constituye en general la esencia del alma. Occam no reconoce ninguna diferencia real entre la esencia del alma y sus facultades o potencias. Este voluntarismo, trasladado a Dios, lleva en ética a la consecuencia de que el poder absoluto de la voluntad divina, elevado incluso a lo arbitrario, aparece como el último fundamento de la diferencia entre el bien y el mal, y así queda negado en sentido moral-positivo que exista entre el bien y el mal una diferencia interior, inmutable, fundada en la naturaleza.”. História de La Filosofía Medieval. Traducción de Salvador Minguijón. Editorial Labor, Barcelona, 1928. p. 80.

³⁰² Margalho, p. 129.

Assim, as definições em Margalho dividem-se em *quid nominis* (nominal) e *quid rei* (real). A definição nominal é a oração que explica o significado de um nome a que não corresponde a *existência* de uma coisa – e exemplifica com o termo *Quimera*. Contra este argumento contrapõe ainda a existência de entendimento segundo o qual a definição nominal ocorre quando a definição nominal é sinónima de seu objeto definido: Margalho expõe, após, o argumento de superioridade da definição real, qual seria a definição dada pela coisa definida. Assim, a essência das coisas implicam em seu nome – aqui ele contrapõe os argumentos nominalistas e realistas a exaustão, e avança na tentativa de composição da álea com os conceitos de definido próximo e remoto (o que não resolve, de todo modo, o impasse).

Teoria da consequência

A teoria da consequência em Margalho não é amplamente tratada, como fez em relação à suposição, mantendo os conceitos construídos pelos seus antecedentes, como Ockham e Alberto da Saxónia. Para nosso estudo merece maior destaque a diferença entre consequência formal e material, uma vez que a primeira é utilizada tanto em Vitória como em Suarez para construção de argumentos centrais de suas obras.

Em primeiro lugar, é importante observar que a teoria da consequência tem relação com a natureza dos termos. De modo a ilustrar e enfatizar as diferenças entre consequência material e formal, Boehner cita Alberto da Saxonia, destacando a relação entre categoremáticas e consequência material e sincategoremáticas e consequência formal. Na sua explicação, destaca que a consequência formal é aquela que se verifica em todas as proposições que tenham forma similar, por exemplo, o que é B é A, logo, o que é A é B. Isto somente é possível (em nota de Ockham) por que os termos A e B na proposição são considerados independentemente de serem verdadeiros ou falsos, pois tratam de termos sincategoremáticos, portanto, tratam de *termos condicionais* (significam de alguma maneira). A consequência material, contudo, não é válida para qualquer proposição similar, ou quando a exata mesma forma é estabelecida – isto porque trata dos termos categoremáticos, isto é, que significam alguma coisa específica, e o seu inverso será falso. Assim, exemplifica que o homem corre, logo o animal corre (aqui há

um entimema que torna a consequência formal, a saber, o modo como o termo significa: o homem é um animal). Agora, excluído o entimema, o termo significa algo (seja um significado nominal ou real, não importa), e este significado impede a conversão: “o homem corre, logo a madeira corre”. O sincategorema, expresso pelo entimema, não existe aqui, e as proposições significam nominal ou realmente.³⁰³

Esta relação é expressa em Margalho da seguinte forma:

“Consequência material boa é aquela em que não pode ser tal como é o significado pelo antecedente sem que seja tal como é o significado pelo consequente; por exemplo, o homem é corredor, logo Deus existe.”

“Consequência formal e boa é aquela em que não pode ser tal como é significado pelo antecedente sem que seja tal como é significado pelo consequente, o mesmo sucedendo em qualquer outra forma semelhante”³⁰⁴

E acrescenta uma terceira forma, que seria a consequência *que afirma consoante a forma de aceção dos termos* – no que não vemos nada diferente de uma consequência formal tal como indicada acima – onde aceção do termo é o entimema.

4. Estruturas dialéticas aristotélico-realistas e estóico-nominalistas

Neste Capítulo II dedicamo-nos ao estudo dos aspetos lógico-filosóficos do método dialético, desde os seus antecedentes remotos até ao seu apogeu na segunda escolástica. Foi possível observar as transformações observadas, sob o ponto de vista histórico, que em sua origem divide a lógica entre duas grandes escolas: a aristotélica e

³⁰³ Boehner, Philotheus. *Medieval Logic. An Outline of its Development from 1250 to c. 1400.* Manchester University Press. 1952. Manchester. p.p. 25-25; 57-58.

³⁰⁴ Margalho, p. 237: “*Materialis consequentia bona est, in qua non potest ita esse sicut significatur per antecedens quin ita sit sicut significatur per consequens. Tamen in alia similis formae dabitur ita esse sicut significatur per antecedens quando non erit ita sicut per consequens, ut: homo est currens; ergo Deus est*”. *Sed consequentia bona formalis est in qua non potest ita esse sicut significatur per antecedens quin ita sit sicut significatur per consequens, nec aliqua alia in qua erit similis forma.*”

a estoica, ambas em aberta oposição, que pouco puderam aproveitar uma da outra até ao surgimento do sincretismo medieval. As diferenças entre a lógica aristotélica e a estoica são muitas, e dentre elas podemos destacar: (a) a lógica aristotélica é terminista, isto é, centra-se em proposições construídas termo a termo, ao passo que a lógica estoica é proposicional, isto é, os silogismos articulam proposições inteiras; (b) a lógica aristotélica mantém-se influenciada pela filosofia da substância, trazendo consigo o que se revela a partir de Boécio e dos doxógrafos como a possibilidade de associá-la ao realismo-tomista, ao passo que o estoicismo mantém um caráter eminentemente empírico ao seu método, o que permite associá-lo ao nominalismo medieval; (c) o aristotelismo parte de um sistema de significados comuns, atribuídos por uma lógica de probabilidade e opinião, ao passo que o estoicismo, ainda no âmbito do empirismo, permitirá um sistema semântico e gramatical mais complexo e rico, que permite definir significados para além do significado atribuído por mera probabilidade ou generalidade de opinião; (d) a lógica aristotélica é categórica-assertórica, e o seu silogismo se desenvolve por mera implicação, ao passo que no sistema estóico temos para além da mera implicação a construção de proposições hipotéticas, correlacionadas por causalidade, além da mera implicação.

Quando estabelecemos, assim, de um lado, uma faceta aristotélico-realista do método, queremos apenas dizer que o sincretismo medieval contém elementos típicos da lógica aristotélica, que sob o seu aspeto filosófico metafísico, aproxima-se do realismo tomista. De outro lado, o mesmo método, contém elementos estóicos que se traduzem em interpretação gramática e semântica, aproximando-se, filosoficamente, do pensamento nominalista, dotado assim de maior empirismo. Tal dicotomia traduz-se, principalmente, na forma como os termos são significados: em seu aspecto aristotélico-realista os significados serão aqueles de uso comum, a significação é aquela do significado geral, em que segundo o sistema aristotélico-tomista, a verdade de uma proposição deduz de um juízo de probabilidade, segundo a opinião de autoridade. Já o aspecto estóico-nominalista traduz-se num sistema de interpretação semântica dos termos, em que o significado é extraído de um outro conjunto de proposições, por *apelação* de termos externos, semanticamente interpretados no contexto de dada proposição (*suppositio*) ou o termo é significado de uma terceira proposição oculta, um entimema, que estabelece a relação de causalidade e consequência entre as proposições

de um dado silogismo (*consequentia*) – **afastando-se da significação probabilística**, e aproximando-se de uma interpretação científica, segundo a percepção do sujeito conhecente.

Esta dicotomia terá enriquecido a lógica medieval, e pudemos observar no sincretismo de Pedro Margalho a presença comum de elementos realista-aristotélicos e nominalista-estóicos; aqueles na definição do termo e dos categoremas e nas classificações dos termos, este na definição dos sincategoremas, na teoria da suposição e na teoria da consequência. Disto é possível concluir que quando aplicado, o método dialético condicionará a significação dos termos de um discurso conforme as estruturas lógicas aristotélico-realistas ou estóico-nominalistas, onde a primeira representa o significado comum, geralmente aceite segundo um juízo de probabilidade, e o segundo um significado semanticamente atribuído, segundo um juízo subjetivo de um dado agente conhecente, e portanto, empírico.

Não é possível afirmar que a dialética será exclusivamente aristotélico-realista, ou estóico-nominalista, como já temos destacado a dialética medieval representa um sincretismo, e seus elementos constitutivos serão mais ressaltados conforme o autor e a corrente filosófica: para fins do presente trabalho Pedro Margalho representa um ponto equidistante entre as duas estruturas, por sintetizar de modo didático o conjunto do método segundo realistas e nominalistas.

Se de um lado os Comentários as *Sentenças* de Pedro Lombardo caracterizam na escola de Paris a influência aristotélica, é na lógica medieval estruturada por nomes como Pedro Hispano, Ochkam, João de Buridan, Walter Burleigh e Alberto da Saxonia que se identificam em Margalho os elementos inovadores da lógica medieval – inexistentes na lógica aristotélica, a saber, a teoria dos *termini significandi*, em especial na asceção de termos sincategoremáticos que representam a construção de proposições condicionadas, a teoria da suposição, que é reconhecidamente a primeira foram de lógica proposicional do tipo moderno³⁰⁵ “ $f(x)$ ” e a teoria da consequência, que permite, a partir das anteriores, a construção de argumentos lógicos segundo construções

³⁰⁵ Boehner, Philotheus. *Medieval Logic*. p.32.

semânticas definidas. Estes são os elementos dialéticos que, para fins do presente estudo, denominamos como *estóico-nominativos*, e que serão essenciais na construção das teses dos autores analisados no capítulo seguinte.

SECÇÃO II

ASPETOS EXTERNOS DA DIALÉTICA

1. A Dialética é o Método Escolástico: alguns antecedentes históricos

Feitas as considerações acerca da dialética propriamente dita, é necessário, agora, discorrer sobre seus *elementos externos*, isto é, a sua forma externa, a sua relação com as demais ciências, em particular com o Direito, o seu desenvolvimento perante as transformações sociais, económicas e políticas da Europa, e a sua receção em Portugal, em especial no século XVI.

Iniciaremos, assim por delimitar a partir de quando a dialética é reconhecida como *método escolástico*, e por qual razão há uma relação direta entre este método Escolástico, o Direito e o jurista da Idade Média.

Pois bem: o método dialético (tal qual vimos na Secção I) foi introduzido pela escolástica patrística, como forma de justificação da dogmática cristã: quando da queda do mundo romano ocidental, em 476 d.C., e sua tomada pelos bárbaros germânicos, a patrística já havia alcançado o seu ápice com o pensamento de Santo Ambrósio e Santo Agostinho no ocidente, e dos grandes santos padres do oriente, e, a partir daí, terá início seu declínio. A dominação dos bárbaros não significou, assim, um corte ou rompimento com este processo de declínio da patrística, mas apenas a sua aceleração. A destruição do sistema social e político em que havia se originado a patrística deu origem a um novo sistema: a única instituição que foi capaz de manter um lugar nesta nova ordem foi a Igreja, que conservou e transmitiu a cultura anterior. O pensamento que se segue na Igreja deixa de atender aos objetivos da patrística (a saber, interpretação e explicação das Sagradas Escrituras e determinação de seu sentido dogmático frente às

heresias) para dedicar-se a este esforço de preservação de seu património cultural, dotando-o de coerência e sistematização.³⁰⁶

É assim que a escolástica é uma *escola* por excelência, dotada, portanto, de unidade, fim e método. Durante a primeira escolástica, isto é, esse movimento intelectual que se segue à decadência da patrística e queda do império romano ocidental, nota-se que os escritores eclesiásticos encontram-se com ideias dispersas em múltiplos escritos, geralmente em comentários sobre as sagradas escrituras sem qualquer tratamento sistematizado – surge desta condição a necessidade de sistematização, que se inicia com um esforço fundamentalmente compilador. Compilam-se as múltiplas coleções de sentenças teológicas e decretos canónicos desta época, num esforço que marca de maneira muito característica o desenvolvimento da escolástica para sua fase seguinte. Dentre os compiladores deste período destaca-se Anselmo de Cantorbery (*fides quaerens intellectum*), onde é clara a orientação agostiniana³⁰⁷, assim que comentários em forma de glosas eram desenvolvidos, e não se limitavam apenas a meros comentários, mas adotavam e aplicavam o método lógico-dialético aristotélico, onde as definições eram submetidas a *casus*, *quaestiones*, *figuração de hipóteses* e casos *concretos*, aplicação de regras gerais (*generalia*, *notabilia*, *brocada*), e finalmente *summae*, isto é, resumos de materiais.³⁰⁸

Segundo Ennio Cortese, somente a partir de 1180 a dialética será propriamente aplicada ao Direito. Antes da formação da escola de Bolonha por Irnério, o glosador Pillío terá lançado mão da técnica dialética com objetivo de reformar a didática: isto porque até então, tradicionalmente o estudo da glosa e *summae* requeriam dos escolares tremendos esforços mnemónicos, muitas vezes cansativos, que podiam levar até dez anos – a aplicação da dialética buscou reavivar o sistema de instrução, apontando mais para o raciocínio que para a memória, e propondo na discussão e a argumentação como

³⁰⁶ BRAVO, Restituto Sierra. El Pensamiento Social y Economico de La Escolastica, desde sus origenes al comienzo del catolicismo social. Libro I. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Sociologia Balmes. Madrid (1975). p.p. 11-27

³⁰⁷ Idem, p. 27.

³⁰⁸ Barros, Araújo. Elementos de História do Direito Português, Coimbra, Casa do Castelo – Editora, 1938. p.p. 50-51.

método de ensino e aprofundamento. Neste sentido seria possível preparar um jurista em quatro anos, ao invés de dez.³⁰⁹

Vicenzo Mortari entende que a aplicação da dialética grega ao Direito é ainda mais antiga, e estaria presente já desde o influxo da lógica dialética grega na jurisprudência romana, no último século da República³¹⁰, quando os jurisconsultos romanos (e para tal efeito cita *Quintus Mucius Scaevola*) voltam-se para a pesquisa e a formação de *definitiones* dos institutos jurídicos, de *regulae* extraídos dos costumes, das *leges*, da *edicta* e, conseqüentemente, a enunciação de decisões de casos com base em tais definições e regras, decisões estas desenvolvidas com base num raciocínio dedutivo e silogístico, ainda que tal procedimento não se repita de modo rigorosamente idêntico para todas as decisões. A partir do momento em que o método dialético é introduzido na jurisprudência romana, esta começa a tornar-se uma disciplina sistemática³¹¹. Deste modo, ao longo de todo o período clássico, os jurisconsultos teriam continuado a aplicação da dialética a temas jurídicos, na construção de distinções, de definições de institutos, e na formulação de princípios jurídicos.

Teria sido em finais do século III d.C., conforme nos relata Mortari, que obras de caráter didático refletiriam a aplicação do método lógico aristotélico ao Direito, mediante reduções e compilações de caráter prático, para utilização de juristas. A aparição neste mesmo século e no século imediatamente seguinte de anotações simples com o nome de *glosas* ou de *scholia*, apostas nos textos da lei para esclarecer seu conteúdo, é um fenómeno típico, mas cujas possibilidades de desenvolvimento de

³⁰⁹ Ennio Cortese. *Il Diritto nella Storia Medievale*, II, Il Basso Medioevo, 149-151, *apud* Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da, *História do Direito Portugues*, p. 223.

³¹⁰ Não especificamente na aplicação rigorosa da lógica à prática jurídica, mas pelo endereçamento de problemas próprio de uma ciência, tal como: no modo a estabelecer descoberta e enunciação de princípios; no desenvolvimento dedutivo da consequência racional decorrentes dos princípios postulados; na sistematização por *genera* e *species* da tradição científica, na assunção como princípio, tanto da definição quando da regra, a norma que representa no campo do Direito o postulado, tal como a hipótese no campo da geometria e da lógica, cf. Mortari, Vicenzo Piano. *Dogmatica e interpretazione i giuristi medieval*. Jovene Editore. Napoli, 1976. p. 3-4.

³¹¹ Nesse sentido Mortari cita o programa científico que é atribuído a Cícero *De jure civil in artem redigendo*, Gell. I, 22, 7. *Idem*, p. 4.

formas críticas e livres de pensamento eram profundamente limitadas pelo peso da autoridade dos textos jurídicos a serem examinados: era por meio das glosas que o jurista buscava explicar o significado das palavras da lei, cujo peso de autoridade decorria do caráter sacro, quase religioso atribuído aos textos legais. Quando o centro do império se deslocou para o Oriente, a influência do helenismo foi sentida de uma maneira particular e o interesse na dialética grega foi renovado³¹². Os princípios de *diáresis* e *síntesis*³¹³ foram amplamente aplicados, seguindo a criação de novos conceitos jurídicos, novas regras abstratas e novas definições: o desenvolvimento dogmático do direito, a partir de então, estabeleceu-se definitivamente na jurisprudência oriental e ocidental³¹⁴.

De todo modo, não há maiores controvérsias em relação à dialética ser uma disciplina das *artes liberales*, derivada da influência helenística no pensamento ocidental, sobretudo por obra da Igreja. O programa de ensino escolástico (como será melhor detalhado adiante) será dotado de certas disciplinas: o *trivium* (gramática, dialética/lógica, retórica) e do *quadrivium* (aritmética, geometria, astrologia, música). A aplicação do método dialético ao Direito é a pura aplicação do método escolástico teológico ao Direito, a aplicação de seu rigor lógico formal ao objeto de estudo do

³¹² Cfr. Mortari, Vincenzo Piano. *Dogmatica e interpretazione i giuristi medieval*. Jovene Editore. Napoli, 1976. p. 5-6. Mortari, ademais, entende que a influência da dialética é presente, inclusive nas obras de juristas ocidentais dos séculos IV a VI, que são, segundo o autor, testemunhos concretos da direção científica e metodológica que se formava: na época de Justiniano o grande trabalho de codificação, preparado por ordem deste imperador, representava, especialmente com o Digesto, uma profunda reação à superficialidade, ao simplismo, à natureza prática da atividade intelectual dos juristas da época anterior, sem, no entanto, deixar de relevar que a compilação justiniana foi o resultado dos métodos próprios do pensamento pós-clássico.

³¹³ Sobre diáresis e síntesis teremos a oportunidade de explorar seus significados no Capítulo II.

³¹⁴ Nos explica Mortari que “quando, infatti, dopo la metà del V secolo si verificò il crollo dell’Impero romano d’occidente, si assisté alla costituzione degli Stati barbarici negli antichi territori imperiali ove venne diffuso il regime normativo fondato sul principio della personalità del diritto in base al quale alla popolazione germânica fu possibile regolarsi secondo le sue consuetudini ed alla popolazione romana continuare a disciplinare i propri rapporti privati secondo il diritto romano. Ecco quindi il persistere ovunque negli antichi territori imperiali dell’influsso delle istituzioni romane più profondo ovviamente in Italia ove al termine della guerra gótica fu introdotto il diritto giustiniano”. Cf. Mortari, Vincenzo Piano. *Dogmatica e interpretazione i giuristi medieval*. Jovene Editore. Napoli, 1976. p. 7.

jurista – como reconhece B. Brugi³¹⁵, é o conhecimento e utilização, pelos glosadores, dos diversos recursos da dialética, em especial a lógica e a gramática, aplicados na análise do discurso, como núcleo das artes liberais – a aplicação da retórica e da dialética era o resultado de um longo e complexo processo histórico no qual se encontra presente apenas o desenrolar ininterrupto e difuso da cultura, mas também a valorização dos conceitos retóricos e dialéticos para formação do jurista desde à época do baixo império.³¹⁶

2. A Relação do método escolástico com a escola de Bologna

³¹⁵ A citação é feita pelo Professor Francisco Carpintero, e quando se refere à dialética, não distingue bem lógica e gramática, como elementos daquela, tratando-os nesta citação como três espécies independentes. Ademais o artigo do Professor Francisco Carpintero, como em geral quase todas as obras de historiadores do direito consultadas sobre o tema, não se aprofunda nos elementos internos que conformam o que é *dialética* – nisto reside a dificuldade em geral em analisar a aplicação do método, já que se parte de aspetos gerais sobre a dialética, sem detalhamento desta ao tempo de sua aplicação – enquanto ferramenta metodológica. Neste sentido o Professor pondera que “*de acuerdo con la fórmula de suponer como se desarrolló el trabajo de los juristas medievales, el estudioso de las teorías jurídicas de los siglos XII, XIII, XIV y XV está tentado a pensar que los libros de Derecho de este tiempo presentan más bien la estructura de un tratado de lógica, según se desprende de la mentalidad a que aludo, o bien, de una ontología hecha según un método puramente logicista. Pero si el interesado en le conocimiento de la jurisprudencia medieval se acerca directamente a los textos de los juristas de esta época prescindiendo momentáneamente de fuentes indirectas, encontrará una cosa muy distinta de lo que indican los autores antes mencionados. Efectivamente, nada hay en ellos que recuerde a un tratado de lógica o de metafísica. En lugar de ello, encontramos un amontonamiento desordenado de casos prácticos que no guardan una relación especial con la lógica, tanto en lo que se refiere al orden de exposición de los problemas como en la inventio de la solución de cada tema.*” Ocorre que a crítica ora transcrita não considera que o método não é objeto, mas *meio, instrumento*, para o desenvolvimento de outras ciências, e deste modo, o método se aplica na solução dos casos, conforme será melhor deduzido e explicado nos Capítulos II e III de nossa pesquisa. Enfim, não se poderia esperar que ao tratar de temas relativos ao direito fosse deduzido um tratado sobre lógica ou metafísica – a lógica, gramática e retórica, são as formas de articulação do discurso, e não o *objeto* do discurso. B. Brugi. Il metodo dei glossatori bolognese. Studi Riccobono, I. Palermo, 1936, p. 136, *apud* Carpintero, Francisco. *Em torno al método de los juristas medievales*. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Anuario de Historia del Derecho Español. Madrid, 1982. p. 621.

³¹⁶ Mortari, Vincenzo Piano. *Dogmatica e interpretazione i giuristi medieval*. Jovene Editore. Napoli, 1976. p. 9.

Tendo reconhecido a Dialética como método escolástico aplicado ao Direito, em vista da própria História do Direito nos seria possível, até onde pudemos observar, que o método escolástico terá sido efetivamente aplicado ao Direito pela Escola de Bologna, o que nos conduz, necessariamente, à análise de como foi o método aplicado ao Direito pelos Glosadores e Comentadores.

É certo que, como já explicado pelos Professores Martim de Albuquerque e Ruy de Albuquerque, a moderna historiografia nega que haja uma efetiva diferença entre as escolas de Bologna³¹⁷, entre Glosadores e Comentaristas, exceto quando considerada a periodização histórica, relativamente a períodos mais distantes. Mesmo a Magna Glosa, tida como marco de separação das escolas, é uma obra de apogeu, não um símbolo de decadência de um período.³¹⁸ Com este espírito, faremos a análise da evolução do método entre estas duas escolas, como um processo de continuidade, em que o mesmo método é utilizado, desde a Glosa aos Comentadores.

³¹⁷ A escola de Bolonha foi fundada entre o final do século XI e os inícios do XII, por um único mestre das artes liberais, Irnério, que revelou seu génio através de um brilhante propósito: dar ao ensino da lei um lugar autónomo que no âmbito do pensamento medieval não era reconhecido e, ao mesmo tempo, estudar a lei Justiniana em textos autênticos e completos, deixando de lado os epítomes e extratos até então utilizados de modo difuso em toda a Europa. Ao lado de Irnério surgem colaboradores e discípulos: entre eles destacam-se os “quatro doutores”: Búlgaro, Martino, Jacopo e Ugo; que por sua vez se tornam mestres, e passaram o seu trabalho a outros grandes juristas: Rogério e Vacario, Piacentino e Alberico de Porta Ravenna, Giovanni Basiano, Pillio da Medicina, Ottone da Pavia, Lotário da Cremona, Carlo di Tocco; e, novamente, do século seguinte, Ugolino dei Presbiteri, Azone, Accursio, Odofredo, dentre muitos outros. Para além destes mestres, Francesco Calasso ainda destaca que na escola de Bolonha, no coração do século XII, o monge Graziano, com um trabalho de compilação e de doutrina, abre uma nova era nos estudos constitucionais, assentando as fundações do grandioso monumento do condomínio Lei da Igreja. E mesmo aqui, toda uma série de juristas depois dele trabalham na mesma linha, reunindo-se, comentando, organizando: como Rolando Bandinelli, que mais tarde foi Papa com o nome de Alexandre III, Rufino, Stefano Tornacense, Bernardo da Pavia, Giovanni Teitonic, Bartolomeo de Brescia, Ugucione de Pisa; e depois a grande tríade, Goffredo da Trani, Sinibaldo de Fiechi, mais tarde pontífice com o nome de Inocêncio IV, Enrico da Susa, chamou o Ostiense com o título cardeal de Ostia; também aqui, para citar por enquanto apenas os maiores e mais conhecidos. Calasso, p.p. 190-191.

³¹⁸ Albuquerque, Martim de; Albuquerque, Ruy de, História do direito português. Vol. 1. p.p. 248-250.

Assim, temos que a dialética é o *método escolástico* por excelência, e que no âmbito dos estudos universitários foi este o método aplicado ao sistema de comentários e de glosas para o estudo do Direito Romano em finais do século XI. Quando surge em Itália e França os primeiros sinais de reação à crise do Direito Romano, com a escola dos glosadores, precursora do renascimento do direito romano, temos que reconhecer que a dialética é ainda o único método empregado, para além das Glosas.³¹⁹

É comum o reconhecimento de que a escola de Bolonha consagra a autonomia do Direito enquanto disciplina dotada de sistematização teórica, não obstante a preexistência de estudos em Pavia, Ravena e em alguns outros lugares da Itália.³²⁰ Isto porque a escola de Irnério, de um lado, guarda profunda intimidade com o ensino do direito Justiniano, alcançando extraordinário prestígio em toda a Europa, mas é seu novo método que lhe dá destaque. O método de estudo surge na Itália, centro de elevado

³¹⁹ Tal *renascimento* tem relação direta com a história das Universidades e do ensino de teologia, como na escola de Paris, e Direito, como na escola de Bolonha (vide Acerca da formação dos centros pré-universitários em Paris e Bologna vide Verger, Jacques. *La Mobilité Étudiante au Moyen Âge* in *Histoire de l'éducation*. No. 50, mai 1991. Service d'histoire de l'éducation. INRP. Paris. p. 66-67. O Ensino de direito, em particular, pressupunha o ensino do direito romano Justiniano – que não obstante ser conhecido nas escolas de Pavia e Ravena na altura de fins de século IX não alcançaram a dimensão da escola de Irnério. Calasso, Francesco. *Lezioni di storia del Diritto Italiano*. Le Fonti del Diritto (sec. V – XV), Milano: Giuffrè, 1948. p. 175-181.

³²⁰ Mortari afirma que a lógica aristotélica teria sido aplicada a nível muito inferior do que anteriormente desenvolvido por Aristóteles, e destaca a influência superior da gramática e da retórica na aplicação da dialética ao Direito. Afirma que “*la logica filosofica che Aristotele aveva profondamente costruito era precipitata ad un livello estremamente basso. L'insegnamento speculativo del Trivio finì per vertere esclusivamente sui problemi della grammatica; questi, in definitiva, ad essere identificati pure con quelli della retorica. La grammatica, il cui scopo era di analizzare le parti del discorso, diventò il modello per classificare, suddividere e definire un determinato oggetto.*” Ocorre que, como veremos no Capítulo II não é possível afirmar que a dialética aplicada ao Direito (ou o trívium em geral) teria uma prevalência pela gramática, pois a dialética medieval refere-se ao sincretismo entre lógica aristotélica e megária-estoica, após, sobretudo, Boécio. Assim, quando um jurista, como Acúrsio, por exemplo, define e divide os conceitos de um dado objeto – como Mortari identifica em seu texto como algo relativo à gramática – está na verdade a aplicar a parte *aristotélica-realista* da dialética medieval: as operações semânticas seguintes, referem-se à parte *estóico-nominalista* da dialética medieval. Deste modo, não podemos concordar, neste ponto, com Mortari. A dialética era integralmente aplicada e utilizada, tanto no que se refere a seu aspecto aristotélico quanto megarico-estóico.

desenvolvimento econômico do período, e carente de um sistema jurídico mais perfeito, completo e compatível com as exigências do comércio, tendo-se identificado tal sistema na codificação de Justiniano: Irnério conduziu a transposição e aplicação do *Corpus Iuris Civilis*³²¹ à realidade econômica e social da época.³²²

O nascimento da escola de Bolonha foi um fenómeno que se desenvolveu lentamente ao longo da Alta Idade Média, sendo referido como um novo êxodo de sua época, e um maravilhoso florescimento intelectual: o recurso à lei romana como lei geral (“*quia est lex generalis omnium*”) representou uma nova era no mundo do direito. Nos últimos anos do sec. XI e o primeiro dos seguintes testemunha-se a retomada do direito romano e sua ascensão acima de todas as outras fontes – verifica-se neste período um fenómeno de absorção do Direito Romano pelas leis locais, de modo a produzir uma certa uniformização.³²³

O trabalho destes juristas da escola de Bolonha – entre civilistas e canonistas – marca o nascimento de uma nova direção no estudo do direito. A partir deste momento há uma fissura entre a cultura do mundo antigo e do novo. Desta escola o método tem sua expressão mais característica: mas o método das glosas, apenas. De um lado é facto que as glosas ao texto legislativo foram características de Bologna – compilações de esclarecimentos e notas, repletas de conteúdo e síntese, que se seguem à letra da Lei

³²¹ O *Corpus Iuris Civilis*, objeto de estudo da escola em questão, compunha-se de quatro partes: o Digesto (coleção de jus); Código (coleção de *leges*); *Institutas* (compêndio para ensino do direito nas escolas e código para tribunais, e Novelas (leis do próprio Justiniano). Cada parte do *Corpus Iuris Civilis* bizantino, por sua vez, adotaram sob outra divisão, que se consagrou e perpetuou, a saber, *Digestum vetus* (Digesto Velho), *Digestum novum* (Digesto novo), *Digesto infortiatum* (Digesto reforçado, esforçado), e Código (contendo apenas os nove primeiros livros, que os glosadores consideravam mais interessantes para o ensino), e *Volumeu pervum*, miscelânea composta de (a) três livros (10, 11 e 12 do Código Justiniano); (b) *Authenticum*, coleção de novelas de Justiniano; (c) Institutos e fontes estranhas ao direito romano, como os *libri feudorum* a que mais tarde foi costume acrescentar constituições de imperadores da Alemanha. Cf. Calasso, Francesco. *Lezioni di storia del Diritto Italiano. Le Fonti del Diritto* (sec. V – XV), Milano: Giuffrè, 1948. p. 189.

³²² BARROS, Araújo. Araújo. Op. Cit. nº 314. p. 51

³²³ Cf. Calasso, Francesco. *Lezioni di storia del Diritto Italiano. Le Fonti del Diritto* (sec. V – XV), Milano: Giuffrè, 1948. p. 189.

Justiniana passo a passo, mas estes comentários são construídos de *modo dialético* – o que serve, uniformemente tanto para os Glosadores como para os Comentadores.³²⁴

Os primeiros glosadores escreviam entre as linhas das páginas de cada livro dos juristas romanos, ou então escreviam entre os textos ou nas margens das páginas, onde desenvolviam sua exegese em ‘glosas’. O desenvolvimento e solução dos argumentos de tais glosas apresentam uma uniformidade no que diz respeito a ordem externa de apresentação, que seguia um esquema mais ou menos tipificado, de outro lado, havia maior liberdade na construção do argumento pelo glosador, que desenvolvia um itinerário intelectual para resolução de *quaestiones* e de casos práticos, sem exatamente seguir algum modelo formal amplamente uniforme. O jurista tinha em vista a *lex*, o texto do Corpus Iuris que se procurava interpretar, e cuja interpretação se empreendia conforme a estrutura dialética do Organon aristotélico, isto é, tinha seu princípio na taxonomia dos termos, ou como se refere o Professor Francisco Carpintero, por “*esfuerzos en determinar el significado de cada palabra, de modo que cualquier término aislado, aunque fuera un simple adjetivo o adverbio, recibió un tratamiento hermenéutico propio*”.³²⁵

Araújo Barros explica que a escola de Bolonha tinha caráter puramente escolar, o que reforça o nosso argumento de que nela havia apenas um método, a saber, a dialética. O método escolástico, portanto, consagrou-se como atividade didática, em que os jurisconsultos eram professores, e em que somente as obras dos glosadores mais notáveis eram consideradas como literatura de Mestres³²⁶ autorizados.³²⁷

³²⁴ O método adotado por Irnério (talvez seguindo a influência do método já há muito empreendido pela patrística) teve por base a compilação e comentário de textos romanos: eram glosas interlineares ou marginais, com explicações, comentários ou glosas propriamente, através de profunda exegese e interpretação.

³²⁵ Carpintero, Francisco. *Em torno al método de los juristas medievales*. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Anuario de Historia del Derecho Español. Madrid, 1982. pp. 617-625.

³²⁶ “Mestres”, para a época, tinha por significado jurisconsultos. Cf. CRUZ, Guilherme Braga da, O Direito subsidiário na história do direito português. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, 1975. p. 183. Nota (7).

A respeito da Magna Glosa, Astuti³²⁸ reconhece nela a presença do método comentado a pouco, que se inicia pela taxonomia dos termos, exatamente seguindo a dialética do Organon aristotélico – são aquilo que Astuti chama de glosas gramaticais ou léxico-gráficas. Estas seriam, na Magna Glosa, um resíduo das antigas glosas interlineares que dirigiam a interpretação direta de cada palavra. As glosas aduziam suas conclusões diretamente da lei, em *rationes* desenvolvidos e consolidados com argumentos de conveniência, oportunidade, lógica ou justiça, que encontravam apoio numa lei divina ou humana, aplicando-se conhecimentos históricos, dialéticos, dogmático-jurídicos e jurisprudenciais ao serviço da argumentação jurídica. Estas conclusões de Astuti apenas informam-nos que não se poderia falar em método específico desta escola, senão a própria dialética que ora estamos a estudar.

Pois bem, o desenvolvimento das *rationes* era similar, segundo o Professor Francisco Carpintero, a subsunção do caso prático à hipótese legal desenvolvida (com o que expressamente discorda Martim e Ruy de Albuquerque, que não lhe reconhecem o carácter de subsunção do facto à norma, como já comentado anteriormente): esta subsunção, reconhecida por Carpinteiro, era levada a cabo mediante um procedimento de oposição de argumentos, *pros* e *contra*, por meio do qual se buscava a conciliação de antinomias, mediante a aplicação de regras criadas mediante um raciocínio analógico – criaram-se com base em tais *rationes* um corpo doutrinal jurídico unitário e coerente,

³²⁷ Araújo Barros. Op. Cit. 09, p. 52. Ademais, nos explica o Professor Araújo Barros que desta escola surge o nome de Francisco Acúrsio, autor da Magna Glosa, obra de carácter eminentemente compilatório, que, em torno de 1260, reuniu as glosas de Irnério e seus continuadores, com alguma contribuição própria no sentido de interpretar seu período histórico. A Magna Glosa teve divulgação extraordinária a ponto de tornar-se fonte de direito, e símbolo característico da idade média. Na França foi conhecido e estudo no século XII e vigorou na parte meridional, no século XIII.

³²⁸ Astuti, G.. *La "glossa" acursiana*, in "Atti del Convegno Internazionali di Stuti Accursiani", Milano, 1968, vol. II, p. 336. *apud* Carpintero, Francisco. *Em torno al método de los juristas medievales*. Instituto Nacional de Estudios Juridicos. Anuário de História del Derecho Español. Madrid, 1982. p. 625.

que permitia a compreensão do texto a luz do conjunto do Direito Romano, que assim servia de contexto para o intérprete.³²⁹

Filiamo-nos à opinião dos Martim e Ruy de Albuquerque, nos sentido de que não há-de falar-se em subsunção do facto a norma na interpretação dos prudentes medievais: a dialética opera de modo completamente distinto do método sintético-compêndiário, a partir do qual a operação em questão é defendida como a formulação própria da interpretação do direito dos dias atuais.

Outro facto que aproxima da escola de Bologna da dialética escolástica, é que a Glosa de Acúrsio possuía pretensões práticas, e de facto teria uma aplicação muito prática amplamente reconhecida entre os juristas da idade média. Além disto, em muitas ocasiões Acúrsio procura ressaltar a *lógica de raciocínio* das opiniões dos intérpretes dos textos romanos que compilou, e quando intervinha (o que fez ao menos 122 vezes) para esclarecer contradições que encontrara, e assim, desenvolvia as soluções mediante argumentos estruturados em conformidade com o método dialético – não com a identificação de verdades absolutas e construção de silogismos dedutivos perfeitos, mas mediante o rigor do desenvolvimento de argumentos racionais, com previsão, ordenação sistemática, firmeza e estabilidade.³³⁰

2.1. Nota sobre o Direito Justiniano como primado hermenêutico dialético

Qual a relevância do princípio de unidade imperial para o método empregado na interpretação e aplicação do Direito? Como verificamos acima, o método, tal como aplicado, não consistia na “formulação de glosas” ou de “comentários” sobre a Direito Romano Justiniano e sobre a lei romana. O método em sí, ao longo da evolução da Escola de Bologna, permitia ao intérprete o desenvolvimento de uma *ratio*, para construção de um *apparatus*, isto é, a operação lógica mediante a qual se aplicava um princípio geral encontrado, durante os primeiros séculos de sua aplicação no Direito

³²⁹ Carpintero, Francisco. *Em torno al método de los juristas medievales*. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Anuario de Historia del Derecho Español. Madrid, 1982. p. 626.

³³⁰ Buján, Antonio Fernández de. *Sistemática y ius civile en las obras de Quintus Mucius Scaevola y de Acursio*. GLOSSAE. European Journal of Legal History 14 (2017), p. 294.

Romano, a *regula iuris*, a um caso tomado na vida prática; não como sucede com o intento de aplicar uma regra a um facto, em que se nota em primeiro plano norma que se considera, e o procedimento de aplicação por meio de um simples silogismo dedutivo. Diferentemente de uma subsunção do facto a norma, o método importava numa operação de busca de conceitos, de *regulas*, mais ou menos uniformes, mediante uma interpretação extensiva analógica, com a finalidade de agrupar tais *regulas* e soluções – a tal agrupamento dava-se o nome de *brocardus*.³³¹

Devemos lembrar que o método era essencialmente o método lógico aritotélico-escolástico, e o desenvolvimento de sua parte teórica sujeitava-se essencialmente à lógica medieval que estudamos acima. Em particular, a semiótica medieval de cariz estóico-nominalista foi particularmente desenvolvida como uma parte própria e indivisível do método, e era justamente no âmbito desta semiótica (ou semântica) que o *ius commune* assumia um papel específico, de *significado de segunda intenção*, conforme a tese de São Tomás³³², ou como vimos em Aristóteles, como uma espécie ligada a um categorema universal. Mas não podemos classificá-lo como género primeiro, como também não podemos classificá-lo como espécie última, e a localização (*topoi*) da Lei Romana vai alterar-se segundo o método, na medida em que os séculos avançarem em direção ao século XVI.³³³

³³¹ Carpintero, Francisco. *Em torno al método de los juristas medievales*. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Anuario de Historia del Derecho Español. Madrid, 1982. pp. 631-632.

³³² Como nos ensina Bochenski: “*Thus according to Thomas the subject-matter of logic is such ‘secondarily understood things’ or ‘second intentions’, belonging to the domain of being in thought, and so lecta. Not all lecta, however, but a special kind, such as those corresponding to the meaning of logical constants. It is to be stressed that according to Thomas, as for the Stoics, the subject-matter of logic is nothing physical but something objective, which yet exists only in the soul*”. Vide: Bochenski, J. M. *A History of Formal Logic*. p.p. 154-156.

³³³ Para exemplificar, podemos tomar um primeiro cenário de prevalência da centralidade do Direito Imperial, e uma obra jurídica citada por Calasso, muito preciosa e de autor desconhecido, mas atribuída a um glosador do século XII, intitulado *Questiones de iuris subtilitatibus*, faz um ataque frontal contra o sistema de leis particulares (*iura propria*) que ainda se arrastava naquele século. Nesta obra a lei particular seria tido como expressão o mundo bárbaro, que ora seria iluminado pelas memórias da antiguidade clássica, isto é, pela escola de Bolonha. A Lei Romana é, assim, acima de tudo, o símbolo da unidade do Império, sob o comando de um chefe que ostenta o augusto nome de *imperator*. Do direito

A partir do século XII, o enquadramento da realidade jurídica, notadamente na Itália, caracterizou-se pela existência de um sistema normativo composto por uma variedade e multiplicidade de elementos de derivação muito diferentes. O direito romano e o direito canônico eram direitos universais e constituíam o *utraque lex*, o *utrumque ius*, o *ius commune*. Os direitos das organizações políticas menores, diferentemente, eram o *iura propria*, os direitos particulares e suas fontes, que decorriam da legislação e dos costumes feudais, monárquicos, locais, detentores de legiferantes da cidade ou da região – mas este direito encontrava-se imerso naquele âmbito da comunidade universal, sujeito a um princípio de unidade. Entre o *ius proprium* e o *ius commune* havia uma relação de conexão; o conjunto de normas em vigor deveria ser harmonizado e coordenado, sendo que o *ius commune* era o centro ideal em torno do qual todas as demais fontes positivas tinham que girar para que o seu significado e o seu valor jurídico pudessem ser estabelecidos. O *ius commune*, deve-se notar, contemplava também a lei canônica, sendo uma criação inteiramente medieval formada à luz da *aequitas* cristã. A equidade era o critério essencial naquele momento para a avaliação intrínseca de toda lei positiva. Seu espírito também deveria permear as regras e princípios do Corpus Iuris e eventualmente transformar seu significado original.³³⁴

nascido do Império decorre que a autoridade imperial deveria proteger e impor-se a todos indistintamente, objetivo somente alcançável por meio das leis romanas cesárias. A unidade do Império implica, assim, na unidade implícita do Direito. É certo, de outro lado, que não se poderia deixar de reconhecer a multiplicidade das leis locais, como uma realidade que se impunha ao glosador ou comentarista, em virtude da multiplicidade de reinos – os quais, tal como fizeram os Reis de Portugal, negam a unidade do Império, inobstante a aplicação do Direito Romano em seu próprio âmbito, e em sua própria unidade. Fora a questão política, o postulado que se impõe ao glosador desde do século XII é que o sistema de leis particulares é absurdo e não compatível uma ordem jurídica universal: o Império que outrora unia pessoas à sua unidade, e que dissolvia todo o particularismo, agora impunha-se como consequência inevitável para o jurista medieval como corolário da unidade da lei: “*unum esse ius, cum unum sit imperium*”. Op. Cit. Calasso, Francesco. *Lezioni di storia del Diritto Italiano. Le Fonti del Diritto (sec. V – XV)*, Milano: Giuffrè, 1948. p. 195-199.

³³⁴ Mortari, p. 13-14.

Os juristas de Bologna tiveram um papel decisivo na formação e desenvolvimento do direito comum. A escola bolonhesa propunha uma ciência legal substancialmente romanista e canônica. Naquela altura, a cultura jurídica buscava, em princípio, limitar a eficácia e o valor do “*iura propria*”, de modo que o “*iura communia*” eram o objeto quase exclusivo de suas reflexões: a lei justiniana era a lei por excelência, a lei temporal por excelência. Mortari destaca algo de utópico na atitude dos juristas bolonheses, uma vez que a prevalência do direito imperial afastava a reflexão jurídica da realidade e da prática. Tal utopia seria o reflexo da persistente idéia de um *império* e do direito romano, sendo que tal concepção foi sustentada precisamente numa época em que, por iniciativa da Igreja, nota-se a progressiva afirmação de corpos políticos menores, cada vez mais independentes de uma suposta soberania imperial. Tais entidades menores estabeleciam livremente a sua vida política, no âmbito de uma organização política medieval que começava a afastar-se de suas raízes feudais, para, pouco a pouco, delinear a fisionomia e a estrutura que os Estados assumiriam no início da era moderna.³³⁵

O método dialético está presente no centro da construção do *ius commune*, e da idéia de unidade imperial, como pressuposto da lógica apodítica ou demonstrativa Aristotélica, na qual a *probabilidade* presente na *opinião*, como probabilidade de verdade, era considerada como o princípio autoevidente da Dialética, como único procedimento apodítico que poderia, naturalmente, derivar da proposição especulativa a certeza absoluta e indiscutível da verdade: a confiabilidade da opinião *ab auctoritate* implica na aceitação de um significado geral, precedentemente definido, como estabelecido no sistema proposto pelo Organon aristotélico.³³⁶ É através do método que a ideia de império, e aquela espécie de utopia referida por Mortari, posiciona-se acima do “*iura propria*”, e acima da prática e da realidade empírica, dando à ciência do Direito um caráter dogmático, próprio do período dos glosadores de Bolonha.

O silogismo dialético e o argumento *ab auctoritate* consubstanciavam-se num raciocínio baseado em opiniões compartilhadas por todos, ou pela opinião mais digna de

³³⁵ Idem, p. 13-14.

³³⁶ Mortari, op. Cit. p. 90.

fé entre poucos juristas, isto é, as opiniões que eram geralmente consideradas eram opiniões simplesmente prováveis. Tal modelo de raciocínio possui virtudes (como a uniformidade do sistema, e segurança e previsibilidade de julgamento), mas também apresenta limitações argumentativas, implícitas no modo dialético de argumentar (em particular seu distanciamento da realidade empírica). Esta é a razão pela qual, quando os juristas medievais tratam do valor da autoridade e do argumento baseado nela, eles insistiram no seu valor *provável*. E é por isso que, ao mesmo tempo, quando os autores de tratados dialéticos jurídicos do século XVI, imbuídos da lógica aristotélica, escreveram sobre o *argumentum ab auctoritate*, declararam: “*doctorum... interpretationes probabilem quidem, non etiam necessariam facere praeiudicii illationem*”, ou: “*notandum est quod licet in jure nostro a doctorum nostrorum auctoritatibus argumentationem ducere liceat, ea tamen non necessaria sed probabilis tantum est*”.³³⁷

O que é importante destacarmos ao analisar a escola de Bologna é que o método sofrerá evoluções, e estas evoluções apenas descortinam elementos já presentes no próprio método, que são mais ou menos destacados conforme a necessidade do aplicador do Direito. Assim, o *aristotelismo* tão difundido levado aos medievais por Boécio não é um aritotleísmo puro – já vimos que há em Boécio, e conseqüentemente na larga maioria dos tratados lógicos da época, há elementos próprios da lógica e do

³³⁷ O argumento *ab auctoritate* dos juristas medievais, fundado no princípio do *provável*, tão característico da dialética aristotélica, é um ponto fundamental para explicar o fenômeno da autoridade dos doutores no pensamento jurídico medieval. Dominados pelas doutrinas da lógica escolástica aristotélica, o pensador medieval geralmente desenvolve suas investigações especulativas através das formas de raciocínio elaboradas em conformidade com o *Organon* Aristotélico. A educação lógica e sua *forma mentis* está na base das ciências e artes medievais. Na ciência jurídica, na teologia, na filosofia e na medicina, o pensamento ocorrerá de acordo com os pressupostos da metodologia construída por Aristóteles e aceita pelos filósofos escolásticos. Todas as investigações estavam submetidas aos princípios fixados nas formas aristotélicas de raciocínio. Para o jurista realizar as suas teses científicas ou decidir uma questão jurídica concreta com base no respeito pelas opiniões das autoridades, deveria pensar de acordo com os pressupostos da metodologia dialética: um procedimento que tinha suas premissas nas opiniões compartilhadas por todos ou por muitos homens, pelos mais sábios ou com maior autoridade. Assim, a enorme influência exercida na ciência jurídica e na jurisprudência prática dos séculos XIV, XV e XVI pela Glosa *accursiana*, pelo pensamento dos grandes juristas dos séculos XIV e XV e pela *communis opinio doctorum* é explicada. Idem. *Ibidem*.

pensamento estóico. O aristotelismo medieval não é puro, mas sincrético, e quando a sua expressão se desenvolve em formas literárias, como as *quaestiones*, elementos da gramática estóica se farão presentes, e contribuirão para a formação e evolução do método, principalmente na medida em que o sistema de fontes também se modifica – quando o *ius commune* já não é suficiente para elucidar questões decorrentes do direito local, do *ius proprium*, há necessidade de adaptação do método frente à sua crescente importância, adaptação levada a cabo pela própria Escola de Bologna: o método passará a buscar formas de resolução dos problemas práticos que se apresentavam com o embate entre a dogmática aritotélica, presente no *ius commune*, e a crescente importância política e jurídica do direito local e do caso prático.

Como já vimos, o elemento estóico presente na lógica medieval é mais característico na sua semiótica, ou na lógica do significado (as teorias da suposição, apelação, consequência), e justamente este elemento articula a importante transformação do método dogmático de Bologna para um método interpretativo adequado à prática do jurista, às exigências da jurisprudência, e da harmonização do *ius commune* com o Direito local. Tal lógica do significado, presente na grande maioria dos manuais de lógica medievais (e que será melhor estudada adiante), permite o enquadramento do direito comum para integração do direito local e do caso concreto.

2.2. Modificação do Método Dialético frente ao Ius Proprium

Sem prejuízo das notas da nova historiografia acerca da inexistência de divisão entre Glosadores e Comentadores, uma nova ordem metodológica pode ser vista de modo mais característico na Escola de Bologna a partir do século XIV, quando a dialética se fará ainda mais presente em todo o Direito europeu. Aqui identificamos vastos comentários sobre os textos legislativos romanos empreendidos por nomes como Cino da Pistoia, Bartolo da Sassoferrato, Baldo degli Ubaldi, Alberico da Rosate, Raniero da Rorlì, Luca da Penne, Giovanni da Imola, Paolo di Castro, Alessandro Tartagni, Bartolomeo da Saliceto, Giacons del Maino, Filippo Decio. Entre os canonistas destacaram-se Giovanni d’Audrea, Pietro Ancarano, Francesco Zabarella,

Niccolò Tedeschi, Andréa Barbazza, Giovanni d'Angni, Mariano Socino, Felino Sandeo, dentre outros.³³⁸

Ao longo do século XIV houve, portanto, um aumento da literatura especializada e dos argumentos de autoridade sobre os quais se consolidou a jurisprudência medieval, isto é, houve um aumento no número de opiniões. À exceção das opiniões de Bartolo e de Baldo, bem como da Magna Glosa, uma grande quantidade de opiniões diversas foram consideradas como *degeneradas* e objeto de críticas abertas, que as qualificara como um conjunto opiniões de valor duvidoso³³⁹, que ao longo do século XV teria até mesmo resultado na degeneração do próprio método jurídico.³⁴⁰

Tais opiniões, multiplicadas na literatura especializada em geral, apresentavam uma argumentação fluida, nem sempre ligada a formas preestabelecidas: construídas

³³⁸ De todos estes nomes, Baldo delgi Ubaldi e Bartolo da Sassoferrato terão a maior expressividade entre os Ibéricos, inclusive em Portugal: será este último, Bartolo, que terá tamanha expressividade a ponto de ser-lhe outorgado, nas Ordenações Afonsinas, o status de fonte de direito positivo³³⁸, com a sua referência legislativa em 1426: a opinião de Bartolo passa a ser autenticada com favor e selo régio, e será considerada como meio idôneo de assegurar a certeza da justiça, sendo o exemplo mais característico da aplicação da lógica dialética como lógica do provável, sob fundamento da idoneidade do agente Op. Cit. Calasso, Francesco. *Lezioni di storia del Diritto Italiano. Le Fonti del Diritto* (sec. V – XV), Milano: Giuffrè, 1948. p. 191. Ainda, o professor N. J. Espinosa Gomes da Silva destaca que na conhecida Carta de 18 de abril de 1426 dirigida por D. João I expressa o seu desejo de uniformização de justiça, determinando que as questões passassem a ser resolvidas pelo Código Justinianeu, segundo a interpretação de Acúrsio, que consistia na reunião de glosas. Assim, estas deveriam ser também analisadas segundo as conclusões de Bártolo. Esta estrutura foi elevada a direito positivo com as Ordenações Afonsinas, em seu Livro II, Título IX. In SILVA, N. J. Espinosa Gomes da. *Bártolo na História do Direito Português*. Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Vol XII. Lisboa: 1960. p. 9-11.

³³⁹ Sobre a crítica vide Alfonso de Castro, *De potestate legis poenalis libri duo*. Murcia, 1932, L.II, cap. IX. apud Carpintero, Francisco. *Em torno al método de los juristas medievales*. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Anuario de Historia del Derecho Español. Madrid, 1982. p. 627.

³⁴⁰ Carpintero, Francisco. *Em torno al método de los juristas medievales*. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Anuario de Historia del Derecho Español. Madrid, 1982. p. 627-628.

com base no direito natural ou no direito divino³⁴¹, e que não se mantinham tão firmemente vinculadas ao direito Justiniano – havia uma certa liberdade de vinculação à fonte, mas cuja substância mais íntima residia na racionalidade do discurso. Tal racionalidade não se traduzia em uma construção doutrinal desenvolvida em uma lógica demonstrativa, nem existia um sistema de proposições axiomáticas, isto é, de proposições indiscutíveis: a argumentação jurídica debruçava-se sobre temas práticos, e neste sentido juristas pouco ou nada inovavam: não desenvolviam argumentos lógicos complexos, tendo como principal objetivo não se perder do sentido da lei e da jurisprudência já consolidada, isto é, da opinião comum e de sua *auctoritates*, de modo que a solução de um problema dava-se mediante a contraposição de opiniões.³⁴²

A Escola de Bologna teve de adaptar o seu método em razão da mudança (ou evolução) do pensamento jurídico frente ao desenvolvimeto económico do período, que trouxe maior importância ao direito local e destacou a impossibilidade do Direito Romano sozinho responder a todas as novas necessidades que o mercantilismo trazia consigo. O método empreendido, contudo, é a generalização do método dialético escolástico, que passa a ser aplicado ao Direito com ainda mais profusão, desde à especulação teológica e filosófica.³⁴³

³⁴¹ Deve-se observar que o período em referência também contempla a origem do direito da Igreja e do seu desenvolvimento até o século XII com a consequente e progressiva afirmação em todas as esferas jurídicas de um critério intrínseco de avaliação de normas positivas inspiradas em princípios equitativos e racionais, derivado do património ético e religioso universalmente dominante. Trata-se de fenómeno com profundas repercussões tanto para traçar os princípios norteadores do trabalho intelectual dos juristas, quanto para afirmar uma nova conceção de todo direito positivo também de origem legislativa: a conceção tipicamente medieval fundada primariamente sobre o ideário ético e religioso do cristianismo. Este fenómeno mostrou-se extremamente evidente na escola de Bologna. Mortari, Vincenzo Piano. *Dogmatica e interpretazione i giuristi medieval*. Jovene Editore. Napoli, 1976. p. 11.

³⁴² Gualazzini, U. *Trivium e Quadrivium*, en "Ius Romani Medii Aevi", Pars. I, 5.a , pág. 38. *apud*. Carpintero, Francisco. *Em torno al método de los juristas medievales*. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Anuario de Historia del Derecho Español. Madrid, 1982. p. 629.

³⁴³ COSTA, Mário Júlio de Almeida. *História do Direito Português*. 3ª edição. Ed. Almedina. Coimbra, 2002. p. 236: A Escola dos Comentadores foi assim chamada porque os seus representantes utilizavam o comentário como instrumento de trabalho característico, à semelhança do que ocorreu com os Glosadores a respeito da Glosa. Fora também denominada de *Escola Escolástica* ou *Escola Bartolista*, com especial atenção a sua matriz científica, com precedentes nas esferas teológico-filosóficas. Também é possível

Calasso é categórico e não deixa dúvidas ao afirmar que a dialética era o instrumento lógico por meio do qual a escola de Bologna atualizou a interpretação do Direito; a aplicação do método aristotélico dialético permitiu a integração de sistemas, por meio do processo típico de abstração que compõe um organismo lógico e harmônico. Assim, o que temos de mais importante para notar a partir do século XIV é que a mudança no método está umbilicalmente ligada a uma transformação dos problemas jurídicos nos quais ele se aplicava.³⁴⁴

As questões pertinentes ao *ius proprium* e o *ius commune* exigiram do jurista muito mais do que apenas desenvolver um argumento *ab auctoritate*, que gradativamente encontra limitações diante das exigências particulares de normas, estatutos, regras consuetudinárias e leis locais e crescente complexidade das relações mercantis: a multiplicidade de ordenamentos jurídicos era uma realidade em toda Europa. É assim que a inovação metodológica da Escola de Bologna não é uma “reação contra a Glosa de Acúrcio”, nem mesmo uma decorrência da influência aristotélica, mas sim uma nova maneira pela qual o jurista medieval passa a observar e lidar com os problemas jurídicos de seu tempo, para harmonizar problemas decorrentes da pluralidade jurídica com um sistema unitário imperial.³⁴⁵

encontrar referência a esta corrente de pensamento sob a denominação de Escola dos Práticos ou dos consultores, que evidencia ação significativa no plano do direito aplicado.

³⁴⁴ Op. Cit. Calasso, Francesco. *Lezioni di storia del Diritto Italiano. Le Fonti del Diritto (sec. V – XV)*, Milano: Giuffrè, 1948. p. 192-195.

³⁴⁵ Estes conflitos entre a *ius proprium* e *ius commune* são notórios a partir da segunda metade do século XIII, e a partir desta crise surgiu lentamente a personalidade político-jurídica do ordenamento particular, em contraposição ao ordenamento universal. Neste sentido, Calasso afirma que a vida, a prática da multiplicidade, superou a ideologia da unidade: um gradual processo de osmose transmutou a lei antiga na nova, e neste sentido a ciência jurídica, sensível à nova orientação social e política, estabeleceu uma nova aproximação da lei romana, não mais com a convicção de outrora, em encará-lo como um cânone imutável – mas com a consciência de que há um grande sistema jurídico, em relação ao qual todos os direitos do *ius proprium* deveriam gravitar em torno (“*trahatur ad ius commune*”) na medida do possível. Por esta razão o Comentador não considera, como o Glosador, que no caso de discordância entre a lei e a realidade, a realidade deve inclinar-se para o cânone. Ao contrário, propõe que a lei antiga deva ser explorada para regular os factos novos, do que decorre uma nova experiência jurídica. Calasso, *ibidem*.

O método dialético escolástico aplicado ao Direito foi endereçado à satisfação das exigências da *vida prática*, o que se estabelece como valor e finalidade da *interpretatio* e da *scientia iuris* – a jurisprudência assume uma feição e objetivo prático, voltada ao agir humano. Esta nova formatação exigiu mais da teoria aristotélica do que um “aristotelismo puro”: os elementos estóico-nominalistas passam a se destacar mais, e a disciplina especulativa aplicada ao Direito tem por escopo a definição da ação moral e social do ser humano, seu significado e essência. A ética, a política e a jurisprudência eram as doutrinas diretivas do homem na sua qualidade de cidadão e indivíduo. A ciência do direito era o saber por meio do qual o agir humano era medido no âmbito da vida social. No direito positivo, verifica-se o ditado da *razão prática*, e nesta, a doutrina da ação: “*Doctrina quae ordinatur ad opus est practica*”³⁴⁶. A exigência de uma razão prática esbarrava, contudo, com as dificuldades de harmonização entre a formação cultural do jurista – essencialmente especulativa – e a necessidade de uma interpretação prática.³⁴⁷

De um lado o jurista medieval tinha na dialética escolástica uma *rationis mentis* singular, dogmática e especulativa, de outro lado, a exigência de uma razão prática decorria do próprio Direito Romano³⁴⁸. O método dialético é, como já percebido, especulativo na sua essência, e a construção dogmática sobre a qual a escola de Bologna havia desenvolvido sua interpretação do aristotelismo resultava numa aparente dificuldade de conformar a *rationis mentis* a uma razão prática efetiva.³⁴⁹ A construção empreendida para harmonizar esta aparente dificuldade seria estabelecer a jurisprudência como o conhecimento necessário para aplicação da lei, isto é, a jurisprudência terá em si uma *natura* teórica, mas uma finalidade prática³⁵⁰.

³⁴⁶ São Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, I, I, q. I, art. 4, apud Mortari. p. 159.

³⁴⁷ Mortari, Vincenzo Piano. *Dogmatica e interpretazione i giuristi medieval*. Jovene Editore. Napoli, 1976. p. 158-159.

³⁴⁸ Mortari destaca as passagens do Digesto: “*ius est ars boni et aequi...*” (D. I, 1, 1, 1.) e “*iuris prudentia est divinarum aequae humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*” (D. I, 1, 10, 2; Inst. I, 1). Idem, p. 159.

³⁴⁹ Mortari, p. 159.

³⁵⁰ Baldo, in Dig. Vet. de iustitia et iure, rub. l. 1, n. 7 (D. I, 1, 10, 2) apud Mortari, p. 160.

Mortari, em estudo da obra de Baldo³⁵¹ estabelece como a jurisprudência se fixava como base da ciência jurídica e do conhecimento jurídico: tal jurisprudência, definida como *o saber do jurisprudente*³⁵², encontra-se apoiada em suas próprias obras (do jurista), e desvenda-se como uma arte ao mesmo tempo de natureza teórica e de propósitos práticos. As construções doutrinárias têm por razão de ser, sobretudo, a dependência e a função da vida prática. O Direito disciplina os atos humanos e o objeto da *scientia iuris* são as regras jurídicas e os factos que a elas se relacionam. Deste modo, o fundamento de tal direito positivo, seus princípios inspiradores, encontram-se nos critérios supremos do direito natural. A mutabilidade das leis humanas, a sua diversidade de acordo com os lugares e com o tempo, não são relevantes para classificação do trabalho do jurista como científico (uma vez que a filosofia medieval considerava a ciência a disciplina que tinha como objeto o eterno, o necessário, o imutável, como a natureza física das ciências naturais, o ser divino da teologia). A jurisprudência somente poderia ser considerada como ciência precisamente porque os fundamentos aplicados às normas positivas estavam nos princípios eternos, necessários e imutáveis da *aequitas* e da *ratio naturalis*.³⁵³

Este é o traço característico da escola de Bologna que inaugura a ciência jurídica com base em princípios supremos e imutáveis de direito natural, como *arte e ciência prática* voltada ao agir humano, preocupada com o *sujeito*, como predicado da norma

³⁵¹ ibdem.

³⁵² “*Il sapere del giurista era ancora definito prudentia, prudentia iuris, non soltanto in ossequio ad una terminologia tradizionale, ripetuta tralaticamente, ma perche com quel termine si voleva esprimere un concetto bem preciso. Il pensiero romano aveva attinto la nozione dai filosofi greci (F. Senn, Les origines de la notion de jurisprudence, Paris, 1926). La La prudenza era la dottrina com cui giurista indicava ciò che all'uomo fosse lecito o illecito fare. Si trattava di uns apere che tendeva anche all'azione: θεωρίαν χαί πρᾶττειν, como dicevano gli stoici. Il valore del concetto classico era infatti nel suo senso comprensivo del significato di dottrina e di arte: ἐπιχστήμη χαί τεχνη (idem, F.Senn). Nei prudentes la preparazione teórica si univa ad un fine senso del concreto. Il vero scopo della loro attività era realizzare il frutto della speculazione astratta. Prudentes, nel campo del diritto, erano coloro che compievano la ricerca del giusto al fine di attuarlo. I giuristi romani furono prudentes iuris per antonomásia proprio per la loro capacità straordinaria di individuare la misura giuridica da applicare concretamente nei rapporti sociali.*” Mortari, Vincenzo Piano. *Dogmatica e interpretazione i giuristi medieval*. Jovene Editore. Napoli, 1976. p. 162-163.

³⁵³ Idem, pp. 160-161.

jurídica. De um lado, a especulação filosófica mantinha-se presente no método e nos dogmas pré-estabelecidos, de maneira que a opinião dos doutores, a *prudência* como saber do jurista, permanecia como paradigma naquelas obras construídas pela Escola dos Glosadores aos Comentadores: a dogmática fundada na autoridade de opinião não se perdeu, mas tornou-se premissa para a subsunção de uma norma positiva e do facto da vida concreta. Àquele conceito eterno e superior, analisado pelo jurista na aplicação da *razão prática*. Tal aplicação opera-se com o método dialético.³⁵⁴

É muito importante observar que, como assevera Mortari, tomando por base São Tomás de Aquino, a aplicação do método dialético na aplicação do Direito desenvolve-se segundo o sistema aristotélico, de modo que o comportamento prático do homem era iluminado pelos conceitos mais gerais de natureza teórica: “*prudencia includit cognitionem universalium et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat*”³⁵⁵: o desenvolvimento do pensamento jurídico segue, deste modo, a lógica aristotélica medieval, em que uma dada proposição deve estar enquadrada, ou ser predicada, de um género superior e mais abstrato. Num sistema de significados atribuídos aos termos, os factos da vida, os dados concretos da vida prática, seriam espécies especialíssimas, enquadradas em conceitos teóricos mais gerais e conceituais – numa hierarquia que sempre se reduz aos princípios imutáveis do direito natural.

Esta construção, que mediante o enquadramento ao método dialético, estabelecia a premissa maior das proposições lógicas como termos gerais, eternos e imutáveis, consistia numa dogmática perene, ao lado da qual o jurista construía a sua experiência da vida prática, como que num esforço para enquadrar todos os objetos do mundo naquelas categorias gerais já definidas pela jurisprudência: o saber do jurista, sua *sapientia*, caracterizava-se tanto pela *peritia literarum*, o conhecimento dogmático que antecedia e

³⁵⁴ Assim, explica Mortaria que “*Nell’arte, insomma, come nella scienza pratica, erano presenti due momenti imprescindibili: quello cognoscitivo e quello pratico. La conoscenza dei principi dell’azione costituiva in ogni caso il presupposto indispensabile del fare. L’agire umano doveva sempre essere guidato dal sapere: “ars est collectio praeceptorum quibus ad aliquid faciendum facilius quam per naturam informamur”, ma bisognava distinguere il dare dall’agire.*” Idem, pp. 163-164.

³⁵⁵ São Tomás de Aquino. Phys., I^a, II^a, II^{ae}, q. 47, a., 15. *Apud* Mortari, p. 166.

condicionava o facto da vida, como também pela *peritia negotiorum*, fruto da cultura e da experiência da vida prática.³⁵⁶

Era assim que a interpretação jurídica se desenvolvia por meio de uma operação lógica, para deduzir o significado dos preceitos legais, sob certos preceitos jurídicos particulares dominantes na prática e na cultura medieval. É assim que a busca por um significado jurídico das normas se mostrava particularmente delicada na atividade do jurista medieval. Mortari cita dois casos, extraídos de Baldo, para exemplificar a operação interpretativa de Bologna:

a) uma disposição do Estatuto de Piacenza vetava a alienação de bens imóveis a sujeitos que não habitavam a cidade ou seu distrito, mas o Estatuto não previu a proibição de instituir-se herdeiro não residente. O objetivo da lei era, como é evidente, a proteção do direito fiscal da cidade. A cidade teria sido igualmente prejudicada por uma alienação a não residente como também por um ato de instituição do herdeiro não residente. Os juristas estavam perfeitamente cientes disso e, portanto, interpretaram implicitamente a proibição do *institutio heredis universalis*.³⁵⁷

b) Em alguns casos, a lei estatutária proibía a formação de negócios por um notário público. Os juristas não tinham certeza sobre a eficácia das normas expressas por meio de uma fórmula de proibição genérica ou simples declaração de invalidez do negócio, sem estabelecer ao mesmo tempo sua nulidade *ipso iure*. O critério legal para resolver a questão foi pela aplicação na diferença entre o conceito de anulabilidade e nulidade absoluta. Para que fosse possível falar de uma invalidade do negócio, de sua inexistência jurídica, foi reivindicada a necessidade de uma sanção expressa à nulidade *ipso iure*. Na ausência de tal sanção, se o negócio fosse concluído, ele poderia ser anulado, mas, por outro lado, produzia

³⁵⁶ Mortari, pp. 166-167.

³⁵⁷ Mortari, p. 173.

efeitos do ponto de vista jurídico até a sua nulidade ser declarada judicialmente.³⁵⁸

Em ambos os exemplos acima (e de maneira muito similar como aplicaríamos, hoje, princípios de direito civil na solução de casos concretos, contudo sem subsunção do facto à norma) os princípios mais amplos (no exemplo “a” a interpretação extensiva com base na finalidade da norma, e no exemplo “b”, o enquadramento do negócio como ato jurídico anulável) têm em si enquadradas as hipóteses do caso concreto a um género superior, que as absorve: como as espécies daquele género, os princípios são devisados, para após, enquadrar-se o problema concreto como uma espécie dele, e portanto, submetida ao respetivo regime jurídico. Segundo esta dinâmica, a interpretação poderia, assim, assumir a figura lógica de uma interpretação *declarativa*, *restritiva* ou *extensiva*³⁵⁹, e, em qualquer hipótese, a interpretação parte da noção aritotélica de *definitio*, como delimitada nos Tópicos³⁶⁰.

Em Aristóteles, a definição tem relação com a categorização da *essência* de dado termo. A categorização de um termo faz-se pela identificação do *género* (termo geral, ou conceito mais abstrato que se relaciona a coisa), da *definitio* (declaração assertiva que define a *essência* de uma coisa, ou especifica a coisa a partir do género), das *propriedades* da coisa (que são elementos da definição, e que, ao ser isolado, não pode formar um predicado), e dos *acidentes* da coisa (elementos que não estão presentes nos anteriores, e não compõem parte da coisa).³⁶¹

Assim, diante de uma lei, o intérprete deveria examinar o valor intrínseco da palavra, por meio do qual o conceito seria formulado. O primeiro passo era estabelecer o senso literal e seu significado etimológico. Posteriormente, o jurista procedia à

³⁵⁸ Idem, p. 174.

³⁵⁹ Idem, ibidem. “Le figure logiche dell’*interpretatio declarativa*, dell’*interpretatio restrictiva* e di quella *extensiva*, elaborate com accuratezza dai giuristi, costituivano criteri direttivi per l’opera interpretatrice. I loro principi teorici venivano continuamente richiamati ed applicati nella pratica”.

³⁶⁰ Mortari, p. 175.

³⁶¹ Aristóteles, Tópicos. L. I, IV, 15-35.

distinção do *verba* do preceito legislativo, para dele extrair, em abstrato, o senso lógico-jurídico do qual seria instrumento de expressão.³⁶²

Na aplicação do método dialético, o jurista, tal como o teólogo ou o filósofo, distinguiam a linguagem³⁶³ mental, composta apenas por imagens, das intuições simples próprias da linguagem externa, esta última composta por palavras, instrumentos de expressão dos conceitos. Assim, admitia-se uma relação necessária de coexistência entre o ato de conhecer e a linguagem mental, mas se negava a coexistência necessária entre o pensamento e a linguagem externa: neste ponto impunha-se a celeuma acerca de que os conceitos teriam *realidade, existência própria*, antes mesmo de serem associadas às palavras ou, melhor dizendo, antes de serem expressados por meio de palavras. Assim, a proclamação de uma palavra sempre exigia a presença de um conceito, existente e independente daquela: *Nihil in dictu, quod non fuerit prius in intellectu*.³⁶⁴

Assim, a expressão linguística de uma ideia era concebida por meio de uma palavra; era produzido um símbolo sonoro pela linguagem humana, perante ao qual correspondia um significado específico. A preocupação com a determinação do

³⁶² Mortari, Vincenzo Piano. *Dogmatica e interpretazione i giuristi medieval*. Jovene Editore. Napoli, 1976. p. 176.

³⁶³ Vide Rotta, Paolo. *La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica*, Torino, 1909. A síntese de Paolo Rotta é citada por Mortari (Op. cit, p. 176-178) quando em seu estudo busca confrontar a interpretação jurídica prática com a metodologia escolástica – momento em que é obrigado à desenvolver as operações filosóficas e lógicas próprias do método: a síntese de Rotta serve-lhe bem como referência para a finalidade de seu estudo, sobre Dogmática e Interpretação, mas para nossos objetivos, as operações lógico-filosóficas do método serão mais detalhadamente abordadas no Capítulo II. De todo o modo, como temos seguido nestas últimas passagens a pesquisa de Mortari, é pertinente a referência da filosofia da linguagem de Rotta, junto à qual identificamos a explicação de elementos metodológicos corretos e precisos.

³⁶⁴ Rotta, Paolo. *La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica*, Torino, 1909. p.p. 188 e ss. *apud* Mortari, p. 176-177. Importa-nos muitíssimo o reconhecimento desta etapa do processo de interpretação, na medida em que a linguagem mental estará associada à definição de um termo mental, e o termo mental será, em Pedro Margalho, o elemento de sua *suppositio* a partir da qual a hierarquização tradicional de conceitos e géneros é modificada, para dar lugar a um esquematismo próprio – já não necessariamente decorrente do direito natural e de suas premissas eternas e imutáveis, como será melhor explorado no Capítulo II.

significado dos termos é uma característica própria do método dialético escolástico, com raízes aristotélicas e estoica. As distinções entre termo, palavra e conceito foi objeto de aprofundado debate filosófico entre realismo e nominalismo, tendo a vertente realista prevalecido no âmbito da tradição jurídica: a palavra era considerada uma realidade físico-psíquica. Dever-se-ia investigar tanto o fenómeno sonoro que deu origem à palavra, como também era preciso enfatizar o conteúdo do pensamento atribuído pelo intelecto ao símbolo materializado. Os juristas medievais conceberam a natureza e a função dos *verba* da mesma maneira e, conseqüentemente, estabeleceram a tarefa do trabalho de interpretação.³⁶⁵

As palavras foram criadas pelo homem para chamar a atenção dos outros *congitationes suas*. Quando o intérprete considerava as palavras de uma lei em seu significado genuíno e original, realizando aquele trabalho de pura explicação do sentido literal que os juristas às vezes chamavam de *significatio*, propunha-se a revelação de um significado conceitual. Na filosofia escolástica, *significatio* era o conceito das coisas em relação às quais um determinado termo havia sido imposto pelo homem: *significatio est intellectus rei ad quem vox imponitur*; sua noção correspondia perfeitamente à noção difundida entre os juristas: *significatio est proprius et verus sensus attributus dictioni ab intellectu*.³⁶⁶

Em todos os casos, o trabalho do jurista era uma atividade de reconhecimento e uma declaração de valor racional; para atingir seu objetivo, ele limitou-se a uma tarefa de pura explicação do significado literal dos *verba* da norma ou que, e por vez ou outra, interpretando-o de modo restritivo ou extensivo, para buscar o significado próprio da lei.³⁶⁷

Os principais cânones hermenêuticos seguidos pelos juristas de Bologna foram, brevemente, tratados por Mortari, conforme reproduzimos abaixo:

³⁶⁵ Mortari, p.p. 177-178.

³⁶⁶ Idem.

³⁶⁷ Ibidem.

a) Na prática da interpretação aplicava-se o ensino do pensamento filosófico: *verba enim, ut inquit, philosophus, sunt notae earum, quae sunt in animo passionum*, para reafirmar, por um lado, o princípio de hermenêutica jurídica de não retroceder ao *verborum significatione* e, de outro lado, a necessidade de explicação do conteúdo intelectual, sempre expresso por meio de palavras.³⁶⁸

b) Nos casos de inadequação do sentido literal para expressar o valor real da norma jurídica, o intérprete não deveria hesitar em afastar-se da letra da lei: neste sentido poderia o jurista descartar o significado literal ou etimológico das palavras de uma lei e seguir um significado impróprio; se assim fosse mais difundido em dado caso específico, o jurista seguia a interpretação do significado geralmente atribuído aos termos em seu uso comum na vida social, mesmo que não coincidisse com o literal. Exemplificativamente, quando, num caso concreto, o possuidor de uma coisa reclamava poder, tal qual o proprietário, requerer a aplicação de uma penalidade em face de quem rouba sua coisa, verificava-se que a provisão legal do roubo de *res alterius* deveria ser considerada em conformidade com a *communis usus loquendi* de tal expressão, a qual significava, assim, que a coisa era pertencente tanto ao *dominus* quanto ao *possessor*, devendo ser interpretada extensivamente para a aplicação da penalidade.³⁶⁹

c) Os princípios *verba secundum naturam contractus et subiectam materiam accipiuntur, etiam verba impropriando, verba... intelliguntur secundum qualitatem personae* foram continuamente aplicados na prática. Em relação a eles, os juristas acreditavam que a disposição estatutária sobre a sucessão de mulheres, na presença dos irmãos ou de seus descendentes, nunca importou na preferência das garantias. Era uma opinião generalizada na jurisprudência que o *favor masculinitatis* na

³⁶⁸ Mortari, *idem*, p. 179.

³⁶⁹ *Idem*, p. 179.

sucessão *ab intestato* deveria ser considerado operando apenas dentro da mesma classe de herdeiros e, portanto, não parecia ser o caso sacrificar as razões de sucessão das descendentes diante de irmãos do falecido.³⁷⁰

d) O intérprete sempre tinha que verificar quando as palavras da lei, consideradas em seu sentido literal, excediam o pensamento real do legislador. Tratava-se de um critério hermenêutico fundamental, cuja aplicação pode ser observada na interpretação das regras de responsabilidade penal ou na eficácia do *longi temporis praescriptio*. O legislador certamente não queria punir o assassinato diante de uma causa justa que o determinara, nem queria que os efeitos da prescrição fossem implementados, sem a boa fé do proprietário. Uma disposição geral sobre a punição da ofensa ou as consequências legais da posse teve que ser interpretada estritamente para que a vontade racional do legislador não fosse distorcida.³⁷¹

e) Se a tarefa do intérprete era focar no escopo jurídico real das normas positivas, ele precisava interpretá-las extensivamente sempre que identificava no preceito um conteúdo normativo mais amplo do que o significado literal dos *verba* da lei: *Statutum dicens, si quis produxit instrumentum vel testem comprehendit producentem per se, vel procuratorem*.³⁷²

O ponto de partida da atividade interpretativa era, de qualquer forma, um termo já dado. O trabalho do intérprete resultava numa operação de natureza lógica, na qual as ferramentas argumentativas da dialética aristotélico-escolástica eram amplamente utilizadas. Os procedimentos interpretativos dos juristas medievais eram de natureza

³⁷⁰ Ibidem, p. 180.

³⁷¹ Idem, ibidem.

³⁷² Mortari, p. 181.

claramente racionalista. O racionalismo metodológico refletia, sem dúvida, os requisitos lógicos de suas formações culturais, isto é, a escolástica e a sua teoria e dogmática.³⁷³

2.3. O ensino e a sistematização da dialética

Importa-nos esclarecer, neste ponto, a presença deste elemento cultural na formação do jurista, por meio de sua educação e por meio da sistematização do ensino do método, uma vez que, como vimos acima, é a formação cultural do jurista que premeia toda a aplicação do Direito como método e sistema, e conforma a maneira como a jurisprudência se desenvolvia.

Deve-se a Aberlado o ensino oral de seus livros, perpetuando a lógica como objeto de sério e contínuo de estudo ao longo da Idade Média, tendo a partir deles multiplicado o número de tratados publicados³⁷⁴ até o século XII com o objetivo de servir como manual para o estudo da lógica aristotélica. A escolástica é assim a ciência das escolas, e estabelece-se como a forma externa da filosofia cristã dominante na Idade Média: Durante a Alta Idade Média *scholasticus* é o mestre em artes liberais, das sete disciplinas do Trivium (gramática, lógica e retórica) e do Quadrivium (geometria, aritmética, astronomia e música). A palavra *scholasticus* tem também, neste período do século XII, o significado de discípulo ou aluno.³⁷⁵

Chamar-se-á por escolástico, em geral, todo aquele que leciona nas escolas, especialmente nas cadeiras de filosofia e teologia. A denominação própria dos que ensinavam filosofia e teologia era *magister artium*, *magister in teologia*, ou *doctor scholasticus*. Como ciências das escolas o pensamento filosófico da Idade Média

³⁷³ Mortari, p. 181.

³⁷⁴ Sobre os múltiplos manuscritos traduzidos do grego ou do árabe durante o período entre século XII e XIII vide Aristóteles Latinus, VII 1. 1-2: *Physica*. Tr. Vetus. Praefatio. Tr. Vaticana. Editio Altera e VII 1. 2: *Physica*. Tr. Vetus. Editione curandae praesidit G. Verbeke. E. J. Brill, Leiden- New York, 1990, e respectiva recensão elaborada por Carvalho, M.A. Santiago de. *In* Revista Filosófica de Coimbra – 1 (1992). p.p. 191-201. A obra congrega o conjunto de manuscritos relacionados as traduções de Porfírio e Boécio, compilados e categorizados por L. Minio-Paluello.

³⁷⁵ Grabmann, Martin. *Filosofia Medieval*. Editorial Labor. Barcelona, 1928. p.p. 15-16.

formou-se primeiras nas escolas das catedrais e nos conventos, e depois, nas Universidades, ou *estudos gerais*, tendo tal desenvolvimento do ensino se convertido num poderoso meio de influxo do método na tradição Escolástica. Precisamente a formação das faculdades de artes nas Universidade e na prática à qual os escolares e os professores de teologia pertenciam primeiramente às faculdades de Filosofia, influenciou na constituição da filosofia como ciência independente a partir do século XIII e especialmente no século XIV.³⁷⁶

Algumas cidades europeias tiveram maior destaque neste processo, dentre as quais Paris, à qual Alberto Magno referiu-se como a *civitas philosophorum*. O trabalho das escolas tinha o caráter de uma tradição, relativa à transmissão do conhecimento em fórmulas fixas – razão do caráter corporativo do pensamento científico e da *auctoritates magistrales*.³⁷⁷

A forma de ensino estabelece-se por meio da *lectio*, e mais tarde na *disputatio*. A *lectio* consistia na explicação dos livros ensinados que serviam de texto ou manual. Em teologia eram comentadas, por exemplo, os quatro livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo; será na cadeira de filosofia, das artes livres, que as obras de Aristóteles, notadamente as traduções e trabalhos baseados em Boécio e Porfírio, que serão estudados e aplicados.³⁷⁸

A *disputatio* era a discussão, segundo um padrão determinado e com uma técnica mais tarde ricamente desenvolvida, de problemas que, concebidos sob a forma de questões, eram discutidos em todos os aspetos de *pros* e *contras* e resultados determinados e fundamentados em tal e qual sentido. Enquanto que na *lectio* somente o professor estava autorizado a falar, a *disputatio* desenvolvia-se em dissertação e contra dissertação, ao modo da dialética clássica grega. Ainda, a *lectio* estabelecia-se como

³⁷⁶ Idem, p. 16.

³⁷⁷ Ibidem.

³⁷⁸ Idem, ibidem.

glosas organizadas em compêndios dos textos estudados: tradição que se foi perdendo com o tempo, na medida em que a *disputatio* consolida-se como modo de maior uso.³⁷⁹

Estas formas fundamentais de ensino refletem-se nas formas externas da especulação escolástica, definidos os géneros de literatura e a técnica de exposição dos textos, que seguem com rigor o método. Os géneros literários da filosofia e da teologia escolástica apresentam, especialmente para o século XIII e seguintes, formas ricamente variadas. No primeiro período encontram-se tratados dialéticos, dentre outras obras monográficas filosóficas e teológicas, sobretudo em Paris e Chartres.³⁸⁰

Fora os comentários e traduções, a lógica escolástica foi objeto de múltiplas sistematizações, por variados autores, os quais contribuíram não apenas com novas nomenclaturas, mas verdadeiramente inovaram na construção de sistemas lógico-dialéticos – apesar do objetivo de tais de apenas transmitir e dar seguimento a uma tradição já bem estabelecida. A primeira obra de referência em termos de sistematização da lógica escolástica será de Pedro Hispano. Ainda que não tenha sido o primeiro tratado a sintetizar o conjunto da lógica de seu tempo, sua obra teve imensa repercussão por toda Idade Média. A obra de Pedro Hispano, tal como chegou aos nossos tempos, reúne para a *Summulae* os seguintes títulos:³⁸¹

³⁷⁹ Ibidem. p. 17.

³⁸⁰ Ibidem, p. 18. Para além das obras lógicas, Grabmann também ressalta dentre os géneros literários da filosofia e da teologia monografias filosóficas forma de diálogos como os tratados de São Anselmo *De veritate* e *De gramatico*. Escritos puramente filosóficos procedem especialmente da escola de Chartres – um importante polo do conhecimento no século XII. O pensamento chartriano ficou conhecido devido ao seu cariz científico que procurou estudar as leis da natureza baseando-se nas *scientiae rerum*, isto é, no *quadrivium*. Era por intermédio das ciências matemáticas que o homem poderia, fazendo uso da abstração, intelectualizar os fenómenos que via na natureza e interpretar as leis que discernia no universo. As obras de Chartres eram, na sua maioria, de fontes neoplatónicas e de autores latinos neoplatónicos, tendo sua tradição se estendido até aos mestres do renascimento carolíngio. Chartres tornou-se um dos mais importantes centros de estudo das *artes liberales* e uma precursora das modernas ciências da natureza (cf. Jorge Lopes, Filipe. N. S. Teixeira. *A Escola de Chartres e a Tradição do Quadrivium*. In *Cuestiones Teologicas*, Vol. 41, No. 96. Medellín, 2014. p.p. 403-424).

³⁸¹ Boehner ainda destaca de que forma foram preservados inúmeros manuscritos de Pedro Hispano, e forma editadas 66 edições de seu trabalho até o século XVII, quando, sob o impacto de uma lógica muito

- I. Tractatus: *De propositionibus* (que corresponde a *Parihermenias* de Aristóteles). Trata das proposições em geral, e inicia-se com uma curta introdução sobre semântica.
- II. Tractatus: *De predicabilibus* (que corresponde a *Isagoge* de Porfírio);
- III. Tractatus: *de praedicamentis* (que corresponde às *Categorias* de Aristóteles);
- IV. Tractatus: *De syllogismis* (que corresponde apenas em parte aos *Primeiros Analíticos* de Aristóteles, limitando-se aos silogismos categóricos);
- V. *De locis dialecticis* (que corresponde ao *Tópicos* de Aristóteles);
- VI. *Tractatus: De suppositionibus*.
- VII. *De fallaciis* (que corresponde ao *Sophisticis elenchis* de Aristóteles);
- VIII. Tractatus: *De relativis*;
- IX. Tractatus: *De ampliationibus*;
- X. Tractatus: *De restrictionibus*;
- XI. Tractatus: *De distributionibus*.

Há também o Tractatus: *De exponibilibus*, mas este não se insere no âmbito da *Summulae*, conforme coletânea editada por Müllellay.³⁸²

A importância do *Tractatus* de Pedro Hispano foi referenciada na divina Comédia de Dante, onde foi colocado no segundo círculo do Paraíso, entre um seleto grupo de sábios e filósofos, e ao lado de Hugo de S. Victor e Pedro Manducator “Pedro Hispano, o qual lá em baixo (no mundo) brilha em doze livrinhos”³⁸³: o Tractatus foi o manual de lógica mais bem sucedido do século XIII. Caracteriza-se como uma síntese da *logica vetus* e *logica nova* (conjuntamente, a “*logica antiquorum*”), para ademais avançar em desenvolvimentos mais sofisticados, tais como a gramática especulativa, a teoria das consequências, os *modi significandi*, os *sophismata* e *insolubilia*, e também a

inferior, a *Summulae* finalmente deixou a sala de aula: cf. Boehner, Philotheus. *Medieval Logic. An outline of its development from 1250 to c. 1400*. Manchester University Press, Manchester. 1952. p.p. 101-102.

³⁸² Mullally, the *Summulae Logicales* of Peter of Spain, *Publications in Medieval Studies*, vol. 8, Notre-Dame, 1945, pp. Xxxviii ss.

³⁸³ Alighieri, Dante. *Commedia*, III, XIII, 134-5.

teoria da suposição: esta segunda parte influenciará determinantemente a *logica modernorum*.³⁸⁴

2.3.1. As formas literárias da dialética escolástica no Direito

Era na lição por meio da conversação quotidiana que se elaborava uma nova cultura jurídica no âmbito das escolas de Bolonha. Paulatinamente, obras e formas literárias foram desenvolvidas e cristalizadas a partir da forma mais básica, que representava a Glosa, todas serão sempre escritas como reflexo dos debates, das *quaestiones* dos primeiros anos de ensino Bolonhês. As escritas difundidas foram edificadas em estruturas literárias destinadas ao próprio debate, circunscrito a si próprio. Usualmente, contudo, restavam poucos vestígios do debate levado a cabo nas aulas: notas tomadas por estudantes ou por “reportadores” mais qualificados, notas e observações pessoais do professor que lê e relê a lição, ano após ano, dos mesmos textos legislativos, no contexto de uma tradição cada vez mais específica e – ao mesmo tempo – mais condicionada; edições de disputas escolares, ou de discussões mais ou menos monográficas, com base em fragmentos justinianos.³⁸⁵

A partir da pesquisa realizada para os temas tomados em “*quaestiones*” civis Bellomo, e da experiência geral por ele mencionada, de lerem-se centenas de manuscritos, é possível traçar um panorama dos escritos medievais condensados nas “*commentaria*” e nos “*tractatus*”, à luz do debate oral e do método dialético, em experiências escolares concretas.³⁸⁶

Na “*commentaria*” é possível resgatar um dos momentos mais característicos do ensino jurídico, a saber, a disputa da “*quaestio*”. Esta forma literária recolhe uma quantidade de material que, no uso de símbolos gráficos, preservou e transmitiu a memória da comunicação oral, do debate que se desenrolou com palavras faladas, as

³⁸⁴ Meirinhos, J.F. Pedro Hispano e a lógica in: Pedro CALAFATE (org.): *História do pensamento filosófico português*, vol. I: *Idade Média* (2ª ed.) Círculo de Leitores, Lisboa 2002, pp. 331-375.

³⁸⁵ Bellomo, Manlio. *Aspetti dell'insegnamento giuridico nelle università medievali*. Vol. 1: *Le "questiones disputates"*. Edizione Parallelo 38. Reggio Calabria: 1974. p.p.13-16.

³⁸⁶ Idem, p. 14-15.

quais, na sua maioria, não foram fielmente reproduzidas nos pergaminhos das demais formas literárias de que temos registo.³⁸⁷

Para além da glosa, regista-se uma forma de comentário interlinear (nota entre as linhas do texto), ou notas marginais (à margem do texto), glosas com maior grau de teorização, chamadas por *apparatus*. Distingue-se ainda a glosa redigida pelo autor, e a que é escrita por um estudante, recolhendo a lição oral do professor. No primeiro caso, temos a *glosa redacta*, que, no fim, apresenta uma abreviatura do nome de seu autor, no segundo caso, toma a designação de *glosa reportata* por meio da qual o aluno reporta o ensino do mestre – o reportator – para assinalar que, apenas, reproduz a exposição magistral, sendo terminada com um “*secundum*” e o nome do professor.³⁸⁸

Os “*reticoli*” seriam o conjunto de glosas, a que não foi dada uma ordem, de modo que a sua formação pode ser um acontecimento causal, ou pode depender da continuidade natural de anotações feitas por um professor, ou de modo original ou como fundamento em “*reticoli*” anteriores. O *apparatus* difere do *reticoli* porque é o resultado de uma ordem que um jurista atribuiu a determinadas glosas, escritas *ex novo*, para uma ocasião, ou seleccionadas entre glosas pré-existentes, nas margens ou nas entrelinhas de manuscritos já utilizados nas escolas ou para estudo privado.³⁸⁹

A “*lectura*”, por sua vez, é a reprodução da lição do professor, distinguindo-se entre *lectura redacta*, redigida pelo próprio professor, e *lectura reportata*, quando redigida por um aluno que recolhe a lição do professor. Tanto no *reticoli* como na *lectura* há uma série de anotações da escola para a escola, e que refletem a oralidade da lição, sendo que na *lectura* há um carácter completo e uma continuidade da lição, ao

³⁸⁷ Idem, p. 14-16.

³⁸⁸ Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da, *História do Direito Portugues – Fontes de Direito*. 5ª Edição, Revista e Actualizada. Editora Fundação Calouste Gulbenkian. Avenida de Berna / Lisboa. 2011. p.p. 216-220.

³⁸⁹ M Bellomo. L’Europa del Diritto Comune, 144-145, apud Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da, *História do Direito Portugues – Fontes de Direito*. 5ª Edição, Revista e Actualizada. Editora Fundação Calouste Gulbenkian. Avenida de Berna / Lisboa. 2011. p.p. 219.

passo que no *reticoli* não há tal continuidade e completude. O *apparatus*, assim como a *lectura* possuem um caráter de obra completa, com continuidade das lições.³⁹⁰

Outra forma literária jurídica muito popular era a *summae*, a qual, ainda que ligada à escola, não é caracterizada pela ocasionalidade e fluidez fragmentárias dos demais documentos que reproduziam as lições: a *summae* não possui, ainda, natureza exegética de breves anotações, como as glosas, sendo, na verdade, uma exposição pessoal, contínua, elaborada, com maior riqueza literária e estilística.³⁹¹ Nestas o método lógico-formal dialético é aplicado em sua completude. As *summae* consolidam um tipo de literatura típica de meados do século XII, provenientes de centros culturais onde houvesse dificuldade em obter textos jurídicos (simples ou glosados) do *Corpus Iuris* – assim as *summae* permitiam o estudo do Direito separado do texto original.³⁹²

Nota Martim de Albuquerque e Ruy de Albuquerque a distinção entre as *Summulae* e as *Summae*, a primeira caracterizada como pequenos escritos que resumizam sistematicamente o conteúdo de todo um livro, de um título ou de parte deste, e diferentemente da *Summae*, que não apresenta estrutura exegética similar às glosas, as *Summulae* resultam da reunião de glosas a uma rubrica, um texto integral ou parágrafo de lei, sendo, em todo caso, mais homogênea do que as glosas. Já as *Summae* são definidas como exposições sistemáticas, com propósitos compendários e usualmente integrais, sendo caracterizadas como longas exposições. Resultariam da agregação de súmulas, e completada por *exordia* de índole retórica, e aditamentos instrumentais a dar unidade ao todo, um tom contínuo.³⁹³

As *distinctiones* são silogismos modais, cuja solução depende de certas alternativas propostas (*aut...aut*) a serem verificadas para correta aplicação da norma. Os Professores Martim e Ruy de Albuquerque explicam que este é um género

³⁹⁰ *Ibidem*, M. Bellomo, p. 146.

³⁹¹ *Idem, ibidem*.

³⁹² Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da, *História do Direito Português – Fontes de Direito*. 5ª Edição, Revista e Atualizada. Editora Fundação Calouste Gulbenkian. Avenida de Berna / Lisboa. 2011. p. 220.

³⁹³ Albuquerque, Martim de; Albuquerque, Ruy de, *História do direito português*. Vol. 1. Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1985. Lisboa. p.p. 264.

promovido e consagrado nas glosas, com a finalidade de suprir contradições, em estilo adotado nas *solutiones contrarietatum*, consistente em: (i) uma sucessiva divisão e subdivisão de factos individualizados, (ii) divisão de regras ou de relações jurídicas, em espécies ou subespécies, e (iii) divisão de conceitos correspondentes aos *nomina* jurídicos, como forma de atribuir uma significação determinada detre as possíveis. Trata-se de um processo lógico dedutivo, formalmente convertido em género literário³⁹⁴. O exemplo dado por N. J. E. Gomes da Silva é ilustrativo e pode ser replicado³⁹⁵:

“Se um servo adquiere um animal doente:

1. Ou sabe da doença:

- ou adquiere para si próprio, com os bens do seu pecúlio;

- ou o adquiere para o seu dominus.

2. Ou não sabe da doença

- mas podia saber;

- e não podia saber.”

Outro exemplo do uso das *distinctiones* é aplicado por Bartolo, para escusar a ignorância da Lei, quando dos estudos acerca do conflito de normas³⁹⁶. A análise de Bartolo assim segue:

“Se um estrangeiro comente um delito ele deverá ser punido de acordo com as leis da cidade?

1. Ou o que ele fez na cidade era um delito em *ius commune*; então ele será punido de acordo com as leis e costumes da cidade, (...)

³⁹⁴ Albuquerque, Martim de; Albuquerque, Ruy de, *História do direito português*. p.p. 266-267.

³⁹⁵ Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da, *História do Direito Portugues*, p. 221.

³⁹⁶ Bartolus A Saxoferrato. *On the Conflict of Laws* (translated into English by Joseph Henry Beale). Harvard University Press, Cambridge: 1914, pp. 21-24.

2. Ou não é um delito em *ius commune*, e então o estrangeiro:

- (i) Ou vive a muito tempo na cidade, de tal modo que deveria conhecer a lei; e neste caso ele será punido;
- (ii) Ou ele não vive há muito tempo na cidade, e então:
 - a. Ou o delito é comumente penalizado em todas as cidades (como o transporte para fora do território, de grãos sem licença do governo, o que usualmente proibido em toda Itália);
 - b. Ou o delito não é tão amplamente proibido, e o estrangeiro não tinha a obrigação de conhecer a lei.

Para cada uma das sub-hipóteses, alega-se o adequado texto do *Corpus Iuris*, e a solução possível é apresentada em cada alternativa – trata-se de uma técnica de aplicação de um silogismo modal *contingente* ou *possível* (como veremos no Capítulo II), muito utilizado no âmbito das diversas outras formas literárias, ao ponto de consagrar-se um dito popular a seu respeito: “*qui bene distinguit bene docet*”.³⁹⁷

As “*concilia*” são os pareceres, os conselhos de uma jurista acerca de um caso concreto e que, pouco frequentes no tempo dos glosadores, eram presentes entre os comentadores. Distingue-se o *consilium pro parte* em que o jurista dá o seu parecer, sustentando a posição de uma das partes, e o *consilium sapientis*, em que o juiz, para um melhor esclarecimento, pede um parecer a um jurista, por ele, reputado como autoridade.

As “*dissensiones dominorum*” dizem respeito às leis de interpretação mais difícil, em que a memória das escolas vai registrando as diversas opiniões dos mestres que sobre elas se pronunciaram. Tal elenco de opiniões em contraste são denominados de *dissensiones dominorum*, nas quais se podem ler os problemas controversos e as

³⁹⁷ Idem, p.p. 221-222.

soluções propostas em contraposição. Serviam para conservar opiniões que, de outro modo, se perderiam e eram uma boa via para o estudante se aproximar de um problema concreto controverso.³⁹⁸

Os “*casus*” são breves exposições que indicam hipóteses concretas, ‘*fattispecie*’, criadas na escola e apresentadas para simplificar a ‘*fattispecie*’ prevista na lei; quase um modo para expor, por outras palavras, graças à simplificação, a hipótese abstrata prevista no texto legislativo.³⁹⁹

A “*brocarda*”, “*generalia*” ou “*regulae iuris*” constituem-se de generalidades – princípios tirados das leis e oferecidos à discussão – junto aos quais são contrapostas fontes, precisamente, *pro* e *contra*: esta contraposição é uma forma tipicamente dialética, de embate argumentativo (*modi arguendi*) que resulta no aprofundamento da matéria: são técnicas de aplicação de retórica, erística, e lógica.⁴⁰⁰

A “*notabilia*” caracteriza-se pela coleção de aforismos distinguíveis da *brocarda* no sentido de que enunciavam conceitos jurídicos, sendo no entanto, forma literária similar a esta, desenvolvida também para aplicação retórica.⁴⁰¹

Segundo N. J. E. Gomes da Silva, os *modi arguendi* vão suceder-se e o elenco dos argumentos, dos *loci* vai, também, aumentando, com a evolução dos tempos: tratava-se de um modo geral de tomar posse dos textos, a partir do qual se desenvolveu uma ‘lógica exclusivamente jurídica’. Os argumentos propostos são todos aqueles apresentados no início do Capítulo II, tais como argumentos *ab absurdum*, *a contrario*, *a simili*, *ab auctoritate*, *consequentia mirabilis*, dentre fórmulas lógicas.⁴⁰²

³⁹⁸ Ibidem, p.p. 222-223.

³⁹⁹ M. Ascheri – I Diritti del Medioevo, 216-127 *apud* Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da, História do Direito Portugues, p. 223.

⁴⁰⁰ Ennio Cortese. Il Diritto nella Storia Medievale, II, Il Basso Medioevo, 149-151, *apud* Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da, História do Direito Portugues, p. 223.

⁴⁰¹ Albuquerque, Martim de; Albuquerque, Ruy de, História do direito português. p. 265.

⁴⁰² Ennio Cortese. Il Diritto nella Storia Medievale, II, Il Basso Medioevo, p. 152, nota 19, *apud* Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da, História do Direito Portugues, p. 224.

Os *Tractatus* constituem-se em uma forma literária que nasce ‘separada’ do texto legal. Consiste numa exposição concentrada sobre um instituto jurídico, alegando as respectivas fontes, de modo ordenado para resolver as várias questões que se podiam levantar ou que se julgavam relevantes. O caráter potencialmente exaustivo do tratamento, é o dado que mais interessava. Eram obras que não nasciam na escola e não lhe eram especialmente destinadas; requeridas pela prática dos tempos, mais tarde era elaboradas tanto dentro como fora da escola de Bolonha.⁴⁰³

Ordines iudicarii, arbores actionum e libeli são, na opinião de N. J. E. Gomes da Silva uma subespécie de tratado, incidindo sobre as várias fases da marcha do processo, representa a migração do processo germânico oral para o processo romano-canónico, consistente num direito processual escrito em lugar da oralidade preponderante durante a Alta Idade Média. As *ordines* são com frequência acompanhado de *arbores actionum*, pequenos tratados relativos às várias possíveis ações judiciais que se poderiam intentar num tribunal. Os *libelli* tratam do início da ação, à petição (*libelo*) em que explicita e procura legitimar a pretensão do autor.⁴⁰⁴

2.3.2. Quaestiones

Como acima comentado, a oralidade no método de ensino, por meio das *quaestiones* e *repetitiones* representada a aplicação concreta do método dialético, da retórica e da lógica, no ensino do Direito, e a sua estrutura interna – de que tratamos na Secção I deste Capítulo I – consistia no *modus arguendi*, no desenvolvimento do texto nas diversas formas literárias que se criavam a partir da vida escolar. Em termos de desenvolvimento de uma aula, a *lectura* era usualmente interrompida por escolares que levantavam dúvidas, colocavam interrogações, e promoviam o debate. O Professor

⁴⁰³ Nuno Silva cita que os primeiros *tractatus* seriam respeitantes a Direito Processual e Penal, no âmbito da prática judiciária, sendo dentre os primeiros um célebre *tractatus De maleficiis* de Alberto Gandino, cuja primeira redação data de 1286-1287 (cf. E. Cortese, ob. Cit., p. 275 nota 37). Ademais na escola de Bolonha Silva cita o *tractatus De iure dotium tractatus*, de Martinho, discípulo de Irnério: Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da, *História do Direito Portugues*, p. 224.

⁴⁰⁴ Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da, *História do Direito Portugues*, p. 225.

Espinoza Gomes da Silva explica como a interrupção das leituras, e consequente dificuldade de conclusão da matéria letiva então programada pelo professor, levou ao surgimento da chamada *punctatio librorum*⁴⁰⁵, que na Universidade de Orleans era referida como *taxatio punctorum* ou *punctatio*: consistia num acordo entre mestres e escolares, realizado no início no ano letivo, em que os mestres se obrigavam a lecionar determinadas matérias dos *libri legales*, geralmente conduzida por dois doutores em *ius civile*. Os estudos consistiam, para além da leitura dada em sala, nas *quaestiones* isto é a colocação das perguntas, do ‘porquê?’ pelos alunos – para além das *quaestiones*, também se colocavam as *repetitiones*, a repetição das *lecturas* com o fim de seu aprofundamento.⁴⁰⁶

2.3.3. Quaestiones facti e quaestiones facto disputatae

Bellomo explica-nos que o termo *quaestiones* referem-se tanto aos primeiros anos do ensino bolonhês, como também a outros institutos jurídicos: a *quaestio facti*, usada sobretudo para fins probatórios e extraprocessuais, designa apenas a incerteza sobre a existência de um facto. Não há na *quaestio facti* uma disputa propriamente (*pro, contra e solutio*), mas apenas a questão em torno da prova de existência de um facto.⁴⁰⁷

De outro lado, a *quaestio iuris* representa uma disputa acerca de uma questão jurídica, que pode ou não estar relacionada a um facto apurado e documentado, em que o jurista é instado realizar uma avaliação legal do facto. A distinção é mais evidente no âmbito do processo, ou – mais geralmente – no âmbito dos fenómenos probatórios, usualmente associado ao título de ‘*probationibus*’ do Código Justiniano (C. 4. 19), os termos da distinção são determinados pelo dualismo feito pelo *ius commune*: ou a questão em disputa é a certeza da existência de um facto (*quaestio facti*) ou uma subsunção de uma norma jurídica ao facto existente, como controvérsia em geral,

⁴⁰⁵ C.H. Bezemer. *Les Répétitions de Jacques de Révigny. Recherches sur la répétition comme forme d'enseignement juridique et comme genre littéraire, suivie d'un inventaire de textes*, Leiden, 1987, p.p. 45-46 *apud* Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da, *História do Direito Portugues*, p. 226.

⁴⁰⁶ Nuno J. Espinosa Gomes da, *História do Direito Portugues*, p. 226.

⁴⁰⁷ Bellomo, Manlio. *Aspetti dell'insegnamento giuridico nelle università medievalli*. Vol. 1: *Le "questiones disputates"*. Edizione Parallelo 38. Reggio Calabria: 1974. pp.16-20.

especulação desenvolvida no âmbito escolar, ou de uma controvérsia instada no âmbito de uma disputa judicial, cuja solução é a composição de interesses opostos.⁴⁰⁸

A enorme difusão do esquema típico da *quaestio* (*‘pro’*, *‘contra’*, *‘solutio’*) e a difusão da atitude à disputa escolástica, documentada não apenas no campo da filosofia e da teologia, mas também nos estudos jurídicos, põem em causa o problema da *‘liberaliter disputare’* na cultura medieval, isto é, a livre contraposição de perguntas e respostas para conclusão de um problema. O problema, contudo, não é sem limitação, e Bellomo bem destaca a necessidade de que as perguntas não sejam sem razão ou fundamento, devendo ser desprezadas as perguntas desnecessárias ou supérfluas, a evitar a degeneração do objeto da disputa, pois a disputa das *quaestiones* é desenvolvida no terreno da construção da *probabilidade* do argumento jurídico, para além da aplicação dos sofismas: não se busca uma verdade, mas a conclusão mais *provável*, de modo que as questões e as refutações devem-se desenvolver por argumentos rigorosos, de acordo com as exigências de um sistema lógico formal.⁴⁰⁹

O que se verifica é que na *quaestio* há um importante elemento de transformação do método escolástico, observável a partir do embate entre *ius commune* e *ius proprium*, isto é, a transformação do método que se dá justamente na aplicação das *quaestios* e no desenvolvimento dos comentários e soluções concretas, para além da leitura do texto legal e da dogmática exegética: a observação mais imediata que se pode fazer diz respeito à relação entre a certeza e a verdade das normas e soluções do *ius commune*, dada à sociedade medieval pela *auctoritas* da antiga tradição imperial: quando confrontada com a realidade da cidade, e com as novas circunstâncias não previstas pelo antigo legislador romano, mas reguladas pelas normas do *ius proprium*, impõe um novo critério de incerteza e de *probabilidade* de opinião. É assim que, se de um lado, o *ius commune* exclui *per se* a disputa, por fazer supor uma verdade, diante das questões reais, práticas, e traduzidas pelas normas do *ius proprium*, busca-se um grau de

⁴⁰⁸ Não há necessidade de prova aqui, porque estamos na presença de “quaestiones” que *lege uel constitutione uel interpretatione expediuntur*, cf. Bellomo, Manlio. *Aspeti dell’insegnamento giuridico nelle università medievalli*. pp. 20-22.

⁴⁰⁹ Op. Cit. Bellomo, Manlio. *Aspeti dell’insegnamento giuridico nelle università medievalli*. pp. 31-35.

probabilidade naquele nível de existência do direito, da disputa, e que então requer e reivindica a implantação de um *quaestio*.⁴¹⁰

O desenvolvimento da discussão, então, toma a forma de referências contínuas às *veritas* do *ius commune*, no âmbito dos argumentos que têm nelas uma verdade porque são racionais e baseadas nas *auctoritas* das leis imperiais. Ao mesmo tempo, a disputa da questão distingue-se da *lectura* do texto legislativo romano, porque os campos de incidência das duas operações didáticas são distintos. Tal distinção, contudo, não implica numa brusca fratura entre um e outro: há na verdade o esforço de aproximação entre o *ius commune* e solução proposta ao *ius proprium*, uma aproximação entre o provável e o verdadeiro, entre o incerto e o certo, tanto no campo da lição académica, como também no âmbito da interpretação exegética e sistemática do texto normativo. A busca de solução para o caso particular opera-se em sede da disputa da *quaestio*, enquanto a solução provável na comparação com o *ius commune*.

Bellomo encontra dificuldade em afirmar quando tal processo de amadurecimento atingiu as formas mais evidentes e relevantes, por ser difícil documentar as tendências e posições das escolas e dos juristas em tais matérias. Contudo, Bellomo identifica que em meados do século XII a separação material da *disputatio* da questão da *lectura* académica já é um facto consumado, em que a consciência de dever separar *lectura* e *quaestio* parece ter-se tornado mais consolidada. Bellomo observa uma correlação entre o florescimento de textos em que há *quaestiones disputatae* frente ao crescimento de uma cidade e de sua legislação local, como respostas aos problemas daquelas realidades específicas. A *quaestio* mostra-se como ferramenta do método escolástico, que inova ao fazer uso mais intenso e habilidoso das obras de Aristóteles – em particular o Organon, que pouco a pouco torna-se mais conhecido.⁴¹¹

2.3.4. Disputare quaestionem

⁴¹⁰ Idem, pp. 37-39.

⁴¹¹ Ibidem, p. 39

Bellomo ademais nos ensina que a disputa ou debate é um método tipicamente empregado pela escola, e que, no entanto, teve ampla aplicação além da academia. No que se refere à escola, em particular, era geralmente nas leituras da manhã que o professor destacava as questões passíveis de debate, as *quaestiones disputabiles*, para que estas pudessem ser submetidas ao debate aberto num dos dias da semana. Divulgava-se a “*quaestio*” dias antes da data marcada para a *disputatio* pública. O mesmo professor dirigia a discussão entre os participantes, a saber, *doctores* e alunos. De acordo com uma ordem de precedência que é regulada pelos estatutos universitários, os participantes apresentam argumentos favoráveis ou contrários a uma dada solução hipotética. Depois, complementam-se os argumentos, para que o professor conclua com a *solutio*. Em sua solução final, o professor poderia adotar uma ou outra opinião oposta, então apresentada pelos participantes, ou estabelecer um argumento próprio: algumas vezes o professor respondia aos argumentos rejeitados, em outras situações ele simplesmente concluía o debate com sua *solutio*, à revelia dos argumentos apresentados.⁴¹²

Estes eventos escolares variavam de local e de público. Este exercício didático era tanto realizado nas cidades universitárias, como também noutros lugares da cidade: em locais abertos ao público (uma igreja ou um convento, por exemplo), em casas particulares, ou entre grupos universitários rivais.

Os debates eram registados com escrupulosa fidelidade, e inserem-se numa tradição escolástica muito bem sedimentada – é fácil notar que tratados e opiniões jurídicas dos séculos XIV ao século XVI, em geral, adotam a forma *disputare quaestionem*, isto é, um problema é *a priori* definido aristotelicamente segundo uma dada taxonomia: a apresentação de um dado conceito ou problema é então submetida às questões, e cada uma das questões é argumentada e debatida segundo um dado critério.

2.3.5. *Quaestiones reportatae e Quaestiones redactae*

⁴¹² *ibidem*.

A representação oral das *quaestiones* é acompanhada por um esboço escrito. Na época dos primeiros *doutores* de Bologna (são citados por Bellomo Bulgaro, Martino, Enrico di Baila) era bastante frequente o uso de apontar, além do tema debatido, apenas os textos da compilação justiniana que foram citados no debate, estas por vezes representadas por dois personagens imaginários, o autor e o *reus*, seguida de uma *solutio* muito breve, algumas vezes encerrada numa fórmula simples de afirmação ou negação. Por essas características, que se relacionam com a forma como as disputas orais foram proferidas (e não com a estrutura interna da *quaestio*), essas *quaestiones* foram chamadas de *reportatae*.⁴¹³

É no final do século XII que se reconhece o valor da *quaestio* como um exercício fundamental na formação do jurista: Bellomo enuncia que tal reconhecimento teria ocorrido inicialmente, talvez, na escola de Giovanni Bassiano, com particular atenção dada à lógica e à retórica, *extremus in artibus*, e mais tarde teria sido reconhecida também por juristas como Azzone e Pillio de Medicina que a partir do século XII encontraram na *logica modernorum* uma filosofia que se espelha no método escolástico e na progressiva descoberta das obras de Aristóteles.⁴¹⁴

A maior parte das *quaestiones* que os *doctores* citados por Bellomo (como Azzone, Pillio, Roffredo Beneventano) debatem são aquelas percorridas nas horas normais da aula teórica: Bellomo destaca como os debates destes juristas eram bem-afamados, em contraste com o número reduzido de *quaestiones* que será discutido pelos *doctores* dos séculos seguintes, quando uma regra nos estatutos universitários expressamente imporá a obrigação de debater – geralmente – duas perguntas, ou pelo menos uma, por ano, e os professores – usualmente – não farão mais que o mínimo de seu dever estatutário.⁴¹⁵

Na medida em que o género da *quaestio disputata* é desenvolvido e as possibilidades pedagógicas e perspectivas científicas são apreendidas, passamos das

⁴¹³ *Idem*, p. 51.

⁴¹⁴ *Idem*, p. 52.

⁴¹⁵ *Idem*, p. 53.

notas breves de um relator, para um rascunho mais amplo, em que as coisas ditas são retomadas e absorvidas num trabalho personificado que modifica, seleciona e reduz a variedade dos modos de expressão havidos no debate a um estilo literário único. A *quaestio* é nestes casos denominada uma *quaestio redacta*.⁴¹⁶

2.3.6. Questiones disputate per doctores modernos

Para as obras de arranjos e coleções de *quaestiones* que, segundo Bellomo, são devidas à Pillio, Ugolino e Roffredo Epifanio, seguiram-se décadas de redações de curtas questões limitadas às disputas. Estas décadas ainda são pouco conhecidas. Verifica-se neste período, contudo, o surgimento de uma expressão específica, que teria, segundo Bellomo, qualificado os *doctores* por volta de 1270 como *modernos*, o que seria assumido como algo que aconteceu entre 1230 e 1260. Este período citado por Bellomo identificamos com o momento em que a lógica aristotélica sofria uma revolução, passando da lógica nova para a *logica modernorum*, tão bem retratada no *tractatus* de Pedro Hispano. Tal transformação teve por efeito, no âmbito do Direito, distinguir *doctores antiqui* de *doctores modernos*, tal como distinguia-se *logica antiquorum* da *logica modernorum*: sem dúvida uma expressa referência ao uso do método pelo jurista do século XII em diante.⁴¹⁷

A análise da produção jurídica dos *doctores modernos*, ao contrário dos períodos anteriores, quando as disputas sobre questões eram preservadas sobretudo quando um grande mestre as havia considerado num trabalho pessoal, refletiam, provavelmente, todas as disputas eram documentadas, com florescimento notável de escritos desta natureza; não se tratava mais do trabalho de um professor que, numa pausa e num momento de sua atividade didática, fecha as questões disputadas numa ordem pessoal,

⁴¹⁶ *Idem, ibidem*.

⁴¹⁷ Conforme Bellomo, Bellomo cita que já em 1272, no entanto, a referência, no âmbito bolonhês, a *doctores modernos* já vai indicar um grupo de juristas de uma era anterior: “Vaticano, Chigi E. VIII. 245, fol rb: “...infrascripte questiones disputate sunt per doctores modernos sub anno domini M^o.CC^o. sept. secundo”; e na mesma data de 1272 encontra uma referência análoga no códice Vaticano, Arch. S. Pietro A. 29, fol. 137 va. *apud* E Bellomo, Manlio. *Aspeti dell'insegnamento giuridico nelle università medievalli*. Vol. 1: Le “*questiones disputates*”. Edizione Parallelo 38. Reggio Calabria: 1974. p. 53.

dentro de uma coleção original dele⁴¹⁸ (à qual às vezes ele dará uma disposição diferente), mas passam a existir editoriais independentes, destinados a dispersar ou divulgar coleções antológicas anónimas ou antologias. Circularam inúmeros editoriais e várias combinações de questões, não relacionadas a uma programação especificamente originária ou em um formato pré-determinado.⁴¹⁹

A extensão e popularidade das *quaestiones redactae*, conforme tratadas neste item, confirmam a relação direta entre aplicação do método escolástico aos estudos e casos práticos de Direito, tendo na opinião dos *doctores*, na literatura jurídica especializada dos comentadores e jurisconsultos, formados segundo o método, a matéria mesma de pesquisa e identificação da aplicação do método.

2.4. O método dialético em Portugal

2.4.1. O *Ius Commune* como primado dialético em Portugal

A penetração da cultura escolástica e a sua transposição para o Direito em Portugal foi muito bem sintetizada por Marcelo Caetano, que nos explica que a

⁴¹⁸ Bellomo cita Roffredo: “È il caso di Roffredo, che per garantire l'autenticità dela sua raccolta dispose le quaestiones in modo che somando secondo l'ordine sucessivo le lettere iniziali di ciascuna quaestio si otteneva tutt'intero il suo nome: “Roffredus Beneuentanus iuris ciuilis professor fator operis”. Lo stesso Roffredo ne dà notizia nel proemio (ed. Cit. p. 433): ‘Timens de iure ne aliquis inuidus et subtractor operis alieni hoc meum opus sibi ascriberet, ideo nomen meum initia questionum appositum studiosus lector poterit inenire’ e cita também Pillio: “È il caso di Pillio. Le diverse redazioni dele sue quaestiones sono state classificate e studiate da Nicolini, Pili medicinensis..., cit soprattutto p.p. 112-114 (Appendice III)” apud E Bellomo, Manlio. Aspeti dell'insegnamento giuridico nelle università medievalli. Vol. 1: Le “questiones disputates”. Edizione Parallelo 38. Reggio Calabria: 1974. pp. 53-55.

⁴¹⁹ Bellomo ainda cita, sobre os diversos editoriais do período: S. Kuttner, Relazione, in Acta commemorationis et conventos quae saeculo VIII post Decretum Gratiani compositum facta sunt... A. MCMLII, in Studia Gratiana, vol V, Bologna 1958, pp. 106-112; S. Kuttner, Notes non the presentation of text and apparatus in editing Works of the decretists and decretalists, in Traditio, 15 (1959) p. 453; W.I. Wilson, Manuscript cataloging, in Traditio, 12 (1956) p. 470; S. Kuttner, Nottes on the roman meeting, on planing and method in Traditio, 11 (1955) p. 437. apud E Bellomo, Manlio. Aspeti dell'insegnamento giuridico nelle università medievalli. Vol. 1: Le “questiones disputates”. Edizione Parallelo 38. Reggio Calabria: 1974. pp. 55-56.

evolução jurídica estabelecida a partir de Bolonha foi inteiramente recepcionado e transferido para Portugal. É verdade que o método dialético escolástico já se fazia presente nas escolas eclesiais, destinadas a preparação dos clérigos. Tais escolas eram instituídas pelas Sés (as escolas catedrais), pelas colegiadas (escolas capitulares) e pelos mosteiros (escolas monacais ou claustrais). Note-se que estas escolas eram *interiores*, isto é, destinadas aos clérigos e noviços apenas, contudo, Caetano revelou-nos que em 1269, em Alcobaça, a escola monacal tornou-se exterior, abrindo sua frequência ao público.⁴²⁰

Tendo em vista que as escolas Portuguesas limitavam-se ao *trivium* como preparatórias para formação teológica, aqueles que desejassem buscar conhecimentos em Leis ou no nascente direito comum Justiniano, recorriam às escolas estrangeiras, sobretudo à Bolonha e Paris. Como mencionado acima, Bolonha foi o centro dos estudos jurídicos romano e canónico, e recebeu estudantes de toda Europa, inclusive de Portugal. As associações de estudantes da época assumiu uma carácter corporativo, organizando-se como uma pessoa moral autónoma, que foi assim denominada, em Latim, por *universitas*. Tal fenómeno não ocorreu apenas em Bolonha, tendo em meados do século XIII sido igualmente reproduzido em Paris, onde florescia os estudos filosóficos e teológicos: diferentemente de Bolonha, que organizara-se como uma *universidade* do tipo estudantil (formado por estudantes, e excluídos os mestres), a universidade de Paris assumiu um tipo magistral (mestres e discípulos, com predomínio dos primeiros).⁴²¹

Esta autonomia moral das universidades tornou-as distintas das comunas ou municípios das cidades onde o ensino era ministrado, tendo esta autonomia sido imposta pela comunidade de estudantes e mestres, por meio de artifícios como o êxodo de uma

⁴²⁰ Fernandes, Ernesto. Anibal, Rego. História do Direito Português. Súmula das lições proferidas pelo Exmo. Prof. Doutor Marcelo Caetano ao Curso do 1º ano Jurídico de 1940-41 na Faculdade de Direito de Lisboa. Lisboa, 1942. p. 220.

⁴²¹ Idem, *ibidem*.

cidade para outra, conforme houvesse reconhecimento ou não desta autonomia.⁴²² Reconhece-se na Santa Sé o apoio institucional, em âmbito internacional, para conquista da personalidade e autonomia universitária, assumindo seu patrocínio. A formação destas corporações ocorreu em diversas cidades, e caracterizavam-se por acolher estudantes de diversas origens, sendo assim chamadas de *studium generale*, *universale* ou *commune*, por oposição ao *studium particulare*, escola de ordem religiosa reservada apenas aos estudantes de uma única província. Um *studium generale* poderia obter o privilégio Papal *jus ubique docendi*, para exercer em qualquer país os graus académicos – ressalvada a teologia, privativa da Igreja, muitos Portugueses durante os séculos XII e XIII obtiveram seus graus superiores nas Universidades de Paris, Bolonha e Salamanca.

Tendo D. Afonso III permanecido dezesseis anos em França, trouxe para Portugal franceses letrados, como Aymérie d'Ebrard, preceptor de D. Diniz, e de portugueses formados em universidades estrangeiras, como Domingos Jardo, doutor por Paris. Na Curia de 1253 figurou um mestre de *Bolonil*⁴²³, clérigo que provavelmente formou-se em direito pela Universidade de Bolonha. Mas tarde, dentre os juristas formados em Bolonha que ganharam notoriedade destaca-se João das Regras, que supostamente foi discípulo de Bártolo.⁴²⁴ O Professor Braga da Cruz ressalta a superabundância de testemunhos da difusão do direito romano justinianeu e do novo direito canónico em Portugal, por meio de estudantes Portugueses (ou *Hispanos*⁴²⁵) desde os começos da centúria de 200, que tornaram-se difusores do *do utruque iure*,

⁴²² Idem. Caetano ademais explica que a frase *universitas magistrorum et scholarium* significa que os mestres e estudantes de certa cidade constituíam uma pessoa moral do tipo corporativo, subtraída à jurisdição das autoridades civis comuns.

⁴²³ Portugaliae Monumenta Historica *Leges*, p. 230. Apud Fernandes, Ernesto. Anibal, Rego. História do Direito Português. p. 221.

⁴²⁴ Idem, p. 222.

⁴²⁵ O Professor Braga da Cruz esclarece-nos que alguns desses *legistas* e *canonistas*, não tinham a sua naturalidade claramente identificada, por aparecerem apenas com o qualificativo *Hispanos* (naturais da Península Hispânica) e somente poder-se-ia deduzir a sua nacionalidade Portuguesa pelo facto de terem exercido cargos palatinos ou eclesiásticos em Portugal, como é o caso de Vicente Hispano, cuja origem portuguesa é defendida por Franz Gilmann. Gilmann, Franz. *Wo war Vincentinus Hispanus Bishop?*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, vol. CXIII, 1933, pp. 93-107, apud Cruz, Guilherme Braga da. p. 184.

citando para este efeito, a título de exemplo, a transcrição integral do testamento feito em Bolonha, em 1262, por um estudante português, metre-escola da Sé de Braga Pedro Moniz, dentre outros nomes recolhidos nas obras de José Anastasio de Figueiredo e Almeida Costa⁴²⁶. Ressalta que, ainda no século XIII, alguns destes escolares formados *in utruque ius* ascenderam a professores do Estudo Geral bolonhês, só tendo regressado a Portugal depois de lá terem ensinado por vários anos, como é o caso de Vicente Hipano⁴²⁷, que lecionou direito canónico em Bolonha provavelmente entre 1210 e 1217, antes de seu regresso, e de João de Deus⁴²⁸, destacado mestre canonista do Estudo bolonhês.

D. Diniz formou a primeira Universidade Portuguesa em 1 março de 1290, por iniciativa do clero do reino, que desde 1288 já haviam requisitado ao Papa a criação de um *studium generale*. Após, o Papa Nicolau IV, por meio da bula de 9 de agosto de 1290, aprovou sua fundação, reconhecendo-lhe personalidade moral dos Estudos Gerais de Lisboa, conferindo-lhe o *jus ubique docendi*, nela foi ensinado Leis e Decreto, o que corresponderia ao direito civil e o canónico.⁴²⁹

Caetano destaca que em virtude de conflitos entre moradores e estudantes, a Universidade (como ocorreu em outros exemplos de universidades medievais) foi obrigada a ter a sua sede transferida, o que ocorreu em 1338 em Coimbra. O Rei D. Afonso IV, mandou-a regressar a Lisboa, para novamente mudar para Coimbra em 1354. D. Fernando trouxe mais uma vez a Universidade para Lisboa em 1377, onde permaneceu até a grande reforma de D. João III⁴³⁰ para a cidade de Coimbra. Por quase

⁴²⁶ Cruz, Guilherme Braga da. pp. 184-185.

⁴²⁷ *Ibidem*, acerca da obra de Ana Maria Lima Machado.

⁴²⁸ Savigny, Histoire du Droit Romain au Moyan-âge. Trad. Charles Guenoux, tome IV, Paris, 1839, pp. 175-177 ; Costa, António Domingues de Sousa Costa. Cultura medieval portuguesa Notas sobre um Mestre português em Bolonha, na ver. *Itinerarium*, Vol. I, Braga, 1955, p. 29. Cruz, Guilherme Braga da. pp. 185-186.

⁴²⁹ *Idem*, 221.

⁴³⁰ A instituição permaneceu formalmente constituída até ao decreto de 17 de Novembro de 1836 que estabelecia, em cada capital de distrito, um liceu nacional: o de Coimbra substituiria o Colégio das Artes, mas mantinha-se como uma secção da universidade. Cf. Fonseca, Fernando Taveira da. *As Artes no*

três séculos, a Universidade passou por diversas fases, tendo sido inaugurado em 1548 sob a direção do Principal André de Gouveia e com um corpo docente constituído, em grande parte, por um conjunto de mestres do Colégio da Guiana, em Bordéus – e que, por isso, designados por “bordaleses” – ao qual se agregaram outros que já lecionavam em Coimbra, muitos deles também formados em Paris como bolseiros do rei (os “parisienses”); durante o período de 1555 a 1759 o Colégio das Artes esteve sob a direção dos jesuítas que nele exerceram a docência até sua expulsão em razão das reformas pombalinas da universidade, em 1772.⁴³¹

Apesar de juristas conhecedores do direito romano, designados por *mestres*, sinal de que tinham adquirido em algum estudo geral o direito de ensinar por toda a parte, terem existidos nas cortes dos primeiros reis de Portugal⁴³², no reinado de D. Afonso III verifica-se uma acentuada influência do *legistas* ou *letrados* em Portugal, com ocupação de cargos da justiça e administração como auxiliares do monarca.

Os discípulos de Bolonha estavam imbuídos da doutrina romana acerca do poder imperial⁴³³, e a sua influência vinha toda do serviço do rei, de modo que seria maior sua influência na proporção do senhor a que serviam. Os letrados dedicam-se à ampliação e reforço da autoridade do Rei, que os chama aos seus tribunais, aos seus conselhos, e desempenhando o papel de ilustres ministros da Coroa, e tiveram especial influência na crise da independência de onde saiu a dinastia de Avis.⁴³⁴

Colégio e na Faculdade (Coimbra: 1535-1555). Revista de Historia das Ideias Vol. 32. Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. 2011. p.p. 51-52.

⁴³¹ Fonseca, Fernando Taveira da. *As Artes no Colégio e na Faculdade (Coimbra: 1535-1555)*. p.p. 52-53.

⁴³² Caetano cita o mestre Alberto e o mestre Julião na Corte de D. Afonso Henriques, e o mestre Vicente como chanceler de D. Sancho II. Fernandes, Ernesto. Anibal, Rego. *História do Direito Português*. p. 221.

⁴³³ Caetano acrescenta uma nota de que estes juristas eram clérigos pobres ou burgueses que não tinham interesse em defender os privilégios da nobreza ou do clero. Idem. p. 224. O Professor Braga da Cruz cita D. João Peculiar, arcebispo de Braga, junto a D. Alfonso Henriques; cita também o Mestre Alberto, chanceler de D. Afonso Henriques; cita o italiano (milanês) Leonardo, conselheiro jurídico de D. Sancho I e a quem D. Afonso II enviou como seu procurador à Roma, apra defesa de queixa apresentada por suas irmãs perante o papa Inocêncio III. Cruz, Guilherme Brada da. *O direito subsidiário na história do direito português*. Revista Portuguesa de História, Tomo XIV. Coimbra, 1975, pp. 182-183.

⁴³⁴ Idem, *ibidem*.

A formação cultural do jurista, tendo por base a escolástica aristotélica, era o que conformava e delimitava o método jurídico e sua aplicação: em Portugal a formação do jurista não se desviou das bases escolásticas já apontadas aquando de nossos comentários às escolas de Bologna e a dogmática dos comentaristas, há diferenças contudo, na receção do Direito Romano e na positivação das fontes, como na opinião comum – mas essencialmente o método dialético escolástico aplicado pelos juristas Portugueses segue tudo quanto explicado acima, notadamente pela influência dos *estrangeirados*, formados em Bologna ou Paris.⁴³⁵

Assim, tendo por claro que a tradição escolástica foi inteiramente rececionada em Portugal, inclusive como método para o estudo do Direito, e para não correr o risco de sermos repetitivos, cabe-nos por agora compreender a receção do Direito Romano em Portugal, a qual, como vimos, nos revelará a fonte primária de aplicação e interpretação do Direito segundo o método dialético, e as *opinio communis* que se caracterizarão como fonte subsidiária de direito positivo.

Em relação ao Direito Romano positivado, o primeiro registo histórico do direito romano Justiniano em Portugal é usualmente referido como aquele presente no testamento de 1185, do bispo do Porto, D. Fernando Martins, conforme comentário dos Professores Ruy de Albuquerque e Martim de Albuquerque. Este documento seria a comprovação mais evidente da penetração da ordem jurídico-canónica em Portugal.⁴³⁶

⁴³⁵ Sobre a aplicação do método em Portugal e sua interpretação recomenda-se a leitura de: SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. *Humanismo e Direito em Portugal no século XVI* - Tese de doutoramento em Ciências Histórico-Jurídicas, apresentada à Universidade de Lisboa através da Faculdade de Direito, 1964, e SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da, *HISTÓRIA DO DIREITO PORTUGUES – FONTES DE DIREITO*. 5ª Edição, Revista e Actualizada. Editora Fundação Calouste Gulbenkian. Avenida de Berna / Lisboa. 2011.

⁴³⁶ O testamento, segundo descrito na obra dos referidos Professores, estabelece que “Deixo à igreja do Porto os meus Decretos e Instituições e Autêntico e Novela tal como estão num só volume, e a Suma dos Decretos e das Instituições e do Código posta noutro volume... Deixo à Igreja bracarense o meu Código e o Digesto Velho e Novo *in tres partes* com o Esforçado e o saltério glosado”. Os eméritos professores destacam que “Este passo das disposições de última vontade de D. Fernando Martins tem merecido aos estudiosos alguns reparos. O Prof. Marcello Caetano põe em relevo a união entre o direito romano e o

A identificação, ainda de certo modo controversa, do testamento de D. Fernando Martins como marco de introdução do direito Justiniano em Portugal pode ser, não obstante, validamente utilizada como marco inicial para investigação do fenómeno de recepção⁴³⁷ do mesmo como fonte do Direito.

Ainda segundo os Professores Ruy e Martim de Albuquerque, as primeiras referências ao Direito Justiniano estão presentes nas leis do tempo de Afonso II (1211), sendo controvertidas as opiniões acerca de se as mesmas provieram de compilações, sendo possível que tenham-se originado em textos anteriores.⁴³⁸ Para os Professores, não é possível afirmar uma nítida influência do direito Justiniano já no tempo de Afonso II, mas há, de outro lado, maiores evidências no reinado de seu sucessor, Afonso III (o

direito canónico revelada pela coexistência de textos representativos de um e outro ordenamento, encadernados conjuntamente. O Prof. Almeida Costa, considerando-o “prova importantíssima da penetração da obra dos glosadores”, entende que não demonstra que o direito romano canónico haja sido largamente divulgado e aplicado à *vida de todos os dias*. Por último, o Prof. Isaias da Rosa Pereira adianta, quanto à identificação das várias obras mencionadas no testamento em apreço, que estão em causa, além das *Institutiones* de Justiniano, o *Authenticum* e as *Novellae*, um “volume com o Digesto distribuído em três partes segundo o uso medieval: Digesto Velho (L. ° I-XXXIV, 2), Digesto Novo (L. ° XXXIX-L), Esforçado (L. ° XXIV-XXXVIII) e um volume que continha uma Summa do Decreto de Graciano, outra sobre as *Institutiones* de Justiniano e outra sobre o Código de Justiniano, obras que podem pertencer a variadíssimos autores”. ALBUQUERQUE, Martim de; ALBUQUERQUE, Ruy de, *História do direito português*. Vol. 1. Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1985. Lisboa. p.p. 277-78.

⁴³⁷ O termo Recepção é utilizado pelos referidos autores tanto no sentido de difusão, como no sentido de influência (inclusive de uma cultura jurídica noutra cultura jurídica) e também no sentido mais preciso e técnico de recebimento de uma ordem jurídica (ou de parte de uma ordem jurídica) noutra ordem jurídica distinta. Nesta última aceção é lícito ainda distinguir a *recepção* como impressão de uma ordem normativa num direito positivo e a recepção como adoção por este daquela, mediante reconhecimento de vigência como direito *preferencial* ou como direito *subsidiário*. *Idem*, p. 278.

⁴³⁸ Os Professores Martim de Albuquerque e Ruy de Albuquerque detalham a controvérsia entre os comentários de Gama Barros, Almeida Costa e Paulo Merêa, de um lado, de opinião relativa à impossibilidade de reconhecimento da origem das referências contidas nas Leis do tempo de Afonso II em compilações justinianias anteriores; Nuno Espinosa Gomes da Silva e Braga da Cruz no sentido de que não há dúvidas sobre as origens em compilações anteriores.

Bolonhês), quando o Direito Justiniano ganha aplicabilidade direta⁴³⁹. Contudo sob Afonso III o Direito nacional mantém prevalência sobre o Direito Justiniano⁴⁴⁰, e somente com D. Diniz haverá uma efetiva sobreposição do Direito Romano sobre o direito nacional.

O que se observa, nas palavras dos professores Ruy e Martim de Albuquerque, é a progressiva penetração do direito romano e da cultura romanista em Portugal, tendo no testamento de D. Fernando Martins seu primeiro indício documental seguro. De outro lado os fenómenos culturais são observáveis ao longo de toda a Idade Média portuguesa, notadamente a partir de 1185, em inúmeros documentos citados pelos referidos Professores. Ainda há grande número de obras dos glosadores, nomeadamente do Búlgaro Odofredo⁴⁴¹, Azão⁴⁴² e Acúrsio⁴⁴³.

A recepção não se deu apenas de modo direto, mas também por veículos intermediários ou de mediação, sendo de salientar, além do próprio direito canónico, que a partir de certa altura acha-se penetrado do direito imperial, o direito castelhano

⁴³⁹ Araújo Barros explica que a divulgação e penetração do direito romano na península se opera de modo variado: em manuscritos, onde há partes do Corpus Iuris Civilis com glosas; na vinda de jurisconsultos estrangeiros a exercer atividade na Península e na ida de peninsulares para França e Itália a fim de estudar o direito romano (facto também comentado por Ruy e Martim de Albuquerque, Guilherme Braga e Mário Júlio de Almeida Costa). Op. Cit. no. 9. p. 53.

⁴⁴⁰ Idem, *ibidem*.

⁴⁴¹ Os Professores Ruy e Martim explicam que a obra de Odofredo é a citada Summa de Arbitis no testamento de D. Afonso Pais, deão de Lamego (1264), bem como é identificado em uma doação feita por D. Vasco, bispo do Porto e depois de Lisboa, em 2 de Maio de 1331, onde se menciona um “*Oddofredum sobre o Esforçado e o Digesto super tribus libris Codicis*”). Novo e sobre três livros do Código” (“*Oddofredum supor Inforciato et Digesto Novo*”). Ruy e Martim de Albuquerque. Op. Cit. p. 280.

⁴⁴² Também destacam uma *Suma Azonis* que figura em documento de 1234; com a grafia Summa Açonis noutro documento de 1285, e em 1318 descrevem notícia de uma Summa Codicis devida a Azão. Idem. p. 281.

⁴⁴³ Quanto à glosa de Acúrsio às diversas compilações de direito Justiniano, podem-se apontar diversas citações, a começar por um documento de 1257, no testamento de Mestre Gil de Leiria, onde figura um “*Digestum vetus glosatum de aparatu domni Acursio*” e um Código contendo um aparato de Acúrsio (“*Codex aparatus de aparatu domni Acursii*”). Ruy e Martim de Albuquerque. Op. Cit. p. 280.

igualmente foi penetrado pelo direito imperial. Estes textos vinham filtrados através de vários textos literários e jurídicos, dentre os quais a Magna Glosa.⁴⁴⁴

As compilações romano-canônicas na primeira fase deste período de influência e penetração eram escassas e acessíveis a um número limitado de eruditos, que tiveram a oportunidade de estudar nas universidades estrangeiras, ou a partir de D. Diniz, na Universidade portuguesa. A utilização direta destes textos não ultrapassava os limites do tribunal da Corte e de alguns tribunais canônicos, já providos por juizes com formação universitária. Contudo, ao longo do Reino, abundavam ainda os juizes de concelhos de eleição popular, ávidos pelas novidades dos textos romano-canônicos, cuja fama chegava-lhes, mas incapazes de compreender o latim, buscaram em traduções do código de Justiniano ou das Decretais de Gregório IX, textos de segunda mão, nas palavras do professor Braga da Cruz, em cujas disposições o direito romano e o direito canônico estabelecia sua influência, ou que constituíam, inclusivamente, síntese doutrinal ou normativa de seus preceitos. Deste modo, foram utilizadas em Portugal obras doutrinárias de origem castelhana, como as “*Flores de derecho*” e os “*Nueve tempos de los pleitos*”, do Mestre Jacome das Leis, desde o século XIII. Foram ainda utilizadas as coletâneas jurídicas de Afonso o Sábio, denominadas “o *Fuero Real*” e as “*Siete Partidas*”. Todas estas obras foram, então, traduzidas para o Português, com vista à sua mais fácil utilização pelos nossos tribunais municipais; e a última, particularmente, alcançou a mais ampla divulgação, quer em tradução portuguesa na sua versão original castelhana.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ Idem. pp. 286-287.

⁴⁴⁵ Cruz, Guilherme Braga da. pp. 194-495. O professor Braga da Cruz esclarece que “Assim, tanto a tradução portuguesa das duas referidas obras de Jácome das Leis como a tradução do *Fuero Real* chegaram até nós através duma cópia do século XIII, contida num códice conhecido pela designação de *Foros da guarda*, porque começa justamente pela transcrição do foral latino (*fuero breve*) e de outros documentos pertencentes ao município da Guarda, abrangendo ao mesmo tempo uma tradução desse foral em vulgar, uma cópia dos *foros e costumes* (*fueros extenso*) e da referida cidade e concelho e a transcrição de várias leis gerais portuguesas do século XIII”. Assevera ainda na nota 22^a que estes textos estão disponíveis no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, n^o 4 e n^o 6 dos chamados *Forais antigos*, e nas *Collecção de inéditos de história portuguesa*, tomo V (Lisboa, 1824), pp. 454-455.

Estas versões em castelhano não passaram sem os protestos dos eruditos, então dirigidos ao Rei, os quais ter-se-iam oposto à sua aplicação abusiva em detrimento do direito romano e canónico. O Professor Braga da Cruz destaca nestes protestos uma comprovação da ampla aplicabilidade destas traduções como fonte subsidiária de direito, não por autoridade extrínseca, mas por possuírem autoridade intrínseca, isto é, pela facilidade de acesso aos não eruditos, permitiam o acesso ao direito romano-canónico, este como fonte prevalecente. Esta fase foi ultrapassada na medida em que os aplicadores do direito em Portugal passam a ter mais acesso à educação, e tornam-se capazes de aceder diretamente as fontes romano-canónicas.⁴⁴⁶

O direito romano em questão é o direito Cesário, mas apesar de tratar-se do direito do império, não terá recebimento em Portugal como manifestação de uma superioridade do império, uma vez que os monarcas portugueses repudiavam qualquer dependência de facto ou de direito à *iurisdictio imperii*.⁴⁴⁷

A aplicabilidade do direito romano decorreu, de facto, com consequência da receção da cultura jurídica bolonhesa na cultura jurídica portuguesa e das necessidades da vida jurídica, que convalidará mais tarde, quando do humanismo e do iluminismo, a justificação do direito romano através da ideia de razão escrita (*ratio scripta*), e não de

⁴⁴⁶ Sobre esta evolução vide Cruz, Guilherme Braga da. Op. Cit. p. 209-212.

⁴⁴⁷ Explicam os professores Ruy e Martim de Albuquerque: “O direito romano sendo, porém, direito cesário não terá recebimento em Portugal como manifestação de uma superioridade do imperio, da jurisdição do império, (*iuridictio imperii*), os monarcas portugueses repudiavam, todavia, qualquer dependência de facto ou de direito. Baseiam-se para isso, e como os demais reis hispânicos, na conquista do território aos mouros – “arrancaram o Reino das fauces dos inimigos” (“*regnum ab hostium faucibus eruerunt*”); numa doação do imperador Honório aos godos; em prescrição imemorial... como se lê no protesto (*protestatio*) feito no concílio de Contança logo no ano seguinte (1416) àquele que marca o termo do período agora em estudo, pelos representantes do rei de Portugal, “os egrégios e honrados varões dom Gil Martins e Vasco Peres, famosos doutores de leis, Embaixadores e núncios do Sereníssimo príncipe e senhor rei de Portugal e dos Algarves”, este possui, como os restantes reis hispânicos, os seus reinos e domínios livres, sem reconhecer superior na terra e só a Deus no céu: “detém”, afirmam eles, “os seus reinos, terras e domínios livremente e livres, sem reconhecer qualquer outro superior seu, mormente nas coisas temporais, da mesma forma que os mais reis das Espanhas” (“*tenet regna sua, terras et dominiis sua libere, et libera sine recognoscendo a quocumque alio rectore sua maxime in temporalibus, quem idmodum et ceteri Reges Hispaniarum...*”).” in Ruy e Martim de Albuquerque Op. Cit. pp. 286-287.

uma supremacia imperial, em outras palavras, o “não a razão do império, mas o império da razão” (*non ratione imperii, sed imperio rationis*), afirmação que somente aparecerá pela primeira vez em 1748 em C. de Ferrière⁴⁴⁸. Na Idade Média, diferentemente, a legitimidade de aplicabilidade do direito romano decorre da ideia de continuidade dos poderes políticos, entre o poder dos imperadores e dos monarcas portugueses – os professores Ruy e Martim de Albuquerque comentam neste sentido uma Lei de D. Diniz de 1313 em que se declara “*Ca sede certos que de dereyto anjgo e das leys dos emperadores que ante nos foram...*”. Trata-se de tese em que os Reis portugueses se outorgam legítimos sucessores dos imperadores, o que lhes permite livremente afastar qualquer direito positivo.⁴⁴⁹

2.4.2. A opinio iuris como fonte de direito em Portugal

⁴⁴⁸ Ferrière, Claude-Joseph de. *Histoire du Droit Romain: contenant son origine ses progrès comment & en quel temps les diverses parties dout civil ont composé le corps du droit civil ont été faites*/par M. Claude-Joseph de Ferriere, Doyen des Docteurs-Régentes de la Faculté des Droits de Paris. Nouvelle edition revue corrigée & augmentée. Paris: chez Durand, Libraire, rue Saint-Jacques, 1783. p. 327 : “*Voilà quelle a été la destinée des Loix Romaines après l destruction de l’Empire romain. Il semble que la divine Providence, en détruisant un si vaste & si florissant Empire, ait voulu, pour le bien de tous les Peuple, conferver un si parfait modèle de la justice & de la prudence humaine. On ne peut en cela trop admirer la bonté de Dieu, qui, en renversant le trône des Empereurs, a maintenu dans toute l’Europe l’Empire de leur Loix ; ainsi les mêmes Peuple qui avoient fecoué le joug, & qui s’étoient affranchis de la fervitude des Romains, n’ont pas cessé d’être soumis à leurs Loix ; & ceux qui n’ont jamais senti l’effert des Armes Romaines, ont bien voulu reconôître la puissance & l’autorité du Droit Romain. C’est donne l’équité naturelle qui est le fondement de ces Loix, qui a porté tous les Peuples à les recevoir & à y avoir recours, non pas par nécessité d’obéir, mais par la raison qui les engagés à les suivre volontairement: Non quidem ratione imperri, sed imperio rationis. En effet, cette raison écrite, tirée du Droit naturel & du Droit des Gens, doit être considéré, non comme le Droit particulier des Romains, mais comme le Droit commun de toutes les Nations.*”

⁴⁴⁹ Ruy e Martim de Albuquerque, Op. Cit. pp. 287-288. Neste sentido, afirmam que este modo de encarar o problema está, aliás, em perfeita consonância com a fórmula “o rei no seu reino é imperador” (*rex est imperator in regno suo*) pela qual se traduziram a duas ideias diferentes: a de que o rei – ou o príncipe – que não reconhece superior (*princeps superiorem non recognoscens*) é independente do império; e a de que o príncipe detinha no seu reino poder idêntico ao do imperador nos respetivos domínios. Aos monarcas convinha, para mais, esta posição, já que lhes possibilitava a assunção de um poder supremo – o do imperador –, com a invocação das normas do direito justinianeu relativas ao *princeps* romano, altamente favorecedoras e propícias ao fortalecimento do poder régio”.

Como vimos acima, na análise da literatura jurídica que nasce a partir da introdução da dialética na experiência jurídica medieval, é no desenvolvimento racional das opiniões, nas obras de Bartolo e Baldo, por exemplo, que se desenvolve propriamente o Direito aplicado. Mais importante, o método é aplicado desde às opiniões nas diversas formas literárias que se desenvolvem a partir da Escola dos Comentadores – interessa-nos, portanto, delimitar a opinião como fonte de direito, notadamente em Portugal, uma vez que será sobre ela que se poderá analisar, de modo detido, o desenvolvimento e aplicação da dialética e da lógica.

Os Professores Ruy e Martim de Albuquerque destacam que apesar da questão da opinião comum dos doutores ser largamente documentada a partir do século XVI, e geralmente estar ligada ao período humanístico, a sua existência já desde o século XIV, onde é enumerada concretamente entre as diferentes fontes do direito, cuja leitura, segundo os eméritos catedráticos, conduz à conclusão da existência não apenas de um “pensar por opiniões”, isto é, um pensar probabilístico, mas também da existência da problemática do conflito entre o direito legislado e o direito dos doutores: o verdadeiro probabilisticamente é tendencialmente apresentado como válido para além ou mesmo em contrário do direito legislado⁴⁵⁰, o que denota no âmbito das fontes do direito, uma sensível prevalência do método dialético aristotélico-realista, de matiz tomista.

Salientam que Álvaro Pais (Bispo de Silves) concebeu a opinião como algo contingente ou hipotético, e, portanto, susceptível de consentir dúvidas. Daqui a ideia da necessidade da respetiva comprovação, nomeadamente com *autoridades*, por um lado, e por outro lado, de opinião correspondente ao provável ou verossímil, e, portanto, que constitui em si mesmo um meio de prova (ou argumento). Isto, continuam os professores, explica a razão de aceitação por Álvaro Pais de frequentes opiniões diversas ou ainda contraditórias sobre o mesmo assunto. As diversas opiniões são qualificadas até mesmo como erradas, e sua *autoridade* declarada como improcedente

⁴⁵⁰ Citam, neste particular, a obra de Álvaro Pais (PAIS, Álvaro (1275-1349). *Scritti inediti di Fra Álvaro Pais/publicati a cura del P. Vittorino Meneghin*. - Lisboa: Centro de Estudos de Psicologia e História da Filosofia, 196); destacam que o termo *opinião comum* aparentar-se-lhes uma denuncia à teoria da razão provável e da opinião com meio de prova (argumento).

ou inconveniente frente às consequências apresentadas, ou pelo respetivo valor relativo dos argumentos: distinguem-se segundo esta lógica, por exemplo, o *bom* e o *ótimo* argumento, e a impossibilidade de conciliação de opiniões, aparentemente contraditórias. Esta construção denota, segundo os eméritos professores, a menor dignidade da opinião frente à ciência, por possuir valor relativo.⁴⁵¹

A posição da opinião, destacada pelos referidos professores Ruy e Martim de Albuquerque, é bem estabelecida num texto do *Speculum Regum* (I, 438), sob influência de Séneca: contrapõe-se a verdade própria das coisas à opinião de muitos, numa clara adoção da divisão do conhecimento entre *opinativo* e *científico*, relativamente ao conhecimento por opiniões. Esta forma de pensar probabilística é identificada pelos referidos professores como forma de arguição jurídica presente em Portugal – com citação a obra de João de Deus, Livro das Opiniões, *Summa* de D. Egas, o Livro da Corte Imperial, com índole dialética, dentre outras obras.⁴⁵² Para além da citação de Séneca, formulada pelos eméritos professores, destacamos em nosso Capítulo I as origens da probabilidade de opiniões já no *Organon* de Aristóteles, absorvida e replicada por São Tomás de Aquino.

O destaque mais importante, contudo, dado pelos professores Ruy e Martim de Albuquerque, é aquele ao Livro da Corte Imperial, que já antes da adoção da opinião comum dos doutores com fonte de direito positivada nas Ordenações Manuelinas⁴⁵³ de

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² Ruy e Martim de Albuquerque Op. Cit. pp. 294-295.

⁴⁵³ Destaca ainda o Professor J. A. A. Duarte Nogueira (NOGUEIRA, José Artur A. Duarte. Algumas reflexões sobre o direito subsidiário nas ordenações afonsinas. Revista de Direito e de Estudos Sociais, nº 4, ano 24 (Out.-Dez). Coimbra: 1980. p. 279-297) o papel subsidiaríssimo que das Glosas e da *opinio bartoli* frente às demais fontes régias, no título IX do livro II das Ordenações Afonsinas. Assim, a opinião comum não terá, nesta fase, um papel como efetiva fonte de direito, onde a estrutura das fontes, como bem detalhada pelo eminente professor, apresentava-se da seguinte forma, em não havendo direito pátrio (que prevalecia sobre as demais fontes)⁴⁵³: (i) Direito romano em matéria temporal exceto quando em contrariedade com o direito canónico e sua observância fizesse incorrer em pecado; (ii) Direito canónico em matéria espiritual, e também em matéria de pecado (ainda que temporal), ou quando o direito romano não contemplasse o caso; (iii) Glosa de Acúrsio quando não houvesse norma aplicável de direito romano ou canónico; (iv) Opinião de Bartolo, quando se não pronunciassem sobre o caso, o direito romano,

1521, já figuravam como método de oposição de argumentos com base em opiniões “credíveis”, não obstante a possibilidade de serem falsas ou verdadeiras – nas palavras dos referidos autores, “era, sem tirar nem pôr, a ideia de que a eficácia ou valor da prova depende da *forma mentis* do interlocutor”⁴⁵⁴. Assim, o domínio da autoridade é a probabilidade do argumento como consequência da idoneidade do arguente, o que se estabelece segundo preceitos dialéticos ou retóricos. A relevância do método dialético como fundamento da lógica do *provável* é destacada pelos eminentes professores com expressa referência à obra de Pedro Hispano⁴⁵⁵ (*Tractatus* e *Summulae Logicales*), obra

canônico e a glosa de Acúrsio; (v) A vontade do rei na inexistência das anteriores, ou quando em matéria que não fosse de pecado, não havendo solução no direito romano a solução do direito canônico estivesse em conflito com a Glosa ou a “opinio”. Esta estrutura será refletida sem alterações na primeira versão do livro II das Ordenações Manuelinas de 1512, com importantes modificações acerca da opinião comum dos doutores, relativamente ao seu papel como fonte positivada, alterando sobremaneira do sistema de fontes até então vigente.

⁴⁵⁴ Idem, p. 295. Explicam os professores que “A propósito da dicotomia razão evidente – ou necessária – e autoridade deve notar-se a circunstância de a Igreja – personagem central do LCI (Livro das Cortes Imperiais) – opor cada um dos antagonistas autoridades por eles consideradas autênticas, não no sentido de verdadeiras ou não falsas, mas na aceção de credíveis: “*Outrosy os ditos doutores do ebrayco (...) som autenticos antre os Iudeus muyto mais que os ditos de sam Ieronimo e de sancto agostinho e dos outros doutores catolicos som autenticos antre os christãos*” (42); “*E asy se mostra per estas autoridades e per as glosas autenticas antre os Iudes*” (55); “*(...) uerdade he que pera prouar alghuma cousa contra uos os Iudes conuem husar das escripturas que som antre uos autenticas e nom doutras escripturas que uos nom rreçebedes (...)*” (189); “*(...) Mas quytal proua como esta [as escrituras santas] nom he pera todas gentes por quy os Ientys e os philosophos nom curam nem creem taaes escripturas nem outrosy os mouros. Porem queremos pouar (...) per razões neçesaryas (...)*” (140).

⁴⁵⁵ Durante o século XIII o esforço compilatório ter-se-á exaurido e chegado ao ponto de revelar o descobrimento completo das obras de Aristóteles acima indicadas, facto que causou um impacto extraordinário no ambiente intelectual de então⁴⁵⁵. Esta é a reforma lógica no tempo de Pedro Hispano, em que a Analítica, Tópica e a Sofística (então *logica nova*) são compilados em manuais sistemáticos, já com alguma liberdade, mas ainda segundo o modelo aristotélico (no que RISSE denomina como seu aspecto formal). Antes era conhecida somente a *logica vetus*, isto é, as Categorias e Periérmeneias de Aristóteles (tal como definido na Isagoge de Porfírio (já comentada acima). Naquele ponto, a falta de conhecimento da lógica nova, procurava-se compreender a Analítica com a literatura compilatória de diversos compêndios: o acesso à nova lógica levou à inclusão ao material tradicional de novos capítulos dedicados a formas linguísticas que estão na base do pensamento lógico, com especial destaque para a obra de Pedro Hispano, *Summulae logicales*, em seu 7º tratado denominado *Parva Logicalia*, que a partir de então conduzirá toda a tradição escolástica. Vide: ARISTÓTELES, *Organon*. Primeiro Volume; I

que teorizou a doutrina da *opinio* como um *locus* dialético, e entendendo a dialética como *diputa probabiliter* dos princípios de todas as artes; definindo o provável como o aceite por todos, pela maioria ou pelos sábios.⁴⁵⁶

Assim, o discurso ou silogismo dialético (lastreado no argumento de autoridade) é o fenómeno histórico-jurídico que, a um só tempo, (i) sintetiza a evolução das fontes⁴⁵⁷ até então (encontrando seu apogeu em Acúrsio, Bartolo e, mais tarde, já em declínio, na “*communis opinio doctorum*”)⁴⁵⁸, e (ii) no período seguinte, será o alvo de

Categorias e II Pariérmeneias (trad. Port. Pinharanda Gomes). Guimarães Editores. Lisboa, 1985. p.p. 10-16, e RISSE, Wilhelm, in Margalho, Pedro (tradução do Latim para o Português, por Miguel Pinto de Meneses, com introdução de Wilhelm Risse). Instituto de alta Cultura do Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa: 1965. p. XXIV.

⁴⁵⁶ Ruy e Martim de Albuquerque, Op. Cit. p. 297.

⁴⁵⁷ N. J. E. Gomes da Silva também destacou a importância e influência do método dialético para evolução do direito subsidiário, como fundamental para enquadramento da evolução da experiência jurídica documentalmente identificada. Isto porque o discurso ou silogismo dialético é o método que viabiliza o desenvolvimento do direito subsidiário, a partir da Escola dos Glosadores até a formação da opinião comum e do *utrumque ius* (como já tratado nos item antecedentes deste capítulo), de modo a estabelecer nas bases do pensamento jurídico medieval a lógica do provável, da probabilidade e da opinião – não necessariamente relacionada com a lógica da verdade. SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da, HISTÓRIA DO DIREITO PORTUGUES – FONTES DE DIREITO. 5ª Edição, Revista e Actualizada. Editora Fundação Calouste Gulbenkian. Avenida de Berna / Lisboa. 2011. p. 218-22.

⁴⁵⁸ A então recepção do Direito Romano (que se encontra no seio do método escolástico) resulta num aparente paradoxo, já que a posição de isenção perante o império e a prevalência do direito local supostamente afastaria a aplicação do Direito Romano como fonte subsidiária, e, de outro lado, a suposta prevalência do direito canónico (pela Igreja) também implicaria em menor prevalência do Direito Romano como fonte subsidiária – e como consequência, também as opiniões de Acúrsio, Bartolo e da “*communis opinio doctorum*” não deveriam ter tido tanto influência. Como vimos acima, foi o papel das *quaestiones*, e das opiniões a aproximação entre o *ius commune* e o *ius proprium*, facto que em Portugal verifica-se na recepção do Direito Romano no Direito Canónico (associada à posição institucional da Igreja em toda a Cristandade, o que contribuiu para a difusão do Direito Romano como direito comum), bem como a sua quase ininterrupta recepção e continuidade pelo direito local, desde Afonso II, da Cúria de 1211. Soma-se a isto a influência de obras legislativas castelhanas (como as *Siete Partidas*) e outras obras doutrinárias, estrangeiras, como já destacado acima. As fontes destacadas neste período formadas pelo Direito Romano comum e o Direito Canónico compõem o chamado *utrumque ius*, de outro lado, observa-se o afastamento régio do Direito Canónico, apesar de sua política oficial de reconhecer a primazia deste sobre o direito local. Isto porque há interesse dos soberanos deste período em que os tribunais não

maior crítica e rompimento pela influência iluminista, quando se iniciou a prevalência da razão e do império da Lei positiva. Ainda, observa-se a impressionante influência deste método na interpretação e na delimitação das demais fontes medievais (como as ordenações em Portugal, forais, Leis Gerais, cartas régias, posturas, costumes, etc.).⁴⁵⁹

2.4.3. A opinião comum dos doutores como fonte subsidiária nas Ordenações Manuelinas de 1521.

Após as alterações introduzidas pelas Ordenações Manuelinas de 1512-1514 verifica-se uma importante inovação para o sistema de fontes subsidiárias em Portugal, mas ainda fora a versão definitiva⁴⁶⁰ das Ordenações Manuelinas, de 1521, esta sim sendo aquela que rompe por completo com a preocupação de fidelidade ao texto

apliquem o Direito Canónico, contudo, por outro lado, manteve-se o interesse na aplicação do Direito Romano, por razões de sua maior acessibilidade e enraizamento social e institucional. É curioso observar, como bem aponta o Professor N. J. E. Gomes da Silva, que durante o período em análise a produção legislativa dos reis é bastante limitada, o que resulta da lógica escolástica já comentada acima: novas leis ferem o argumento da autoridade fundada na opinião comum, ao passo em que o príncipe sobrepõe-se à lei. É justamente esta dinâmica que será alterada com a ampliação da opinião comum dos doutores como categoria de fonte subsidiária positiva nas Ordenações Manuelinas. SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da, HISTÓRIA DO DIREITO PORTUGUES – FONTES DE DIREITO. 5ª Edição, Revista e Actualizada. Editora Fundação Calouste Gulbenkian. Avenida de Berna / Lisboa. 2011. p. 218-22.

⁴⁵⁹ Idem, *ibidem*.

⁴⁶⁰ O Professor Barbas Homem descreve como após a aprovação das Ordenações Afonsinas em aproximadamente 1446, os reis portugueses continuavam a aprovar e a publicar leis, e para além destas, acrescentam-se outros tipos de fontes normativas, como as deliberações tomadas em cortes, ao lado de outros atos que, embora sem forma legislativa, gozavam de “força de lei”, não obstante a inexistência de inventário completo da legislação portuguesa publicada. Ainda segundo o professor, em 1505, em citação às Crónicas de D. Manuel, de Damião de Góis (Iª Parte, cap. XCIII; Jerónimo Osório, Da vida e Feitos de El-Rei D. Manuel, Porto, Livraria Civilização, 1944 I, Liv. 4. P. 191), do rei D. Manuel iniciou o trabalho de reforma das ordenações e leis do reino que se prolongou durante todo o seu reinado, tendo como juristas encarregados da tarefa o chanceler-mor Rui Boto, o corregedor dos feitos cíveis João Cotrim e o licenciado Rui da Grã, segundo carta régia dirigida aos mesmos em 1506. HOMEM, António Pedro Barbas. As Ordenações Manuelinas: significado no processo de construção do Estado. *in* Estudos em homenagem ao Prof. Doutor Raúl Ventura. Lisboa, 2003. - Vol. 1, p. 289-320.

anterior das Afonsinas, e portanto, como o completo rompimento com o sistema anterior⁴⁶¹, malgrado eventuais semelhanças entre as versões⁴⁶².

Com isto, temos que as Ordenações Manuelinas marcam um momento transformador relativamente à aplicação do Direito em Portugal, com a crescente preponderância do direito nacional sobre as fontes *supra regna*⁴⁶³, o que certamente se

⁴⁶¹ A opinião de Bartolo, inserida nas Ordenações Afonsinas, fundamenta a prevalência do direito nacional sobre o local, o que foi mantido nas Ordenações Manuelinas de 1512-1513. Outro aspeto importante nas Ordenações Afonsinas (também presente nas Ordenações Manuelinas de 1512-1513) é a intervenção do *princeps* na integração da lei em face de eventuais lacunas – neste processo de integração, contudo, foi cuidadoso em diferenciar as atribuições do *princeps* e as atribuições do Juiz, cabendo ao primeiro criar a lei, e ao segundo interpretá-la – interpretação esta que não admite inovação. Como comentado pelo Professor Duarte Nogueira (NOGUEIRA, José Artur A. Duarte. Algumas reflexões sobre o direito subsidiário nas ordenações afonsinas. Revista de Direito e de Estudos Sociais, nº 4, ano 24 (Out.-Dez). Coimbra: 1980. p. 279-297), também N. J. E. Gomes da Silva destaca as dificuldades da época em harmonizar a interpretação e a integração da lei frente ao método dialético – em vista da ordem de aplicação em caso de lacuna nas fontes de direito nacional (SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da, Op. Cit. nº 41. p. 228). Também neste sentido CRUZ, Guilherme Braga da, Op. Cit. nº. 3. p.p. 239-294.

⁴⁶² A aparente similitude do texto da revisão de 1521, somente deve ser considerada na medida do “peso da rotina quanto ao respectivo enquadramento formal”, nas palavras de Guilherme Braga da Cruz: explica-se que a manutenção do conjunto de títulos referentes aos privilégios do clero e às relações do Estado com a Igreja no começo do Livro II não seria mais do que uma formalidade. A diferença da epígrafe do título denuncia a profundidade da mudança: “*como se julgaram os casos, que nom forem determinados por Nossas Ordenaçoes*”. Segundo o referido autor, tal modificação assinala uma tomada de consciência por parte do legislador, que se posiciona indiferente à velha discussão de conflito entre a “ley” e “decretal”, entre direito romano e direito canónico, ou entre a jurisdição dos dois poderes (civil e eclesiástico). CRUZ. Guilherme Braga da. p. 240-242.

⁴⁶³ Explica do professor Braga da Cruz que a versão de 1521 não deixa dúvidas quanto à prioridade absoluta da aplicação das leis nacionais, estilos da Corte e costumes do Reino, tanto geral como local: deixando ao legislador a decisão dos casos omissos, como nas Ordenações anteriores, para as leis imperiais e para os santos cânones. Deve-se notar, contudo, que a aplicação subsidiária das mesmas fontes da versão de 1512-14 também sofreu uma importante alteração, que anuncia modificações ainda mais importantes nos anos que a ele se seguiram. As modificações também buscam afastar a discussão da aplicação do problema do direito subsidiário na questão do conflito de jurisdições entre o direito romano e o canónico. No que tange a aplicação do direito subsidiário, a versão de 1521 suprime por completo a passagem em que se dava previa a prioridade do Direito Canónico nos casos de pecado, bem como a referência à obediência devida “ao Padre Santo e a Santa Igreja”. Em outro lugar substitui o trecho “*não*

fez sentir também na aplicação do método, uma vez que somente por meio da dialética poderiam os juristas aplicar o Direito, ao estabelecer novos conceitos que permitissem uma independência do direito régio – o que se traduziu, nas fontes, como a pacificação definitiva do conflito entre jurisdições civil e eclesiástica⁴⁶⁴.

devemos em nenhum caso aos Imperadores, de que as Leis Imperiais precedem” (ordem negativa de acatamento ao direito romano) por “*as quais Leis Imperiais Mandamos somente guardar pela boa razão em que se fundam*”. Deixa-se de fazer distinção entre problemas jurídicos de ordem espiritual, em que a prioridade era sempre do direito canónico, e problemas jurídicos de ordem temporal, em que a prioridade era do direito canónico ou romano, consoante a matéria envolvesse ou não pecado; e reconduz-se tudo a um problema único, onde só conta o critério do pecado, qualquer que seja a natureza do caso a resolver – o que implica no alargamento do campo de aplicação do direito romano em detrimento do direito canónico, deixando agora o texto de ilustrar o critério do pecado como o exemplo da prescrição em favor do possuidor de má-fé. Neste ponto em particular o Professor Guilherme Braga da Cruz explica que a aplicação do direito romano assenta na sua autoridade intrínseca – a “boa razão” em que seus preceitos são fundados – e não mais na *autoridade extrínseca* advindas do “*iurisdictio Imperii*” de que Portugal está isento. *Ibidem*.

⁴⁶⁴ Para o Professor Guilherme Braga da Cruz esta modificação encerra uma incongruência legislativa presente nas Ordenações Afonsinas e repetida na versão manuelina de 1512-1514, onde teria sido feita invocação, no próprio texto que ordenava a aplicação subsidiária do direito romano, a razão por que não seria devida obediência. O texto de 1521 seria, portanto, mais coerente na medida em que informar a verdadeira razão do acatamento do direito romano, ao mesmo tempo que se elimina o problema do conflito de jurisdições. O texto segue, agora com previsão de modificações relativas às fontes subsidiárias. Estabelece a versão de 1521 que quando o caso não puder ser resolvido pelo direito romano nem pelo direito canónico, aplica-se a Glosa Magna e a opinião de Bártolo, mantida a restrição já introduzida pela versão primitiva das Ordenações Manuelinas, relativa à exigência de não serem contrárias à opinião comum dos doutores. Neste ponto afirma o Professor que esta preferência dada à *opinio communi* sobre a exegese da Glosa e sobre o pensamento de Bártolo, que assim obtinha consagração definitiva na legislação portuguesa – e que é, como já dissemos, a alteração de maior vulto, a um tempo, e por singular contraste, um golpe duro vibrado na primazia indiscutida que o jurista de Sassoferrato gozava entre nós durante um século – desde que D. João I, em 1426, mandara respeitar, com “exclusividade as conclusões que de sobre as leis do código fez” – e a consagração do prestígio da escola de que ele foi o principal representante e que ainda hoje é conhecida pelo seu nome, para cujos sequazes a *communis opinio* tem valor cimeiro na fixação da correta interpretação. Ainda, e há-de notar-se ainda, como expressão da mesma quebra de primazia do jurisconsulto italiano, o facto de estas Ordenações de 1521, ao invocarem a autonomia do seu nome, se limitarem a dizer que “*a sua opinião comunmente é mais conforme aa razam*”, suprimindo as outras duas justificações de que Ordenações anteriores acrescentavam a esta: *a de que assy foi sempre usado, e praticado*”, e *a de que “em outra guisa seguir-sai grande confusom aos Desembargadores, segundo se mostra per clara experiência*”. A razão aparece

Para os fins deste estudo, importa-nos concluir apenas dois pontos que nos parecem diretamente relacionados: (a) de um lado o direito romano deixa de ser aplicado como direito imperial, mas apenas seriam mantidos em vista de estarem fundados na *boa razão* – tópico que é referido em muitos tópicos da escolástica medieval como *razão natural* (“*naturalis ratio potest pro iure allegari*”), para concluir que a razão natural ou boa razão é, ela própria, fonte subsidiária de direito; (b) de outro lado, a opinião comum dos doutores denota uma influência *qualitativa*, nas palavras do Professor N. E. Gomes da Silva, dos humanistas em Portugal do século XVI (muito limitada, deve-se notar)⁴⁶⁵, tendo a práxis firmado uma posição intermediária, em que o critério qualitativo e quantitativo foram conjuntamente ordenados, para definir a *opinião comum* como a opinião da maioria dos autores, diga-se, de certa maioria qualificada, versada nos assuntos em causa.⁴⁶⁶

Neste sentido, o sistema de fontes subsidiárias presentes nas Ordenações Manuelinas de 1521 bem sintetiza o momento histórico intermediário entre a velha escolástica e o humanismo nascente, pois mantém, de um lado, o elemento tradicional da dialética em seu sistema de fontes subsidiária (justamente na opinião comum dos doutores), relativizado pelo conceito de boa razão (que presumidamente deveria ser

aqui, ainda que parcialmente, a dividir lugar com o velho princípio de probabilidade. Por último, remete o texto manuelino de 1521, como o texto das Ordenações anteriores, para o arbítrio do monarca, quer na hipótese de o problema não ter solução através de nenhuma das fontes até aí enumeradas, quer no caso especial de o caso não envolver pecado e ser tratado somente, mas de maneira diversa, “*por os Textos dos Canones*” e “*por as Grosas, e Doutores das Leys*”. O destaque dado pelo Professor Braga da Cruz sobre o valor da opinião comum dos doutores, desde 1521 até a Lei da Boa Razão de 18 de Agosto de 1769, impõe-se como uma referência paradigmática, em especial as referências estabelecidas em sua obra sobre a prática e comportamento dos jurisconsultos após a promulgação das Ordenações Manuelinas de 1521. Assim, explica que apesar da reforma ter centrado o direito nacional como o *direito comum* em Portugal, não faltaram abusos no sentido de aplicação do direito romano pelos jurisconsultos – o que não mitigou a importância da estrutura das fontes subsidiárias então estabelecidas. CRUZ, Guilherme Braga da. p. 240-242.

⁴⁶⁵ SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. Humanismo e direito em Portugal no século XVI. Tese de doutoramento em Ciências Histórico-Jurídicas, apresentada à Universidade de Lisboa através da Faculdade de Direito. Lisboa: 1964. p. 358.

⁴⁶⁶ CRUZ, Guilherme Braga da. p.p. 265-267.

estabelecido pelos juristas nacionais, em vista do direito nacional) ou razão natural, como fundamento para aplicação do direito romano – e igualmente para limitação da opinião de Acúrsio e Bartolo, através da opinião comum dos doutores. Apesar da *praxis* na aplicação deste sistema de fontes não ter sido rigorosamente compatível com seu programa⁴⁶⁷.

Feitas estas considerações a partir de Portugal do século XVI, podemos compreender que historicamente houve uma transformação na aplicação método, aproximando-o de uma interpretação mais compatível com as necessidades políticas que surgiram com a prevalência da tese de secularização do poder civil, como podemos verificar ao estudar Vitória e Suarez.

2.5. A transformação do método dialético diante da prevalência da tese de secularização do Estado.

É evidente que o método dialético escolástico, aplicado ao Direito, foi afetado pela transformação do ambiente cultural europeu no século XVI (apesar de seu reduzido efeito em Portugal, quando em comparação com os outros países europeus). O humanismo e a reforma protestante, impuseram ao homem medieval a desconstrução de seu método e das bases de sua tradição e cultura. Para os fins do presente estudo, reconhecemos que o processo de transformação política e cultural, e a consequente transformação do método, terá raízes desde ainda o século XIV, com enfraquecimento da Igreja e difusão de doutrinas favoráveis à unidade nacional e à centralização do governo.

Assim, o processo de secularização e centralização do poder teve origem nas disputas entre Igreja e o Estado, as quais, nos começos do século XIV, concentram-se em torno da posição do Papa Bonifácio contra o rei de França, Filipe o Formoso. O Papa buscava, por evidente, estender a supermacia eclesiástica, tese que se estendia às fontes do Direito, mas tal empresa não foi bem sucedida, em vista do início de formação

⁴⁶⁷ O Professor Braga da Cruz destaca os abusos cometidos pelos tribunais na utilização, ora do direito romano, ora da opinião comum. Idem, *ibidem*.

do que seria, em mais dois séculos, o Estado Nacional, e o crescente apoio popular que sustentava o poder dos reis. Os Papas seguintes à Bonifácio, Clemente V e João XXII, submetem-se ao poder dos monarcas franceses, e de 1309 a 1376 residem em Avinhão, sob amparo e influência reais – evento histórico este que servirá de justificativa para o recrudescimento do anglicanismo Inglês. Neste período as teses de defesa da secularização do Estado são notáveis em nomes como João de Paris⁴⁶⁸, Pedro Debois⁴⁶⁹, Dante⁴⁷⁰, Marsílio de Pádua⁴⁷¹ e Guilherme de Ockham.⁴⁷²

No âmbito dos argumentos favoráveis à secularização do Estado, os governantes seculares opuseram-se aos defensores da supremacia eclesiástica e sustentaram que, se a sociedade política é divina por sua origem, os reis, como agentes da vontade suprema, seriam responsáveis apenas perante Deus. Apesar da doutrina de Santo Agostinho, a maior parte dos escritores da Idade Média, eclesiásticos ou laicos, defendiam como principal fim do Estado a ética, isto é, a manutenção da justiça e do Direito. Cabe ao Estado a função de conter a inclinação pecadora do homem, finalidade esta que outorgava um caráter sagrado à autoridade dos governantes. Neste argumento repousa a teoria, geralmente aceita, de que os reis governavam por vontade divina, no cumprimento dos desígnios do Criador na defesa da justiça e do Direito. Não há nesta fase a intensa produção legislativa que se verá na modernidade, mas ao contrário: os princípios de direito natural, representados pelas normas consuetudinárias, assim como pelo Direito Romano, eram a razão natural pela qual os reis deviam governar. Ademais, a relação entre rei e povo derivava, nesta tese, de um pacto mútuo, baseado nos ideais do feudalismo, para salvaguarda do direito e da justiça.⁴⁷³

⁴⁶⁸ *De potestate regia et papali*, apud Gettel, Raymond G. História das Ideias Políticas. Editorial Inquérito, 1936. p. 139,

⁴⁶⁹ *De recuperatione Terre Sancte*, e *Quaestione de potestate papali*, apud Gettel, Raymond G., *ibidem*.

⁴⁷⁰ *De Monarchia*, *idem*, p. 142.

⁴⁷¹ *Defensor Pacis*, *idem*, p. 144.

⁴⁷² Gettel, Raymond G. História das Ideias Políticas. Editorial Inquérito, 1936. p.p. 138-139,

⁴⁷³ Gettel, Raymond G. p.p. 130-131. Gettel nos explica ainda que mesmo no âmbito da tese da secularização, pensadores como Gegório Magno, entendiam que como os reis eram responsáveis unicamente perante Deus, cumpria acatá-los e obedecer-lhes, fazendo caso omissivo de que fosse justa e legal a sua conduta. Faz nota ainda de que também nas Escrituras Sagradas se recorreu em apoio da

Mas o apoio mais forte e decisivo das pretensões imperiais produziu-se com o renascimento dos estudos do Direito Romano, outorgando ao *ius commune*, e às opiniões de Arcúrsio, Bártolo e Baldo, razões favoráveis à defesa de que o imperador seria o *Deus in terris*, em contraposição aos costumes feudais e códigos bárbaros, os quais, apesar de terem absorvido em maior ou menor proporção princípios de Direito Romano, não constituíam um todo sistemático de jurisprudência romana. A ideia de *imperium*, como já estudada acima, é, poderíamos dizer, um primeiro estágio da secularização, bem como base de construção da dogmática aplicada ao Direito, através do método escolástico. Gettel não hesita em traçar uma relação direta entre o renascimento do Direito Romano Justiniano e a construção do conceito moderno de soberania desenvolvida mais tarde por Grocio e Bodin, alicerçada na ideia de império, na qual a soberania do imperador é inalienável e qualquer atentado ao seu poder constituía um sacrilégio. Há neste conceito uma ideia que será ampliada para a distinção entre Estados que reconhecem a um superior e os que não o reconhecem, representando com isto o fundamento de uma sociedade ou família de nações independentes e do direito internacional.⁴⁷⁴

É preciso notar a estreita relação que se observa entre na mutação das ideias políticas de cada período e as alterações consequentemente ocasionadas no próprio método dialético escolástico, que em sua aplicação ao Direito manteve-se sempre profundamente atrelado ao *ius commune*, e em certa medida pode-se mesmo dizer que estruturou-se ao longo dos tempos na medida em que a tese da secularização e da concentração do poder recrudescia nas instituições políticas e jurídicas.

independência secular, em relação aos reis que, no antigo Testamento, recebem o poder diretamente de Deus para servir de instrumento à sua vontade suprema. O Novo Testamento, em particular, contém um texto importante para defesa da tese a favor do poder temporal, nas palavras de São Paulo: “Os poderes são conferidos por Deus. Quem desobedeça ao poder, desobedece ao mandato divino”. Cita ainda em relação à tese a favor da autoridade temporal, certos bispos germânicos, nomeadamente, Teodorico de Verdun e Waltram de Naumburg, no século XI, os quais apresentaram argumentos a favor da autoridade secular, porque vivendo sob a tutela do imperador aspiravam a defender a sua independência em relação à supremacia papal.

⁴⁷⁴ Gettel, Raymond G. p. 131.

Tal fenómeno de secularização modificou as bases da cultura jurídica e política, a qual, outrora, era limitada em sua quase totalidade ao campo da teologia: é certo que esta modificação terá influência sobre o método, já que este repousava na formação cultural do homem medieval. Tal transformação é notável quando os postos e cargos políticos dos conselheiros eclesiásticos dos reis e dos príncipes, em diversos sítios da Europa, são ocupados por indivíduos laicos, formados em direitos ou matérias jurídicas, e não tardaram os debates e reflexões acerca de questões políticas e civis. As disputas entre reis e vassallos, e os esforços das cidades para se libertarem das restrições feudais, encontravam fundamentos nos princípios da jurisprudência romana, já que o direito de Roma (em sua fase imperial) foi consequência da centralização do Estado, tendo como efeito a tese do absolutismo legislativo do imperador.⁴⁷⁵

Gettel exemplifica tal cenário de centralização legislativa como, sob a proteção do imperador Romano-Germanico Frederico I (Barbarroxa), defendeu-se a tese de que o poder dos imperadores seria uma continuação da autoridade, nunca interrompida, dos Césares romanos. Tal autoridade que se transmudará no despotismo dos governantes medievais, foi calorosamente rececionada por seus partidários germânicos e italianos, defensores da máxima de que a vontade do imperador tem força de lei, em contraposição às aspirações do Papa. Segundo esta concepção jurídico romana, o imperador deve estender a sua autoridade a todo o mundo civilizado, razão pela qual os imperadores romano-germânicos pretenderam libertar-se da tutela eclesiástica e procuraram o reconhecimento da superioridade dos governos seculares: tais teses favoráveis ao fortalecimento do governo secular foram acolhidas pelos novos Estados nacionais de França, Inglaterra, Espanha e Portugal (mas não apenas), para aumentar a autoridade monárquica perante a Igreja e os nobres – concomitantemente, os partidários da mesma tese combateram as pretensões imperiais, como herdeiro do poder de Roma, de exercer qualquer jurisdição sobre os seus próprios domínios.⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ Gettel, Raymond G. *ibidem*.

⁴⁷⁶ Idem, p. 132. Gettel destaca como na primeira metade do século XIII o poderio imperial atingiu sua culminância com Frederico II, que seria, segundo Gettel, a mais notável personalidade política do seu tempo, que não só manteve a independência de seu império mas ainda se considerou a si próprio como

Entre Frederico I e Frederico II houve progressivo desenvolvimento da teoria imperial, mas após Frederico II verifica-se sua franca decadência, a ponto de ser pouco menos do que uma simples denominação política. A Europa desmembra-se e divide-se na medida em que o símbolo de riqueza e prestígio militar imperial cede ao crescente poder da autoridade política dos nascentes Estados nacionais, onde nota-se a construção de ideias políticas contratualistas e democráticas no que os historiadores chamam de finais da Idade Média.⁴⁷⁷

Dentre os pensadores medievais que defenderam a tese do poder secular, podemos citar São Bernardo, João de Salisbury⁴⁷⁸, os quais, apesar de reconhecer o

um árbitro absoluto, tanto nos assuntos espirituais como nos temporais; desdenhou das censuras e repreensões do Papado, chamando-se vigário de Deus na terra; defendeu, empenhadamente, a posição proeminente do poder imperial, a despeito da constante hostilidade dos agentes do Papa e apesar das ambições dos príncipes germânicos e da oposição das cidades italianas, em cujas lutas andava interessado o Pontífice. Depois da sua morte, pesaram-lhe sobre o nome as heresias de que a Igreja o tinha acusado. Cometeu a imperdoável injustiça de concluir um tratado com o sultão do Egito, em igualdade de condições; e o próprio Dante, que simpatizou com a sua posição política, não hesitou em colocá-lo entre os desesperados infiéis do seu *Inferno*.

⁴⁷⁷ Idem, p.p. 132-133. Explica Gettel que como consequência imediata do renascimento científico da teoria romana do Estado, fortificou-se a autoridade dos governantes e apressou-se o estabelecimento da monarquia absoluta; por outro lado, todavia, o estudo do direito romano foi benéfico ao progresso da liberdade política. De acordo com a jurisprudência romana, o povo é a fonte suprema da autoridade política, doutrina que nos seus termos fundamentais, coincide com a concepção dos povos teutônicos ao proclamar que a lei deriva da nação considerada como um todo. Defendiam muitos juristas que o povo pode recuperar, em qualquer momento, o poder outorgado ao imperador; que as funções legislativas devem exercer-se sob o conselho dum Senado e que a autoridade imperial não tem poderes ilimitados sobre as propriedades dos seus súbditos. Estas ideias reaparecem com as doutrinas democráticas, ao terminar a Idade Média.

⁴⁷⁸ Conforme explicar Gettel, S. Bernardo de Clairvaux (1091-1153) e João de Salisbury (1115? – 1180) constituem os dois mais notáveis escritores do século XII, no que se refere ao problema das relações entre o Estado e a Igreja. S. Bernardo entendia que a fé estava acima da razão, e o seu pensamento representa um grande esforço para a ressurreição do espírito místico e ascético dos Padres da Igreja, reprovou o ensino laico que começava a florescer no Ocidente e expôs a sua desconformidade com a tendência de a Igreja dedicar a atenção aos problemas temporais; repudiou a intervenção do Papa no assuntos administrativos e nos negócios alheios à vida espiritual, porquanto estes assuntos deveriam correr a cargo

poder temporal, consideram-no submetido ao poder eclesiástico, e São Tomás de Aquino⁴⁷⁹, que considera a existência do poder temporal e da lei positiva, mas as entende submissas e condicionadas ao poder eclesiástico.

Século XIV é marcado pelas controvérsias doutrinárias acerca das disputas entre a Igreja e o Estado, e tem já no início de seu primeiro quartel a posição de supremacia eclesiástica sustentada pelo Papa Bonifácio contra o rei de França, Filipe o Formoso. A paz com os monarcas é estabelecida com Clemente V e João XXII, e de 1309 a 1376, passam a residir em Avinhão, sob amparo da proteção e influência reais. Durante este período, entretanto mantêm-se acesas disputas com os imperadores germânicos,

da autoridade política, agindo no interesse da Igreja sob sua tutela e vigilância. Deve-se notar que defendeu a supremacia do poder eclesiástico, mas desejava limitar a sua esfera de atividade aos negócios de índole espiritual. Cf. Gettel, *idem*, p.p. 133-135.

⁴⁷⁹ Gettel ademais explica que São Tomás (1227-1274) foi a figura escolástica mais notável do período de onipotência do poder do Pontificado, no século XIII, quanto pretendeu harmonizar a razão com a revelação, e as doutrinas da Igreja com a filosofia racionalista do paganismo, cujo conhecimento se produzira com a ressurreição da obra dos clássicos. Ninguém como S. Tomás representa o anseio da época, relativamente a uma completa unidade no conhecimento, sobre a base da revelação divina e o princípio das causas finais. Na sua obra, a política volta a constituir uma ciência, se bem que, seguindo tendências medievais, as ideias de Aristóteles e Cícero aparecem modificadas pelo sentido bíblico e pelas doutrinas de Santo Agostinho. Assinala, assim, o começo do último período do pensamento político na Idade Média, comum caráter racional, combinando os argumentos da Bíblia e a velha tradição teocrática com as considerações gerais derivadas da natureza da sociedade política, tal como se encontram na *Política* de Aristóteles. Define a Lei como um mandato da razão ao serviço do bem-estar comum, promulgado pelos que tem a seu cargo o governo da comunidade. Em contraste com a concepção grega da lei, vinculada à razão e à natureza, desvenda a participação da vontade na expressão da lei, e introduz a ideia da lei positiva, ou seja, das regras formuladas pelo poder soberano do Estado. Em essência, considera a lei como algo natural, imutável e universal; a lei positiva, feita pelos homens, degenera em corrupção legal quando se opõe aos princípios fundamentais da justiça. Funda a sua teoria da autoridade política na concepção aristotélica da natureza social do homem, ligada à doutrina da origem divina do Estado. Defendeu a supremacia eclesiástica sobre o poder temporal, argumentando que a verdade absoluta se alcança através da razão, mas com o auxílio da fé, em cujas matérias só a Igreja é competente. Neste sentido, constitui um dever dos governantes administrar os interesses temporais da sociedade, cumprindo a vontade de Deus, motivo por que os funcionários do Estado devem obedecer aos sacerdotes e acatar as prescrições divinas da Igreja. Se um governante vulnera os mandatos eclesiásticos, merece a imediata excomunhão e os seus súbditos ficam livres de todo o vínculo político. O poder dos sacerdotes é temporal e espiritual. Cf. Gettel, *idem*, p.p.136-138.

Henrique VII e Luiz Baviera. Deste modo, conforme indica Gettel, este século é marcado pela tese o poder secular em Dante Alighiere⁴⁸⁰, Marsilho de Pádua ⁴⁸¹ e Guilherme de Ockham ⁴⁸². Os cento e cinquenta anos seguintes são marcados pelas transformações essenciais das instituições da época, em uma fase de plena transição política, onde as tendências gerais medievais entram em decadência, e daí começa a dividir espaço com um novo espírito crítico.

⁴⁸⁰ Considerado por Gettel o expositor mais lógico e sistemático da teoria que surge em defesa do império, Dante Alighieri (1265-1321) adquiriu grande experiência da vida política na sua própria cidade, Florença, e nas suas viagens através das cidades e das cortes italianas. Interessou-se sobretudo pela restauração política da unidade italiana. Sua obra *De Monarchia* é um escrito gibelino dirigido contra o partido dos guelfos, que defendiam o Papa. Entendia que o homem devia viver sob um governo universal, fosse do Papa ou do Imperador, mas que era preferível a autoridade do império nos negócios seculares. Na segunda parte de seu livro *De Monarchia*, busca demonstrar que a condenação de Cristo por um funcionário romano supõe a jurisdição do governo de Roma, bem como que a paz perfeita só existiu com os imperadores romanos, e que a destruição da unidade romana foi seguida pela anarquia e pela confusão, sendo necessário restabelecer o poder universal. À parte de expor a sua teoria do império medieval, o principal interesse de Dante reside na concepção da paz, como necessidade de sua época, e é referido como formador do ideal que informará os escritos de Marcílio e estimulará os esforços de juristas numa concepção de relações internacionais que se cristaliza em Grócio. Gettel, idem, p. 142-143.

⁴⁸¹ Segundo Gettel, seu tratado político mais notável e original é o *Defensor Pacis*. Estudou medicina e foi reitor da Universidade de Paris onde Ockham exerceu poderosa influência com o movimento nominalista. É importante notar que nem Ockham nem Marsílio abraçaram efetivamente a causa do império, mas adogaram pela consolidação da autoridade dentro do Estado, que tem de viver independente e, de certo modo, num plano superior ao da Igreja. Marcílio defendeu que povos com diversas línguas deveriam formar também diversos Estados, e que as guerras entre as comunidades políticas constituem uma sábia provisão da natureza: ao mesmo tempo defendia a paz no seio de cada Estado. Tal como Dante foi defensor da consolidação do poder imperial como garantia da ordem e da segurança do Estado. Vide Gettel, Idem, p. 144.-145.

⁴⁸² Segundo Gettel, Ockham foi um teólogo escolástico que exerceu grande influência no pensamento de Marcílio (mas também o contrário). Ockham não alimentou a ideia de uma plena supremacia imperial da qual dependesse a paz perfeita, e defendeu a realidade da lei natural como pressuposto da paz política, e a cujas normas estariam submetidos o Papa e o imperador – também não aceitou a ideia de um império universal, e chegou mesmo a sugerir a existência de vários papas e soberanos. Estabeleceu certas limitações ao poder do imperador e prescreveu que a autoridade imperial deveria ser regida pela lei comum a todas as nações. Cf. Gettel. P. 146-148.

Trata-se de um conjunto de eventos históricos, de carácter social, económico, político e científico, onde cada uma das suas facetas interferiram sobre as outras. Os vários senhores feudais, geralmente grandes proprietários de terras e castelos, paulatinamente perdem seu poder e sua autoridade, no entanto, dentre os nobres sempre havia aquele que se se destacava mais sobre os demais, e com maior domínio ou autoridade sobre uma família ou corte, entre os mais nobres e ricos.

A formação dos institutos políticos feudais⁴⁸³ data da renovação do Império do Ocidente de Carlos Magno, o qual, como explica, Carlo Giacon, terá evitado o surgimento de grandes monarquias nacionais, nas quais seria possível a organização de um único poder central, um único governo e uma única *república*. Os reis, os duques e os condes governavam imediatamente as populações de seus respectivos territórios, mas não eram realmente soberanos porque reconheciam acima de si uma autoridade maior, da qual não eram completamente independentes. Por essa razão, nem mesmo a autoridade suprema imperial era capaz de atingir imediatamente os sujeitos, que eram assim atingidos apenas pelos senhores feudais. Ademais, vale dedicarmos algumas das próximas páginas à obra de Carlos Giacon, *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici Suarez, Bellarmino, Mariana*, por em sua primeira parte sintetizar tão bem a realidade jurídico política que se formou até a maturidade da segunda escolástica.

Pois bem, ensinam-nos os professores Carlo Giaco e Paulo Merêa, que no império do regime feudal, já não se realizava o conceito de *soberania real*, que fora implementado no império romano e nos antigos impérios orientais. Manteve a tal dignidade imperial durante o século e meio do período carolíngio e os séculos seguintes do período alemão, também pela dignidade real existente em Portugal, Espanha, França, Alemanha, Inglaterra e Itália. Tais dignidades, tão logo uma ou outra família viesse a decompor-se ou mesmo a extinguir-se, permaneciam perdidas ou emigraram de uma casa para outra; de todo o modo, tais meros títulos foram reduzidos e limitados a regra

⁴⁸³ Como nota Paulo Merêa, não nos referimos ao feudalismo, fenómeno geralmente reconhecido entre todas as nações, como as formas feudais Chinesa, Japonesa e Muçulmano, mas para o feudalismo cristão-ocidental que se desenvolveu e dominou numa grande parte da Europa durante a Idade-Média. Cf. Merêa, Paulo. *Introdução ao Problema do Feudalismo em Portugal*. F. França Amado Editor. Coimbra. 1912. pp. 5-6.

de governo direto e imediato do rei no território da principal família, que por uma razão ou outra obtivera tal dignidade em dada realidade regional. O imperador alemão, embora apelando e apoiando seus próprios direitos, nunca realmente exerceu qualquer ato de verdadeira jurisdição sobre o rei da França, já que o rei da França nunca o exerceu sobre o duque de Borgonha, na medida em que ambos eram igualmente senhores feudais. O mesmo se diga do rei de Portugal, sob o sistema feudal Espanhol⁴⁸⁴, em relação às pretensões imperiais Franco-Germânicas, legitimavam seu poder real na reconquista dos territórios mouros, mas perante o conde ou governador de distrito⁴⁸⁵ não exerciam maior soberania sobre os territórios e povo diretamente sujeitos aos senhores de terras.

Se então um rei ou um príncipe feudal com intenção de subjugar os demais senhores de uma certa dignidade, por determinadas razões quaisquer, fosse capaz de reduzir as disputas políticas e consolidar uma maior estabilidade, é evidente que este rei ou príncipe não teria dificuldades em obter todo o apoio dos artesãos, comerciantes e banqueiros, os quais somente podem desenvolver e promover suas atividades e seus ofícios com a segurança e a estabilidade de um só senhor, e desde que este mesmo senhor não imponha caprichos ou arbítrios prejudiciais às classes nascentes. É assim

⁴⁸⁴ Como nos ensina Paulo Merêa, a existência do feudalismo puro em Portugal anda ligado à questão do feudalismo como regime político-social nas monarquias de Aragão, Navarra, Leão e Castella, tendo sido já admitida entre outros pelos historiadores Coelho da Rocha (História do Governo e Legislação de Portugal, Silva Ferrão (Repertório), La serna e Montalban (Derecho civil y penal), Sempere (Historia del derecho español), José Pidal (Adiciones ao prólogo do Fuero Viejo, por Asso e Manuel), Chapado Garcia (História general del Derecho español), Escosura y Hevia (Judicio critico del feudalismo em España), Garsonnet (Histoire des location perpétuelles) e Robertson (History of reign of the emperor Charles V) *apud* Merêa, Paulo. *Introdução ao Problema do Feudalismo em Portugal*. F. França Amado Editor. Coimbra. 1912. p. 128.

⁴⁸⁵ Cf. Herculano, Alexandre. *História de Portugal* (I, p. 161) *apud* Merêa, Paulo. *Introdução ao Problema do Feudalismo em Portugal*. F. França Amado Editor. Coimbra. 1912. pp. 132-133: “Cada conde, ou governador de distrito, tendo necessariamente, em virtude do estado de guerra contínua, juntos em suas mãos todos os poderes, militares, judiciais, administrativos, era quase um verdadeiro rei, e nada mais fácil do que esquecer-se de que lá ao longe, para o lado das montanhas das Astúrias, existia um homem superior a elle. Se existir o feudalismo, causas análogas às que o tinham gerado no norte da Europa actuaram na Espanha...”.

que o apoio de mercadores e banqueiros aumentava as chances de um rei sujeitar outros senhores num dado território.⁴⁸⁶

De facto, era necessário poder ter forças militares numerosas e bem treinadas. Um exército bem equipado e bem fortalecido era um meio infalível de dominação segura. Onde quer que um alvoroço ou revolta pudesse ser temido, a mão armada do monarca seria o meio para reprimir eventuais situações de insurreição popular ou de conspiração contra o príncipe: a pronta intervenção de soldados assegurava o domínio e a obediência. Mas, manutenção de um grande exército, grandes somas de dinheiro eram necessárias. Muitas vezes, milícias estrangeiras tinham que ser contratadas, as quais dedicavam-se ao ofício perigoso das armas apenas em troca de alta remuneração. Riquezas conspícuas também eram necessárias para fornecer novas armas, meios mais poderosos de defesa e ataque. O ouro dos mercadores e banqueiros tornou-se um meio de segurança e proteção do próprio comércio e das trocas, e, por sua vez, resultou num aumento de poder e autoridade do rei.

O aumento da riqueza e do poder possibilitou ao príncipe melhorar a administração pública nas suas várias funções civis e judiciais, a construção de obras de utilidade geral, o aumento de estudos e das artes plásticas, a exibição de uma corte esplêndida e imponente. Todos esses elementos serviram para elevar a pessoa do príncipe cada vez mais em estima e respeito, e formar em torno dela uma aura de excelência, que favorecia a obediência e a subordinação.⁴⁸⁷

O favor das multidões era outra condição para a formação de uma grande e poderosa monarquia. De facto, seguia-se o desejo de um grupo menor para resgatar às antigas assembleias de outros tempos que exerciam controle sobre a administração e finanças do príncipe. Ocorre que, desde que o príncipe, tornando-se cada vez mais rico e mais poderoso, mantivesse uma administração satisfatória da coisa pública, menos tais sujeitos se interessavam pelo controle de sua gestão; concedia-se cada vez maior

⁴⁸⁶ Cf. Giacon, Carlo. *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici Suarez, Bellarmino, Mariana*. Ed. Fratelli Bocca (Archivum philosophicum aloisianum. Serie II, 6). 3º vol. Milano. 1950. pp. 12-13.

⁴⁸⁷ Idem, Giacon, Carlo. *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici Suarez, Bellarmino, Mariana*. pp. 13-14.

liberdade e poder ao príncipe, na expectativa de que favorecesse e mantivesse a paz, tornasse as estradas seguras, promovesse a indústrias e o comércio.⁴⁸⁸

Outro elemento que contribuiu para o aumento da concentração de poder no príncipe e a convergência para a monarquia nacional era um certo domínio que o príncipe obteve sobre as pessoas e bens da Igreja, que os Papas haviam concedido aos príncipes para recompensar e favorecer a proteção que davam à própria Igreja. Quando os privilégios degeneraram em abusos, não foi possível revogá-los, mas novos foram solicitados, e quando uma tributação exagerada ou inconveniente foi proibida, os súditos, que já deviam ao príncipe a dignidade que possuíam, eram obrigados a oferecer, de presente, o que foi negado como um dever.⁴⁸⁹

Uma outra condição essencial para a formação das grandes monarquias foi o lento mas vigoroso nascimento de uma consciência e sentimento nacionais. A partir da fusão dos povos germânicos com o elemento indígena e latino das regiões da Europa central e ocidental, formaram-se distintos grupos étnicos. Embora a língua oficial e aprendida fosse latim, os vários dialetos eram bastante semelhantes numa determinada região e, ao contrário, substancialmente diferentes daqueles de regiões mais distantes. E com a linguagem, eles eram igualmente associados a tradições e cultura comuns em certas regiões.⁴⁹⁰

As configurações geográficas estabelecem limites ou favorecem uniões e comunicações. França, Inglaterra, Alemanha, Espanha, Itália, embora ainda divididos entre vários senhores feudais, os quais embora não constituindo uma unidade política cada, tinham uma certa unidade nacional: de tal modo que, se eventualmente, quem quer que fosse denominado por “rei da França” atacasse o “rei da Alemanha”, teria ao seu lado uma reivindicação de *honra nacional* que unia as forças políticas e sociais para ajudar e apoiar aqueles que pareciam ser os ‘defensores da pátria’.⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Ibidem.

⁴⁸⁹ Idem, p. 14.

⁴⁹⁰ Idem, pp. 14-15.

⁴⁹¹ Idem, ibidem.

Ocorre que toda a instituição política, originada de uma dada prática, deve ser apoiada e aprimorada por meio de um dado sistema de ideias e doutrinas. Mesmo no momento da formação das grandes monarquias nacionais, as experiências humanas já tinham sido tão múltiplas que foi possível aos juristas de cada país encontrar aqueles dispostos a propor conceitos que favorecessem e tornassem aceitável um regime em lugar de outro. Para ilustrar os méritos e vantagens da centralização do poder político, a referência ao Império Romano era uma alternativa fácil e simpática. A “*pax romana*”, que no nascimento de Jesus Cristo havia sido alcançada pela unificação do império de Augusto, e que pelos Pontífices da Igreja fora exaltada como providencial, tinha um valor extremamente efetivo na consciência imbuída do cristianismo. E então as prerrogativas que os juristas romanos haviam identificado e que o direito imperial havia sancionado, podiam ser atribuídas aos novos monarcas. O príncipe torna-se a lei. O centro da administração move-se de um lugar para outro de acordo com a residência real, geralmente subordinadas às necessidades militares.⁴⁹²

Novos problemas políticos surgiram naturalmente com a formação de governos unitários, centralizados e despóticos: havia aqueles que se questionavam não apenas em relação à ordem prática das coisas, mas também questionavam se o domínio dos príncipes e governantes era legítimo no âmbito teórico. Juridicamente a centralização de poder e maior dominação necessitava de justificativas perante a *razão*, sob pena de tal poder degenerar-se em abuso, em lugar de um direito. Era preciso estabelecer a que título aquele direito que cabia ao monarca lhe era outorgado, e quais seriam os limites de tal direito. O poder político era a faculdade, possuída e exercida por uma ou mais pessoas, para governar a sociedade civil, para a realização de certos fins. Um dos temas teóricos debatidos seria se o poder político era necessário ou convencional, e autores como Vitória e Suarez debaterão sobre a natureza deste vínculo entre poder político e sociedade civil, tendo o contratualismo um caráter marcante em tais autores.⁴⁹³

⁴⁹² Ibidem.

⁴⁹³ Giacon, Carlo. *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici Suarez, Bellarmino, Mariana*. pp. 22-23.

No regime feudal, o poder político era dividido e disperso; os fragmentos eram distribuídos numa hierarquia de menores e maiores autoridades, dos quais nenhum, nem mesmo a maior, se apresentava com prerrogativas soberanas e independentes. Contudo, as grandes monarquias nacionais, a noção de soberania, perdida desde o desaparecimento do Império Romano, é recuperada na pessoa do soberano, como aquele que detinha o poder único de comando, e do qual dependia o destino de toda sociedade civil sendo a primeira fonte de direito e da lei. Os soberanos da França, da Inglaterra, da Espanha, de Portugal, depois das suas lutas e vitórias na conquista de sua supremacia nacional, não reconheceram em sua respectiva nação ninguém acima de si próprios. Soberanos e independentes, senhores absolutos, eram a fonte da lei e não sujeitos à própria lei; todos deveriam obedecer ao chefe de Estado: os indivíduos eram para o bem do soberano e do Estado e não o Estado e o soberano para o bem dos indivíduos.⁴⁹⁴

O absolutismo e a centralidade do poder político, de outro lado, era comumente justificado como poder de decorre de Deus – mas mesmo esta afirmação Aquiliana ganha peso relativo na ponderação de interesses que pairava no início do século XVI, e era preciso, teoricamente, justificar a origem do poder, se tal poder decorria diretamente como decorrência da investidura, por eleição e designação divina, ou seria na verdade por eleição e designação humana. Neste caso, a origem do poder residiria na própria comunidade, e seria o monarca mero depositário de tal poder, em um pacto ou convenção entre comunidade e soberano; tais teorias deveriam ajustar-se à lei divina e à lei natural, e por vezes o vínculo político ainda tardava em confundir-se com um pacto moral, essencialmente vinculado à pessoa mesma do soberano.⁴⁹⁵

Contribuem para tais transformações na ordem prática e teórica da política medieval a descoberta das Américas e a das populações não civilizadas (segundo os padrões europeus da época). Com a descoberta da América e as novas formas de comunicação com o Oriente, outros problemas particulares do direito internacional foram levantados: a existência, as condições e os limites do direito de tutela e proteção

⁴⁹⁴ Ibidem.

⁴⁹⁵ Vide os questionamentos acerca do tema propostos por Giacon, Carlo. *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici Suarez, Bellarmino, Mariana*. p. 23-24.

de nações bárbaras por estados mais civilizados, além de questões relativas à comunicação livre e o livre comércio entre os vários Estados, a livre navegação, a possibilidade de emigração e imigração, o direito de intervenção e o dever de não intervenção nos assuntos internos de um estado independente, o direito a alianças defensivas e ofensivas para a proteção e fortalecimento de estados: esses e outros problemas sempre encerravam uma doutrina em torno do Estado, com apoio ao absolutismo estatal ou não.⁴⁹⁶

Em Portugal é de se destacar os efeitos da descoberta do novo mundo entre os juristas do século XVI, neo-bartolistas que se propunham a redescobrir o Direito Romano pelas letras clássicas – e no afã renascentista de então, enaltecer a experiência como mãe do conhecimento e da razão, como, por exemplo, Diogo de Sá⁴⁹⁷ e Amador Arrais⁴⁹⁸: a experiência abria caminho para uma nova metodologia, que traria consigo uma nova linguagem e vocabulário: a partir de então fala-se constantemente em *ver*, *verdade*, *razão* e *experiência*⁴⁹⁹. As novas correntes de pensamento, influenciadas pelo iluminismo implicam numa mudança do pensamento jurídico, e a autoridade passa a ser questionada – a opinião de Acúrsio ou de Bártolo já não representam, necessariamente, um juízo de probabilidade mais válido do que a *verdade* em si, que seria, sob as luzes da gramática e das letras clássicas, desvendadas por aqueles que dominavam tais artes clássicas – os humanistas. Tal humanismo é reconhecidamente um conjunto de teorias e uma grande profusão de pensamentos, e os problemas trazidos pelo novo mundo, as

⁴⁹⁶ Idem, p. 24.

⁴⁹⁷ Diogo de Sá, *De Navigatione Libri Tres*, Paris, 1549. Duarte Pacheco Pereira no *Esmeraldo de Situ Orbis*, Lisboa, 1954, p. 168 *apud* SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. *Humanismo e Direito em Portugal no século XVI* - Tese de doutoramento em Ciências Histórico-Jurídicas, apresentada à Universidade de Lisboa através da Faculdade de Direito, 1964. Pp. 88-89.

⁴⁹⁸ Amador Arrais, *Diálogos*, Ed. Sá da Costa, Lisboa, 1944, Diálogo IV, Cap. XXI, pág. 78. *Apud* SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. *Humanismo e Direito em Portugal no século XVI* - Tese de doutoramento em Ciências Histórico-Jurídicas, apresentada à Universidade de Lisboa através da Faculdade de Direito, 1964. pp. 90-91.

⁴⁹⁹ SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. *Humanismo e Direito em Portugal no século XVI* - Tese de doutoramento em Ciências Histórico-Jurídicas, apresentada à Universidade de Lisboa através da Faculdade de Direito, 1964. P. 90.

lições que a experiência opunha à velha escolástica medieval resultava numa diversidade intelectual notável.

Os novos problemas deste novo mundo foram então objeto de intenso debate durante o século XVI, por teólogos e filósofos cristãos desta escolástica tardia. A reabertura e a intensificação das discussões em torno das relações entre a Igreja e o Estado, causadas pelo estabelecimento do absolutismo real e pela Reforma Protestante, eram logo assumidos pelos teólogos católicos em defesa dos direitos da Igreja, mas não sem o reconhecimento da independência do poder civil: de forma menos direta, mas de maneira muito substancial, a discussão acerca da legitimidade do absolutismo estatal, um problema político, foi amplamente debatido entre os escolásticos tardios. À Igreja, pela palavra do teólogo, cabia ainda a proteção da lei moral natural, de acordo com o mandato recebido de Jesus Cristo para levar os homens à vida eterna, por meio da graça divina: ponto defendido pela escolástica, mas sem prejuízo do reconhecimento daquela independência que a monarquia absoluta impunha.

Este momento intermediário, entre a velha escolástica e o humanismo será igualmente percebida nas relações entre Estados, como um momento histórico de transição entre o feudalismo e a formação das grandes monarquias nacionais. Trata-se de um momento histórico em que correntes de pensamento ibérico formaram, pela primeira vez, as sementes de teorias que se consolidarão nos séculos vindouros, como em temas afetos à filosofia do direito, à teoria do Estado, ao Direito Internacional, às relações entre Estado e Igreja, à resistência à tirania, dentre outros tema de relevante importância, tratados pela denominada *segunda escolástica*, dentre os quais destacam-se Francisco de Vitória, Francisco Suarez, Domingos Bañez, Bartolomé de las Casas, Luiz de Molina, Gregório de Valência, Leonardo Lessio, Giacomo Ledesma, Gabriele Vasquez, Roberto Bellarmino, João Mariana, Silvestre Prierias, Tomás de Vio Caietano, Domingos de Soto, Luíz Molina, dentre tantos outros.⁵⁰⁰

⁵⁰⁰ Giacon, Carlo. *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici Suarez, Bellarmino, Mariana*. Ed. Fratelli Bocca (Archivum philosophicum aloisianum. Serie II, 6). 3º vol. Milano. 1950. pp. 11-12.

A transição do sistema de fontes acima referido nos parágrafos anteriores, maioritariamente reproduzidos a partir das lições de Giacon, apresenta-nos o quadro social e político, influência já presente ao tempo de de D. Manuel, e que terá seu ápice com D. José e o pombalismo. Ainda em D. Manuel, que mais nos importa para este estudo, destacamos as modificações das Ordenações por ele empreendidas, no que toca a: *(i)* a ordem das fontes, no *(ii)* afastamento das fontes canónicas e *(iii)* na primazia do direito nacional – isto é a positivação evidente do facto político mais importante que caracterizou o surgimento da idade moderna e a formação do grande monarquia nacional, desde o fim do século XV e início do século XVI, não somente em Portugal, como também em França, Inglaterra, Espanha e Áustria.

Carlo Giacon explica-nos como a profusão de ideias desenvolvidas pela escolástica tardia tratava, por meio da teologia e do direito, de questões filosóficas e políticas ainda hoje atuais, e como a profusão de ideias daquele período tão peculiar confrontava questões aparentemente irreconciliáveis: assim nos explica Carlo Giacon como a agenda teológica construiu grandes avanços para o Direito, notadamente no que se refere à questão da dignidade da pessoa humana, como parte da moralidade natural e de seus direitos e deveres, e acima de tudo, do direito à liberdade. Este direito, baseado em sua natureza espiritual e, portanto, superior à matéria, capaz de dominar os instintos dos sentidos e as atrações das coisas, dá ao homem a dignidade de ter objetivos e fins individuais, independentemente do vínculo que o liga a outros homens e para as coisas:

“Onde não há espírito existe apenas um laço de necessidade, dependência determinada por influências externas e inclinações e instintos internos. Onde não há espírito, o indivíduo está perdido na multidão, ele é a roda de um mecanismo, ele está subordinado ao todo; o propósito do todo, o propósito da máquina determina os fins e propósitos das partes; estes são medidos, nem mais nem menos, a partir do fim do todo; uma roda num dispositivo não tem significado em si mesmo. Onde não há espírito, primeiro é o todo e depois a parte. Mas onde há espírito, é tudo o contrário: primeiro é a parte, primeiro é o indivíduo, que, portanto, tem a dignidade de uma pessoa. Evidentemente, se essa pessoa não é o absoluto, se não é a soma da perfeição em si mesma, por si mesma, tem

necessidade dos outros para alcançar tal perfeição; portanto ele terá deveres sociais, ele terá uma liberdade que não é inteiramente independente, mas ligada às necessidades de uma vida comunitária. No entanto, o espírito permanece um fim em si mesmo, e não simplesmente um meio”.⁵⁰¹

Continua Carlo Giacon a explicar-nos que a liberdade que será (futura) associada àquela ideia de dignidade da pessoa humana, era prejudicada no campo político por questões afetas ao regime absolutista (por exemplo), um regime que faz dos indivíduos meios para seu próprio fortalecimento – a concepção de Estado autossuficiente como “razão de ser” em si próprio, por si próprio, a ser considerado como fim a ser seguido pelos governantes, implica, em última análise, na consideração do indivíduo não mais como um fim, mas como um meio. Estes foram, assim, os primeiros passos para a secularização.⁵⁰²

⁵⁰¹ Ibidem, pp. 24-26.

⁵⁰² Ademais, Carlo Giacon distingue que o regime absolutista, evidentemente, não deve ser confundido com o regime simplesmente monárquico. Na verdade, pode haver, em princípio, uma monarquia, mesmo sem garantias constitucionais, que não adote um regime absolutista, mas que vise o bem comum, na medida em que é, de facto, o bem-estar dos indivíduos, tal concepção coloca o Estado como servo dos súditos, para guiá-los para sua prosperidade, desde que, ao serem guiados, obedeçam às normas mais elevadas da ética natural e da moralidade cristã. De outro modo, pode haver um regime aparentemente democrático, no qual as pessoas que exercem o governo adotem sejam absolutistas, despóticas. Para Carlo Giacon, o que torna um regime *absolutista* é o princípio orientador do método de governo, não a singularidade ou a pluralidade das pessoas que servem ao governo. O absolutismo transforma o monarca em tirano e a democracia em demagogia. É assim possível a existência de uma monarquia ou de uma democracia igualmente informadas pelo respeito pela dignidade e liberdade da pessoa humana. Carlo Giacon, a esse respeito, destaca as obras de Suárez, Bellarmino e Mariana, obras selecionadas por este autor como representantes dos debates filosóficos e teológicos tão controvertidos e influentes da escolástica tardia: debates que não deixam de alertar que mesmo em nome da dignidade e da liberdade da pessoa humana pode haver mal-entendidos e abusos. A liberdade genuína não se confunde com licença à desordem – a se há-de ter ponderação acerca da necessidade moral de estar-se sujeito a uma lei que seja justa e legítima. O período e os pensamentos analisados por Carlo Giacon refletem a liberdade de pensamento e de consciência: teólogos, filósofos, moralistas, juristas católicos que não puderam aprovar um regime absolutista, ponderando argumentos mais monárquicos ou democráticos; contudo, igualmente não se puseram ao lado de um liberalismo político fora da ética e da moralidade Cristã. Entre o

2.6. Influência do Humanismo na aplicação do método dialético ao Direito, em Portugal.

O humanismo identifica-se com um segundo renascimento do Direito Romano, este segundo momento oposto ao código Justiniano, e em busca do real significado, segundo as letras antigas, o latim e o grego, o *genuíno* Direito Romano – um desejo de retomada do antigo, como meio para legitimar o individualismo, e acima de tudo, para afastar-se da escolástica e do medieval. Esta busca pelas letras antigas faz despontar a figura do gramático, que descortinará os textos justinianos para trazer à tona o verdadeiro significado daquilo que o pensamento medieval – que o método medieval – deturpou.⁵⁰³

absolutismo e a tendência de centralização do poder, e clamores de liberdade política, reuniram-se na escolástica tardia princípios e doutrinas que buscaram harmonizar estas posições aparentemente opostas: se num determinado período ou numa determinada nação o regime absolutista prevalece, é necessário que a liberdade natural e inviolável do indivíduo seja lembrada; se um regime de falsa liberdade é afirmado, a doutrina ética e moral deve ser defendida. É por esta razão que Carlo Giacon deu destaque às obras dos teólogos e filósofos católicos dos séculos XVI e XIX, e em particular aos teólogos e filósofos pertencentes à Ordem dos Jesuítas; aqueles que viveram na segunda metade do século XVI, um período de florescente despertar da teologia e da filosofia católica a partir do Concílio de Trento, que construíram as primeiras afirmações teóricas e práticas enérgicas do absolutismo real, da independência da política da moralidade, da onipresente “raison d’être”; anteciparam seu desenvolvimento e suas consequências, e tentaram opor-se à afirmação da doutrina cristã tradicional, realizada de maneira crítica e adaptada a novas necessidades e novos factos. Aqueles que viveram depois da proclamação dos direitos humanos, após a penetração dos princípios da Revolução Francesa em todas as nações da Europa, após os triunfos do iluminismo e do liberalismo, devem reconhecer na doutrina cristã da escolástica tardia as sementes do novo mundo, e os primeiros passos para a secularização. Giacon, Carlo. *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici Suarez, Bellarmino, Mariana. ibdem.*

⁵⁰³ O Professor N. J. E. Gomes da Silva, em sua tese de doutoramento apresentada na Faculdade de Direito de Lisboa, desvenda com elegância a influência do humanismo no pensamento jurídico do século XVI em Portugal, e oferece-nos uma lição acerca da *racionalização* do Direito, para além da racionalização do *Estado*: este período de profusão de ideais e renovação intelectual equivaleria ao período humanista – sendo que mesmo o termo “humanismo” é confuso e impreciso. O que se pode francamente identificar neste período histórico, guiado pela *razão* das ciências e do saber, é a consciência de rutura: o homem da renascença sente-se contraposto ao homem medieval, e é nisto que se resume a revolução daquele tempo. As infindáveis novas correntes de pensamento e ideais de verdade refletiam a

A opinião de Bartolo e Baldo, a Glosa de Acúrsio, não poderiam, segundo este humanismo nascente, representar o verdadeiro Direito Romano: isto é o mesmo que opor aquela autoridade Aristotélico-Aquiniana do método escolástico – a *opinio communis* não mais se impõe pela probabilidade de verdade – o espírito humanista busca a verdade em si, ditada pela experiência real: os conhecimentos gramático-filológicos serão chave para a nova metódica humanista e permitirá abrir todos os ramos do saber, inclusive o Direito. A gramática será o meio de domínio das artes e de qualquer ciência, a ferramenta que permite ao intérprete apreender o autêntico significado dos vocábulos, dominando, por detrás dele, a verdade das coisas.⁵⁰⁴ É como vimos acima, o Direito Romano, já nas Ordenações Manuelinas, somente se justificam “*pela boa razão em que são fundadas*”. A *opinio communis* amplia-se para além de Bartolo e Baldo, e a nova *razão* põe-se na direção do que será o moderno jusnaturalismo dos séculos seguintes.

A revisão da ciência jurídica é iniciada pelos gramáticos, que proclamam a urgência de purificar o direito, como o propôs Lourenço Valla⁵⁰⁵. Os juristas do século

oposição do homem quinhentista, e em muito menor grau eram capazes de dizer a que se propunham, para onde pretendiam ir. SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. *Humanismo e Direito em Portugal no século XVI* - Tese de doutoramento em Ciências Histórico-Jurídicas, apresentada à Universidade de Lisboa através da Faculdade de Direito, 1964. pp. 11-36.

⁵⁰⁴ Idem, pp.37-80.

⁵⁰⁵ Afirmou em dado momento Lourenço Valla “... como diz Quintiliano, todo o direito consiste na interpretação dos termos ou na distinção do bem e do mal. Qual seja de resto a importância da interpretação dos termos atestem-no sumamente os próprios livros dos jurisconsultos que sempre nisso se empenharam. Assim tivessem chegado todos até nós, ou ao menos não tivéssemos, contra a proibição de Justiniano, os seus sucessores! Os nomes destes são de tal modo conhecidos que é inútil que eu os recorde, homens que a custo entendem a quinta parte do direito civil e que, cegos pelo véu da sua ignorância, asseguram que quem procura a eloquência não se pode tornar douto em direito civil como se os jurisconsultos antigos se tivessem exprimido, rudemente, à maneira destes, ou não tivessem sido, em absoluto, egrégios naquela ciência. Mas para quê falar? Eu, de engenho modesto e não grande perícia literária, orgulho-me de ser capaz de dar lições a quantos professam hoje o direito civil. Se Cícero afirma, no meio de todas as suas ocupações, ser capaz de se tornar jurista em três dias, se o agastassem, porque não terei coragem de dizer que eu, se os jurisperitos, e queria dizer os jurisimperitos, me fizessem instar e também se não me agastar, sou capaz de escrever em três anos glosas de Direito muito mais úteis que as

XVI mantêm-se, na prática diária, indiferentes a estas correntes de pensamento, aplicam indistintamente Bartolo e Acúrsio para interpretação do Direito Justiniano, mas aos gramáticos a interpretação deve ampliar-se ao velho método escolástico de probabilidade de opiniões: a interpretação escolástico-medieval não seria, em si, o verdadeiro Direito Romano.

A empresa gramatical não é sem críticas, e N. J. E. Gomes da Silva bem ressalta que a busca pelo *verdadeiro* texto romano era, em si, uma utopia, e a razão histórica contrapunha-se a tal empresa. Se a “vulgata” Bolonhesa não seria o verdadeiro código romano – e se o próprio Justiniano teria alterado o Direito para adequá-lo ao seu tempo – a busca por tal Direito Romano fidedigno impunha desbravar textos mais antigos, textos originais, e interpretá-los com o espírito dos antigos, nas línguas de então.

Para nossos propósitos mais importa reconhecer neste humanismo jurídico do século XVI em Portugal o seu resultado de enaltecer dentre as artes do *trivium* a gramática, que, como vimos acima, tem suas raízes nos estóicos antigos: para além disto, devemos reconhecer no espírito humanista, descrito tão bem pelo Professor N. J. E. Gomes da Silva, a experiência, o empirismo, como valor que surge em contraposição ao método medieval. Ora, como observaremos no Capítulo II, estes elementos – interpretação gramatical e empirismo – existem na dialética escolástica, sendo a porção estóico-nominalista que identificamos nos textos de Pedro Margalho: seria, portanto, possível a um escolástico tardio defender tais valores humanistas, dentro do método escolástico, e sem uma frontal rutura com a tradição Aritotélica-Aquiniana.

Se, de um lado, a oposição à escolástica marca o humanismo do século XVI – não poderia a própria escolástica opor-se a si mesma: assim, as influências do “novo mundo”, o valor redescoberto da “experiência” e das letras antigas, também estariam presentes na escolástica tardia? Em caso positivo, tal presença não poderia ser explícita – e certamente se fariam presentes nas inovações do pensamento escolástico frente ao

de Acúrsio?” in *Tertium Librum Elegantiarum*, traduzido por E. Garin em *Prosatori Latini del Quattrocento*, Milão-Nápoles, 1952, pp. 606 e seguintes. *apud* SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. *Humanismo e Direito em Portugal no século XVI* - Tese de doutoramento em Ciências Histórico-Jurídicas, apresentada à Universidade de Lisboa através da Faculdade de Direito, 1964. pp. 41-42.

tradicional – estariam presentes em tudo aquilo que rompeu com o hermetismo medieval de outrora, para denotar a influência racionalizadora do humanismo de então – será no método que as diferenças se revelarão em colorações mais distintas.

Questões como o voluntarismo em Duns Scoto e Ochkam, e a ponderação de tal voluntarismo como condicionado ao intelecto, seguindo a tese Tomista, são destacados por Carlo Giacon acerca de Suarez.⁵⁰⁶ É justamente no desvendar do voluntarismo e seu condicionamento ao intelecto que Suarez, acerca da definição da Lei Positiva, inova perante o medieval, e afasta-se da *probabilidade de opinião*, para empreender uma interpretação gramatical dos termos, a qual implica significados decorrentes de uma semântica que aproxima os conceitos teóricos da experiência real.

⁵⁰⁶ Idem, 126-130.

CAPÍTULO II

RACIONALIZAÇÃO DO DIREITO A PARTIR DO MÉTODO DIALÉTICO

1. Racionalização e enquadramento da Segunda Escolástica

A definição de racionalização que pretendemos utilizar no presente estudo já foi abordada nos capítulos antecedentes, e restringe-se ao processo histórico de secularização, identificado por muitos Historiadores do Direito como um processo de carácter social, político e económico, e que em Portugal, teria tido como termo inicial a conquista de Ceuta em 1415 sob o reinado de D. João I, como representativo da empresa expansionista que levou aos descobrimentos⁵⁰⁷. Ademais, tal influência, diríamos, social, política e económica, terá levado a uma profunda transformação das relações de poder da sociedade medieval, sobretudo pelo empoderamento régio perante a Igreja e as Cortes. Disto, resultam efeitos concretos sobre o Direito e sua interpretação, sobretudo na interpretação desenvolvida pela segunda escolástica, como também já mencionamos anteriormente.

A *racionalização* a que nos referimos é a construção teórica dos termos jurídicos e dos institutos jurídicos que tenham tido por efeito tanto o reconhecimento de uma maior concentração do poder régio como também a conformação das bases teóricas de um futuro Estado Nacional. Deste fenómeno decorre a construção de novos conceitos jurídicos transformadores do jusnaturalismo, para resultar, enfim no jusracionalismo, e portanto, na aceção do direito natural como conjunto de regras universais ou de carácter principiológico do ordenamento jurídico – não mais considerado como fonte de direito *supra regnum*, ou canónica. Este conceito é verificado num contexto de independência das fontes seculares – e em oposição e reatividade ao jusnaturalismo medieval. É evidente que o direito natural sobreviverá para muito além do século XVI como tradição cultural que se mantém até à atualidade, a carregar consigo ainda hoje notas da filosofia

⁵⁰⁷ Albuquerque, Martim de; Albuquerque, Ruy de, História do direito português. Vol. 1. Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1985. Lisboa. pp. 22-25.

helenística⁵⁰⁸. Em sua transformação, terá uma concepção de direito natural moderno, que é reconhecido por Franz Wieacker, Gettel, Martim e Ruy de Albuquerque, dentre tantos outros, como revelada pela primeira vez na obra de Hugo Grócio⁵⁰⁹. Do mesmo modo, não há oposições de que Hugo Grócio foi diretamente influenciado pela Segunda Escolástica, sobretudo por Vitória e Suarez, para formulação da concepção moderna do jusnaturalismo.

Gettel fez uma excelente síntese sobre este tema, e segundo nos explica, a obra de Grócio apenas veio ao encontro de uma reivindicação mais antiga, a saber, a determinação de uma base racional jurídica para as relações entre os povos, e para o endereçamento das calamidades da guerra. Grócio reconhece as bases para esta racionalização em duas concepções de Direito Romano, de um lado o direito natural e de outro o *ius gentium*. Ambas as concepções adotadas por Grócio seguem muito proximamente a construção de *ius gentium* de Vitória e de Suarez, em oposição aos *ius civile*, o *ius gentium* torna-se um conjunto de normas de valor universal secular, pertencentes tanto para o direito privado, em questões de comércio internacional, como tem questões relacionadas aos direitos e obrigações em tempos de guerra. Tal construção do *ius gentium* decorre do direito natural e do Direito Romano, e mostra-se, para os fins de nosso estudo, como exemplo mais característico do processo histórico de racionalização de um instituto jurídico que se desenvolve desde a Patrística.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Wieacker, Franz. *História do Direito Privado Moderno*. (trad. de A. M. Hespanha). 5ª. Edição. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2009. pp. 280.

⁵⁰⁹ Wieacker, Franz. *História do Direito Privado Moderno*. pp.56, 181; Gettel, Raymond G. *História das Ideias Políticas*. Editorial Inquérito, 1936. pp. 217-224.

⁵¹⁰ Assim explica Gettel que “os primeiros Padres da Igreja examinam as ideias da moral e do direito romano à luz dos princípios do Cristianismo. Santo Agostinho, no século IV, discute os motivos que podem tornar justa uma guerra e as ocasiões em que cristãos podem pegar em armas. Santo Isidoro de Sevilha, no século VII, estabelece alguma das mais importantes divisões do *ius gentium*, segundo as *Instituições* de Ulpiano. No século XII, nas suas *Decretais*, Graciano adota uma classificação do direito das nações e do direito da guerra. São Tomás de Aquino, por sua vez, não só estabelece a distinção entre direito natural e direito internacional, mas também dedica o maior interesse aos problemas éticos relacionados com a guerra. Nos séculos XIV e XV, juristas e teólogos, igualmente, escrevem sobre as questões referentes às represálias e legitimidade da guerra, à obrigação de respeitar os compromissos tomados com o inimigo, à consideração das treguas e dos armistícios. Ao sustentar os pontos de vista do

Reconhecidamente, a Segunda Escolástica foi a fonte da qual brotaram os conceitos jurídicos fundamentais para construção do jusracionalismo, sendo a partir dela que teremos uma transformação no método dialético empregado desde a meia idade. Ora, não poderia ser de outro modo, já que justamente a Segunda Escolástica trava as discussões mais relevantes de seu tempo sobre problemas práticos de política internacional. É ela que se opõe tanto à soberania universal do imperador como à autoridade temporal do Papa, reconhecendo na realidade de seu tempo a crescente concentração do poder político local. Justamente por ter-se estruturado sob o método dialético medieval, o pensamento transformador escolástico funda-se no direito romano e no direito natural, como paradigmas e bases teóricas, mantendo-se, portanto, ainda, profundamente ligada à tradição teológica.

As transformações teóricas são fruto das exigências daqueles tempos, dos novos descobrimentos e da expansão territorial Espanhola e Portuguesa, em face das quais a Segunda Escolástica estabeleceu o conceito de comunidades independentes e autônomas dos reinos e dos príncipes, atribuindo-lhes prerrogativas derivadas do direito natural e do *ius gentium*. Outra grande inovação do período foi ter examinado as questões práticas da vida humana, os problemas internacionais concretos, para delinear um conjunto de regras e princípios desenvolvidos a partir da realidade empiricamente apreendida. Vitória investigou as causas da guerra justa, e ao mesmo, discutiu as relações entre índios e espanhóis, além dos direitos que derivariam do descobrimento e das conquistas, já Francisco Suarez desenvolveu um sistema filosófico completo sobre a

imperador ou do Papa, pensadores políticos como Guilherme Ockham, Marsílio de Pádua e Dante, preparam, desde o século XIII, o terreno para uma interpretação rigorosa do caráter da soberania e das relações entre os organismos políticos. Maquiavel examina a atuação dos governos em relação à guerra, aos tratados e à expansão territorial, de acordo com a situação peculiar das cidades italianas. Tomas More, na sua *Utopia*, critica os processos que se utilizam na guerra, a qual classifica de desnecessária, e indica alguns remédios para mitigar os seus desastres. Bodin, como antes e disse, presta grande atenção aos problemas internacionais, estudando as questões da cidadania, das alianças, das confederações, dos direitos dos neutrais e dos Estados marítimos. Os frequentes exemplos com que completa a sua teoria do Estado soberano lançam verdadeira luz sobre as relações internacionais de seu tempo”. Gettel, Raymond G. pp. 217-218.

teoria proposta por Vitória.⁵¹¹ É assim que de modo bastante preciso, considerada a influência direta destes pensadores escolásticos em Hugo Grócio⁵¹² podemos reconhecer a construção do *ius gentium* desde Francisco Vitória até Suarez, razão pela qual James Brown Scott estabelece uma verdadeira tríade formada pelos pensamentos de Francisco Suarez, Francisco Vitória e Hugo Grócio: considera Francisco de Vitória o expositor inicial, Francisco Suarez o filósofo, e Hugo Grócio o sistematizador⁵¹³ – e nisto reconhecemos, a *racionalização* do instituto romano em causa.

Se de um lado, reconhece-se em Vitória uma nova construção do *ius gentium*, reconhece-se também em Francisco Suarez a inovação do conceito de *lei*, aproveitada posteriormente para desenvolvimento do direito nacional e do Estado Nacional⁵¹⁴, tal como tantos outros Escolásticos de seu tempo também o fizeram⁵¹⁵. A forma como estes autores da Segunda Escolástica construíram novos institutos jurídicos é, precisamente, nosso objeto de estudo.

Nossa plataforma, por assim dizer, de análise é o método dialético, por ter sido este justamente o método aplicado pela Segunda Escolástica em sua empresa: o que pretendemos confirmar ou negar é a maior tendência *estóico-nominalista* na aplicação do método no processo de racionalização do direito, em contraposição à dominância *aristotélico-realista* historicamente observada.

2. Pressupostos metodológicos de Pedro Margalho para racionalização dos termos jurídicos

⁵¹¹ Gettel, idem, pp. 219-220.

⁵¹² Wieacker, Franz. *História do Direito Privado Moderno*. p.56.

⁵¹³ Scott, J. B. *The Catholic Conception of International Law*. Washington D.C.: Georgetown. University Press, 1934. p.p. 127-128. Mesma citação existe em Macedo, Paulo Emílio Vouthier Borges. A Sociedade Internacional em Francisco Suárez. Disponível em www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2177-70552017000200095, consultado em 11/03/2020.

⁵¹⁴ E. Elorduy, *Orientaciones em la Interpretación de las Doctrinas Jurídicas de Suárez*, In: Revista de estudos Políticos, 1952, N. 66, p. 77 -110.

⁵¹⁵ Sobre o tema vide: M. V. L. C. Cortezo, *De monarquia a nación: la imagen história de Espana em el siglo de la Ilustración*, in *Norba: Revista de História*, 2006, n. 19, pp. 151-173.

Inicialmente, é importante explicarmos as razões pelas quais selecionamos Pedro Margalho, como melhor representante da escolástica de seu tempo, e sua obra como paradigma de análise dos demais autores: a escolha por este autor justifica-se por ele representar o ponto intermediário entre as diversas correntes filosóficas de seu tempo, bem como pelo facto deste autor ter, tal como grande parte dos autores da Segunda Escolástica, desenvolvido seu percurso universitário em Paris e Salamanca, o que o torna, do ponto de vista histórico, adequadamente inserido no mesmo tempo e geografia que os demais autores analisados. Tanto seu contexto histórico como o conteúdo de sua obra indicam que o método dialético tal como apresentado em seus *Escólios*, podem servir-nos como uma espécie de guia, de como grandes pensadores da Segunda Escolástica modelaram conceitos como *ius gentium*, a república secular, o direito positivo, os poderes públicos e privados, e, de um modo lato, a secularização do poder régio e do direito humano. Poderá, ainda, contribuir para que possamos identificar alguns dos traços comuns ao processo de inovação de tais institutos jurídicos em Francisco de Vitória e Francisco Suarez.

Como vimos no capítulo anterior, há muitas opiniões sobre as tendências e natureza dos conceitos jurídicos desenvolvidos pela Segunda Escolástica, de modo que, por exemplo, Suarez pode ser, por alguns, acusado de ser intelectualista ou voluntarista; por outros, reconhecido como um existencialista e um nominalista – o mesmo não se pode dizer de Vitória, e as diferenças entre o pensamento destes teólogos podem parecer tão próximas como tão distantes, a depender do enfoque dado ao estudo de suas similaridades ou diferenças.

O que reconhecemos no capítulo antecedente é que, para além da construção e contribuição individual de cada autor, há transformações no método dialético, quando empregado no discurso jurídico, que transcendem ao indivíduo, ao autor, e que fazem refletir um determinado modo de pensar próprio do período histórico, o qual, talvez influenciado pela realidade social, política e económica de então, acentue certas semelhanças metodológicas, as quais teriam, portanto, conduzido àquela comunidade de pensamentos numa mesma direção.

Desde já destacamos que não é nossa intenção afirmar ou negar uma influência do pensamento de Margalho nos demais autores analisados, mas sim partir da obra de Margalho, como melhor síntese da lógica dialética do século XVI, para interpretar os textos dos demais autores em conformidade com este método.

Neste sentido, selecionamos os seguintes elementos do sistema de explicado por Margalho, como ferramentas metodológicas que, caso aplicadas, permitem a dissociação de um argumento de um significado ou argumento anterior, e, ao mesmo tempo, permite ao discurso escolástico uma grande aproximação de temas seculares, de caráter empírico (uma vez que são comprovados por si mesmos e não por proposições antecedentes): **(i)** a classificação dos termos como coisa que significa natural e propriamente, e, portanto um *termo material*, que permite a concretização abstrata de conceitos e ideias; **(ii)** esquematismo construído a partir da *suppositio materialis determinata*, isto é, a suposição que se constrói (tal como um axioma) a partir da definição de um termo que significa natural e propriamente, que por uma operação lógico-disjuntiva⁵¹⁶, significa somente a partir de si própria, de modo material e sem relação com outros termos antecedentes; **(iii)** a necessidade de um agente cognitivo (ou *conhecente*, conforme a tradução de Risse), para formação de um juízo subjetivo que validará a proposição hipotética; **(iv)** o uso da teoria da consequência, seja na sua forma material ou formal, para estabelecer, a partir de proposições dadas, formas alternativas de opinião, e portanto, dotadas de inovação frente ao pensamento Tomista.

Interessa-nos ademais o facto dos Escólios de Margalho terem sido publicados em Salamanca no ano de 1520⁵¹⁷, onde também lecionava Francisco Vitória e onde Francisco Suarez esteve matriculado nos anos de 1561, 1562 e 1563⁵¹⁸, sendo certo que aos três reconhece-se a influência histórica da Escola de Paris do final do século XV, que seguiam em suas pautas, como já mencionámos acima, os Comentários aos Quatro

⁵¹⁶ Margalho, p. 120-121

⁵¹⁷ Margalho, p. VI.

⁵¹⁸ Cf. Sánchez, Luis Vela. Introdução da Tradução para o Espanhol do Tratado de Las Leyes y De Dios Legislador, por Francisco Suarez, S. I., Sección Teólogos Juristas. Instituto de Estudios Politicos. Madrid. 1967. p. XVII.

livros das Sentenças de Pedro Lombardo⁵¹⁹. Tendo Vitória primeiro publicado seu *De potestate civile* em 1528 e suas lecturas *De lege* em 1533-1534, e Suarez publica sua obra *De Legibus* em Coimbra em 1612.

3. Francisco de Vitória

3.1. Introdução

Luis Frayle Delgado prestou-nos um valioso resumo da vida e obra de Vitória, que é importante de nota antes de iniciarmos a análise de sua obra. Vitória é reconhecido como o fundador do direito internacional, e a evolução do Direito das Gentes até Hugo Grócio já foi por nós comentada, mas para além disto, a sua figura intelectual é, de um modo geral, notável.

O Mestre Dominicano marcado pela substituição do Livro das Sentenças de Pedro Lombardo pela Suma Teológica de Tomás de Aquino, ao tempo em que lecionou em Salamanca, tendo comentado a obra tomista – seus comentários Vitória buscou aproximar a teologia dos problemas da humanidade, tendo-se com a Sociedade de sua época. Ademais, seus contributos ao Direito não se limitaram ao Direito das Gentes, exposto nas suas *relecciones De indis*, tendo Vitória sido um jurista-teólogo que conseguiu avanços importantes, como também no Direito Público Interno e no Direito Público Eclesiástico.⁵²⁰

Tendo vivido na primeira metade do século XVI Vitória foi testemunha do momento de transformações e de convulsões sociais imposto pelo movimento renascentista e humanista. Luis Frayle Delgado cita a sua relação com Erasmo de Rotterdam, que reconhece como pertencente ao seu círculo social em Paris, e como em muitas situações, notadamente na junta de Valladolid de 1527, teve que estabelecer um difícil diálogo entre a ortodoxia Católica e a heterodoxia de seu tempo. Destaca também

⁵¹⁹ Frayle, Luis. Estudio Preliminar y traducción, La Ley, Francisco Vitória Clasicos del Pensamiento, Editorial Tenos, Madrid, 1995. p. XVII.

⁵²⁰ Frayle, Luis. Op. Cit. p. XVII-XVIII.

o influxo nominalista que teria recebido de Jacobo Almain e Juan Mair, cuja posição foi refutada por Vitória em relação ao conciliarismo, mas contudo pareceu compatível no que se refere ao reconhecimento do poder no povo, quando ao tratar da potestade civil reconhece-lhe como um poder que se encontra radicalmente na sociedade, que mediante eleição, explícita ou implicitamente, confere poder às autoridades.⁵²¹

Luis Frayle Delgado reconhece que o sistema adotado por Vitória é tomista⁵²², e nisto já direciona, de algum modo, a nossa pesquisa, uma vez que, como veremos abaixo, terá uma dialética claramente aristotélico-realista. Contudo, serão observadas certas notas estóico-nominalistas em sua dialética, discretas, mas em construções centrais para inovação de seu argumento em direção a, talvez, uma heterodoxia, mais tarde aprofundada por Suarez em diversos aspetos.

As obras principais de Vitória foram as *Relectiones theologicae*, como exposições doutrinárias solenes abertas a toda a universidade, professores e alunos, onde aborda temas monográficos, tendo com elas alcançado grande fama. Também interessamos as *lecturas* dadas em classes ordinárias, em particular o tratado *De lege*, em curso ensinado entre 1533 a 1534. As ideias jurídicas de Vitória presentes das *lecturas De Lege* podem ser encontradas na primeira de suas *relectiones “De Potestade civile”*, a mais elaborada apesar de ser uma de suas primeiras obras. Os princípios que dispõe nesta obra terão amadurecido para que dez anos depois fossem escritas as *relectiones De indii*, onde referiu a temas controvertidos para seu tempo, tendo por base os descobrimentos e a conquista das Américas.⁵²³

Se as *relectiones Da Potestade Civil* é reconhecida por resumir os elementos centrais do pensamento de Vitória, notadamente sobre o poder político e a constituição da sociedade civil no âmbito da escola espanhola do direito natural, é natural que a nossa investigação a tenha como primeira obra a ser analisada, para que possamos tentar

⁵²¹ Frayle, Luis. Op. Cit. p. XVIII.

⁵²² Idem.

⁵²³ Idem, XXII.

compreender se o método dialético empregado por Vitória poderá ter sido relevante para as inovações de sua escola.

É correto reconhecer, contudo, que em Vitória o poder espiritual e o poder secular estão em Deus, e nisto devemos reconhecer a sua filiação à Ortodoxia Católica, não reconhecendo nem mesmo no consentimento universal a relativização deste poder. A presença de uma dialética tomista será reconhecidamente esperada nos argumentos de Vitória em defesa da supremacia do poder divino. Contudo, ao reconhecer na natureza humana o fonte imediata do poder, e a necessidade de seu reconhecimento segundo seu fim, a saber, a causa primeira e principal de todas as coisas humanas, terá Vitória aberto o caminho para que, Suarez, dialeticamente pudesse empreender sua construção sobre a natureza dupla do direito natural – algo não admitido em Vitória.

O direito natural em Vitória não se afasta da tradição tomista, mas dele é possível desenvolver a origem natural da sociedade civil, e por consequência, das cidades e das repúblicas, onde serão reconhecidos poderes públicos que regem a sociedade. A base desta teoria da sociedade civil está na concepção naturalista do universo, tendo a lei natural como a participação da lei eterna na criatura racional, sendo a parte da lei natural que rege a vida social.⁵²⁴ Estas são as pedras fundamentais para Suarez construir a sua obra *De Legibus* – mais importante na nossa investigação é reconhecer que estas pedras consolidam um caminho, por assim dizer, que se reconhece na dialética empreendida por ambos.

Não podemos perder de vista que o conceito de direito natural estabelecido por Vitória é o mesmo que elaborado por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino: partindo da lei eterna a lei natural é, dialeticamente, a participação daquela na criatura racional, e portanto, submete-se a um critério de justiça próprio da escolástica medieval – e do qual facilmente se deduz que as leis contrárias ao direito natural serão injustas e contrárias à natureza humana – não lhe sendo admitida a força de lei.⁵²⁵

⁵²⁴ Idem, p. XXIII.

⁵²⁵ Ibidem, XXIV-XXV.

O problema corajosamente enfrentado por Vitória parte da superioridade dos princípios de direito natural, seja no âmbito secular como espiritual, para debater o direito dos espanhóis em apoderarem-se das Índias descobertas, e a potestade dos Reis de Espanha sobre as aquelas terras, nos reinos espiritual e temporal. Neste empreendimento, vitória reconhece nos juristas e na lei positiva os meios adequados para análise de problemas tão gravosos, sempre sob a moral católica e o direito natural. Assim Vitória estabelece premissas revolucionárias, como o reconhecimento de que, por direito natural, todos os homens nascem livres, e portanto, não se pode admitir por direito natural que alguém tenha direitos sobre o mundo.⁵²⁶

Desta proposição decorre que todos os homens têm os mesmos direitos, e esta igualdade estaria na base da relação dos espanhóis e os índios americanos. Portanto, a sociabilidade e comunicação natural entre os homens foi em Vitória os alicerces do Direito de Gentes em seu aspeto internacional. Ocorre que a visão de Vitória, inserido na escolástica e na Ortodoxia Católica, somente poderia justificar-se se dialeticamente provar-se verdadeira – como vimos, a base cultural do jurista medieval é a ciência, ou arte, na qual os argumentos são verificados como verdadeiros ou falsos.

O que torna Vitória especialmente interessante em relação, por exemplo, a Suarez, é o modo como ele ultrapassa os limites da Ortodoxia Católica, e abre na sua dialética argumentos aparentemente empíricos, numa tentativa de aproximar os seus princípios de direito natural do *mundo natural*, à realidade do homem sob uma aceção *natural*. Vitória, por fim, abre caminho para o conceito de sociedade de nações, que supera a conceção medieval de império, e portanto redonda nos nacionalismos e no Estado Nação, inserido na *república de todo o orbe*.⁵²⁷

3.2. Poder Eclesiástico, Poder Civil e a delimitação das jurisdições

⁵²⁶ Idem, XXV.

⁵²⁷ Ibidem, XXV-XXVI.

A primeira obra⁵²⁸ que selecionámos para análise de Vitória são suas “*Relectiones theologicae R.P. Fr. Francisci Victoriae, O.P., Sacre Theologiae professoris eximii, atque in Salmanticensi Academia quondam Cathedrae Primariae Moderatoris, Praelectorisque incomparabilis*”, de tradução de P. Luis Getino, para o espanhol, sua releitura é um texto elaborado, destinado aos estudos avançados de temas específicos, que, conforme a dialética aristotélica, estrutura-se fundamentalmente como um conjunto de proposições e refutações, à semelhança dos Tópicos e das Refutações Sofísticas. Para os fins da presente pesquisa limitamos o objeto de estudo às questões tratadas relativas ao poder civil e argumentos que tenham pertinência à maior autonomia e centralização do poder no príncipe.

De um modo geral, a dialética de Vitória é mais simples do que a de Suarez, no que se refere à estruturação de correlações lógico-gramaticais, contudo, é notável que Vitória é, por vezes, menos conservador que Suarez, na medida em que os elementos mais importantes de sua doutrina inovam a partir de argumentos aparentemente empíricos, sem associação direta com argumentos de autoridade preexistentes – o que desenvolve por *suppositio materialis*. Poderíamos arriscar que a dialética de Vitória ultrapassa os limites do silogismo aristotélico para empreender induções, por meio das quais vê-se obrigado a sistematizar seus argumentos com as teorias lógico-gramaticais mais propriamente estóico-nominalistas: isto será melhor observado a partir da discussão acerca da potestade civil.

Inicialmente, a obra de Vitória parece não empreender qualquer inovação significativa, limitando-se a desenvolver as *quaestios* pertinentes à significação e definição da potestade da Igreja – mas é uma conclusão equivocada, como veremos, uma vez que ao distinguir a potestade eclesiástica da civil, e a partir da diferença entre jurisdição eclesiástica e temporal, a dialética de Vitória nos permite identificar muitas figuras lógico-gramaticais referidas em Margalho em seu viés estóico-nominalista.

A primeira *quaestio*, denominada “Da Potestade da Igreja”, desenvolve-se a partir da *significação comum* do termo “Igreja”, o qual é desenvolvido em seu significado sob

⁵²⁸ Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes. Emecé Editores S.A. Buenos Aires: 1946.

proposições categóricas assertóricas, a partir das quais Vitória inicia certas problematizações, sob a forma de: (i) sofismas que são refutados ou confirmados; (ii) proposições categóricas ou hipotéticas, as quais são demonstradas, (iii) questões as quais são respondidas, para construção de novas proposições categóricas assertóricas.

Modus significandi.

O termo *Igreja* deve ser definido, exatamente como ensina Margalho, e esta definição, da qual deverá partir todo o argumento seguir, em Vitória, é estruturada pelo significado *próprio* do termo, isto é, a partir do significado da coisa em si, o que é empreendido pela referência ao sentido etimológico e histórico, e não por um argumento de autoridade. O *significado natural e próprio* é, assim, tido sob uma dialética aristotélico-realista, em que o ente significado é verdadeiramente o ente real: a Igreja a que se refere Vitória parte, inicialmente, do conceito universal (real) de Igreja, como qualquer reunião ou concurso de homens fiéis a uma religião, para admitir termos particulares relacionados a outros credos além do catolicismo – os casos particulares incluem a Igreja dos Santos, a de Deus, a de Israel, etc.⁵²⁹

De um modo geral, nesta parte antecedente à primeira *quaestio*, o desenvolvimento dos argumentos e raciocínios de Vitória são fundamentalmente terministas e aristotélicos, e mantém-se fiel a uma dialética tradicional, usualmente recorrendo ao Antigo Testamento, Novo Testamento ou opiniões de autoridade para confirmar, negar ou justificar proposições: portanto, o desenvolvimento da parte inicial de suas releituras é essencialmente tomista, no sentido de que adota certas proposições mediante a imposição de argumentos de autoridade – mas não sem, com isto, também estabelecer conceitos mais libertários, como no parágrafo antecedente, podemos já notar certa tolerância religiosa – a heresia é, pois, definida como *a divisão da Igreja*, tomada esta no sentido universal acima descrito, e portanto, perserva o significado de congregação infiel ou herege, sem que, com isto, se oponha à Igreja propriamente.

Suppositio materialis.

⁵²⁹ Idem, p.47.

Assim, ao estabelecer o significado da palavra *Igreja* como “concílio, concurso ou congregação, e também o lugar de reunião”, Vitória recorre à tradução do grego, extraída dos *Dialogos dos Deuses*, de Luciano de Samosata (um sofista simpatizante do epicurismo) especificamente conforme citado nos *Diálogos de Mercúrio e Maia*: trata em seguida de sua tradução para o Latim, citando diversos autores⁵³⁰ latinos já em período cristão. A definição é estabelecida como um termo comum, inicialmente, no qual “Igreja é uma reunião de homens”; mais especificamente define como “a reunião de fiéis a uma religião”. O significado é aqui atribuído comum e convencionalmente, que se *supõe* comumente de um género mais geral para uma espécie correlata: a Santa Igreja.⁵³¹

Exclui os hereges da definição de Igreja, mediante imposição de argumentos extraídos do Velho Testamento: define em seguida o termo Heresia como *termo contrário* ao termo *Igreja*, a partir da significação daquele como “eleição, secto ou divisão”, significado também atribuído comum e convencionalmente. O significado final atribuído é “Igreja é a república ou comunidade dos fiéis”.

Após estabelecer a definição dos termos categoremáticos para as proposições seguintes, Vitória inicia a primeira *quaestio*, a saber, “se há na Igreja, a parte da potestade civil, alguma dignidade ou potestade eclesiástica”: define (comum e convencionalmente e mediante argumentos de autoridade), o sentido de *potestade*, como a autoridade institucional, dos magistrados ou do príncipe, a qual os cidadãos estão submetidos: é significado geral que se aplica a toda espécie de potestade. Já aqui Vitória não nega nem questiona a autoridade temporal, que é estabelecida conceitualmente relativa a qualquer potestade: é argumento que se constrói, mais uma vez, ao modo aristotélico-tomista.⁵³²

⁵³⁰ Tertuliano, Cipriano, Lactancio, Jerónimo e outros, conforme Vitória, Francisco. *Derecho natural y de gentes*. p. 45.

⁵³¹ Vitória, Francisco. *Derecho natural y de gentes*. Emecé Editores S.A. Buenos Aires: 1946. p.p. 44-45.

⁵³² Idem, p.p- 49-50.

Para além da potestade secular, há na Igreja “potestade”, em diferente grau, como outra espécie: ambas decorrem de *Deus*, mediante argumentos de autoridade extraídos do Velho Testamento. A potestade eclesiástica é uma *espécie* de potestade, ao lado da potestade civil, ambas espécies de um género antecedente. Após estabelecer estes conceitos, justifica a potestade civil como meio para apartar os homens do mal, e aproximá-los do bem, isto é, o bem comum. Justifica igualmente o poder eclesiástico, mediante a necessidade de assegurar o bem da via espiritual, bem dividindo a jurisdição da Igreja para aquelas questões de ordem espiritual – Vitória não amplia a jurisdição eclesiástica para quaisquer temas relacionados a vida civil, mas claramente submete o poder temporal ao espiritual, quando aquele usurpar os fins deste: a divisão é bem vincada conforme a bifurcação conceitual construída a partir do poder divino: poder que também é originador do poder real e do poder eclesiástico, e portanto, tipicamente tomista.⁵³³

Teoria da consequência

Após confirmar a existência do poder civil e do poder eclesiástico, Vitória introduz quatro argumentos, também categóricos assertóricos, contrários à necessidade de dois poderes mundanos: o primeiro estabelece que a pluralidade de poderes é má, e dificulta seu exercício; o segundo estabelece que a potestade civil é suficiente para o fim a que se destinam ambas, a saber, assegurar que a virtude e o bem dos homens, o terceiro estabelece a igualdade entre cristãos, a partir de trechos do Novo Testamento, tal igualdade impede a servidão e a submissão ao poder eclesiástico, o quarto estabelece que diante da remissão de Cristo, tal como no estado de inocência, os Cristãos não deveriam submeter-se à autoridade eclesiástica.

À primeira e segunda proposição desta *quaestio* é contraposta a seguinte proposição: os fins objetivados entre poder civil e eclesiástico são distintos, pois o poder eclesiástico objetiva ao bem espiritual, e não o civil e moral. A dialética desenvolvida neste tópico é bastante simples, e articular silogismos de oposição e de exclusão:

⁵³³ Idem, p.p. 96-97.

Assim, ao passo em que reconhece a superioridade potestade divina frente à civil, refuta o argumento segundo o qual, esta superioridade autorizaria à potestade eclesiástica governar sobre as questões temporais – esta separação entre as jurisdições fundamenta-se em que Cristo não teria tido autoridade temporal: exemplifica, assim, que Jesus teve para além do poder temporal e espiritual, outros poderes, como a “potestade de excelência”, a qual deixou à Igreja, isto é, toda potestade pertence a Jesus, mas nem toda potestade pertence a Igreja:

“Respondo primeramente a este argumento que no se sigue que, porque Cristo tuvo toda la autoridad o suese señor del mundo, dejase esta potestad a la Iglesia. También tuvo, como enseñan los doctores, potestad de excelencia y no la dejó a la Iglesia.”⁵³⁴

Este argumento é um simples silogismo de terceira figura, onde “Se R (toda potestade) pertence a todo o S (Jesus), mas P (Igreja) não a algum, [há] necessidade que P não pertença a algum R”.

O segundo argumento de Vitória é mais interessante, uma vez que é induzido por meio da teoria da consequência, e denota o conhecimento também da dialética estóico-nominalista. Como no Capítulo antecedente, a consequência formal é aquela que se verifica em todas proposições que tenham forma similar (o que é B é A, logo, o que é A é B onde A e B são termos sincategoremáticos). Lembramos ainda que na consequência material a mesma relação não é válida para qualquer proposição similar, ou quando a exata mesma forma é estabelecida: na consequência material os termos categoremáticos, significam alguma coisa específica, e o seu inverso será falso.⁵³⁵ Vitória aplica esta operação ao estabelecer que:

⁵³⁴ Idem, p. 99.

⁵³⁵ Boehner, Philotheus. *Medieval Logic. An Outline of its Development from 1250 to c. 1400.* p.p. 25-25; 57-58.

“En tercer lugar, digo que *creo que Cristo no tuvo, ni siquiera como un don, dominio alguno temporal parecido al de los príncipes, sino que su reino fué de distinta especie*”.

Y pruebo estas dos cosas: Dondequiera que en las Sagradas Escrituras se menciona el reino del Mesías, siempre aparece como reino de distinto género y con fin diferente al de los reinos temporales. Esto dice el Salmo 2: Mas Yo fui constituido rey por Él sobre Sión, su monte santo, para predicar sus mandamientos. Lo cual Él mismo se dignó explicar en el Evangelio (Juan, 18): Mi reino no es de este mundo. Yo vine a este mundo a dar testimonio de la verdad. Que es lo mismo que decir que vino a predicar sus mandamientos.

Ciertamente que, atendiendo al sentido literal, queda excluida en absoluto toda idea de reino material. Pues cuando Pilatos preguntó: -Eres tú rey de los judíos? Cristo le respondió: - Esto lo preguntas por ti, o te lo dijeron otros de mí? Estas palabras lo revelan claramente, pues Pilatos, desconocedor de la ley y de la religión, no podía imaginarse otro reino más que el temporal, como el de los príncipes del mundo; y por eso, si hablase por sí mismo, no podía referirse más que al reino temporal, y en este caso convendría que Cristo le contestase de distinta manera. Si lo decía por la calumnia de los judíos que afirmaban que se hacía rey, también debía responder de otro modo. Así es que, al decirle Pilatos: Tu gente y los pontífices te han entregado a mí, el Señor quiso advertirle que no se dejase engañar por las calumnias de los judíos, y que debía entender que el reino, del que tan a mal llevaban ellos que se hiciese rey, no era el que Pilatos podía creer, sino el reino del Mesías, que no era de este mundo; esto es, de la misma especie, ni con el mismo fin de los reinos temporales.”⁵³⁶

O que Vitória establece no excerto acima é que o termo *reino* significa de dois modos, *convencionalmente*, portanto, admite por causa eficiente, mediante consequência *material*, que o reino de Deus não é o mesmo que o reino dos homens, e

⁵³⁶ Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p.p. 100-101.

logo, a potestade eclesiástica opõe-se à potestade temporal, como sinais diferentes pelo significados convencionalmente atribuídos. Verificamos isto especificamente quando o termo reino referido por Pilatos, em seu significado literal, é incompatível com a finalidade e espécie do termo *reino* utilizado por Jesus.

Lembramos, que a consequência Material pressupõe categoremáticas, e não é válida para qualquer proposição similar, que significam alguma coisa específica, sendo seu inverso falso. Portanto, na proposição “*se A (o reino temporal) é [predicado] de todo o B (Pilatos), e B’ (Jesus) de todo o C (o reino espiritual)*”, é impossível estabelecer equivalência entre A e C, pela evidente razão de que B e B’ são categoremáticas incompatíveis.

Fosse aplicada aqui a consequência Formal, a inversão seria possível, e deste modo: *se A (o reino temporal) é [predicado] de todo o B (termo “Reino”), e B de todo o C (o reino espiritual), há necessidade que todo reino temporal seja predicado do reino espiritual*, o que não é o caso em Vitória.

Para além disto, com base nestas conclusões dialeticamente construídas acima, Vitória mantém o argumento de superioridade da potestade eclesiástica, notadamente no que se refere à matéria de pecado, expressamente negando a conclusão de Ockham⁵³⁷ em sentido contrário, e com isto, reforçando sua postura aristotélico-realista. De todo modo, há em Vitória algum ecletismo, certamente não tão evidente como em Suarez, mas ainda assim verificável. Disto, reconhecemos a correlação entre a dialética de Vitória e a de Margalho.

A proposição final é submetida a oito *quaestiones*, a saber, “se os clérigos estão isentos da potestade civil”, temos que, em primeiro lugar, os clérigos devem pagar

⁵³⁷ “Deve evitarse, sin embargo, el error de Occam (in Dial., lib. VI, cap. 8, in fine) y de Gerson (lct. 4 de Gita Spirituali), que consiste en decir que el Papa no puede castigar com pena de excomunióon todos los pecados, por ejemplo, los que son contra la ley natural, sino sólo aquellos que van directamente contra el Evangelio; esto contradisise al Apóstol San Pablo, que excomulgó al incestuoso, cuyo pecado era contra naturaleza.” Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes. Emecé Editores S.A. Buenos Aires: 1946. p. 103.

tributos, pois, segundo o argumento desenvolvido por Vitória, não há isenção para tanto nem em direito divino, nem em Direito das Gentes, nem em Direito Temporal. O argumento, mais uma vez, segue a dialética aristotélico-realista, tendo por base trechos das Escrituras, e repete o que foi exposto já acima.

Adiante, na proposição quarta, Vitória reconhece que os clérigos não estão ainda inteiramente isentos da jurisdição temporal, e reconhece expressamente que:

*“Además, el rey es rey, no sólo de los laicos, sino también de los clérigos. Luego en alguna manera están sometidos a él.”*⁵³⁸

Esta conclusão decorre mais uma vez da distinção estabelecida entre potestade espiritual e temporal, aquando da significação do termo *reino*, mediante aplicação da teoria da consequência material, conforme explicado acima. Isto porque, na construção de Vitória a impossibilidade de conversão lógica entre o reino divino e o reino secular demarca as esferas de atuação do poder temporal, como podemos notar na transcrição abaixo:

*“Por otra parte, los clérigos, en lo temporal, no están gobernados por la autoridad eclesiástica, como ya se dijo; luego en lo temporal tienen un príncipe, al que deben obedecer”.*⁵³⁹

De todo modo, Vitória mantém uma relação de hierarquia do domínio espiritual frente ao domínio secular, o que é uma inconsistência no argumento lógico acima demonstrado – ao manter firme a isenção dos clérigos à potestade civil, em função da distinção acima mencionada, Vitória também afirma a superioridade da potestade eclesiástica, sem maiores desenvolvimentos acerca deste tema.

3.3. A Potestade Civil

⁵³⁸ Idem, p. 108.

⁵³⁹ *Ibidem.*

A *relectiones* sobre a potestade civil começa como sua antecedente, delimitando as suas primeiras proposições em argumentos de autoridade, com silogismos aritotélico-realista. Contudo, já nos seus primeiros parágrafos nota-se uma influência aparentemente estoica e um empirismo marcante. Após estabelecer os limites entre os reinos secular e espiritual, como categoremias não convertíveis, como vimos no tópico anterior, Vitória debruça-se sobre a potestade secular, a partir de uma primeira proposição logicamente decorrente de suas *relectiones* sobre a potestade eclesiástica, a saber, “*todo poder público ou privado pelo qual se administra a república secular, não apenas é justa e legítima, como tem Deus por autor, de tal sorte, que nem pelo consentimento de todo o mundo pode-se suprimir*”.⁵⁴⁰

Esta proposição ao passo que retrata uma fórmula tomista já conhecida, introduz conceitos como *poder público e privado*, que Vitória procurará explicar fora da dialética convencional. Para tanto, inicia o item 2 de suas *relectiones* com o objetivo de definir dialeticamente os novos conceitos introduzidos, o que está em conformidade com os *modus significandi* explicados em Margalho. Esta conformidade dá-se em dois níveis, o primeiro ao estabelecer a necessidade de conhecer a essência das coisas *reais* que ele pretende significar, e para isso cita diretamente os Físicos de Aristóteles, o que é indicativo de sua dialética, tanto por estar estabelecido nos Analíticos, como também por se fundamentar nos princípios de direito natural. O segundo é no reconhecimento de que tais essências dependem do conhecimento das *causas aristotélicas*, o hilemorfismo.

Em um primeiro momento, o argumento de Vitória parte para definição de *sociedade*, que servirá tanto para a construção do conceito de Direito das Gentes como de poderes públicos e privados, sob uma perspectiva claramente Aristotélica. É fácil inferir que Vitória articula as quatro causas do hilemorfismo aristotélicos tratadas nos Físicos e na Metafísica, para construir o seu argumento de que, a partir da natureza material e formal dos homens – essencialmente frágil e débil, mas dotado de intelecto e moralidade – tem por causa eficiente Deus, e causa final, a organização social da república e das cidades. Disto, deduz que o poder secular tem por fundamento o direito divino, e não o direito natural, e afasta até mesmo eventual contratualismo entre os

⁵⁴⁰ Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p.p. 114-115.

cidadãos como origem do poder, senão tal poder também terá, necessariamente, origem no direito divino, e a eleição de um governante acaba por ter a mesma legitimidade – mesmo o governante infiel ou tirânico deve ser obedecido, considerada a prevalência divina sobre o poder secular.⁵⁴¹

As inferências dialéticas dos argumentos de Vitória são aristotélico-realistas e apesar de utilizar alguns exemplo, digamos, aparentemente estóicos (por se referir à sociedade como um organismo ou partes de um corpo), não há qualquer desenvolvimento de elementos lógico-gramaticais estóico-nominalistas neste ponto da obra analisada.

Os silogismos aristotélicos são estabelecidos a partir de proposições concedidas por argumentos de autoridade, ora nas Escrituras, ora na opinião de outros doutores. Apesar do forte conservadorismo dialético de Vitória, o reconhecimento da natureza humana, em suas causas material e formal, dá-se com argumentos *quase empíricos*, isto é, pela observação do homem na natureza, em elementos apreendidos pelos sentidos, pela observação, e em comparação com outros animais:

“Para lo cual conviene pensar que así como el hombre sobrepasa a los animales por la razón, por la sabiduría y por la palabra, así a este eterno, inmortal y sabio animal muchas cosas le fueron negadas por la Providencia que fueron atribuídas y concedidas a los restantes animales. Primeiramente, mirando por el bien personal y la defensa de los animales, desde el principio, a todos ellos dotó la Naturaleza de sus vestidos com los cuales pudiesen fácilmente sufrir la fuerza de los hielos y de los fríos.

A cada una de sus especies, para que rechazase las eternas acometidas, se la dotó de defensa adecuada, bien com la cubierta natural capaz de resistir a los más fieros, o com la facilidad de huir los que son más débiles, bien de manera de esconderse o disimularse, bien de plumas

⁵⁴¹ Idem, p.p. 115 – 123.

para remontarse en el aire o de uñas o de cuernos para defenderse en el suelo; a nadie, finalmente, faltan defensas propias.

*Solo al hombre, concendiéndole la razón y la virtud, dejó frágil, débil, pobre, enfermo, destituído de todos los auxílios, indigente, desnudo e implume, como arrojado de un naufrágio; en cuya vida esparció las misérias, como que desde el mismo nacimiento nada más puede que llevar la condición de su fragilidad y recordarla con llantos, según aquello: repleto de muchas misérias (Job 14), y al que sólo resta deja pasar los males, como dijo el poeta.”*⁵⁴²

A presença de conclusões decorrentes da observação natural, sem referência direta à alguma autoridade antecedente, denota algo de inovador para a dialética escolástica, uma vez que o argumento, aqui, é estruturado por *indução* e não dedução. Não podemos indicar qual a influência específica em Vitória para esta intervenção indutiva, mas a realidade é que ao induzir a partir de dados sensíveis o conceito de *fragilidade humana* como causa material e formal de seu argumento, Vitória estabelece uma proposição que não decorre diretamente do Direito Eclesiástico, mas antes, formula uma proposição que autoriza *qualquer* sociedade como o consequente lógico legítimo – não por outro motivo, Vitória reconhece que a Potestade Civil é legítima também entre pagãos e infiéis⁵⁴³, a premissa de igualdade entre nações, por assim dizer, base para uma teoria de direito internacional contemporâneo, decorre de uma indução – algo estranho à dialética tradicional de viés aristotélico-realista.

É importante também notar que por meio da indução Vitória utiliza-se da *suppositio materialis* descrita em Margalho, pois o termo antecedente não admite *significado formal*⁵⁴⁴, por se tratar de um termo material natural – é por meio do

⁵⁴² Idem, p. 117.

⁵⁴³ Ibidem, p.p. 125 - 126. Para Vitória, não há dúvida de que há legítimos príncipes e senhores.

⁵⁴⁴ Como explicado por Margalho, o significado formal é aquele que não é imediatamente designado pela cópula de presente (e.g. “isto é um adjetivo”), e se distingue do significado material, que é o significado natural, ou real, no sentido filosófico explicado no Capítulo antecedente. O significado formal decorre de um termo *conotativo*, isto é, um termo cujo conceito é convencionalizado. O significado material pode ser

empirismo que Vitória atribui um significado natural e absoluto à natureza humana, e com isso, não depende de um argumento de autoridade hierarquicamente superior, não se estabelece num *catagorema* anterior e superior. O significado *empírico* do termo *sociedade* é autorizado na medida em que ele parte da suposição material, quando Vitória define que *o homem é um ser frágil*, e desta interdependência significa o termo *sociedade*. Trata-se, portanto, de uma construção *estóico-nominalista*, que rompe com a tradição escolástica anterior, justamente por não decorrer de um argumento de probabilidade.

Contudo, como já explicado, Vitória mantém-se fiel ao aristotelismo e após atribuir significados empíricos, refere-se a excertos das Escrituras para adicionar o argumento de autoridade – contudo, fá-lo de modo acidental.

Finalmente, a partir do conceito de sociedade – aristotelicamente definido segundo a finalidade de mútua proteção e cooperação entre os *homens*, essencialmente frágeis e débeis por natureza – Vitória deduz o conceito de *idades* e *repúblicas* como termos *materialmente* definidos – isto porque também decorreram do conceito material de *homem* inicialmente construído. Assim, as cidades e as repúblicas, portanto, não são referidas em Vitória por um significado *conotativo formal*, mas por um significado material, uma vez que decorrem da própria natureza do ente, como conseqüente necessário da natureza humana. A sua finalidade é a proteção e conservação dos homens, e disto deduz logicamente que o poder público é igualmente natural, portanto não decorre de antecedente hierarquicamente superior (como seria, por exemplo, a outorga de um direito divino ao príncipe). Esta dedução encontra causa final na utilidade predicada do termo *homem* (por ser frágil, deve viver em congregação, e logo na cidade, a qual para existir depende de um poder governativo) – que lembramos, somente foi possível por meio de uma *suppositio materialis*.

Vitória estrutura a *suppositio materialis* dentro do hilemorfismo aristotélico: define a *causa final* conforme explicamos, e em seguida, associa-a a uma causa

atribuído tanto termos absolutos (que só admitem significado material) como conotativos. Cf. Margalho. pp. 93-97.

eficiente *aristotélico-realista*: o direito natural, enquanto termo que significa por autoridade, e é dado como um categorema superior. Deste modo, a natureza da qual se supõe o significado do termo *homem* é diretamente derivada do direito natural. Os elementos formais e materiais constituintes da sociedade tem por causa final a utilidade suposta acima, e por causa eficiente o direito natural, sendo assim deduz-se que se as repúblicas e as sociedades estão constituídas por direito natural, a potestade secular igualmente decorre do direito natural.

É interessante notar que Vitória mostra-se ciente de que o argumento que desenvolve até o ponto acima não é um argumento de pura autoridade, mas um argumento estruturado de outro modo, e por tal motivo expressa que “*Mas, para que no quede duda alguna de que se funda en derecho divino, lo confirmaremos con razones y autoridades.*”⁵⁴⁵ As palavras escolhidas no âmbito da dialética nunca são casuais, e nisto parece-nos claro que após utilizar um método diferente da probabilidade de opinião, Vitória justifica-se para comprovar o seu argumento ao modo tomista: mas nem tanto...

O primeiro argumento de autoridade que apresenta é mais uma vez Aristóteles, mais uma vez os Físicos, do qual especificamente reproduz um argumento que apela aos sentidos e ao empirismo: “*los cuerpos graves y los leves son movidos por el productor, no por otra razón, sino porque reciben de él la inclinación y necesidad del próprio movimiento*”. Disto deduz que se Deus infundiu *a necessidade e a inclinação* referida em Aristóteles para o movimento dos homens, e se os homens não podem viver senão em sociedade (de onde se infere o poder secular), o poder em causa decorre de Deus.

O argumento é logicamente coerente com a primeira parte da obra, em que o Poder Eclesiástico é superior ao Poder Civil, mas são predicados de sujeitos distintos, não oponíveis e não intercambiáveis (aquando Vitória trata dos diferentes *reinos*, como tratado anteriormente): mantém a superioridade do direito divino, mas dela separa o direito secular como algo independente, que possui causa final *quase empírica*, não decorrente de um argumento de autoridade.

⁵⁴⁵ Vitória, Francisco. *Derecho natural y de gentes*, p. 120.

Ao contrário, quando procura defender que a superioridade do rei perante os demais homens, opondo argumentos de igualdade e liberdade em oposição à monarquia, Vitória não o prova fundamentalmente por razões – e não utiliza maiores esforços dialéticos para isto. Após um breve silogismo (de apenas um parágrafo), expressamente informa que o defenderá apenas por argumento de autoridade a superioridade monárquica, o que desenvolve mais detidamente. O argumento de *rationes* segue como abaixo transcrevemos:

*“8. Nosotros, mejor y más sabiamente, establecemos com todos los sábios que la monarquía o regia potestad no sólo es legitima y justa, sino que los reyes por derecho divino y natural tienen el poder y no lo reciben de la misma república, o sease, de los hombres. Y se prueba, porque teniendo la república poder en las partes que la constituyen y no pudiendo ser ejercitado este poder por la misma multitude (que no podría comodamente dictar leyes, proponer edictos, dirimir pleitos y castigar a los transgresores), fue necesario que la administración se encomendase a alguno o a algunos que llevasen este cuidado, y nada importa que se encomendase a uno o a vários. Luego púdose encomendar al príncipe este poder, que es el mismo de la república.”*⁵⁴⁶

Nota-se que o silogismo de primeira figura, com o argumento tomista tradicional, de que os homens não são capazes de governar a si próprios – portanto, há aqui uma razão derivada do argumento de autoridade, pois Vitória, na verdade, está apenas a argumentar a partir de São Tomás:

Se a multidão (A) não pode governar (B) a si própria, e o governo (B) só pode ser exercido pelo príncipe (C), é necessário que o príncipe (C) governe a multidão (A).

⁵⁴⁶ Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p. 123.

Após este argumento aristotélico-realista, seguem os argumentos de autoridade, em que Vitória sustenta a origem divina do poder secular e do rei, que poderá ser afastado apenas por infidelidade. Ocorre que, por mais tradicional que tenha sido Vitória neste ponto em particular, logo ao final ele inova, e golpeia o instituto da infidelidade ao autorizar que os reis infiéis também são legítimos:

*“No se puede poner en duda que entre los paganos hay legítimos príncipes y señores, cuando el Apóstol en los lugares señalados nos manda obedecer en todo tiempo a las potestades y príncipes, que ciertamente en aquel tiempo todos eran infieles. José y Daniel eran ministros y procuradores de príncipes paganos. Ni siquiera los príncipes cristianos seculares o eclesiásticos pueden privar de esse poder a los príncipes infieles, por eso de que son infieles, si no han recibido de ellos alguna outra injuria”.*⁵⁴⁷

Esta parte final de seu argumento pode parecer contraditória se confrontada com os parágrafos imediatamente anteriores, já que Vitória afirma que o poder não é legítimo em caso de infidelidade, contudo, quando trazemos à luz o argumento estoico-nominalista desenvolvida no livro anterior, quando da definição de “Igreja”, Vitória distingue a congregação dos infiéis ou hereges como excluídos do termos “Igreja”, e assim, admite a república infiel constituía a partir da causa final acima identificada (a utilidade frente à fragilidade humana), da qual decorre a cidade e a república, e portanto, o poder secular – que existe, fora da Igreja, e isento da infidelidade, mas, de todo o modo, decorrente do direito natural exatamente como a república cristã. Este reconhecimento, portanto, somente é possível porque Vitória utiliza-se de uma *suppositio materialis* que permite que o conceito de cidade decorra daquele conceito quase empírico de que falamos: sua causa final não é o direito divino, mas a sim a apreensão que Vitória apresenta do *homem*, animal frágil, débil e moral, que depende da sociedade para sobreviver.

3.4. Os antecedentes de um Estado Nacional e de uma comunidade internacional

⁵⁴⁷ Idem, p. 126.

Feitas as digressões acima, a composição da sociedade não é considerada como uma multiplicidade de homens, mas como uma unidade institucional, diferente do reino feudal e diferente do império medieval: Vitória dá-nos nota de uma república dotada de potestade secular, poder público juridicamente *instituído pela graça divina* (causa eficiente) e pela utilidade necessária de proteção e conservação (causa final). Está lançada, com isto, as sementes de um futuro Estado Nacional, ora definido por Vitória pelo poder público instituído sob uma república civil: “*El poder público es la facultad, autoridad e o derecho de gobernar la república civil.*”⁵⁴⁸

O consentimento dos homens não é causa da república civil, e sim a natureza humana, argumento com o qual Vitória astutamente costura uma conciliação entre o tomismo aritotélico e o empirismo estóico-nominalista. A causa final, a utilidade de proteção e conservação da república civil, não pode ser renunciada pela vontade individual, a qual Vitória introduz ao argumento em referência à oposição libertária à monarquia, criticada por Vitória nos parágrafos anteriores. Esta obrigação de auto-defesa, irrenunciável, é estendida à república civil, enquanto entidade que ganha súbito reconhecimento individual, por meio do exercício do poder público. Demonstramos o desenvolvimento do argumento com os silogimos utilizados por Vitória:

1º. O homem tem necessidade de segurança (*suppositio materialis* funda o argumento); a república civil tem por finalidade a segurança do homem, portanto, é necessário que o homem se organize numa república civil;

2º. A república civil é uma multitude de homens, a multitude de homens não é capaz de governar-se a si própria (argumento de autoridade), portanto, é necessário que a república civil governe os homens;

3º. A república civil é dotada de poder público, todo o poder decorre de Deus, portanto, é necessário que o poder público decorra de Deus.

⁵⁴⁸ Idem, p. 126.

4º. Se o poder público não decorre da vontade dos homens, e se o poder público assegura a segurança e a conservação, é necessário que os homens não possam renunciar à segurança e à conservação (e ao poder público).

5º. A república civil não pode renunciar à si própria, logo a república civil não pode renunciar à segurança e à conservação.

A quinta proposição sumarizada acima permite à Vitória tratar de outro tema caro, a saber, a guerra justa. Para tanto parte de um primeiro corolário, decorrente da demonstração lógica das proposições acima: o poder público, instituído por direito natural, sobrepõe-se à república, e esta está sujeita a sua sorte. Esta conclusão é formulada sem afastar a possibilidade de uma república organizar-se como aristocracia ou democracia, vez que Vitória defende a monarquia como forma mais adequada de governo – o que ele estabelece por argumento de autoridade, ao citar Aristóteles e as Escrituras. Deste modo, o poder público é representado na pessoa do príncipe, de modo que as ações deste determinam a sorte de toda a república.⁵⁴⁹

Por tal razão, Vitória admite, num segundo corolário, que “toda república pode ser licitamente castigada pelo pecado do rei”, em especial, menciona que a declaração de guerra injusta a um outro príncipe, outorga ao príncipe injuriado o direito de guerra de matar os seus súbditos, ainda que sejam inocentes. O argumento, que se revela por um silogismo bastante direto e simples, é o reconhecimento de uma espécie de direito de representação pública, ou uma forma de *personalidade jurídica de direito internacional*, materializada na pessoa do príncipe, chefe de estado, perante seus súbditos e perante repúblicas terceiras.⁵⁵⁰

Depois, Vitória introduz um terceiro corolário, ainda decorrente dos argumentos acima, segundo o qual “nenhuma guerra é justa, se ficar estabelecido que ela é sustentada com maior dano do que os benefícios e utilidades para a república, por mais títulos e razões que existam para uma guerra justa”. Para explicar este corolário Vitória

⁵⁴⁹ Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p. 127.

⁵⁵⁰ Idem, *ibidem*.

introduz o conceito de comunidade internacional, admitindo que diversas repúblicas reunidas em torno de um bem comum, superior aos interesses nacionais isolados de cada qual, devem observar este interesse comum, o qual poderá, uma vez violado, gerar danos a toda a comunidade. Nas palavras de Vitória:

“Siendo una república parte de todo el orbe, y principalmente una provincia cristiana parte de toda la república, si la guerra fuesse útil a una provincia y aun a una república com daño del orbe o de la cristandad, pienso que po eso mismo sería injusta. Por ejemplo, si la guerra de los españoles fuese contra los franceses (aun teniendo, por outra parte, motivos justos y siendo vantajosa para España), porque se hace esa guerra com mayor daño y fractura de la cristandad, y dando posibilidad a los turcos de ocupar las provincias de los cristianos, por lo cual debe desistirse de esa guerra.”⁵⁵¹

Este corolário é articulado a partir do termo inicialmente definidos por Vitória: as repúblicas têm por elemento constitutivo as *congregações humanas*, como termo antecedente e necessário. Estas repúblicas existem igualmente entre congregações e cidades cristãs e não-cristãs. Há, efetivamente, uma relação de equivalência entre as repúblicas cristãs e as não-cristãs, e, portanto, há também o reconhecimento da existência de uma comunidade *internacional*, a que denomina por orbe, e a qual é composta de ambas as espécies de repúblicas – nesta comunidade internacional reconhece ainda a relação de interesses comuns entre determinadas repúblicas, tal como um acordo ou tratado internacional sobre o qual determinadas nações zelam mutuamente por um bem comum. Toda esta construção, revolucionária para o tempo de então, decorre, lembremos, de uma *suppositio materialis* e da definição do termo *societate* segundo o viés estóico-nominalista.

A centralidade da autonomia da república no âmbito internacional está construída por Vitória sobre o seu conceito de *potestade pública*. O poder público é aquele decorrente de Deus, e é atribuído ao príncipe sobre seus súbditos por direito

⁵⁵¹ Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p. 128.

natural, e atribuindo-lhe legitimidade para autodefesa da república seja perante seus próprios súditos, seja em relação a estrangeiros. Se de um lado há uma relação hierárquica ou axiomática da qual decorre o poder público como efeito do poder divino, há de outro lado uma autonomização deste poder público perante a jurisdição eclesiástica, pela disjunção lógica do termo “poder público” ante o reconhecimento de que este se refere a um reino temporal e não ao reino espiritual, como vimos acima.

Esta disjunção contudo, nos conduz a uma contradição, pois se o poder temporal limita-se ao reino temporal e o poder espiritual ao reino de Deus, teríamos que o poder, originário de Deus, não poderia ao mesmo tempo ser causa ou implicação do poder temporal e do espiritual. Ocorre que esta incongruência permanece em Vitória sem solução, sendo reconhecida a prevalência do poder espiritual sobre o reino temporal – até mesmo para reconhecer que “a república pode ser licitamente castigada pelo pecado do rei”⁵⁵², e torna especialmente difícil compatibilizar a origem divina do poder com a origem democrática ou popular do poder civil.

Esta compatibilização em Vitória dá-se pelo hilemorfismo aristotélico, pois como vimos, o Deus e o direito divino constituem-se em causa eficiente, e a natureza do homem constitui-se em causa final – não é um argumento, contudo, lógico, mas uma inferência filosófica no âmbito da metafísica aristotélica para compatibilizar os argumentos contraditórios acima indicados.

3.5. Amplitude e Eficácia das Normas de Direito Público

Assim, logo após reconhecer a supremacia do poder espiritual e do direito divino sobre o temporal, como indicado acima, Vitória busca justificar a seguinte proposição: “*assim como a maior parte da república pode constituir rei sobre toda ela, e mesmo a despeito da minoria, assim a maioria dos cristãos, mesmo em prejuízo dos demais, pode criar um monarca, ao qual todos os príncipes e províncias devem obedecer*”⁵⁵³. O argumento é conduzido de modo linear na sua primeira e segunda parte, em que por

⁵⁵² Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p. 127.

⁵⁵³ Idem, p. 128.

silogismos concatenados Vitória reconhece a prevalência da decisão da maioria sobre a minoria, para escolha de um monarca – contudo, na terceira parte de seu argumento expressamente destaca que “estando o fim temporal submetido ao espiritual”⁵⁵⁴ legitima o monarca a defender a propagar a religião cristã. Imediatamente, sem continuidade lógica direta, volta-se mais uma vez ao argumento inicial, e reconhece como corolário que:

*“que en las ciudades libres, como Venecia y Florencia, podría la mayor parte elegir rey, aunque la menor se opusiese. Esto parece verdade, no sólo porque cedería en ventaja de la república, sino aun en el caso de que les conviniese más la política aristocrática o la democrática. Pues desde el momento en que la república tiene el derecho de administrarse a sí misma, lo que hace la mayor parte, lo hace toda ella. Por lo tanto, puede aceptar la política que quisiera, aun cuando no sea la mejor, como Roma tuvo la aristocracia, que no es [quizás] la mejor política.”*⁵⁵⁵

Mais uma vez é difícil conciliar, do ponto de vista lógico, os dois elementos metodológicos utilizado por Vitória, a saber, o argumento aristotélico-realista (que é prevalecente) e o pontualmente utilizado argumento estóico-nominalista: parece-nos que Vitória mantém o conjunto de seus argumentos sob ambas, portanto, é metodologicamente eclético, contudo não consegue harmonizar dialeticamente as duas estruturas lógicas presentes em seu discurso, cedendo a uma contradição conceitual, somente conciliável quando a autonomia do *poder público* é decorrente da causa final do poder público – a república é autónoma e soberana perante a comunidade internacional mas, ainda assim, condicionado ao poder espiritual, que lhe é a causa eficiente.

A preponderância do poder espiritual é, assim, admitida em Vitória graças à metafísica aristotélica. Isto porque a *causa eficiente* do poder público (o poder e direito divino) antecede sua causa final. Como a causa eficiente concede os elementos

⁵⁵⁴ Ibidem, p. 129.

⁵⁵⁵ Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p. 130.

conformadores do poder público, Vitória mantém a prevalência do direito divino no sentido de que ele é antecedente necessário ao direito secular.⁵⁵⁶

3.6. Sacralidade e cogência das normas jurídicas

Assim, deduz a terceira conclusão, a saber, “*as leis e constituições dos príncipes de tal maneira obrigam, que os transgressores são réus de culpa no foro da consciência: a mesma força de obrigar tem os mandatos dos pais aos filhos e dos maridos às mulheres*”. Esta conclusão é oposta dialeticamente ao argumento de que “as leis não teriam força alguma de obrigar aos transgressores no foro da consciência”, negando a obrigação decorrente de lei como válida perante Deus – portanto independente da jurisdição temporal, e vice-versa. Este argumento, negado por Vitória em contraposição à conclusão acima mencionada, defende ainda que, ao autorizar que a lei obrigue no foro da consciência, autorizaria ao poder secular uma potestade espiritual⁵⁵⁷. O mesmo argumento da presente *quaestio* estabelece que, admitir a conclusão acima seria o mesmo que negar que o fim da república e da potestade secular é exclusivamente temporal, e, conseqüentemente, admitir-se-ia que a potestade secular poderia obrigar em consciência, sem poder absolver, sem poder impor pena espiritual. Seria ainda incompatível com as características do poder secular e das atribuições temporais dos príncipes.

Vitória insiste em sua conclusão, e reconhece textualmente que “as leis civis obrigam no foro da consciência”, o que confirma por argumento de autoridade, citando as Escrituras. Depois, Vitória estrutura um argumento de oposição entre as proposições (a lei divina em contraposição à lei humana), demonstrando a sua não conversibilidade (conforme a teoria da conversão, que vimos acerca da lógica aristotélica):

⁵⁵⁶ Contudo, como vimos no Capítulo I, a Metafísica de Aristóteles não é parte do Organon, e a influência da filosofia aritotélica em sua lógica é disputada. No âmbito da dialética escolástica reconhecemos que a filosofia influencia a lógica, de modo que somos obrigados a reconhecer em Vitória o uso do hilemorfismo aristotélico para compor um argumento que, de outro modo, seria contraditório.

⁵⁵⁷ Apesar de Vitória opor-se a este argumento, não é capaz de deduzir o contrário, opondo ao argumento a prevalência da lei em foro espiritual somente por argumento de autoridade.

“Para mayor declaración y confirmación se há de advertir que la ley divina y la humana convienen en algo y en algo difieren. Difieren, porque la ley divina, así como sólo por Dios es dada, sí también por nadie más puede ser quitada o abrogada; y la ley humana, como puesta por el hombre, por él puede ser anulada. Se diferencian también porque en la ley divina para conocer que es justa y, por lo tanto, obligatoria, basta la voluntad del legislador, que es razón suficiente; mas para que la ley humana sea justa y pueda obligar, no basta la voluntad del legislador, sino que es manester que sea útil a la república y acompasada a los demás. Diferencian también en que las leyes divinas obligan más firme e intensamente que las humanas, y en muchos casos obligan las divinas a donde no llegan las humanas. No alcanzo yo a ver claro alguna outra diferencia entre ellas.”⁵⁵⁸

Assim, mantendo a tradição tomista, Vitória argumenta que a lei divina é regra para os atos humanos, obrigando quando manda ou proíbe, a título de vício ou virtude – a mesma medida de moralidade é atribuída por Vitória à lei secular, aproximando-as, como género e espécie.⁵⁵⁹ Assim, Vitória mantém o direito divino como mais extensivo

⁵⁵⁸ Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p.p. 131-132.

⁵⁵⁹ Após distingui-las por oposição, reconhece “Conviene las leyes divinas con las humanas en esto: la ley divina constituye una cosa en el género de virtud o de vicio, de tal modo que, por el hecho de estar mandado, es bueno lo mandado, y por el de estar prohibido, es malo, lo que sin el mandato o prohibición no ocurriría, como aparece por el Bautismo, Confesión y demás sacramentos, en los cuales no hay otra bondad que el estar mandados por Cristo. El uso de las carnes y otros preceptos legales del Viejo Testamento no tenían outro vicio que el de estar prohibidos en la ley. Por donde consta que no hay ningún vicio sino por estar prohibido en la ley, ni hay ninguna virtud sino por estar mandada o alabada. Toda la bondad de la voluntad humana, como prueban seguramente los doctores, pende de la conformidad a la voluntad y ley divina, y toda malicia, de la deformidad con esa ley, que es regla de los actos humanos. Por modo parecido la ley humana tiene fuerza para constituir algo en el ser de virtud y a lo contrario en el ser de vicio. Así como la embriaguez, por estar prohibida en la ley divina, es destemplanza, así el ayuno es obra de virtud por estar recomendado en la misma ley, y la abstinencia de ciertos manjares es virtud, porque así está dispuesto por leyes humanas. Y para que no citemos sólo ejemplos de leyes eclesiásticas, el comprar por dinero a un magistrado es ambicioso, porque está prohibido por ley humana. El vestir de seda es lujurioso, sólo porque está prohibido. Dar en un convite sobre lo que determina la ley será destemplanza, cuando antes de ello pudo ser templanza y magnificencia. Ninguna diferencia hay en

e de maior amplitude, ao passo em que o direito secular é mais limitado – sendo na verdade uma espécie hierarquicamente inferior ao direito divino. Como já comentado, este argumento não é logicamente válido, já que Vitória, primeiro reconhece os termos “direito divino” e “direito humano” como não convertíveis, ao dissociá-los por meio da teoria da consequência. Agora, estabelecer que o direito divino compreende o direito secular enquanto sua espécie de regra moral, admitiria que o direito divino seria capaz de *predicar* em lugar do direito secular (e assim, os admitiria convertíveis, contraditoriamente ao que inicialmente afirmou).

Não obstante a contradição, o argumento de Vitória procura reconhecer autoridade e cogência às leis humanas, semelhante à autoridade e cogência da lei divina, por extensão daquela a esta. É um argumento em que Vitória utiliza-se de uma *ampliatio*⁵⁶⁰, em que o termo *lei* compreende as leis divinas e humanas, para obrigar à virtude e proibir ao vício. Por meio desta *ampliatio* sem maiores digressões atribui autoridade aos príncipes, comparável à autoridade dos pontífices, não obstante limitado ao *reino dos homens*.

A cogência da lei em Vitória é sobretudo moralista, e não há distinção entre juridicidade e moralidade. É particularmente interessante o modo como Vitória reconhece a violação do direito humano como um pecado mortal ou venial, esta estabelecendo a gravidade e importância das normas de direito público, à semelhança das normas de direito eclesiástico:

cuanto a esto entre la ley humana y la ley divina”. Vitória, Francisco. *Derecho natural y de gentes*, p.p. 132-133.

⁵⁶⁰ Como explica-nos Boehner, e já estudado no Capítulo I: “*De ampliacione*. “*Ampliatio*” is the property of a common or universal term of which the personal supposition is extended to signify not only significates or objects of the present, but also of the past or future, or of the realm of possibility. In other words, the number of individuals signified by the term is enlarged or “amplified”. The *ampliatio* has to be expressed by an appropriate term, usually the verb, as, for instance, in the proposition: “Every man will run”, the term “man” is extended or, at least, may be extended or amplified so that it not only supposits for the actually existing man, but also supposits for all future men. Similarly in the proposition: “Every man can run”, the term “man” may be extended not only to actually existing men, but also to possible men. Boehner, Philotheus. *Medieval Logic. An outline of its development from 1250 to c. 1400*. Manchester University Press, Manchester. 1952. p.p. 11-12.

“Lo mismo exactamente ocurre con las leyes humanas. Si se establece en ellas algo que contribuyere en gran manera a la paz de los ciudadanos, al incremento del bien público, a la honestidad de las costumbres, su transgresión constituye un pecado mortal. Mas si lo que se manda no es tan necesario, sino asunto de leve momento, implicará culpa venial su transgresión. Los ejemplos de estas leyes humanas no vienen a la mano tan fácilmente como los de las leyes divinas. Pongamos por caso las aportación de tributos que se consideren necesarios para la defensa de la república y para otros oficios y obras públicas. Si alguno no pagare esse tributo, pecaría mortalmente. Por lo cual, si Dios no hubiera dado ninguna ley por si mismo, sino que todo el cuidado de dar ley lo hubiera encomendado a los hombres, y fuese simple ley civil, no matarás y no mentirás, la primeira obligaría como ahora a culpa mortal y la segunda a venial, como ahora son leyes divinas. Lo mismo decimos de alguno que cazare o vistiere lujosamente contra lo dispuesto por la ley civil, que no falta mortalmente. Otros ejemplos se podrían alegar más sencillos aún, pues no pende este problema de la voluntad del legislador, sino de la naturaleza y cualidad de la materia.”

A conclusão deduzida acima implica que a lei de direito público secular é cogente, e sua violação importa em sanção, cuja gradação da pena varia conforme a matéria⁵⁶¹. Finalmente, Vitória trata dos efeitos universais da lei secular, para argumentar se ela será, ou não, aplicável ao próprio rei e legislador.

3.7. Eficácia e Amplitude do Direito de Gentes

No item 21 do das *relectiones* relativa a Potestate Civil, Vitória propõe como proposição para discussão “*si las leyes civiles obligan a los legisladores y*

⁵⁶¹ Em casos de transgressões de menor potencial ofensivo (ao que Vitória refere-se como pecado venial) o critério de gradação da pena considera a reincidência ou continuidade delitiva – contudo, a regra apontada por Vitória é em razão da matéria. Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p.p. 135-137.

principalmente a los reyes". Este argumento decorre do reconhecimento da autonomização do poder público e do direito de gentes às demais repúblicas de "todo o orbe". Considerada a autonomia material do poder público, Vitória mais uma vez afasta-se da origem divina do poder, e reconhece o princípio contratualista no âmbito internacional, na medida em que dada a autonomia dos reis e das repúblicas "*el derecho de gentes, no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. El orbe todo, que encerta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes. De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, ya en paz, ya en guerra, en los asuntos graves, como en la intangibilidad de los legados. Y ninguna nación puede creerse menos obligada al derecho de gentes, porque está dado com la autoridad de todo el orbe.*"

Este argumento reconhece uma autoridade supra-nacional à congregação das repúblicas, atribuindo ao termo "república" significado universal (*ampliacione*) – é o reconhecimento de uma comunidade internacional em lugar da velha noção de império: é um passo histórico em direção à secularização, viabilizado pelo uso da teoria da consequência e da *supositio materialis*, bases metodológicas aplicadas por Vitória no argumento ora estudado. A independência e autonomia secular do poder público, no âmbito da congregação das repúblicas, é fundamental para construção de seu conceito de direito das gentes.⁵⁶²

3.8. Eficácia das Leis

No item 22 do livro em análise, Vitória trata da eficácia da lei como a presença ou ausência de *razão*. A razão, por sua vez, é estabelecida como uma razão universal ou particular, mais uma vez demonstrando a prevalência do viés aristotélico-realista. A

⁵⁶² A cogência e eficácia das normas de direito público são, como vimos acima, reconhecidas na medida em que a sacralidade do direito divino é ampliada ao direito humano.

razão universal, ou razão geral, é central para eficácia de uma lei, não sendo reconhecida a razão particular para afastar a aplicação de um preceito legal.⁵⁶³

O argumento segue usualmente uma *quaestio*, e sobre ela desenvolve um argumento inicial para, seguidamente, opor-se ao mesmo, na defesa do argumento acima explicado. A dedução aritotélica a partir do preceito universal (a lei obrigada a todos) frente ao preceito particular (a lei obriga a alguns) é construída sobre a definição de república, sendo o fim desta república, o bem comum, ou bem geral, o significado atribuído à razão geral.

Neste sentido, uma razão geral deve ser em conformidade com sua utilidade para a república: este utilitarismo é presente em São Tomás e reforça o aristotelismo que indicamos como presente no argumento de Vitória.

3.9. Legitimidade da Lei

Vitória passa a seguir a debater se a Lei promulgada por um tirano obriga a república e seus súbditos. Em um sentido tomista, o príncipe sem título ou cuja lei é

⁵⁶³ “Acerca de la tercera conclusión se duda *si cessando la razón de la ley, cessa la obligación de la ley*. Por ejemplo, prohíbe la ley que nadie lleve de noche armas a causa de los peligros de llevarlas en semejantes horas. Yo sé que no tengo peligro ninguno en llevar armas; surge, pues, la duda de *si puedo llevarlas*. Se responde. De maneras puede cesar la razón de la ley. De un modo, porque universalmente cesa la razón por la que se dió la ley. Como si, por ejemplo, se prohíbe en tiempo de guerra llevar aras a Francia, cessando la guerra, no obligará esa ley, puesto que por la misma razón se requiere que la ley obligue y que dure para el fin que se da. Si cessa, pues, el fin y objeto, cesa la razón de darla y de que se conserve, porque las cosas, por las mismas causas que son engendradas, son también corrompidas. Además, si la ley no es útil a la república, ya no es ley. Puede cesar la razón de la ley en particular para alguno, no para todos ni para muchos, como en el ejemplo antes alegado [de las armas], y en esto caso esse particular estará obligado a la ley. El que se sigan muchas veces desgracias de llevar armas de noche es razón suficiente para que se prohiban a todos. De otro modo, las leyes no tendrían eficacia, pudiendo cualquiera salir com que no estaban dadas para él, sino para otros. En los preceptos hay que atender a la razón general, no a la particular.” Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p.p. 138-139.

contrária ao direito natural ou direito divino, não poderia obrigar ao subdito⁵⁶⁴, não obstante, em Vitória, dada a definição de república que desenvolve, a lei tirânica é legítima e válida desde que haja utilidade para a república.

Esse argumento é colocado de modo sumário, mas é relevante na medida em que concede um argumento favorável à maior centralização do poder político, de um lado, e à autonomia do direito de gentes, de outro, uma vez em que a sua legitimidade é estabelecida pela *utilidade* temporal, e não pela sua *justiça* ou adequação à lei natural ou divina, sendo, portanto, um claro indício de racionalização do direito.

3.10. Relectiones De Indii

A terceira parte da obra de Vitória é dedicada às relações dos espanhóis com os índios *descobertos* no novo mundo, e em que medida os reis de Espanha teriam legitimidade ou título para os submeter. As *Relectiones De Indii* são especialmente relevantes para compreensão do processo de racionalização do direito, uma vez que nela encontraremos alguns dos elementos mais originais de Vitória, sendo, sem dúvida, seu objeto de análise a questão política mais relevante de seu tempo.

A questão de fundo, imersa na realidade económica e política de então, necessariamente impõe a Vitória que comece sua análise com uma contemplação empírica da realidade, uma vez que deverá referir-se a factos e eventos reais, sobre os quais deverá desenvolver suas questões, para delas deduzir os seus conceitos e as suas conclusões.

Assim, o texto começa por colocar a questão de “se é lícito batizar aos filhos de infieis contra a vontade de seus pais”, claramente numa referência aos esforços de

⁵⁶⁴ “A lei tirânica, não estando de acordo com a razão, não é, absolutamente falando, lei; antes, é uma perversão dela. E, contudo, na medida em que participa da essência da lei, tende a tornar bons os cidadãos. Ora, da essência da lei não participa, senão na medida em que é um ditame de quem governa os seus súbditos e tende a que eles sejam obedientes à lei. O que é torná-los bons, não absolutamente, mas em relação ao regime.” *In* Aquino, São Tomás. *Suma Teológica* (trad. Alexandre Correia): II Cont. Gent., cap. CXVI: X Ethic., Irect., Iect. XIV.

assimilação da cultura Europeia nos índios do novo mundo. Apesar de ter começado com uma inferência a factos concretos, Vitória – zeloso em assegurar a legitimidade de seu argumento – mantém a estrutura de seu texto essencialmente pautado na autoridade de opinião: já nos primeiros parágrafos citando as Sentenças de São Tomás de Aquino como paradigma para a análise do problema em questão.

As *relectiones* estão divididas em três partes: na primeira Vitória questiona e debate as razões de sujeição dos índios aos espanhóis, na segunda debate acerca dos poderes dos reis de Espanha sobre os índios, nas esferas temporal e civil. Na terceira parte discute sobre os poderes dos reis e da igreja sobre os índios na esfera espiritual.

Para poder desenvolver suas *quaestios*, contudo, Vitória teve que delimitar a pertinência e relevância dos temas – os quais discutem, diretamente, o título e extensão do poder dos reis de Espanha não apenas perante os índios, mas perante as demais repúblicas da comunidade universal de que faz parte. Dedicou assim, uma primeira parte introdutória à questão, em forma de silogismo de primeira figura, segundo a qual o objeto de estudo é válido e deve ser estudado. Justifica tal validade por se tratar de um objeto passível de *dúvida*, portanto nem impossível nem necessário. Defende, assim, a probabilidade e autoridade da *opinio communis* – desta maneira, destacando que, independentemente de o objeto em causa ser lícito ou não, prevalece, sempre, a autoridade de opinião dos doutores sobre o assunto em análise, desde que tal assunto suscite alguma dúvida – isto é, desde que a questão seja possível, contingente ou provável, segundo os modos aristotélicos.⁵⁶⁵

É compreensível tal cautela por parte de Vitória, imaginamos, para não afrontar os títulos e direitos estabelecidos e outorgados aos reis de Espanha: entretanto, a forma como estrutura seu argumento impõe que a sua dialética repouse inteiramente na autoridade de opinião como ponto central de sua análise, fixando suas premissas iniciais inteiramente como argumentos aristotélico-realistas.⁵⁶⁶

⁵⁶⁵ Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p.p. 161-163.

⁵⁶⁶ Neste sentido argumenta: “que así como en el fuero le jueziene que juzgar según lo alegado e probado, así también en el fuero de la conciencia a cada cual le obliga el juzgar, no como le convenga,

3.11. Primeira parte: da república perfeita ao esforço missionário

A primeira parte das *Relectiones De Indii* trata de proposições acerca dos títulos legítimos que os reis de Espanha teriam sobre os índios do novo mundo, e como tais títulos se justificariam para que os índios a eles se submetessem validamente.

Temos que ter em mente que os argumentos construídos acerca deste tema repousam já sobre os conceitos e os termos desenvolvidos aquando da análise da potestade civil, isto é: Vitória considera que todo o *orbe* forma uma comunidade universal, ou uma república universal, e mesmo aos pagãos e aos infiéis reconhece a legitimidade do poder civil sobre seus súbditos e perante outros reis e príncipes – tendo em consideração a autonomia temporal da república e dos poderes públicos investidos no príncipe.

Assim, Vitória estabelece como premissa já aceite que os índios eram verdadeiros senhores nas suas próprias comunidades, o que justifica a questão ora proposta: a que título poderiam submeter-se aos reis de Espanha?

A sua primeira proposição refere-se ao conceito de império medieval, para reconhecer que o imperador seria senhor de todo o orbe, e portanto, teria título sobre os índios do novo mundo. Esta proposição é negada e oposta, com base nas razões anteriormente tratadas por Vitória, a saber, o poder teria origem divina, mas o domínio sobre uma dada república somente poderia ser estabelecido por direito divino, natural

sino como se desprenda de razones probables o de la autoridad de los sabios: obrar de otro modo, temerario es y exponerse a errar, lo cual ya es de suyo un verdadero yerro.” Ainda, estabelece as seguintes proposições conclusivas: “1. Primera. – En matéria dudosa debe consultarse com aquellos a quienes toca dictaminar sobre el caso; de outro modo no hay seguridad de conciencia, ya la duda sea en matéria de suyo lícita, ya ilícita. 2. Segunda. – si consultados los sábios, sentenciaran que es ilícita esa matéria dudosa, hay que atenerse en el obrar a este parecer; y el que hiciere lo contrario no tiene excusa, aunque, por otra parte, la cosa de suyo fuera lícita. 3. Tercera. – Si, por el contrario, sentenciasen los sábios que es lícita, ajusdándose a estas sentencias se obra com seguridad de conciencia, aunque en realidade fuese ilícita.” Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p.p. 145-147.

ou humano: em seguida, Vitória excluí, por dedução, a origem do *domínio* sobre os índios do *direito natural*, e reconhece apenas no direito humano positivo a sua origem válida. Com isto, afasta-se do império universal medieval. Aproxima-se, portanto, da secularização e da racionalização do direito, já que o poder secular, expresso pela lei positiva, depende de um rei ou príncipe, com influência local – e disto deduz a *nacionalidade* dos povos de certas repúblicas, como a alemã ou francesa⁵⁶⁷: nenhuma destas repúblicas poderia impor-se validamente sobre as demais como *titular* de uma poder de império universal.⁵⁶⁸

Os argumentos em defesa da inviabilidade de uma ordem mundial imperial são ademais estabelecidos por inferências a trechos das Escrituras, em especial o Velho Testamento, de onde Vitória legitima a origem das linhagens de sucessão das monarquias seculares. Assim, argumenta que na origem do poder, não está a concessão do poder divino por instituição direta de Deus, mas por meio da Providência divina. O poder secular assim institui-se por violência, por um rei tirano, ou pelo consenso comunitário na eleição de um príncipe. Após, o poder segue-se a sucessão hereditária ou transferência de título por direito de guerra.

Estes argumentos são estabelecidos em proposições assetóricas categóricas, sem maiores desenvolvimentos de silogismos ou inferências.

É interessante notar que ao defender a impossibilidade do império, Vitória retoma o argumento base que analisamos acima – um dos únicos argumentos presentes em Vitória em que pudemos identificar um viés *estóico-nominalista*, por meio do qual atribui, mediante uma consequência material, o significado categoremático do termo “*reino espiritual*” como próprio do categorema “*Jesus*”. É precisamente nesta inflexão, viabilizada pela teoria da consequência, que Vitória, mais uma vez, reforça a independência do poder civil perante o poder espiritual – e por via de consequência,

⁵⁶⁷ Expressamente exemplifica: “y no se ve qué fundamento habría en la naturaleza para que el dominio del mundo pertenciera a los alemanes y no a los franceses.” Vitória, Francisco. *Derecho natural y de gentes*, p. 165.

⁵⁶⁸ Vitória, Francisco. *Derecho natural y de gentes*, p.p. 162-166.

afirma a independência do poder civil local (ou Estatal, diríamos) perante um suposto poder imperial.⁵⁶⁹

A segunda conclusão que Vitória infere destes argumentos é que, ainda que pudesse admitir um imperador com título sobre todo o mundo, reconhece que este título não se confunde com o domínio de propriedade. Neste ponto, as características do título de uma rei ou príncipe, na análise de Vitória, tendo em vista a natureza e características do poder público, aproxima-se do que modernamente será denominado por soberania. Sob tal título, portanto, não poderiam os espanhóis ocupar as novas províncias do Novo Mundo, nem depor os senhores daquelas terras ou cobrar-lhes tributos.

A *quaestio* seguinte que Vitória se propõe a debater parte da proposição segundo a qual a tese de supremacia papal autoriza o título dos reis de Espanha sobre o Novo Mundo, por concessão desta soberania pelo Papa – reconhecido este senhor de todo o orbe e vicário de Deus. A tese é contradita por Vitória em referência aos argumentos já

⁵⁶⁹ Transcrevemos este trecho em particular para melhor demonstrar a evidente intenção de Vitória de basear suas conclusões na implicação lógica não convertível entre os termos ceterogemáticos de *reino espiritual* e *reino temporal*: “Pero pudiera alguno pretender que, después de la venida del Señor, tendría que haber un emperador en la tierra; porque Cristo, como hombre, fué señor de todo el orbe, según aquello de San Mateo, 28: Me há sido dada toda la potestad, etcétera, lo que según Agustín y Jerónimo se entiende por parte de su Humanidad, y aquello outro que le aplica el Apóstol (I, a los Corintios, al fin): Todo lo puso bajo sus pies. Luego así como dejó un vicario en las cosas espirituales, así dejó también un vicario en lo temporal, y éste es el emperador. Y Santo Tomás (De Regimine Principum, lib. 3, cap. 13). Dice que monarca y señor del mundo era desde su nacimiento Cristo, y su vicario en lo espiritual, sino en lo temporal. Y pues el reino de Cristo, si fué temporal lo fué de todo el orbe, también fué Augusto señor de todo el mundo, y por la misma razón sus sucesores. Pero tampoco esto puede sostenerse por ninguna razón. Primeramente, porque ya es objeto de duda se fué Cristo, como hombre, señor temporal del orbe. Y más probable es que no, y hasta parece que el mismo señor lo asegura en aquel lugar: *Mi reino no es de este mundo*. Por donde el mismo Santo Tomás dice allí que el dominio de Cristo se ordena directamente a la salvación del alma y a los bienes espirituales, aunque no se excluyen los temporales en aquello que se ordenen a los espirituales. De donde claramente se desprende que no es sentencia de Santo Tomás que el reino de Cristo era de la misma naturaleza del civil y temporal, sino que su sentir es que tenía para los fines de la redención omnimoda potestad en lo temporal también, pero ninguna tenía quitados esos fines. Y además, dado que Cristo hubiera sido señor temporal, el decir que dejó esa potestad al emperador es verdaderamente adivinhar, pues que ninguna mención de ello se hace en toda la Escritura.” Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p.p. 166-167.

comentados acima acerca da potestade eclesiástica: ao passo em que reconhece a superioridade desta, não lhe atribui domínio sobre a jurisdição temporal.⁵⁷⁰

Deve-se notar que a posição de Vitória acerca da superioridade eclesiástica é a razão da inconsistência de seu argumento, uma vez que concede, sem deixar qualquer dúvida, que somente o Papa possui poder para nomear e destituir reis e príncipes – contudo, e ao mesmo tempo, reconhece a independência e autonomia do poder secular, e chega mesmo a desenvolver uma teoria de poderes públicos e privados secular.

Se de um lado esta inconsistência lógica pode ser atribuída à prevalência do poder espiritual e às condições históricas em que Vitória se situava, de outro lado é igualmente necessário reconhecer que esta divisão em seu pensamento foi chave para uma teoria acerca da disciplina do direito de guerra em âmbito internacional, o que representa uma inovação jurídica muito reconhecida e celebrada em Vitória.

Isto porque diante do reconhecimento do poder temporal e da independência secular das repúblicas – inclusive as herejes ou infiéis – Vitória reconhece que não cabe título de domínio algum sobre as terras do Novo Mundo ou sobre os bárbaros. Não reconhece título aos reis de Espanha, nem ao Papa, visto que tais terras e sua população não estão sujeitas nem mesmo ao domínio eclesiástico. Nem mesmo o direito de descobrimento outorga título, pois Vitória reconhece, por Direito de Gentes, que os *bárbaros* já o seriam titulares das terras descobertas.

Por outro lado, dada a prevalência do direito divino e da potestade eclesiástica, Vitória reconhece título de domínio decorrente da guerra justa, infligida aos bárbaros por infidelidade ou blasfêmia, isto é, para o caso dos nativos do Novo Mundo, após conhecerem o credo católico, resistirem à conversão. Juridicamente o momento de exposição dos nativos do Novo Mundo ao credo católico resultaria no momento divisor entre a *ignorância invencível*, em que o desconhecimento não pode resultar em pecado

⁵⁷⁰ Idem, p.p. 170-171.

mortal, e *ignorância vencível*, quando a infidelidade por negligência autoriza a guerra e domínio pelos príncipes católicos cristãos.⁵⁷¹

Mas Vitória deixa claro que a ignorância vencível depende de que a fé cristã ao bárbaros do Novo Mundo “*bajo la razón creíble, pues los fieles no creerían si no vieran que deben ser creídas por la evidencia de las señales u outra razón semejante*”. O elevado grau de subjetivismo desta proposição ao menos afasta, expressamente, a possibilidade de uma declaração de guerra por mero anúncio da fé cristã, e impõe um esforço conciliatório que antecede à guerra. Quando este esforço de catequismo da fé cristã falha aos bárbaros, e caracterizada uma injúria, Vitória reconhece a possibilidade da guerra justa:

“De esta proposición se infiere que si solamente de esse modo se propone la fe a los bárbaros y no la abrazan, no es razón suficiente para que los españoles puedan hacerles la guerra, ni obrar contra ellos por derecho de guerra. Es claro, pues, que en cuanto a esto son inocentes, y ninguna injuria hicieron a los españoles”.⁵⁷²

E cita Santo Agostinho segundo o qual “*las guerras justas suelen definirse: las que vengan las injurias, como cuando la nación o ciudad que há de ser combatida no há querido satisfacer por lo que perversamente han hecho los suyos, o devolver lo injustamente arrebatado*”.⁵⁷³

Nestes termos o esforço missionário junto aos Bárbaros do Novo Mundo parece-nos a única alternativa, segundo a tese Vitória, para evitar a sua destruição pelos

⁵⁷¹ “Por lo cual afirmo que para que la ignorância pueda imputarse a alguno y sea pecado o vencible, se requiere que haya verdadera negligencia acerca de la matéria ignorada, como que no quiera escuchar o no quiera creer si oye hablar de ello; mientras que, por el contrario, para que haya ingorancia invencible basta haber puesto todas las diligencias humanas que importen para el caso, aunque, por otra parte, esté en pecado mortal.” Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p. 181.

⁵⁷² Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p. 183.

⁵⁷³ *Idem*, p. 185.

reis de Espanha, neste sentido expressamente desenvolve a seguinte proposição “*Si los bárbaros, rogados, y amonestados a que escuchen pacíficamente a los predicadores de la religión, no quisieran escucharlos, no se excusan de pecado mortal*” bem como “*si la fe cristiana se propone a los bárbaros de un modo probable, esto es, com argumentos probables y racionales y com una vida digna y cuidadosa en conformidad com la ley natural, que es grande argumento para confirmar la verdad, y esto, no sólo una vez y a la ligera, sino com esmero y diligencia, están obligados los bárbaros a recibir la fe de Cristo bajo pena de pecado mortal*”.⁵⁷⁴

A conclusão evidente para negar o direito de guerra contra os povos autóctones do Novo Mundo é estabelecida na seguinte proposição: “*Aunque la fe haya sido anunciada a los bárbaros de un modo probable y suficiente, y éstos no la hayan querido recibir, no es licito, sin embargo, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarlos de sus bienes*”.⁵⁷⁵

Vitória soma às hipóteses de pecado mortal todas aquelas práticas que sejam contrárias à lei natural, como o canibalismo, o incesto, o homicídio, a blasfémia, etc., dando assim nota do moralismo de seu sistema e da prevalência do direito natural sobre o Direito Positivo – incluso o direito divino Positivo, cujo descumprimento pelos povos do Novo Mundo também não autoriza a guerra.⁵⁷⁶

A conclusão de Vitória é uma limitadíssima possibilidade de os reis católicos imporem a guerra aos povos do Novo Mundo – a sujeição dos povos bárbaros, ou sua aculturação, passaria necessariamente pelo papel missionário da Igreja, em dar a tais povos o conhecimento de Cristo e, conseqüentemente, convertê-los pacificamente à fé católica.

3.12. Segunda Parte – Liberalismo, Direito de Gentes e a Guerra Justa

⁵⁷⁴ *Idem*, p.p. 185-186.

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p.p. 183-187.

A segunda proposição de Vitória parte da discussão acerca da possibilidade dos bárbaros poderem vir ao poder dos espanhóis, isto é, se os reis de Espanha teriam títulos legítimos sobre os índios do Novo Mundo.

Desde o início desta segunda parte Vitória balisa o desenvolvimento de seu raciocínio sobre o conceito de sociedade e comunidade natural (mais uma vez retornando à disjunção já diversas vezes mencionada acerca da república temporal, e sua consequente independência frente às demais e à jurisdição espiritual).

Vitória dá uma nota de liberdade, ou quem sabe, se nos permitem a metáfora, de um princípio de liberalismo, na medida em que, de um lado, reconhece a liberdade dos povos indígenas, e de outro igualmente reconhece a liberdade dos europeus para ocupação das terras do Novo Mundo, pela simples aplicação de princípios de direito civil romano, isto é, a *res derelictae* admite ocupação, nomeadamente quando não prejudica aos povos autóctones. A isto Vitória reconhece um mundo com livre trânsito de pessoas (muito distante de nossos conturbados problemas imigratórios contemporâneos), chegando mesmo a reconhecer que “*não seria lícito aos franceses proibir aos espanhóis recorrerem a França nem mesmo nela se estabelecer, nem vice versa, se não resultasse em seu prejuízo ou injúria; logo tampouco aos bárbaros*”⁵⁷⁷. Esta liberdade compreende o livre comércio entre os povos, e nesta visão liberal estabelece a sua segunda proposição acerca do tema: “*es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio de sua patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro o plata u otras cosas en que ellos abundam; y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles, ni por el contrario, los príncipes de los españoles pueden prohibir el comerciar con ellos*”.⁵⁷⁸

Muito além da ocupação, o direito de gentes, segundo Vitória, autoriza àquele que ocupa a terra de ninguém a livremente explorar os recursos naturais assessorios à terra ocupada. Este livre direito de comércio, livre-trânsito e livre ocupação de terras é

⁵⁷⁷ *Idem*, p. 194.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 195.

decorrente do direito de gentes, que por sua vez decorre do direito natural, e tido, assim, como algo em benefício comum de todos.⁵⁷⁹

Caso um espanhol tenha filhos em terras estrangeiras, em particular no Novo Mundo, Vitória reconhece a cidadania segundo o critério *ius soli*, como diríamos hoje, provando o seu argumento com o seguinte silogismo: “*porque parece que es de derecho de gentes que el que há nascido en una ciudad se diga y sea ciudadano de ella (ff., De Apellationibus, I. Civeis). Y se confirma: porque siendo el hombre animal civil, el que há nascido en una ciudad no es ciudadano de outra. Luego si no fuese ciudadano de aquella ciudad [en que nació] no seria ciudadano de ninguna, por lo cual se le impediría el goce del derecho natural y del de gentes*”.⁵⁸⁰

O argumento que reconhece o livre trânsito de pessoas à cidadania ao nascer (*ius soli*) é estruturado a partir de dois, digamos, axiomas: o primeiro é a *hospitalidade* reconhecida a partir das escrituras sagradas, como princípio de direito natural, e portanto, mediante um silogismo aristotélico-realista. O segundo a partir de institutos de direito comum romano, em particular dos direitos de gentes, sendo igualmente articulado silogisticamente ao modo aristotélico-realista.

A resistência à ocupação espanhola seria, como nos relata Vitória, uma violação ao direito de gentes, e deste modo, uma injúria que autorizaria o direito de guerra. Contudo, a guerra é “guerra de defesa”, e estaria autorizada na medida do necessário para garantia da segurança dos espanhóis, proibidos os excessos. Neste ponto Vitória reconhece que a agressão de índios do Novo Mundo contra espanhóis permite, por princípio de direito natural, o uso da força e mesmo que se empreenda a guerra contra os índios hostis. Ao extremo, caso não seja possível assegurar a segurança dos colonizadores, Vitória reconhece até o direito de ataque e ocupação de cidades indígenas e submissão dos índios pela guerra – sempre respeitada a medida da necessidade de defesa.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 196-197.

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

Esta relação entre repúblicas é exemplificada por Vitória em contexto europeu, o que tornará a sua obra tão mais interessante para os estudos da história das relações internacionais, com o seguinte excerto: *“Y no hay inconveniente ninguno para que ésta sea guerra justa por las dos partes, pues que de una parte está el derecho y de la otra la ignorância invencible. Que así como los franceses tienen la Borgoña creyendo con probable ignorancia que les pertenece, y en cambio nuestro emperador tiene ciertamente el derecho a esa provincia, y puede éste, por tanto, atacarla y aquéllos defenderla, así también puede el mismo caso ocurrir com los bárbaros, lo cual debe tenerse en mucha cuenta y consideración. Porque distintos son los derechos de la guerra contra hombres verdaderamente culpables y ofensores, y los de la guerra contra inocentes e ignorantes. Como también de una manera se há de evitar el escándalo de los fariseos, y de outra el de los pequeños y débiles”*.⁵⁸¹

Esta medida de equidade entre repúblicas em guerra, ao ponto de reconhecer a limitação do mais forte frente ao mais fraco, e sua relação direta à segurança do povo ou província, decorre do reconhecimento da independência das repúblicas enquanto poderes públicos investidos a um príncipe, em independência secular no âmbito de todo a orbe – metodologicamente, podemos afirmar, portanto, que o direito de guerra justa de Vitória alicerça-se na teoria da consequência, e na disjunção entre reino dos céus e reino dos homens. É senão por esta equivalência lógica que é possível a Vitória, semanticamente, propor um argumento de equidade entre as repúblicas, dando a medida da força segundo as diferenças qualitativas de cada caso.

A grande inovação neste sentido é que o direito de guerra não parte apenas da infidelidade ou da injúria, desde que tenha sido reconhecida, logicamente, uma igualdade entre as repúblicas, inclusive aquela dos infiéis ou dos hereges, Vitória pode desenvolver graus de maior ou menor latência ao direito de guerra, recrudescendo na medida em que aumenta a agressão contra uma república e a insegurança dela resultante. Contudo, a tese de Vitória é claramente endereçada à república mais poderosa, como artifício para limitação de sua atuação bélica.

⁵⁸¹ Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p. 199.

É também claro que ao colocar no seu sistema o direito divino e o direito natural como ponto de partida mais geral, e hierarquicamente superior, Vitória comete um erro lógico. Mas Vitória não parte desta inconsistência para justificar a pregação e a conversão dos povos no Novo Mundo como principal medida contra o direito de guerra: é verdade que Vitória invoca a superioridade do preceito de direito divino, mas devemos compreender no âmbito do direito humano os efeitos da conversão dos índios em cristãos – desta conversão aqueles povos são integrados à república cristã, e cessa o direito de guerra por absorção dos indígenas ao contingente de súbditos dos reis espanhóis – incumbência que Vitória reconhece como passível de outorga diretamente do Papa aos reis de Espanha.⁵⁸²

Esta conclusão não está expressa em Vitória, ele não afirma de modo categórico que os índios se tornam súbditos – mas os efeitos da conversão são equivalentes, uma vez que é impossível cometer injúria nesta circunstância, e na medida em que se reconhecem os índios como novos cristãos, e portanto, como estabelecida já nas primeiras linhas das *Relectiones*, parte da comunidade da qual é composta a Igreja: neste sentido, e partindo da superioridade da jurisdição espiritual, poderá o Papa destituir os senhores infiéis e atribuir aos novos cristãos a sujeição aos príncipes católicos:

*“Si una buena parte de los bárbaros se hubiera convertido a la fe de Cristo, ya sea por las buenas ya sea por las malas, esto es, por amenazas o terrores, o de outro modo injusto, con tal de que de echo sean verdaderamente cristianos, el Papa puede, pidanlo ellos o no, habiendo causa razonable, darles un principe cristiano y quitarles los otros señores. Se confirma: porque (como los doctores dicen y expresamente Santo Tomás en la Secunda Secundae, q. 10, art. 10), puede la Iglesia libertar a todos los siervos cristianos que sirven a los infieles, aunque por outra parte fueran cautivos legítimos.”*⁵⁸³

⁵⁸² Idem, p.p. 200-201.

⁵⁸³ Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p. 204.

As alianças entre índios e espanhóis são também uma decorrência direta do corolário que estudamos nas *Relectiones* anteriores: Vitória exemplifica com um evento histórico em que a os tlaxcaltecas aliaram-se aos espanhóis contra os Astecas⁵⁸⁴. É verdade que o silogismo que utiliza para este trecho justifica a amizade e a aliança a partir de Caetano (Segunda Secundae) ao modo aristotélico-realista, contudo, mais uma vez, tal aliança somente é possível na medida em que as comunidades em âmbito internacional são entidades independentes e equivalentes, são, como explicamos no sistema de Margalho, proposições perfeitas e completas, que significam por si mesmas. Desta *perfeição* logicamente atribuída é possível deduzir a equivalência entre espanhóis e tlaxcaltecas, como entidades autónomas no âmbito internacional, e viabilizar, conceitualmente, a sua aliança.

3.13. Terceira Parte – O Direito de Guerra

Após concluir os fundamentos de sua tese relativamente aos índios do Novo Mundo Vitória dedica esta terceira parte ao estudo mais detalhado do direito de guerra, e, inicialmente, estabelece no que consiste tal direito e quem pode exercê-lo.

Não é objeto da nossa pesquisa expor o direito de guerra de Vitória, não obstante extremamente interessante. Por esta razão atemo-nos apenas a, de modo sintético, indicar o método empreendido nos seus principais trechos e, em especial, relativamente às suas inovações.

Assim, em princípio, Vitória distingue o direito de guerra defensivo do ofensivo, reconhecendo-os como legítimos e passíveis de serem impostos tanto por privados como pela república. Aos privados não devemos confundir o direito de guerra por *vindicta*, mas o exercício da força para defesa de seus bens materiais e sua incolumidade física. Distingue ainda o direito de guerra ofensivo como exclusivo das repúblicas.⁵⁸⁵ Até este ponto o método, como é usual em Vitória, mantém o viés aristotélico realista,

⁵⁸⁴ *Ibidem*.

⁵⁸⁵ Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p. 214-220.

recorrendo prontamente à opinião de autoridades para apresentar argumentos categórico assertóricos, e deles deduzir, em alguns silogismos, certas conclusões.

Em perfeita conformidade com a lógica já desenvolvida nas *Relectiones* anteriores Vitória distingue o indivíduo privado da república – e nisto é possível identificar uma primeira noção de pessoa coletiva, ou pessoa de direito público, pela contraposição desenvolvida. Esta pessoa de direito público é representada na pessoa do príncipe, como aquele que pode legitimamente obrigar a república e declarar guerra. É neste momento que Vitória avança na definição do significado que atribui à república, e volta ao conceito inicial de comunidade. Aqui reconhecemos o viés estóico-nominalista (na forma do *modus significandi*) na medida em que Vitória procura definir o termo “comunidade” como um termo que significa própria e materialmente, isto é, um termo completo em si mesmo, e que dispensa complemento para definição, ou que requer definição convencional. Neste sentido explica-nos Vitória a cerca de sua comunidade perfeita:

*“Para cuya declaración es de notar que perfecto es lo mismo que todo. De donde se llama imperfecto a lo que le falta algo, y perfecto a lo que nada le falta. Es, por consiguiente, república o comunidad perfecta aquella que es por sí misma todo, o sea, que no es parte de outra república, sino que tiene leyes propias, consejo propio, magistrados propios, como son los reinos de Castilla y de Aragón, el principado de Venecia y otros semejantes”.*⁵⁸⁶

Deste excerto reconhecemos já aquela primeira disjunção delimitada a partir da teoria da consequência, quando o reino secular foi considerado independente e autónomo, como comunidade temporal, formada pela agregação de homens – estes, sua unidade formadora. Assim, reitera Vitória, mais uma vez ao articular seu argumento sob o viés estóico-nominalista, a natureza do termo *república* como uma *comunidade perfeita*: termo que significa material e propriamente para, a partir de si mesmo, significar alguma coisa.

⁵⁸⁶ Idem, p. 220.

A autonomia da república e o seu reconhecimento como ente não submetido hierarquicamente a qualquer antecedente ou género decorre ainda do seguinte trecho, em que Vitória reconhece a possibilidade das repúblicas manifestarem a sua vontade de modo independente:

*“Pero, por esto mismo, puede dudarse, y con razón, si cuando muchas repúblicas de éstas tienen un señor o príncipe común, pueden hacer la guerra por sí mismas, sin contar con la autoridad del príncipe superior. Y respondo que sin duda pueden hacerla, lo mismo que los reyes, que están sujetos al emperador, pueden guerrear entre sí, sin tener en cuenta la autoridad imperial. Porque, como se há dicho, la república debe bastarse a sí misma y no se bastaría si careciese de esta facultad.”*⁵⁸⁷

O que procuramos demonstrar é que ao definir a *república perfeita*, Vitória estabelece, metodologicamente, um termo que significa própria, simples e materialmente, e assim inaugura a partir dele mesmo categorias seguintes – nisto reconhece que no âmbito de uma república perfeita podem existir outros dignatários que recebam poderes para declarar a guerra, ou províncias sob a autoridade de outrem que não o príncipe. Estes entes são, conceitualmente, decorrentes e hierarquicamente decorrentes do termo inicial, a saber, a *república perfeita*. A evolução do conceito em questão para o que futuramente será um Estado Nacional é reconhecível.

Da definição, então estabelecida de república perfeita, uma unidade autónoma em âmbito internacional, foi-lhe possível desenvolver as características qualidades desta entidade de direito internacional, bem como as premissas para um direito de guerra, ou de relações internacionais, conforme apenas apresentaremos de modo sumariado abaixo:

⁵⁸⁷ Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p.p 220-221.

(i) A diversidade de religião não justifica a guerra, uma vez que as repúblicas devem respeitar um estatuto internacional de igualdade, pautado no conceito de comunidade significado já nas primeiras *Relectiones*;

(ii) O interesse da república não se confunde com o interesse do príncipe, o que se depreende pela impossibilidade de a guerra ser declarada para proveito particular deste. Esta proposição, a terceira de Vitória sobre o tema, é evidente na medida em que a república traduz-se numa entidade autónoma e com obrigações, deveres e interesses próprios: é expresso em Vitória que a guerra justa limita-se àquilo que seja necessário ao *bem público*;

(iii) A única justa causa para uma declaração de guerra é a *injúria recebida*, e neste âmbito podemos-nos referir ao que, contemporaneamente, chamaríamos de crimes de estado, ou práticas condenáveis do ponto de vista do direito público. Claro que a transposição de vocábulos contemporâneos para expressar o que Vitória quis referir por injúria será sempre imprecisa e incompleta, mas permite-nos, *mutatis mutandis*, reconhecer que o direito de guerra passa pela preservação, de um lado, dos interesses de defesa e segurança para a guerra defensiva, e de outro, restituição e reparação no âmbito da guerra ofensiva, por uma ofensa ou prejuízo causado;

(iv) Não será qualquer injúria que poderá, contudo, autorizar a guerra: sempre com a comparação com situações de direito privado, um delito no âmbito internacional deve guardar elevado grau de gravidade para que lhe seja atribuída a justificação para a guerra;

(v) Ainda no âmbito do direito de guerra ofensiva, o direito a reparação pressupõe, para além da reparação moral – a vingança – a restituição material, ou nas palavras de Vitória, “*es lícito resarcirse com los bienes del enemigo de los gastos de la guerra y de todos los daños causados por él injustamente*”⁵⁸⁸;

⁵⁸⁸ Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p 224.

(vi) O estatuto de igualdade entre nações estabelecido pelo sistema de Vitória dá prevalência ao esforço diplomático, na medida em que “*para que una guerra sea justa conviene examinar com grande diligencia la justicia y las causas de ella, y escuchar asimismo las razones de los adversários, si acaso quisieren discutir según razón y justicia*”⁵⁸⁹, e bem ressalta os custos que uma guerra pode causar a todas as partes beligerantes. Neste tópico, inclusive, reconhece que a dúvida quanto à legitimidade do direito implica na presunção de legitimidade do possuidor (num exemplo que utiliza relativamente à posse territorial de províncias por França frente às pretensões do imperador), e apela ao exame pacífico das razões das partes como medida necessária;

(vii) Atento às características próprias de um Estado, ou melhor, de uma comunidade perfeita e seus elementos constituintes, Vitória prevê o controle interno por parte dos “*senadores, gobernadores e em geral todos que, chamados livremente, são admitidos ao conselho público*” – uma decisão tão grave para o interesse público não cabe isoladamente, ao que nos aparece pelas palavras de Vitória, à decisão isolada do príncipe, mas de um conselho de estado;

(viii) A decisão de ir a guerra é vinculativa a todos os súbditos, a todos os cidadãos da república perfeita, ainda que não lhe seja dada oportunidade de escrutínio dos motivos – este poder privativo do Príncipe poderíamos chamar por *conselho de estado*;

(ix) As partes numa guerra devem guardar preceitos de boa-fé, e somente se reputa que o interesse de que ambas as partes é justo e lícito se uma delas estiver em ignorância e, neste caso, não cabe restituição ou indemnização;

(x) A morte de inocentes é lícita, se a guerra é justa, mas não é lícito matá-los intencionalmente em razão de a injúria não decorrer dos inocentes (e apenas justifica este argumento com base nas escrituras, portanto, sob um argumento de autoridade aristotélico-realista);

⁵⁸⁹ Vitória, Francisco. Derecho natural y de gentes, p 229.

(xi) Caso os inocentes estejam em fortalezas, edifícios e cidades, não é possível às máquinas de guerra evitar o perecimento dos inocentes em vista do perecimento dos culpáveis, a morte de inocentes para evitar o perigo futuro não é lícita;

(xii) Armas, máquinas e navios, isto é, bens próprios da guerra, podem ser confiscados a todos os cidadãos vencidos, inclusive aos inocentes;

(xiii) O direito de servidão e escravidão sobre os vencidos, inclusive aos inocentes, é relativizado para permitir que, no âmbito da comunidade cristã, sejam prisioneiros para fins de resgate;

(xiv) Há o estabelecimento de limites à imposição da pena capital a todos os inimigos, ainda que culpáveis e rendidos;

(xv) Há limites aos espólios de guerra e vedação ao saque das cidades pelos soldados;

(xvi) A imposição de tributos ao Estado vencido tem finalidade reparatória; e

(xvii) Há limitação à possibilidade de deposição dos governos instituídos.

Estas breves referências, em termos gerais, às principais questões tratadas por Vitória acerca do direito de guerra é um monumento histórico e intelectual, e sem dúvida contribuiu para construção do direito de relações internacionais que temos hoje vigentes, ao longo de séculos de evolução.

Estas ideias inovadoras de seu tempo tiveram, do ponto de vista metodológico, têm bases bem fincadas no método escolástico, e pudemos positivamente verificar que as principais bases argumentativas para construção de tais ideias foram manejadas através de conceitos derivados do viés estóico-nominalista, em particular da teoria da consequência e da teoria da suposição material. Estas formas semânticas permitiram a Vitória a construção de uma autonomia conceitual para a sua república, e disto deduziu toda uma ordem internacional de relações entre *comunidades perfeitas*.

4. Francisco Suarez

4.1. Introdução

Não foram poucos os estudos dedicados ao Doctor Exímio e sua influência na modernidade, e Elorduy, em 1952, aquando da comemoração do IV Centenário do nascimento de Suarez, apresenta-nos um excelente resumo das principais controvérsias acerca do pensamento de Vitória e Suarez em torno do *ius gentium*. Nesta nota, explica-nos como o professor Brierly⁵⁹⁰ abordou o tema da aplicabilidade das doutrinas de Suarez ao ordenamento jurídico das relações internacionais no momento presente, tendo compreendido que na doutrina internacionalista de Suarez os Estados seriam ao mesmo tempo independentes e insuficientes, e, portanto, interdependente. A opinião de Brierly tem como base a expressão de Suarez segundo a qual a humanidade forma uma unidade *quasi politica* – não obstante reconhecer que no século XVI não seria possível suprimir a partícula *quasi*, que era assim utilizada num contexto específico, reconhece-a em oposição à multiplicação dos Estados modernos, à exarcebção dos nacionalismos atuais e à centralização crescente da vida das cidades. Nem mesmo a interdependência económica dos Estados parece facilitar a construção de Suarez, que carece, na opinião de Brierly, de uma base sólida, para opor-se aos teóricos da política absolutista.

Contudo, os contornos da sociedade de nações do Doutor *Exímio* não se provou uma utopia, mas sim um programa possível, como hoje nas diversas formas de cooperação e ordenação internacionais. A afirmação de Suarez de que os Estados são *communitates perfectae*, mas não *sibi sufficientes*, resulta, portanto, num conceito inspirador.⁵⁹¹

⁵⁹⁰ Brierly, James Leslie. “Suarez’ vision of a world community”, in Actas, II, pp. 259-267, The realization today of Suarez’ world community”, in Actas, II, pp. 269-279. Apud E. Elorduy, *Orientaciones e la Interpretación de las Doctrinas Jurídicas de Suárez*, In: Revista de estudios Políticos, 1952, N. 66, p. 82.

⁵⁹¹ E. Elorduy, *Orientaciones e la Interpretación de las Doctrinas Jurídicas de Suárez*, pp. 83-84.

De todo o modo, é importante notar que Brierly critica a teoria de Suarez acerca da unidade *quasi* política e moral do Estado, reconhecendo-lhe um defeito implícito da filosofia positivista do Direito, uma vez que faz derivar toda a base jurídica internacional do *ius gentium* e não do *ius naturale*, exceto quanto ao costume. Segundo Brierly, em Suarez não é possível circunscrever o *ius gentium* somente a uma parte das relações internacionais, e deixar a sua maior parte sujeita ao direito natural, como o faz Vitória, e deste modo, acentua-se em Suarez o voluntarismo. Esta opinião, contudo, é brevemente questionada por E. Elorduy, ao citar que contemporâneos de Suarez viam em sua teoria exatamente o oposto, especialmente Gabriel Vázquez, que acusava Suarez de adotar uma orientação excessivamente oposta ao positivismo jurídico.⁵⁹²

Elorduy dá grande destaque à obra do Padre Messineo, a *Civiltà Cattolica*, onde dedicou três artigos em memória de Suarez⁵⁹³: no segundo deles, estuda a crítica feita à Suarez pelo Professor Delos⁵⁹⁴, que acusou a doutrina de Suarez de voluntarista, e conseqüentemente, como antecedente do positivismo material do século XVIII. Elorduy reconhece como grave a acusação de Delos acerca do voluntarismo em Suarez, uma vez que isto implicaria na corrupção do conceito de Direito, e provocaria uma divisão profunda entre Suarez e os escolásticos antecedentes a ele, em particular, Vitória, São Tomás e Aristóteles. A acusação de Delos, segundo Elorduy, seria frágil e mal elaborada, já que Delos mesmo reconhece que em muitas passagens Suarez não é voluntarista. Outro ponto de crítica lançado por Delos, seria a suposta falta de continuidade sistemática na obra de Suarez – a esta crítica Messineo opõe-se, designando-a como desprovida de fundamentos.⁵⁹⁵

⁵⁹² Idem, *Ibidem*.

⁵⁹³ Messineo, A., S.J.: “Il voluntarismo suareciano”, in *Civiltà Cattolica*, num. 2.370, 1949, pp. 630-644. *apud* E. Elorduy, *Orientaciones e la Interpretación de las Doctrinas Jurídicas de Suárez*, p. 84.

⁵⁹⁴ Vide em: Delos, J. T. *La Société Internationale et les Principes de Droit Public*. 2. ed. Paris: Pédone, 1950.

⁵⁹⁵ E. Elorduy, *Orientaciones e la Interpretación de las Doctrinas Jurídicas de Suárez*. pp. 84-85. Elorduy esclarece ainda acerca do voluntarismo moderno, onde a vontade do Estado é a fonte única e exclusiva de todo direito, tornando o direito natural uma quimera, e maculando qualquer argumento acerca do direito justo ou injusto. Positivismo, subjetivismo e formalismo são decorrências do voluntarismo.

A contraposição de Messineo à Delos parte, em especial, do exame do conceito de direito justo em Suarez, e passa à comparação estabelecida por Delos entre o voluntarismo suareziano e o objetivismo de Vitória, para demonstrar que segundo a hermenêutica aplicada por Delos, Vitória poderia ser catalogado como “o mais intransigente voluntarista”. O argumento de Messineo é no sentido de que Suarez e Vitória mantêm uma mesma coerência de argumentos, tendo Suarez apenas estudado mais detidamente as doutrinas precedentes.⁵⁹⁶ Defende Messineo que em Suarez não há rasto de elementos teóricos que pudessem servir de antecedentes à autonomia da vontade, ao subjetivismo, à discricionariedade de atribuir o direito, nem a redução de todo direito ao direito subjetivo, nem a negação do direito justo e injusto, nem o formalismo, todos estes característicos do voluntarismo moderno. Disto, Messineo não reconhece mais do que uma fantasia brilhantemente defendida por Delos.⁵⁹⁷

Messineo também se opõe às críticas de Brierly acerca do conceito de comunidade internacional de Suarez, para o reconhecer como responsável pelos antecedentes históricos do Direito internacional, na sequência da obra de Vitória. Nesta defesa a Suarez, esclarece que para Vitória o *ius gentium* não era um direito individual, multiforme e comum que interessa à vida interna das cidades: é um direito público que regula a atividade externa das nações, e cuja fonte reside na reta razão, ou na natureza (*vel est ius naturale, vel derivatur ex iure naturali*)⁵⁹⁸. Isto não exclui que exista também um direito das gentes consensual para procedimentos internacionais observados de comum acordo pela comunidade internacional, para casos como a inviolabilidade dos legados, mar comum, etc. O direito das gentes, assim concebido, tem uma força superior à do pacto: tem força de lei, já que todo o mundo de certo modo, constitui um só reino com poder legislativo, que convém a todos. Existe, portanto, uma autoridade comum e universal difusa no seio da mesma comunidade internacional, com força legislativa baseada, assim, tanto na razão natural, como também nos pactos humanos.⁵⁹⁹

⁵⁹⁶ Idem, E. Elorduy, *Orientaciones e la Interpretación de las Doctrinas Jurídicas de Suárez*. p. 85.

⁵⁹⁷ Ibidem.

⁵⁹⁸ Vitória: De Indis, II, núm. 1. *apud* E. Elorduy, *Orientaciones e la Interpretación de las Doctrinas Jurídicas de Suárez*. p. 86.

⁵⁹⁹ E. Elorduy, *Orientaciones e la Interpretación de las Doctrinas Jurídicas de Suárez*. p. 87.

Suarez, por sua vez, teria abandonado o caminho aberto por Vitória para seguir o seu próprio: distingue duas classes de Direito internacional, o *ius gentium intra se* e o *ius gentium inter se*. Este último aplicável aos legados, trocas comerciais, guerras, etc., será a base do Direito internacional moderno. Até este ponto não há divergências entre Suarez e Vitória, que aparecem somente quando Suarez põe o *ius gentium* num ponto intermédio entre o *ius naturale* e o *ius civile*. Desta classificação Suarez teria, segundo Messineo, retirado do *ius gentium* a inderrogabilidade, reconhecida por Vitória, Soto e Belarmino. Neste sentido, Suarez não teria a intenção de confundir o *ius gentium* com o direito natural, nem queria admitir obrigações e instituições que imponham necessariamente à razão natural o direito das gentes. Contudo, se de um lado Suarez diferenciou o direito das gentes do *ius naturale* pelo seu caráter positivo, aproximou-os pelo seu caráter universal – há ainda de distinguir-se em Suarez o direito civil positivo do *ius gentium*, por não ser nem universal nem fundar-se em costumes universais.

Contudo, Messineo também reconhece que há casos em que o pensamento de Vitória aflora nas soluções de Suarez, que em grande parte estabelecem o Direito internacional fundado na razão natural e na sociedade natural que formam os homens. Na visão de Messineo a sociedade suareciana não seria nem voluntária nem contratual, mas natural e conseqüentemente, regida pelo direito que se forma conjuntamente com a própria sociedade⁶⁰⁰. Assim como Brierly, Messineo analisa as contradições ou aporias do pensamento de Suarez.

Cabral de Moncada submete Suarez a uma interpretação mais ampla, de tipo cultural e axiológico, para nele identificar valores presentes e valores já perdidos. Em sua opinião, o traço mais característico de seu sistema jurídico é o teocentrismo jurídico, que se inspira nos seus conceitos básicos de lei eterna e lei natural. Reconhece em seu pensamento, assim, um acentuado voluntarismo ou semivoluntarismo, por meio do qual busca afastar-se do racionalismo e objetivismo Tomista⁶⁰¹. Moncada, por fim estabelece uma terceira característica, com todas as reservas devidas, a que atribui o termo

⁶⁰⁰ Messineo, A. Suárez internazionalista, núm. 2.380, 1949, p. 384. *apud* E. Elorduy, *Orientaciones e la Interpretación de las Doctrinas Jurídicas de Suárez*. p. 88.

⁶⁰¹ Cabral de Moncada: “O vivo e o morto em Suárez Jurista”, en Actas, II, p. 233, *apud* E. Elorduy, *Orientaciones e la Interpretación de las Doctrinas Jurídicas de Suárez*. p. 88.

“existencialismo nominalista suareciano”, que tem as maiores consequências no seu ideário filosófico: sua metafísica não trata das essências, mas de seres existentes ou entes. Sua existência é essência em ato, e não ato da essência. Disto, Moncada reconhece uma forte propensão para um certo relativo nominalismo, e uma supervalorização do concreto e do histórico. Daí decorreria a negação da imutabilidade do direito natural. Seria, neste sentido, significativo que Suarez teria escrito *De legibus* no plural, e não “*De iure*”, como é também para Moncada relevante a comparação que toma de Santo Agostinho para assemelhar as variações da lei com as variações da Medicina para os diversos enfermos. Nisto atribui importância às causas segundas, atribuindo maior valor à comunidade e sua consciência.⁶⁰²

A última característica que Moncada reconhece em Suarez seria seu eticismo, que se desdobra em casuísmo e em probabilismo. Seu conceito de justiça não está inspirado na igualdade ou proporcionalidade do conceito grego: está saturado de ética cristã, de honestidade e demais virtudes. Uma lei humana que não está de acordo com os imperativos desta ética seria nula, ou não seria lei. O mesmo se diga do bem comum. Para Moncada, Suarez era, antes de ser um jurista, um moralista.⁶⁰³

Elorduy considera que muitos dos problemas jurídicos tratados por Suarez submetem-se ao critério casuístico, o qual seria consequência da primazia metafísica do concreto sobre o abstrato. Para além do casuísmo, reconhece em Suarez o probabilismo – mas adverte que tanto um como o outro seriam comuns à todos os Jesuítas da Segunda Escolástica, conforme a relação estabelecida por Pascal entre a casuística dos Jesuítas e sua doutrina da graça⁶⁰⁴.

⁶⁰² Idem, pp. 88-89.

⁶⁰³ Elorduy, *Orientaciones e la Interpretación de las Doctrinas Jurídicas de Suárez*. p. 88. Elorduy particularmente concorda com Moncada no eticismo e no moralismo de Suarez, e corrobora esta noção na obra de M. Puigdollers acerca da *justiciedade* como distinta da juridicidade (Véase Puigdollers, Mariano. La ley justa en Suarez”, en Actas, t. II, p. 389-408).

⁶⁰⁴ Pascal. Providenciales, carta V. apud. Elorduy, *Orientaciones e la Interpretación de las Doctrinas Jurídicas de Suárez*. p. 89.

No pensamento de Felice Battaglia, também comentado por Elorduy, há o reconhecimento de uma nova metafísica em Suarez, a qual, apesar de manter em seu centro Deus, não formulará conceitos estéreis e determinações abstratas (como o faz a escolástica anterior). Assim Battaglia admite que Suarez reconhece o real, e estabelece-o como orientador legítimo do Direito, e neste sentido critica a epistemologia e o abstracionismo apriorístico medieval, como obstáculo ao experimentalismo, uma vez que as construções generalizadoras e lógicas, estabelecidas sem conhecimento suficiente da natureza, não são suficientes.⁶⁰⁵

Segundo Elorduy, Battaglia distingue Suarez de seus antecessores, por estabelecer uma “metafísica realista”, na qual identifica as essências universais dos indivíduos concretos, de modo a abrir panoramas imensos para o estudo dos entes, sem perder de vista as “notas universais” que neles descobre. Existiria em Suarez, portanto, uma epistemologia metafísica que partiria de um realismo metafísico, não puramente lógico, para avançar no estudo da realidade concreta.⁶⁰⁶ Este direcionamento metafísico ao concreto, influencia a construção de seus conceitos de lei natural, sociedade e autoridade, sem perder a imutabilidade fundamental das essências fundamentais. Seria a nota mais importante em Suarez, e sua genialidade, ter construído em sua epistemologia uma combinação sólida entre unidade e multiplicidade, de metafísico e casuísmo. É em vista disto que a figura de Suarez se agiganta na formulação das objeções formuladas com sua doutrina e a comparação com os mais célebres pensadores – Battaglia reconhece a superioridade do sistema de Suarez frente aos demais escolásticos de seu tempo.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ Battaglia, Felice. “Società civile ed autorità”, en Actas, II, p. 299, apud, Elorduy, *Orientaciones e la Interpretación de las Doctrinas Jurídicas de Suárez*. pp. 89-90.

⁶⁰⁶ Idem, *ibidem*. A epistemologia em Suarez descrita por Battaglia, apesar de construída sobre as bases no Realismo – opõe-se ao mesmo, e articula uma nota de empirismo, por assim dizer, o Realismo abstracionista da escolástica anterior com raciocínios empiristas.

⁶⁰⁷ “La logica dell’instaurazione suareziana è tale che lo stesso Spaventa, avversario dei gesuiti, non há potuto riconoscerla... Comunque possiamo dire che nel quadro della moderna filosofia politica e giuridica Suarez è un maestro. Nella sua sintesi esprime il meglio della speculazione del tempo, sai dal punto di vista del rigore metafisico che da quello dell’adeguatezza storica... Avversario dei gesuiti,

4.2. *De Legibus ac Deo Legislatore*

Em seu proêmio Suarez inicia por justificar o estudo das leis e do direito pela teologia, e centraliza tanto o direito como as leis em torno da Lei divina, e por consequência, em Deus como ponto de partida de seu sistema. As razões que apresenta são argumentadas sob a autoridade de São Tomás, estabelecendo a razão, e por consequência, o direito natural como fontes de direito necessárias para as demais fontes temporais. Depois de fixar as bases jurídicas canônicas, menciona as obras que trataram das leis humanas e do direito natural segundo a filosofia clássica, enumerando Platão, Cícero, Aristóteles, Sêneca e Plutarco, limitando as leis humanas ao estabelecimento de princípios da jurisprudência cuja finalidade é a conservação do Estado e da cidade em justiça e paz, e o direito natural, enquanto baseada na razão humana, dirigente da retidão moral e das virtudes adquiridas.

Ao citar Cícero, Suarez estabelece que a jurisprudência deve decorrer da filosofia, o que busca justificar ainda em Ulpiano, e, com isto, reconhece a jurisprudência civil como a aplicação ou ampliação da filosofia moral e a direção do governo e dos costumes do Estado. A jurisprudência, segundo Suarez, somente pode ser reconhecida como ciência subordinada à filosofia, e limitado aos seus fins naturais, justiça e paz externa do Estado. As leis canônicas, contudo, não encontrariam os limites que se impõem às leis humanas, estando acima da filosofia e da lei natural, e recorre à autoridade de São Tomás, e depois, a outras obras de seu tempo, a saber, Domingo de Soto, San Antonino, Alejandro Alés, Vicente Beauvais, dentre outros.

Em termos metodológicos, o proêmio de *De Legibus* estabelece a ordem hierárquica sobre a qual Suarez constrói o esquematismo de seus conceitos: ele mantém-se fiel à tradição escolástica, mas reconhece na filosofia um estágio intermediário entre a lei natural e a lei humana, como fundamento ou bases de construção da jurisprudência. Esta atribuição à jurisprudência de um caráter especulativo não destoia da tradição que o

l'idealista Spaventa leva le armi e saluta il grande spagnolo, che oggi noi celebriamo". Idem, pp. 314-315, apud Elorduy. pp. 90-91.

precede, em que a interpretação do jurista é estruturada de tal modo que o género mais universal parte de Deus, da lei divina, da lei natural. Mas em Suarez a especulação filosófica é posta como elemento anterior às leis humanas, que se seguem na hierarquia de conceito tradicional. É implícito daquilo que vimos nos capítulos antecedentes, que ao colocar a teologia como categoria de saber superior da qual decorre o Direito, Suarez evidentemente reconhece a necessidade de aplicação do método dialético pelo jurista, sem o qual não há como reconhecer-lhe valor científico.

4.3. A Lei e o Direito. Definição dos termos

Seguindo a tópica aristotélica, a obra em análise segue estritamente o que esperamos do método dialético, ao iniciar por definir o *termo* objeto de estudo, e com isto estabelecer o categorema central de seu discurso, a *Lei*. A definição de Lei é perquirida de maneira modelar: do termo literal e do significado geralmente aceite, ao significado etimológico. Em seguida, o segundo categorema central é estabelecido em torno da palavra *ius*, e assim, a construção posterior de uma comparação, isto é, a sujeição das duas proposições a um silogismo assertórico categórico – portanto, de matriz aristotélica.

A primeira definição ao termo é retirada de São Tomás, segundo a qual a lei é uma determinada regra e medida segundo a qual alguém seja induzido a agir ou deixar de agir – logo caracterizada como demasiadamente ampla: trata não apenas das coisas morais como também de coisas técnicas, não apenas das coisas boas e retas, mas também daquelas más, lícitas ou ilícitas. Aqui nega que a definição de lei atribuída por Santo Agostinho por meio de um silogismo pela contradição dos termos, lei humana e conselho⁶⁰⁸: como a definição de lei em Tomás seria igual àquela de *conselho*, o silogismo não resulta numa contradição. Mantém, contudo, a definição de lei em São Tomás como género, para, em seguida, especificar por meio das divisões do termo *Lei* em Platão, quatro espécies: a lei das artes, a lei dos costumes, a lei da orientação ou propensão natural, e a lei natural. A lei da orientação ou propensão natural é tida em

⁶⁰⁸ Vide acima a explicação acerca da Teoria da Oposição no silogismo aristotélico.

sentido *metafórico*, por lhe faltar a razão, termo necessário ao significado de qualquer lei, e fundamental para a obediência.

O reconhecimento da razão como elemento central de sua definição de lei é fundado na autoridade de São Tomás e de São Paulo, e estrutura-se mediante a teoria das consequências: trata-se de uma consequência *material* onde o entimema é “os homens são racionais”. Esta proposição necessária é reduzida à seguinte consequência formal: “as coisas que carecem de razão não são capazes de lei”⁶⁰⁹. Aqui nota-se o uso de uma construção típica de matriz estóico-nominalista.

Para além disto, o reconhecimento da razão como elo central das espécies de leis em Platão dá-se, mais uma vez, pela oposição de termos – Suarez analisa os quatro conceitos de lei em Platão⁶¹⁰, e reconhece, mediante o entimema consequente, um elemento comum à primeira, segunda e quarta espécie – a terceira espécie carece do termo necessário, e deste modo não pode ser oposta às demais sem resultar numa contradição:

Termo maior: “As coisas que carecem de razão não são capazes de Lei

Entimema: [os homens são racionais]

Termo menor: Logo, a lei da orientação ou propensão natural não é Lei.

Estabelecido este argumento, Suarez equipara a concupiscência de São Tomás como equivalente à lei da orientação ou propensão natural, anterior ao pecado. Aqui é importante observar que a construção acima demonstrada, estabelecida por meio da *teoria da consequência*, conduz a um argumento voluntarista, isto é, aquela propensão

⁶⁰⁹ “Por consiguiente, este tercera acepción es metafórica, ya que las cosas que carecen de razón no son propriamente capaces de ley, como tampoco lo son de obediencia: luego la fuerza del divino poder y la necesidad natural que se deriva de él en estas cosas se llama ley sólo metafóricamente.”

⁶¹⁰ “División de la ley según Platón. – Acerca de esto, en primer lugar se puede notar la division que hace Platón en su diálogo Minos o De la Ley, en donde distingue una doble ley, una la del arte y outra la de las costumbres; y a éstas podemos añadir una tercera, la de la orientación o propensión natural, según el mismo Platón en el Timeo y en el Gorgias, donde distingue cuatro leyes y a una de ellas la llama natural; más tarde, en el cap. III, diremos algo acerca de esta división.” Suarez, *De Legibus*, L 1, I, 2.

antecede o que é pecado, e decorre da essência do homem – o pecado, como verificado no proémio, é estabelecido, portanto, do Deus legislador. Fundamentando-se em São Paulo e Santo Agostinho, Suarez, contudo, não rompe frontalmente com a tradição Tomista, e acomoda a concupiscência de São Tomás como uma *lei do pecado*, segundo o conceito de lei atribuído por São Tomás: a propensão natural (essência) submetida ao pecado, determinado posteriormente, produz a *lei do pecado*.

Suarez, então, parte para a segunda aceção do termo lei, uma aceção mais *própria*, assim estabelecendo: “*a arte é o trabalho da razão, e por isto sua medida pode designar-se com mais propriedade com o nome de lei, e assim, segundo observou Santo Tomás, geralmente distinguimos das leis militares, comerciais, etc., e as regras de bem dizer geralmente chamam-se leis gramaticais; e assim e outras artes. Porém, assim como a retidão da arte a respeito da criatura racional é retidão somente em um sentido relativo, como explica Santo Tomás, assim a lei da arte somente em um sentido relativo ser pode chamado de lei.*”⁶¹¹ Ora, observa-se que o termo lei em sua segunda aceção é significado *naturalmente e propriamente*⁶¹², portanto, reconhece segundo a semiótica da dialética medieval que vimos em Margalho, a lei como um termo que significa, em suas diversas espécies, de modo *natural*, estabelecendo uma sincronia perfeita entre a terminologia adotada e a hierarquia de fontes estabelecida no proémio.

⁶¹¹ Suarez, Francisco. *De Legibus et Legislatore Deo*. L. I. 5.

⁶¹² Como já explicado acima, quando comentamos a obra de Margalho, significar naturalmente divide-se em propriamente e impropriamente. O primeiro é o conhecimento de alguma coisa ou de algum modo pelo signo, ou ainda, significar por si mesma e pela própria natureza. É significar naturalmente, *comumente por instinto da natureza*. Num primeiro momento seria possível identificar nesta forma de significar um viés Realista, já que reconhece a essência natural da lei: contudo, verifica-se no sistema de Margalho a possibilidade de um termo significado *naturalmente* significar a si próprio – a partir desta auto-referência o termo pode significar convencionalmente, o que implica num viés nominalista. Neste sentido diz-nos Margalho que “Os sinais dividem-se em *significativo convencionalmente, e significativo naturalmente. Significativo convencionalmente é o que significa por uma instituição, isto é, por vontade de alguém. Instituição ou imposição é a vontade eficaz pela qual o sinal significa de uma maneira que não significaria sem essa vontade*. Por isso, não há inconveniência em que se imponha um termo para significar de um modo aquilo que ele significa doutro modo; por exemplo, esta oração *este ente é este ente na mente*, que é o conhecimento distinto de si mesmo, significa-se a si natural e propriamente, e natural e comumente, e pode ser imposta para se significar a si convencionalmente, e então significará algo de modo diferente do que antes significava.” Margalho, p. 153.

Apesar de a transcrição acima parecer trivial, considerando-a sob o sistema de Margalho, é possível ver como o termo *lei* é submetido à *deffinitione signi*, segundo a qual Suarez expressa, evidentemente, uma grande preocupação com sua *definição*. O *modo* com que Suarez decide significar o termo tem relevância para indicar uma ou outra tendência filosófica, Realista ou Nominalista, como nos explica Margalho⁶¹³, e esta preocupação será central nas inovações de seu sistema.

Esta definição natural de lei, tida como própria e *absoluta*, aproxima-se do costume, e Suarez fundamenta-a com a definição Tomista como a *medida dos atos morais*, de maneira que a retidão moral é aquela conforme a Lei. A Lei, aqui, é colocada como género e a moralidade como espécie. Desta maneira Suarez induz, dialeticamente, que um ato moral deve, necessariamente, ser legal. Ademais, estabelecida a significação própria e natural de Lei, Suarez estabelece que, necessariamente, a Lei é a regra “recta e honesta”, medida da moralidade. Ora, logicamente um silogismo somente é formalmente válido se for *convertível*, com isso, é fácil notar como Suarez estrutura a validade formal deste argumento sob um silogismo aristotélico de primeira figura:

Se a lei é predicada da retidão e a honestidade, e a retidão e a honestidade é a medida de toda moralidade, há necessidade que a lei seja medida de toda moralidade;

Do mesmo modo, a conversão é válida:

⁶¹³ “À maneira dos lógicos, argumentamos contra a definição que demos do sinal: a definição do sinal não convém a todo o contido no definido; logo, a definição não é boa. A consequência é evidente pela definição da definição e suas condições (...) as definições dividem-se em definição *quid nominis* (nominal), e definição *quid rei* (real). Definição nominal é a oração que explica o significado dum nome a que não corresponde a existência de coisa nenhuma. Define-se *quimera*: ente composto de coisa de impossível composição. Também costuma dizer que a definição nominal é definição somente de vocábulos que não podem supor fora da cópula de imaginário, e comumente acrescenta-se que a definição nominal e o seu definido são sinónimos (...) A definição nominal é a explicação breve e clara daquilo que é conotado pelo definido; assim, coisa que tem brancura é a definição nominal de branco, porque explica a conotação deste termo.” Margalho, pp. 130-133.

Se a lei é medida de toda moralidade, e a retidão e honestidade é a medida de toda moralidade, há necessidade que a lei seja predicada da retidão e honestidade;

A validade formal é completada pela validade ontológica do termo, isto é, pelo significado aristotelicamente atribuído como *necessário*, segundo o *modus significandi* adequado ao termo: está aqui presente o papel da lógica modal Aristotélica, ao condicionar o sistema formal Aristotélico como dependente da *necessidade da essência*.⁶¹⁴ Deste modo, observamos que o moralismo em Suarez, correntemente referido por seus comentadores, decorre de uma relação logicamente estabelecida na significação do termo *Lei*, como próprio, natural e absoluto – isto é, um significado decorrente da razão e da lei natural, na matriz hierárquica de seu sistema. O argumento é, em seguida, respaldado em São Tomás, Santo Agostinho, Cícero e Platão.

Estabelecido o significado próprio e natural de lei, Suarez exclui dele o *consilio* (mero *conselho*), por ser incapaz de gerar obrigação e por não ser medida de moralidade. Aqui Suarez apenas analisa um termo acidental, e nisto atribui mais uma qualidade essencial da lei – a coercitividade, não obstante não a distingue da obrigação meramente moral.

4.4. Significado de *Ius* e sua comparação com o significado de lei

Após estabelecer a definição própria e natural de Lei, Suarez busca distinguir a sua definição do *ius*, citando que o termo *ius* é por vezes tomado por *lei*. Cita para este fim as Instituições e o Digesto, sem contudo especificar exatamente sua fonte. Sem afastar-se de seu objeto, busca precisar a definição de lei.

Para isto, deve estabelecer os significados do *ius*, e inicia por estabelecer o *catagorema* central que significará o termo: parte da etimologia de três termos, a saber, *iuxta*, *iubere* (particípio *iussum*) e *iustitia*, citando Ulpiano em relação à terceira, para defender que *ius* deriva desta última. Em perfeita sincronia com a teoria dos *modus*

⁶¹⁴ Hamelin, O. *Le système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920. pp. 111; 162, 163.

significandi, Suarez deriva o *ius* como causa antecedente, em potência, da justiça, esta em ato: estabelece o *ius* como virtude, valor moral, do qual deriva as demais etimologias, fixando o “*ius*” romano como objeto do signo “*justiça*”, portanto ontologicamente superior e distinto desta.⁶¹⁵

Apesar do *ius* ser objeto ontologicamente superior à justiça, Suarez estabelece que o *ius* decorre da justiça, portanto, em sentido contrário, em vista da “causalidade eficiente” entre ambos os termos. Trata-se da aplicação da teoria da consequência, especificamente a correlação de consequência *formal* entre *ius* e *justiça*, explicada em Margalho da seguinte maneira:

“*Consequencia formal e boa* é aquela em que não pode ser tal como é significado pelo antecedente sem que seja tal como é significado pelo consequente, o mesmo sucedendo nalguma outra em que os termos tiverem acepção semelhante”.⁶¹⁶

⁶¹⁵ “La tercera etimología es que *ius* se derive de *iustitia*. Así lo dijo Ulpiano: *Ius se llamó así derivado de iustitia*. Algunos rechazan esta etimología porque más bien *iustitia* se deriva de *ius* que no al revés, pues *justo* se llama lo que es conforme al *ius*. Pero esta razón no convence, porque una cosa es hablar de prioridad o derivación en cuanto causalidad, y otra en cuanto a la denominación o imposición del nombre. De la primera manera es verdad que *iustitia* se deriva de *ius* – es decir, de aquello que en realidad es justo y equitativo – desde el punto de vista objetivo y, por consiguiente, en la línea de causa final o formal extrínseca: en este sentido *iustitia* se define por *ius*, porque *el ius da lo suyo a cada uno*, según el Digesto. Sin embargo, en cuanto a la denominación y al nombre del *ius* de que trata el Jurisconsulto, pudo *ius* derivarse de *iustitia*, de la misma manera que la *vista* es tal porque tiene a un objeto *visible* y sin embargo el objeto se llama *visible* por la misma *vista*: así también la *justicia* es tal porque tiende a hacer igualdad, la cual decimos que consiste precisamente en el justo medio, y este punto medio pudo muy bien llamarse *justo* por la *justicia*, pues dicha igualdad es apta para ser realizada por la justicia y por eso se llama justa. Fácilmente de ahí pudo derivarse *ius* quitando la última parte de la palabra *iustum*, lo mismo que decíamos de la palabra *iussum*. Y así dijo San Isidoro que *Ius se llamó así porque es justo*. Y San Agustín: *Ius e injusticia son contrários, porque ius es lo que es justo*. Por consiguiente, así como justo claramente recibe su nombre de justicia, así *ius* lo pudo recibir etimologicamente de *justo*.” Suarez, *De Legibus* (...). L. 1 Cap. II, 2 e 3.

⁶¹⁶ Margalho, p. 237.

Seguidamente, o uso da relação de *consequência* é articulada com a metafísica aristotélica, especificamente para estabelecer o *ius* como *potência* e *hábito*, em contraposição da justiça como *acto* em harmonia com o conceito de justiça estabelecido em São Tomás. Com base nestas construções, do *ius* são extraídos dois significados, o primeiro *em geral* (equitativo e conforme a razão), e o segundo *em particular* (em sentido de justiça comutativa). Em seguida Suarez distingue *ius* da Lei, submetendo esta àquele. Desta construção Suarez deriva a justiça como aquilo que é equitativo, em sentido comutativo, e citando São Tomás, reitera a diferença entre Lei e *ius*, sendo este aquilo que a lei prescreve ou mede.⁶¹⁷

Apesar de, ao longo desta construção Suarez ter aplicado elementos dialéticos estóico-nominalistas, não é possível caracterizar sua narrativa como voluntarista ou realista: no mesmo capítulo II em que trata do significado do termo *ius* Suarez desenvolve o seu *significado natural e proprio*, estrito, alterando sua narrativa para algo muito mais próximo do estilo que encontramos em Vitória – estabelece uma definição geral, previamente definida e fundada na autoridade das escrituras. Esta definição *própria* contrasta com o dinamismo das articulações antecedentes, uma vez que nenhuma ferramenta dialética estóico-nominalista é empregada para justificar o significado apresentado. Assim, *ius* em sentido estrito será “o poder moral que cada um tem sobre o que é seu ou sobre aquilo que lhe cabe” – é a definição de justiça mais tradicionalmente estabelecida no âmbito das fontes *supra regna* de matriz Tomista⁶¹⁸. Devemos, aqui, ressaltar que o significado próprio e natural atribuído à *ius* coincide com aquele atribuído à lei, como vimos acima.

Em seguida, Suarez articula o significado etimológico de *ius* como decorrente de *iubere*, e citando Salustio equipara o *ius* à lei escrita, e por dedução, a lei escrita à equidade: portanto, o significado *natural* e *proprio* mencionado no parágrafo

⁶¹⁷ Suarez. *De Legibus*. L 1, II, 4.

⁶¹⁸ Sobre o tema vide: Albuquerque, Martim, Albuquerque Ruy. *História do Direito Português*, V. I, p. 93-113.

antecedente, de base *moral*⁶¹⁹. Com isto, o *ius* é a “*equidade civil prescrita por leis escritas ou admitida por usos e costumes*”. Trata-se de definição, em princípio, aplicável apenas às leis civis, contudo, estabelecendo a relação de consequência acima referida entre *ius* e justiça, admite que o termo “lei” guarda relação de igualdade relativamente ao *ius* natural e o *ius gentium*. Contrapondo definições de São Isidoro⁶²⁰, Santo Agostinho⁶²¹ e Cícero⁶²² admite que esta igualdade decorre de uma relação hierárquica de género e espécie, onde *ius* é género da lei.

É central em seu argumento, finalmente, a distinção que faz entre *ius* e “o *justo e o equitativo*” onde desenvolve uma dupla significação baseada em razão divina e razão humana, mente divina e mente humana. Os significados de justiça e equidade desdobram-se, para admitir esta duplicidade a partir do género “*ius*”. Tendo acima sido estabelecido o *ius* como ontologicamente superior à justiça assim como à Lei, Suarez constroi por mero silogismo o argumento de que a Lei não poderá opor-se ao *ius*, e portanto, ao justo e equitativo.

O parágrafo final de seu Capítulo II, Suarez diferencia o *ius* do *fas*, e atribui ao primeiro à Lei humana, o sinónimo da Lei divina. Como vimos acima, por meio da *teoria da consequência* Suarez estabelece uma relação de reciprocidade entre *ius* sobre a *justiça*, a saber, o *ius* decorre da justiça tal como a justiça decorre do *ius*. Portanto,

⁶¹⁹ “En este sentido parece que se toma también esa palabra en el Digesto, cuando se dice que la justicia es una virtud que otorga a cada uno su derecho, es decir, que otorga a cada uno lo que le pertenece; luego la acción o facultad moral que cada uno tiene sobre su cosa o sobre la cosa que de algún modo le pertenece, se llama derecho y esse parece ser propriamente el objeto de la justicia” Suarez, *De Legibus*. L 1, II, 5.

⁶²⁰ “(...) el *ius* y la ley son entre sí como el género y la especie, y quise que el *ius* sea el género y la ley la especie, y parece dar como razón que el *ius* consta de leyes y costumbres, y ley es una constitución escrita”. Suarez, *De Legibus*. L 1, II, 7.

⁶²¹ “Por la ley es *ius* aquello que se contiene en lo escrito que há sido propuesto al pueblo para que lo cumpla”. Suarez, *De Legibus*. *Ibidem*.

⁶²² “(...) solo es verdadera ley la que está en la razón, y que la escrita externamente es ley sólo según la creencia vulgar, conforme a esto, llama ley, ante todo, a la mente divina, después a la razón que existe en la mente del sabio; en cambio la ley escrita dice que es ley más de noble que de hecho.” Idem, *Ibidem*.

quando Suarez estabelece a equivalência entre *fas* e *justiça e equidade*⁶²³, admite a mesma a aplicação da *teoria da consequência* entre a lei humana e o direito divino, o que poderia, logicamente, representar um valor de equivalência entre as duas.

Suarez conclui por descartar as demais definições como metafóricas, e estabelece o significado *próprio* do *ius* como aquele que merece atenção para o desenvolvimento de sua análise. Como vimos o termo *ius* significa *natural* e *propriamente* o mesmo valor moral atribuído ao termo “*lei*”, o que justifica, para este autor, sua igualdade:

*“Pero, dejando a un lado los significados metafóricos y sus diferencias, que no interesan para el presente propósito, ahora hablamos en general del ius en su segundo y propio significado, en el cual es sinónimo de ley en el sentido en que también ahora tratamos de ella en general.”*⁶²⁴

Como vimos, a *razão* é o elo semântico que conecta a um só tempo, de um lado, “*ius*” e “*lei*”, e de outro lado, valores morais de justiça e equidade decorrentes do direito natural. Ademais, notamos que há uma equivalência semântica francamente admitida entre *ius* divino

e o *ius* natural frente ao *ius* civil, na medida em que ambos podem ser contrapostos e articulados através da teoria da consequência, como antecedentes e consequentes, alternadamente, de um e de outro.

4.5. As Leis e suas variedades

Tendo Suarez estabelecido a relação descrita no item anterior acerca da relação consequente entre *ius* e lei, ele passa a estabelecer, segundo silogismos modais de necessidade, possibilidade e contingência, uma relação de independência entre a lei

⁶²³ “(...) Esto prece que hay que entenderlo conforme a lo dicho en el punto anterior tomando el *ius* – en sentido estricto – por la ley escrita, y el *fas* por la equidade y – como quein dice – por la justa excepción.” Suarez, *De Legebus*, L 1, II, 11.

⁶²⁴ Suarez, *De Legebus*, L 1, II, 11.

divina e a lei temporal ou humana. A tais proposições modais, Suarez acrescenta a natureza do termo, como absoluto, em contraposição aos termos conotativos⁶²⁵. Neste sentido, apenas articula que a lei divina é absoluta e necessária, sendo portanto um termo de significado material, logo, encontra fundamento de legitimidade em si própria, sendo, portanto, um termo auto-referente.

Agora, tendo em conta a equivalência consequente entre lei divina e lei humana, Suarez estabelece que a lei temporal é igualmente absoluta, segundo sua utilidade e fim, isso é, a lei humana é um termo material auto-referente, assim como o lei divina, com a diferença de que seu fundamento de legitimidade repousa numa utilidade racional, decorrente do intelecto dos homens. Até aqui Suarez estabelece uma mesma qualidade lógica semântica à lei divina e à lei humana, apenas distinguindo-as segundo sua *essência*, àquela é universal, e portanto não se lhe pode atribuir uma utilidade particular, ao passo que a lei humana é particular, e portanto, admite diferentes espécies segundo diferentes utilidades, sendo *criada* racionalmente a partir destas utilidades temporais.

Disto é fundamental termos em mente que a lei humana, assim como a lei divina, é tida como um *termo absoluto*, e portanto, um termo *material e necessário* (necessário

⁶²⁵ Margalho explica-nos com base na base para as duas lógicas nominalista e realista que os termos absolutos são aqueles que significam uma coisa só, e opõem-se aos *conotativos*, que significam mais que uma. Será muito importante para compreendermos a proposta de Suarez observar que, ao atribuir à lei um significado absoluto, ela significa *necessária e materialmente*, em oposição aos termos conotativos, que significam material ou formalmente. Neste sentido, Margalho explica-nos que “termo absoluto é o termo que nada contém para além do significado material. E, embora o termo conotativo tenha dois significados, é todavia incompleto. Daí a seguinte regra: todos os nomes adjetivos dos gramáticos são termos conotativos para os lógicos, porque todos eles têm significado material e formal. Prosseguindo. Significado material é a coisa em cujo pronome demonstrativo se verifica o termo mediante cópula de presente. Significado formal, quando se distingue do material, é aquele em relação ao qual não se verifica o termo mediante cópula de presente. Todo o termo absoluto tem somente o significado material.” Margalho, Op. Cit. P. 96-97. Por cópula de presente, Margalho quer dizer a conexão verbal entre sujeito e predicado, como em “a Lei é justiça e equidade”, assim, em termos de lógica modal aristotélica, a cópula de presente denota uma *necessidade*, ao passo que os termos conotativos, que terão cópula verbal em outros tempos verbais, denota *possibilidade, impossibilidade* ou *contingência*. É portanto evidente que, quando Suarez atribui à Lei um significado material, quer dizer que a lei é absoluta e necessária.

segundo uma utilidade). Esta classificação permitirá uma construção muito inovadora em Suarez, a partir da aplicação da teoria da suposição.

Através de um silogismo de primeira figura, Suarez estabelece que a lei natural possui essência similar à da Lei Temporal, sendo em verdade uma espécie de Lei Temporal, isto é, uma lei *criada*, em contraposição à Lei Eterna ou divina, *incriada*. A lei natural é, contudo, anterior à Lei Humana, apesar de ser reconhecidamente uma Lei Temporal, criada e humana.⁶²⁶

Esta construção que aproxima a lei natural da Lei Humana é particular em Suarez⁶²⁷, e foi estabelecida com a articulação de estruturas lógicas *estóico-nominalistas*: a implicação lógica direta entre lei natural e Lei Temporal só é possível, em primeiro lugar, porque a lei divina e a lei temporal são niveladas a um mesmo patamar semântico, através da teoria da consequência, quando Suarez defende a equiparação entre *ius* e lei, e por dedução, entre o direito divino e o direito humano. A

⁶²⁶ “(...) Finalmente, de esta primera ley divina o eterna puede deducirse la primera división de la ley en eterna y temporal, ya que damos por supuesto que nada es eterno fuera de Dios; ahora bien, consta que hay otras leyes que existen fuera de Dios; luego, además de la ley eterna, es preciso que haya otras temporales, entre las cuales, por conseguinte, existe la diferencia que hay entre o creado y lo increado, porque cuando es eterno es increado, y lo que es temporal es creado. (...) De las otras dos clases de leyes propuestas por Platón se deduce la segunda división de la ley, que es la subdivisión de la ley creada en natural y positiva (...) Los gentiles, que no poseen la ley, guiados por la naturaleza cumplen los mandatos de la ley, como notó la Glosa ordinaria. La misma división se halla en las Instituciones y en el Digesto. Y Cicerón prueba de intento que se da un derecho natural anterior a todo derecho humano. Hablan largamente de esto él y también Aristóteles, el cual, en este mismo sentido, divide el derecho en natural y legal. Suarez, *De Legibus*. Op. Cit. L. I, III, 6 e 7.

⁶²⁷ Como nos ensinam os Professores Martim e Ruy de Albuquerque, a lei natural, na doutrina Tomista, não se confunde com a Lei Humana, sendo parte das denominadas fontes *suprapositiva*, ao lado do Direito Eterno e do divino e Canónico. Cf. Ruy e Martim de Albuquerque Op. Cit. pp. 117-131. Mesmo Suarez não deixa de reconhecer a definição estabelecida por São Tomás, ao citá-lo: “*Así la ley natural es una participación de la ley eterna en la criatura racional. También dice: Como el hombre entre todos los seres animados conoce el fin y la correspondencia entre la obra y el fin, el conocimiento natural que se le há infundido, el cual se dirige a obrar concientemente, se llama ley natural o derecho natural; en cambio, en los otros seres se llama estimación natural.* Suarez. *De Legibus*. L I, III, 8. Suarez estabelece, na verdade, uma dupla essência para a lei natural, que se desdobra como parte da Lei Eterna, e parte da Lei Temporal.

principal distinção entre a lei divina e a lei temporal, reside na universalidade e *incriação* daquela, e particularidade e *criação* desta. Há uma dupla correspondência entre os termos, em que o antecedente e o conseqüente alternam-se logicamente, para permitir que, do ponto de vista lógico e semântico, a lei natural e a Lei Humana sejam *espécies* da Lei Temporal.

Deste modo, há uma relação de *universalidade* entre a Lei Eterna e a Lei Temporal, onde aquela é gênero desta: mas, para além disto, Suarez estabelece, mediante a teoria da consequência, uma relação em que não há uma sem a outra, isto é, se há Lei Temporal, há Lei Eterna, e vice versa. Esta construção é diferente daquele conceito Aquiniano em que a Lei Eterna é antecedente hierarquicamente superior à Lei Temporal, sendo a causa eficiente desta. Poderíamos estabelecer a diferença do seguinte modo em um argumento de lógica proposicional:

Em São Thomas:

$$e \supset n: n \supset t$$

Em Suarez:

$$(e \leftrightarrow t) \supset (h \leftrightarrow n): n \leftrightarrow p$$

Onde:

“e” significa lei eterna ou divina (*increada*);

“t” significa lei temporal;

“h” significa lei humana;

“n” significa lei natural;

“p” significa lei positiva.

Ao estabelecer uma equivalência entre Direito Eterno e Temporal, Suarez (diferentemente de Vitória) aproxima o direito natural do Direito Positivo, e reconhece neste o Direito Civil como essencial para os homens. Neste ponto, Suarez dá-nos a impressão de propor uma rutura, ou, ao menos, uma interpretação excessivamente avançada para seu tempo, uma vez que parece conceder legitimidade à lei natural e à Lei Positiva por si própria. Contudo, essa rutura não é plena, e no número 12 do

Capítulo III do Livro I de seu *De Legibus* estabelece uma *dupla lei natural*, isto é, sem negar a construção lógica de que partiu, desde a teoria da consequência, admite a construção Aquiliana ao lado de sua própria, mantendo, por assim dizer, o fundamento de legitimidade do direito natural ainda na Lei Eterna. Contudo, esta dupla lei natural de Suarez terá efeitos importante na emancipação quer do Direito Civil, quer do Direito das Gentes, como veremos a seguir.

É muito interessante observar que a articulação lógica desenvolvida em Suarez utiliza conceitos e valores tradicionais da Escolástica Tomista, mas relaciona seus conceitos diferentemente – utiliza-se, poderíamos dizer, de conectores lógicos diferentes para dar novo significado aos conceitos tradicionais. De todo o modo, parece-nos evidente que Suarez não poderia, como Teólogo e Jesuíta, romper com a sua própria tradição, apesar de podermos reconhecer a revolução de sua lógica.

Para além destas concessões, Suarez estabelece na Lei Positiva o vínculo de obrigatoriedade, decorrente de uma prudencia ou mente que impõe obrigatoriedade (*lege esse sermonem ab aliqua prudentia, & mente profectum, quae vim habeat ad cogendum*), relacionando-a ao Direito *positivo*, não no sentido de direito escrito, puramente, mas no sentido de *direito posto*, coercitivo.⁶²⁸ Assim, segundo o fonte da qual dimana a respectiva lei positiva, ela será *divina* ou *Humana*. A primeira decorre de Deus, e compreende a dupla lei natural acima indicada, já a segunda é manifestada pelos homens, e não por Deus.

A razão pela qual Suarez atribui à lei natural uma dupla essência é a chave para seu sistema não romper completamente com a tradição Tomista. Não fosse esta dupla

⁶²⁸ “Sobre la segunda parte, de la ley positiva – se debe saber que se llama positiva aquella ley que no há nacido en el hombre juntamente con la naturaleza e com la gracia, sino que, por encima de ellas, há sido impuesta por algún principio externo que tuviese facultade para imponerla; de ahí que se la haya llamado positiva, como quien dice añadida a la ley natural y como nacida de ella necessariamente. Por eso algunos la llaman derecho puesto, como puede verse en Conan. A ley positiva así entendida le cuadra bien lo que dijo Aristóteles, que ley es la palabra procedente de alguna prudencia o mente com fuerza para obligar, pues aunque él habla sólo de la ley humana, sus palabras son de suyo más generales, y en este sentido la ley positiva es también más amplia que la humana.” Suarez. *De Legibus*. L. 1, III, 12.

natureza, o Direito Humano seria não apenas independente do direito divino, mas não teria fundamento de legitimidade no direito divino. Este ponto será explicado mais detalhadamente quando tratarmos do Capítulo IV do Livro I de seu *De Legibus*.

Para além de cogente, a Lei Positiva (divina ou Humana) é caracterizada pela sua externalidade, isto é, ao ser manifestada da *prudência* ou *mente* divina ou Humana, ela deve assumir uma forma externa, ou, em nossas palavras, objetivada da respetiva *mente* ou *prudência* (mas não necessariamente *escrita*, e poderemos confirmar que o costume é, em Suarez, uma fonte de direito *positivo*, isto é, direito *posto e cogente*, manifestado a partir de uma *prudência* ou *mente*.

Por fim, é importante notar que Suarez estabelece a Lei Eclesiástica como *Lei Humana*, no sentido de que decorre de homens, inobstante tratar das matérias classicamente canónicas. Esta conclusão continua no número 20 do Capítulo III do Livro I tem por fundamento às construções lógicas acima já referidas, a partir da teoria da consequência – e reforça o nivelamento estabelecido por Suarez entre Direito Divino e Humano.

Os argumentos construídos desde o número 12 em diante do referido Capítulo III do Livro I é estruturado em argumentos dedutivos, contrapondo opiniões ao modo aristotélico-realista.

4.6. A Lei Positiva em Suarez

A análise do Capítulo IV de *De Legibus* de Suarez já foi por nós analisada quando da publicação de um artigo junto ao Congresso Internacional Suárez em Lisboa 1617 – 2017, levado a cabo pelo então Instituto de Teoria e História do Direito da Faculdade de Direito de Lisboa (FDUL - THD)⁶²⁹, de modo que as indicações abaixo

⁶²⁹ Gagliano, U. A.: *Breves Notas Sobre o Acto do Súbdito e o Acto do Príncipe (em Francisco Suárez) sob a Perspectiva da Teoria da Suposição de Pedro Margallo*. in *Actas do Congresso Internacional Suárez em Lisboa 1617 – 2017. Teoria e História do Direito (THD-Lisboa)*, 2018, Lisboa, Portugal. pp. 473-502.

não trazem novidades para a presente pesquisa, tendo contudo sofrido alguns ajustes frente às opiniões expressadas naquela altura.

Como vimos acima, Suarez parte da definição Tomista e atribui um primeiro significado ao termo *Lei* em (a) a medida por meio da qual se regem as coisas, comunicadas por Deus, ou manifestadas a partir da *mente* divina; (b) atribui-lhe um sentido virtuoso de justiça, como regras a que respondem a considerações racionais sobre o modo com que cada um se propõe a viver, conforme sua vontade (*secundum quid*); (c) e a medida moral imposta aos atos.

A sua classificação das Leis parte da Teoria da Consequência, e estabelece uma relação de equivalência lógico-semântica entre Lei Eterna e Lei Temporal, sendo aquela a vontade governadora do Universo, existente apenas da *mente* de Deus, e esta tanto lei natural como a Lei Civil, ambas inseridas na mente humana. A lei natural busca distinguir o honesto do imoral, possuindo uma duplicidade, e deste modo, mantém um elo sobrenatural à Lei Eterna, não obstante ser, na taxonomia Suareziana, uma lei Temporal, e portanto, *humana*. A Lei Humana Divide-se em Natural e Civil. Esta última é necessária e útil na medida em que o homem, animal social, depende dela para assegurar princípios morais sem os quais não seria mais do que uma fera. Finalmente, Suarez reconhece que as Leis divina e Temporal existem, de um lado, sob a graça divina, e de outro, sob uma potestade extrínseca, com força para obrigar, sendo esta última espécie, a Lei Positiva: no âmbito desta potestade a *Lei Positiva*, abrange tanto a Lei Civil e como a Lei Eclesiástica.

A inovação construída por Suarez nos capítulos anteriores foram articulados através do método dialético, em particular por meio de conceitos estóico-nominalistas, os quais relacionaram conceitos geralmente admitidos segundo o critério aristotélico-realista, aproximando Lei divina e Lei Temporal: mais importante, aproximando lei natural e Lei Humana ou Civil. Esta aproximação é ademais desenvolvida com base na potestade extrínseca, na Lei Positiva, que terá como fonte de legitimidade a *prudência* ou *mente*. Foram, assim, dadas as bases teóricas para o desenvolvimento de um esquematismo de conceitos que, em nossa opinião, reflete uma clara tendência de

racionalização, ou laicização da lei – e, deste modo, do conceito que futuramente será o Estado de Direito.

É notável o esforço conciliatório que a teoria Suareziana estabelece, ao *duplicar* a lei natural, aproximá-la da Lei Temporal, por um lado, e mantê-la ainda vinculada à Lei Eterna, em sua *outra* faceta. Mais impressionante é como Suarez articula na Teoria da Consequência a equiparação lógico semântica entre Lei Eterna e Lei Temporal, mantendo, a todo o tempo, ambas restritas à *mente* ou *prudência*, a primeira divina, a segunda Humana. O papel do termo *mente*, ou a qualificação da Lei enquanto *termm mental* será mais uma vez uma articulação estóico-nominalista, como explicado abaixo.

Como mencionado acima, Suarez inicia o Capítulo IV indicando que a Lei é um ato *intelectual*, que contém determinações racionais encaminhadoras e ordenadoras dos seres dotados de entendimento, não obstante tenham aplicação às leis físicas na medida em que sejam reveladoras da Mente divina⁶³⁰, por serem, em última instância, concebidas por esta. Trata-se de ato mental que depende de dois elementos, a razão e a vontade, conjuntamente, sendo ambos os elementos indispensáveis e constituintes da substância de toda Lei.⁶³¹

É importante enquadrarmos, segundo o tratado de Margalho, o que é um *termo mental*, e mais importante, como um termo mental pode significar – o que veremos, se dá através *suppositio*, já estudada no Capítulo antecedente. Faremos um breve resumo daquilo que estudamos acima sobre a Suposição em Pedro Hispano e Guilherme de Ockham, para agora dedicarmo-nos ao tratado de Margalho:

Os termos em Margalho são divididos, isto é, categorizados esquematicamente em ordem hierárquica, em termos significativos e não significativos, onde aquele se divide em termo que significam natural e propriamente, e aqueles que significam

⁶³⁰ Faço nota da correlação entre esta definição com o conceito de termos mentais em Margalho, como termos materiais que significam natural e propriamente.

⁶³¹ Neste sentido, vide também: Siches, Luis Recasens. *Estudio de Filosofia del Derecho de Francisco Suarez – com estudio prévio sobre sus antecedentes em la patrística y em la escolástica*. Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1927, pp. 86-87.

convencional e propriamente (similarmente aos signos); ainda, os termos são vocais, mentais e escritos, conforme a forma de percepção dos mesmos. Destacamos a importância dos *termos mentais*, notadamente para a *suppositio materialis*, como meio de inaugurar um sistema independente da estrutura lógica hierarquizada por outros antecedentes: o termo mental refere-se àquele que, segundo Margalho, não é escrito nem vocalizado, mas é a coisa que significa natural e propriamente, de modo que os vocábulos *conceito, imagem, ideia, conhecimento, simulacro, semelhança natural*, tomam-se pela mesma coisa, a saber, pelo conhecimento e qualidade existente na alma ou potência conhecente⁶³², a qual, é formada pela coisa conhecida e pelo conhecente – a construção do termo mental é uma forma de onto-epistemologia, em que mediante a operação lógica proposta, o termo mental é qualificado como natural e propriamente, já que o termo conhecido é sinónimo do seu significado, existente apenas no âmbito do ato de intelecto do conhecente.⁶³³

Os termos dividem-se ainda, como já vimos, em categoremáticos e sincategoremáticos, na medida em que aquele é o termo que significa alguma coisa, e este o termo que significa de alguma maneira – o primeiro divide-se em função (verbos), significação (nomes do caso oblíquo pronomes, apostos) e de função e significação (nomes do caso reto). O segundo refere-se ao predicado, adjetivo, advérbio, orações adverbiais e adjetivas. Há ainda os intrinsecamente conotativos e extrinsecamente conotativos, termos complexos e incomplexos, distantes e indistantes, de primeira intenção e de segunda intenção, transcendententes, não transcendententes e supertranscendententes, sinónimos e não sinónimos, pertinentes e impertinentes, díspares ou ilativos, superiores e inferiores, finitos e infinitos, absolutos e relativos, de substância e de acidente, equívocos e unívocos, dentre outros.

⁶³² O termo “conhecente” é usado por Risse no sentido de sujeito que toma conhecimento do significado, e não do destinatário do argumento.

⁶³³ *Escólios em ambas as lógicas*, p. 94. Usamos o termo ato de intelecto por se tratar de termo mais adiante utilizado por Francisco Suarez, já com a intenção de traçar sua correlação na construção do significado da lei como ato de intelecto do príncipe: contudo este termo não está presente em Margalho expressamente, como referência ao termo mental.

Passemos à *suposição*: como já vimos, por *suposição* entende-se o termo verificável tomado em vez do seu significado, isto é, tomar um termo, conforme o significado comum de dois termos contidos na suposição, uma proposição legítima, mediante uma operação formal conforme a categorização dos termos empregados.⁶³⁴

A obra de Margalho distingue entre *suppositio communis* e *sigularis* e subdivide a primeira em *suppositio confusa et distributiva*, *confusa tantum* e *determinata*. *Confusa et distributiva* significa que o conceito em questão vale sem distinção da totalidade dos possíveis sujeitos e simultaneamente em cada sujeito isolado. *Determinata* quer dizer que o conceito em questão só é utilizado no que respeita ao seu próprio significado e não no que respeito aos seus possíveis sujeitos. Esta *suppositio determinata* é uma *suppositio materialis*, mas nela supõe-se um conceito que designa a si próprio e não um outro, resulta, assim em uma disjunção frente a outros termos. Esta *suppositio materialis determinata* só se atende ao conteúdo conceitual e não ao âmbito dos possíveis sujeitos. Por isso ela é *non significativus*, isto é, ela não designa nada além de si própria. Por esta razão, tal conceito posto como predicado a um conceito materialmente suposto é sempre *non ultimus*, isto é, não entendido com conceito específico superior, embora assim seja segundo o seu significado próprio.⁶³⁵

⁶³⁴ Risse explica que a questão da definição do conceito inclui uma dupla relação; de um lado o seu significado é dado por características qualitativas: (i) definidas por conceitos largos de âmbito e pobres de conteúdo, ou (ii) definidas por conceitos estritos de Âmbito e ricas de conteúdo; a isto refere-se a distinção *genus* e *differentia specifica*. De outro o significado é submetido a um teste formal, de significação formal do conceito como tal, isto é, se um conceito é definível como conceito segundo o esquematismo de dadas relações formais. Esta ideia fundamental está na teoria da suposição (*suppositio*), que regista historicamente muitas variantes desde Pedro Hispano. É importante notar que esta teoria destina-se a excluir na fundamentação construtiva da Lógica todos os casos não legítimos, por restrição da *suppositio* a um *terminus verificabilis*, isto é, a *suppositio* vale quando sejam compatíveis entre si dois conceitos nela contidos, no que respeita às suas características de conteúdo ou modo. Estas duas condições podem surgir simultaneamente mas não é necessário que assim o seja. Há aqui a diferença entre *suppositio* formal e material. A *suppositio* material ganha em Margalho um significado importante para a formulação dos conceitos como tais. Com a sua ajuda é possível realizar afirmações sobre conceitos como tais, ao lado das afirmações tradicionais sobre os factos. *Escólios em ambas as lógicas*, p. XXXIV.

⁶³⁵ *Escólios em ambas as lógicas, ibidem.*

Segundo Risse, o ponto mais importante da teoria de Margalho frente aos seus predecessores consiste no reconhecimento de que a *suppositio materialis*, tratada por aqueles apenas como exceção ao sistema da *suppositio formalis*, como sistema da teoria do conceito como tal, independe da *suppositio formalis*, pois nela há uma dissolução análoga à dissolução das espécies nos seus sujeitos, do conceito materialmente suposto, neste sub-conceito igualmente material suposto. Por isso são válidas para a *suppositio formalis* ou *personalis* ou a *suppositio* materiais as mesmas subdivisões. Isto quer dizer que em Margalho as designações da *suppositio* como *confusa et distributiva*, *confusa tantum* e etc, designam apenas pontos de vista da sua aplicação funcional, e não classificações absolutas. Daí não ser possível nele, por razões internas, uma árvore esquemática das possíveis *suppositios*, à maneira de Pedro Hispano, Burleigh e Ockham. Por outro lado, a teoria da *suppositio materialis* que Margalho nos apresenta permite também a aplicação dos descensos, da dedução imediata de um conceito comum aos seus conceitos subordinados. Pois se se supõe a uma proposição com um conceito materialmente suposto um conceito que lhe esteja subordinado, então também se pode afirmar o predicado da proposição do conceito materialmente suposto e subordinado.⁶³⁶

Com isso Margalho fundou uma “teoria do esquematismo do conceito”, segundo Risse, como equivalente ao esquematismo da dedução formal, o que permite o desenvolvimento de categorias específicas independentes. A estruturação deste esquematismo com outras ferramentas, como a *appellatio* (subdividida em *appellatio formalis* e *appellatio rationis*) exige, como condição para definição dos conceitos lógicos, a compreensão subjetiva (por um agente congnovente), essencial para que o juízo a ser obtido possa ser considerado como legítimo.⁶³⁷

⁶³⁶ Margalho, *Escólios em ambas as lógicas*, p. XXXIV.

⁶³⁷ Margalho, *Escólios em ambas as lógicas*, pp. XXXIV – XXXV. Há além da inovação de Margalho frente à *suppositio materialis* outras questões destacadas por Risse em seu estudo introdutório: também destaca a distinção entre *definitivo rei* e *definitio nominis* em que Margalho limita a regra de que *definitio* e *definitum* tenham de corresponder exatamente um ao outro, pelo contrário, designa a significação de conteúdo, independente da existência de um sujeito. Ela tem de ser evidente e sem contradição e tem, ao lado da *definitio rei*, a sua justificação própria que pertence à Teoria e não ao sistema da Lógica. Ainda, destaca como segundo ponto fundamental e decisivo em Margalho a teoria da *appellatio* (p. 122), em

Feitas estas considerações, podemos concluir uma correlação entre a obra de Margalho e Suarez, no que tange aos conceitos lógico-gramaticais utilizados em Suarez, isto é, segundo o que denominamos acima como estruturas *estóico-nominalistas*.

Em resumo, em Margalho os termos mentais significam natural e propriamente, tal como o termo *Lei* é classificado por Suarez, que é, portanto, um *termo material*; a partir do termo mental *Lei* temos um esquematismo construído mediante uma *suppositio determinata materialis*, isto é, a suposição que se constrói (tal como um axioma) a partir da definição de um termo que significa natural e propriamente, que por uma operação lógico-disjuntiva significa somente a si mesmo, de modo material e sem relação com outros termos – assim, segundo o tratado de Magalho, deste termo mental serão derivados termos *non significativus*; por fim, a articulação de um termo mental exige

relação a qual, diferente da *suppositio* e suas variantes (*ampliatio* e *restrictio*), a coordenação de conceitos está fundamentada no seu significado formal, e não material: isto é, na coordenação de sujeito e predicado expressa pela copula. “Põe-se aqui a questão de qual a função que cabe à copula como tal sem sentido, na ligação de sujeito e predicado. Nesta questão do significado do est no juízo diferem consideravelmente as opiniões. Pedro Hispano, como vimos, tinha entendido a *appellatio* como utilização de um conceito para coisas existentes apenas realmente. Este designa aqui a existência real. Mas esta é só legítima na Lógica na medida em que fôr encarada expressamente como tal e se diferenciar estritamente da existência lógica, como o ser contido conceptual do sujeito no predicado. A fórmula do juízo como tal concede ao est, graças a consistir em simples conceitos, apenas a existência lógica e não a real. Isto é, a fórmula de juiz “A est B” significa quanto à Lógica apenas “em A está contido conceptualmente B”, “A é um dos sujeitos caracterizados por B”. Mas daí não se conclui já: “A que contém as características B, existe”. Nesta significação puramente lógica define Guilherme de Shyreswood a *appellatio* como *presens convenientia termini, i e. proprietas, secundum quam significatum termini potest dici de aliquo mediante hoc verbo “est”* (Martinho Grabmann, *Die Introductiones in logicam des Wilhem von Shyreswood*, München, 1937, p. 73). Margalho liga-se a esta interpretação puramente lógica da *appellatio* como a adequação formal do predicado ao sujeito, designado pela copula, mas distingue a *appellatio rationalis* e *formalis*. A *appellatio rationalis* é o saber interno da consciência acerca da concordância dos conceitos do sujeito e predicado, um *actus animae*, isto é, a ideia subjetiva desta concordância que dá à razão o direito de formar o juízo. A *appellatio formalis*, pelo contrário, é a concordância objetiva do conteúdo de significação dos conceitos, a adequação formal de um conceito a outro conceito. Do ponto de vista lógico basta a *appellatio formalis* para a fundamentação do juízo, mas só o complemento da *appellatio rationalis* torna evidente subjetivamente o juízo formalmente legítimo.”

um elemento *subjetivo*, a saber, um agente cognoscente, necessário para legitimação da suposição operada por uma apelação (*appellatio*).

Estas estruturas esquemáticas lógicas semânticas estão presentes no Capítulo IV do *De Legibus* de Suarez, onde ele desenvolve, nos dois primeiros tópicos, duas operações de *suposição*: a primeira sobre a afirmação de que “a lei pertence à natureza intelectual”, e a segunda que “a lei foi estabelecida não em hábito, mas em acto”.

Assim, primeiramente *supõe*, que a lei é algo que pertence à natureza intelectual, e, sobretudo à mente – um termo mental, portanto. A mente em Suarez compreende o intelecto e a vontade; a lei significa uma ordem moral para fazer alguma coisa, e sendo uma ordenação, deverá ser considerada como algo intelectual. Em outras palavras, Suarez designa a lei como um *termo mental*, e deriva seu significado *natural e propriamente*, de modo a excluir todos os demais possíveis significados que possam ser-lhe atribuídos:

“Supomos, assim, em primeiro lugar, que a lei é algo que pertence à natureza intelectual, enquanto tal, e sobretudo à sua mente, compreendendo na mente o intelecto e a vontade; deste modo, na verdade, falo neste momento. Isto é por si bastante evidente, porque a lei significa uma ordem moral para fazer alguma coisa. Ora, nenhuma natureza é capaz desta ordenação a não ser a intelectual. Além disto, propriamente falando, não se governam com leis nem são capazes e tal governo senão aquelas naturezas que se servem do intelecto e da razão; logo, muito mais se requer a mente naquele que deve governar por meio de leis. A lei, por conseguinte, é algo próprio da mente, e mesmo quando se diz, por extensão, que Deus concebe certa lei em ordem aos seres naturais, ou irracionais, isso só é assim na medida em que aqueles que carecem de intelecto necessitam de uma mente superior que os governe, de tal modo que a obra da natureza seja uma obra da inteligência; a lei, assim, de todos estes modos, deve referir-se a mente. Este conceito de lei encontramos-lo em todos os sábios, e também nos filósofos, como é

evidente nas passagens que citámos de Platão, de Aristóteles e Cícero.”
⁶³⁸ (Grifamos)

O excerto transcrito acima permite identificar com clareza uma *suppositio determinata materialis*, na definição de Margalho, isto é, uma suposição que deriva de um termo material: a Lei como termo mental, possuidor de significação natural e própria, de maneira que exclui aos demais significados possíveis.

A suposição seguinte ocupa-se de explicar que a lei não foi estabelecida em hábito, mas *em acto*. Neste sentido, Suarez supõe, em segundo lugar, e portanto como decorrência da primeira suposição, que a Lei existe no legislador, não em hábito ou possibilidade, mas como ato segundo, seguinte à sua construção como termo mental. Afirma que se chama lei o que tem proximamente a força de mover e obrigar os súbditos. Tal força, segundo Suarez, não existe em potência; existe, na verdade, em ato que se opera formalmente. Aqui também há a *suppositio determinata materialis*, decorrente do termo material definido acima: o termo mental cria uma nova estrutura esquemática, a partir de seu significado material, e dele decorre o ato formal (externo) produzido pelo intelecto ou pela vontade (interno). Ambos os elementos, interno e externo, material e formal, são necessários para formação do efeito final que se produz:

⁶³⁸ “*Primum ergo supponimus, legem esse aliquid pertinens ad naturam intellectualem, quatenus talis est atque adeò ad mentem eius: sub mente intellectum, & voluntaté comprehédendo (ita enim nunc loquor.) Hoc per se fatis notum est, quia lex dicit moralem ordinem ad aliquid agédum, nulla autem natura est capax huius ordinationis, nisi intellectualis. Item propriè loquendo non reguntur legibus, nec sunt capaces talis gubernationis. Nisi que intellectu, & ratione vtuntur ; ergo multo magis requiritur mens in eo, qui per leges debet gubernare. Est ergo lex aliquid ad mentem pertinens. Imo si in ordine ad naturalia, vel irrationalia dicitur Deus per extensionem quandam legem concipere, id solum est quaremus ea que intellectu carent, indigent superiori mente gubernate, vt opus naturae fit opus intelligentia ; omnibus ergo modis lex ad mentem referenda est. Et hic fuit cōceptus legis in omnibus sapientibus, etiam Philosophis, vt ex Platone, Arist. & Cicer. In locis allergatis constat.” De Legibus, L. I, IV, 2. Tradução de Luis Cerqueira, com apresentação de Mendo Castro Henriques, introdução do Gonçalo P. Moita: Suarez, Francisco. *De Legibus ac Deo Legislatore*, Tribuna da Histórica, Edição de Livros e Revistas, Lisboa, 2004, pp. 219-244.*

“Suponho, em segundo lugar, que a lei, propriamente falando, sobretudo na medida em que existe no legislador, se estabelece em algum acto segundo, não em um hábito, ou possibilidade. Isto é claro, porque se chama lei ao que tem proximamente a força de mover e obrigar os súbditos; ora, esta força não existe em potência, ou em habito, a não ser radical e remotamente; logo, existe em algum acto; Do mesmo modo, mandar, ordenar e coisas semelhantes, referem-se a um ato; ora, tais coisas fazem-se por meio da lei, quer formalmente quer por uma certa atividade moral; a lei, portanto, consiste num acto.

*Mas para explicarmos o que é este acto é preciso, primeiro, enumerar todos os actos que podem concorrer para a formação da lei e descrever a sua ordem e conexão. Este actos, na verdade, podem ser internos e produzidos pelo intelecto ou pela vontade, ou externo e ordenado; mas todos são necessários para que a lei, no fim, produza o seu efeito.”*⁶³⁹

A estruturação do conceito de Lei em Suarez trata, no quarto tópico do Capítulo IV do sujeito no qual pode existir a lei. Este ponto não é propriamente uma suposição, mas um teste de argumento, mediante uma *quaestio*, isto é, discute-se a opinião apresentada: adverte, assim, que a lei pode considerar-se num triplo estado ou sujeito: (a) em primeiro lugar, no legislador, do mesmo modo em que é concebida na mente de Deus, (b) em segundo lugar no súbdito, aos quais a lei se impõe, tal como se costuma dizer que a lei da natureza foi inscrita nas mentes dos homens, (c) em terceiro lugar em algum outro sinal, ou matéria exterior, como na letra da lei ou na voz que manifesta a

⁶³⁹ *“Suppono secundo, legem proprie lo Lex nō in quendo, presertim quatenus est in legisbaitu, sed latore in aliquo acto secundo non in ha in actu po bitu, vel potestate positam esse: Patet, sita est quia lex dicitur, quae habet vim proximā mouendi, & obligandi subditos: hec autem non est in potentia, vel habitu, nisi radicaliter, & remote: est ergo in aliquo actu. Item imperare, ordinare, & similia dicunt actum: illa autem fiunt per legé, vel formaliter, vel quasi actiue moraliter: consistit ergo lex in actu. Vt autem explicemus quisnam hic actus sit oportet prius numerare omnes actu, qui ad legem concurrere possunt, & eorum seriem, seu ordiné describere: possut enim hi actus esse, vel interiores, & eliciti ab intellectu, vel voluntate; aut exteriores, & imperati: & omnes necessaris funt, vt lex tādem suum effectum cōsequatur.”* De Legibus, *idem. De Legibus*, L. I, IV, 5. Tradução de Luis Cerqueira, *ibidem*.

vontade superior. Os primeiros dois modos são concebidos materialmente, tidos a partir do termo mental; já o terceiro modo é formal, e consiste num ato externo pelo qual o legislador manifesta a sua mente, tal como é, entre os homens, a palavra falada ou escrita – é um sinal que manifesta a vontade ou mente do príncipe. As formas exteriores, formais, segundo Suarez, admitem, assim, a lei falada ou declarada pelo príncipe, escrita, e ainda o costume, praticado pelo súbditos.

Após, ainda em continuidade de argumentação sobre as suposições realizadas, Suarez explica a lei como um ato na mente do súbdito. Designa aqui a Lei como um *ato* da mente que requer um juízo do intelecto, decorrente, portanto, da razão. A Lei, de um lado, precede à vontade do súbdito, uma vez que encontra a sua origem na vontade do príncipe (do mesmo modo em que a Lei Eterna é decorrente da vontade de Deus), mas, de outro lado, depende de um ato de intelecto, em particular, um juízo da razão. Neste ponto Suarez não estabelece uma relação direta entre a Lei Eterna, lei natural e Lei Positiva: explica que o juízo operado no súbdito relativamente à Lei Positiva ocorre à semelhança do juízo moral imposto pela lei natural, mas como estabelecido acima, não decorre como condição logicamente necessária: isto porque a Lei Positiva é, para Suarez, um *termo mental*, materialmente estabelecida e com significação própria e natural. Abaixo transcrevemos o trecho em que o paralelismo é estabelecido, sem que seja estabelecida uma relação de hierarquia direta:

“Acerca de la ley tal como puede hallarse en el subdito de la ley tal como puede hallarse en el súbdito de la ley, es cosa cierta que sonsite en un acto de su mente y que de suyo requiere solamente el juicio del entendimiento y no un acto de la voluntad: éste es necesario para la observancia o ejecución de la ley, no para su existencia. En efecto, la ley se anticipa a la voluntad del súbdito y la obliga, pero el acto del entendimiento es necesario para poponer y aplicar inmediatamente a la voluntad la ley misma, y por eso requiere necessariamente el juicio de la razón. De esta manera se dice generalmente que la ley natural es eo juicio de la razón humana, en el sentido de que esa ley se halla en el hombre como en un súbdito suyo. En este sentido dijo el Damasceno: Al

venir ley de Dios, encendiendo nuesta mente la atrae hacia sí y tira de nuestra conciencia, la cual se llama también la ley de nuestra mente”.⁶⁴⁰

Há uma importante inovação neste ponto frente ao pensamento Tomista e da patrística em geral; a Lei Positiva é mantida como uma categoria independente, e dependente de uma dupla operação: a vontade do príncipe e a receção pela razão do súbdito, através de uma operação lógico-semântica. Potencialmente, esta construção permite a construção de um sistema independente do tronco central da escolástica, independente da Lei Eterna, e certamente permite maior centralização do poder no príncipe – observa-se uma inclinação à secularização do Estado.

A Lei forma-se e estabelece-se por uma dupla operação: o ato de vontade do príncipe a cria, e seu juízo de razão atribui-lhe finalidade: o juízo de razão do súbdito receciona a Lei na mente do súbdito, e sua vontade a aceita, mediante o juízo de razão estabelecido pelo príncipe. Graficamente, poderíamos representar a operação proposta neste capítulo seguinte forma:

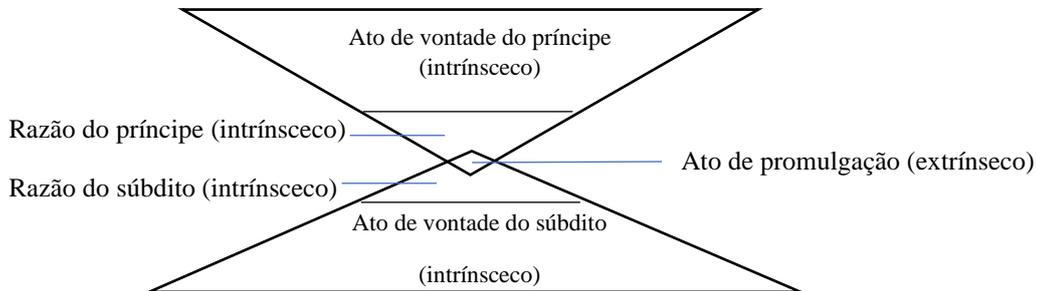


Figura 02. Fonte: Actas do Congresso Internacional Suárez em Lisboa 1617 – 2017.⁶⁴¹

⁶⁴⁰ “*Pretereà de lege, prout esse potest in homine legi subiecto, certum est, consistere in actu mentis, & per se solum requiere iudicium intellectus, & nõ actu voluntatis: hic enim necessarius est ad obseruationem, seu exequutioné legis, non ad existentia eius. Nã lex paeuenit voluntaté subditi, & illã obligat; actus verò intellectus necessari est, vt propornat, & ideò necessario requirit iudicium rationis, Atque hoc modo lex naturalis communiter dicitur esse naturale iudicium rationis humanae, seilicet, quatenus illa lex est in homine tanquam in eo, qui illi legi subiscitur. Atq; hoc etiam modo dixit Damasc.lib.4.de Fide cap.3. Adueniens lex Dei, mentem nostram incendens eam ad se pertrahit, conscientiãque nstram vellicat, quae & ipsa lex mentis nostrae dicitur.*” Suarez, *De Legibus. De Legibus*, L. I, IV, 6.

A Lei depende duplamente do sujeito, em primeiro lugar do príncipe, e em segundo lugar o súbdito. Há, portanto, na forma como Suarez estabelece a *Lei* uma dependência de juízos subjetivos. Expressamente, Suarez concebe a lei como algo existente, em primeiro lugar, no legislador, nele realizado um duplo ato de vontade e intelecto. Este duplo ato do legislador impõe-se aos súbditos exteriormente, como um meio que lhe assegure o bem, a paz ou a felicidade – há na vontade do legislador a intenção do bem comum, ou de bem governar aos súbditos. Segue-se deste ato de vontade (de intenção do bem comum) a consideração específica da lei segundo um ato de intelecto do príncipe, para definição de seu modo para maior justiça ou conveniência do bem comum – trata-se de definições estabelecidas subjetivamente, no legislador enquanto agente cognoscente: explica, assim, que “estes dois actos, no homem, entendem-se sucessiva e discursivamente.”⁶⁴²

Certamente Suarez não poderia, de todo o modo, romper com a tradição, menos ainda com o Tomismo. Deste modo, o sistema proposto para definir o Direito Positivo não viola nem se opõe à universalidade central propugnada pela escolástica; mantém, portanto, o primado da Lei Eterna, como dissemos, ao estabelecer a dupla face do direito natural: opera, de modo paralelo, para um esquematismo próprio da Lei Positiva.

Estabelecida a concepção de Lei como ato da vontade e do intelecto, simultaneamente, Suarez constrói no Capítulo V a conexão entre os atos de vontade do príncipe e do súbdito, e inicia a sua explicação pela necessidade formal do mandado ou intimação daquela vontade da lei. Deixa claro, contudo, que tal ato de intimação não impede que a Lei desde já exista, mas a produção de seus efeitos dependerá da promulgação, isto é, o ato formal de comunicação da vontade ao súbdito. Assim,

⁶⁴¹ Gagliano, U. A. in Actas do Congresso Internacional Suárez em Lisboa 1617 – 2017. Teoria e História do Direito (THD-Lisboa), 2018, Lisboa, Portugal. p. 497.

⁶⁴² Após, é necessário, segundo Suarez, que depois do ato de vontade e do juízo de intelecto do príncipe (enquanto legislador), outro ato de vontade do príncipe que implique em aceitação dos atos de intelecto do príncipe pelo súbdito, e portanto, uma vontade de obrigar os súbditos. Contudo, logo explica que tal ato está presente no primeiro ato descrito, na já que há uma única vontade, que se declara de diferentes modos. Cf. *De Legibus*. L I, IV, 6.

conclui o Capítulo IV com a afirmação de que além dos atos enumerados acima, é necessário ainda um ato do intelecto para comunicar a lei ao súbdito, isto é, um decreto, sinal, mandado: a intimação do súbdito é condição antecedente para que a lei produza efeitos.

Suarez disputa suas considerações frente a diferentes opiniões de autoridades, para confirmação de sua suposição, ao estilo aristotélico-realista. Neste exercício dialético, Suarez expressamente distingue os argumentos da patrística e outros tradicionais da escolástica, e afirma, uma vez mais, que a Lei Positiva não poderá admitir os mesmos preceitos generalizados pela filosofia Tomista e pela primeira escolástica em geral. A Lei Eterna e a lei natural estão situadas em esquematismos distintos daquele da Lei Positiva, não obstante sua semelhança e interconexão pela duplicidade da lei natural, conforme abaixo transcrito:

“Estas opiniões são prováveis e a última muito simples e plausível. Entretanto, contudo, para ajuizar acerca de todo este assunto, pomos de lado a lei natural e conseqüentemente também a eterna, porque nelas, na realidade mesma, existe uma especial dificuldade, sobre se e de que modo têm verdadeira e própria natureza de lei, o que no livro seguinte trataremos. A presente discussão, portanto, é apenas relativa à lei estabelecida por vontade de algum superior. A qual é certo que ou se compõe de um acto da razão e da vontade, ou, pelo menos, não existe sem um e outro; de tal modo que se existe apenas um deles depende, todavia, intrinsecamente do outro.”⁶⁴³

⁶⁴³ “*Hae sentétie probabiles sunt, & vltima satis facilis, & plausibilis, nihilominus tamen, vt aliquod iudicium de retota feramus, secernimus legem naturalem, & consequenter etiam eternam, quia in illis est specialis difficultas in re ipsa, Na, & quomodo habeant veram, & propriam rationem legis, quam libro seqtractabimus. Praelens ergo controuersia solum est de lege posita per voluntatem alicuius superioris. De qua certum est, vel constare ex actu rationis, & voluntatis, vel certè non esse sinevtroque: ita, vy si est alter illorum tantum, ab altero nihilominus intrinsecè pendeat. Hoc enim conuincunt omnia adducta pro duabus primis sententijs.*” Suarez, *De Legibus*. L I, V, 22.

E conclui que a aplicação do termo *lei* refere-se ao sinal exterior que manifesta a vontade daquele que o prescreve (uma determinação objetiva de lei), transmitido e aceite pelo súbdito também como um ato de intelecto e vontade.

Assim, a distinção construída a partir do Direito Positivo Suareziano permite a sua conceituação mediante termos novos, não previstos no esquema geral de ideais da Escolástica – particularmente Suarez desenvolve a Lei a partir de termos complexos, formados por dois atos do intelecto: o juízo da razão e a vontade do príncipe, complementados por um novo par de atos do intelecto (igualmente um juízo de razão e uma ato de vontade), desta vez no súbdito. A conexão entre estes termos é formalmente executada por um ato de intelecto concomitante (presente naquele juízo de razão, e como parte dele): a exteriorização materializada da vontade do príncipe legislador transmitida, tal como oração transitiva, ao súbdito, e nele completada, recepcionada e tornada eficaz.

Nesta operação de síntese entre os dois termos “atos de intelecto” e “atos de vontade”, respetivamente no príncipe e no súbdito, há dependência da apreciação subjetiva, também, respetivamente, do príncipe e do súbdito, frente aos termos designados pela Lei, formalmente manifestada por um dado signo. Esta síntese apresenta a terceira correlação ora observada: em Margalho a *suppositio materialis* também depende do elemento subjetivo, manifestado pelo agente cognoscente para legitimação do juízo apelativo⁶⁴⁴ (*appellatio*).

Àqueles que veem em Suarez um nominalista, esta construção lógico-semântica poderia simplesmente assumir seu valor independente a partir do *signo* da Lei. Mas é importante verificar que o signo, em si, para Suarez, não terá significado senão àquele

⁶⁴⁴ “Apelação é o termo conotativo que denota que o seu significado formal convém ou não convém a uma coisa segundo a exigência da cópula. Por isso, a apelação convém ao termo em razão do significado formal, assim como a suposição, a ampliação a restrição convém ao termo em razão do significado material.” *Escólios em ambas as lógicas*. pp. 124-125. Isto é, uma vez que, mediante uma *suppositio materialis* o termo Lei encontra significado em si mesmo, estabelece uma dupla *appellatio* entre intelecto e vontade, ora no príncipe, ora no súbdito, de modo a legitimar, mutuamente, o significado materialmente estabelecido, Daí o papel da apreciação subjetiva na construção do termo.

atribuído pela *suppositio materialis*, a suposição que “*necessario supponit aliud, quod principaliter fit lex*”:

“Otros autores ponen la ley en un acto del entendimiento posterior a la voluntad, y a esse acto le llaman imperio. Ahora bien, si ese acto no es a manera de habla, es una pura invención, como hemos dicho antes; y si es un habla, será un verdadero signo; luego será no tanto la ley misma cuanto un signo de la ley, o a lo sumo se llamará ley de la misma manera que se llama ley escrita u oral. Ahora bien, la ley exterior o escrita sólo tiene fuerza de ley porque significa alguna otra cosa en la cual se halla la virtud de la ley, y por eso supone forzosamente otra cosa que principalmente sea la ley, que es precisamente lo que buscamos.”⁶⁴⁵

Suarez expressamente considera o conceito nominalista/voluntarista, citando tanto Ockham como Escoto. Contudo, não reconhece a Lei como um ato de vontade, simplesmente, pela significação do *signo*, metaforicamente, para além de seu significado material, como podemos no excerto abaixo transcrito:

“Hay una segunda opinión principal, que afirma que la ley es un acto de la voluntad del legislador. En favor de esta opinión pueden aducirse todos os autores que ponen el imperio en la voluntad, como Enrique de Gante, Gabriel Biel, Juan Mayr, Guillermo de Ockham, Santiago Almain, Jerónimo de Agosto. Este es también el pensamiento de San Buenaventura, el cual dice que *la voluntad es aquello en cuyo poder*

⁶⁴⁵ “*Alij ergò auctores ponunt legē in actu intellectus subsequente voluntatē, & vocant illu actum imperium; sed si hic actus non sit per modum loquutionis, est planè consictus, vt supra diximus: si autem est loquutio aliqua habebit rationē signi; igitur nō tam erit lex, quā signum legis, vel ad summum dicetur lex, quam signum legis, vel ad summum dicetur lex, sicut lex scripta, aut voce prolata lex vocatur. At vero haec lex externa, seu scripta non habet vim legis, nisi quia significat aliquid aliud, in quo est virtus legis, & ideò necessario supponit aliud, quod principaliter sit lex; hoc est, quod inquirimus. Nec etiā dici potest, loquutionem illā internam, prout consideratur in mente Principis esse legem, quia estiam illa solum habet vim, & efficaciam, quatenus est signum: ergo necessario supponit id, quod principaliter est lex.*” *De Legibus*, L. I, V, 6.

reside el reino y el imperio de cuanto hay en el mismo que quiere. Lo mismo piensa Medina. Este parecer también se atribuye a Durando y a Gregorio de Rímini en cuanto que afirman que la voluntad divina es la regla a la cual todos tenemos obligación de ajustarnos. También se cita como defensor de esta opinión Escoto en cuanto que dice que a la voluntad le toca ordenar a outro para que haga algo, y en otro pasaje atribuye a la voluntad el imperar. La misma opinión defiende largamente Alfonso de Castro.”

(...)

Suelo responderse – com Pedro Lombardo y com Santo Tomás – que en estos passajes se habla de la voluntad de signo, la cual es voluntad no en sentido proprio sino metafórico.

Pero, aunque el signo de la voluntad se llame voluntad metaforicamente, necessariamente há de indicar alguna voluntad propriamente dicha: ¿por qué llamarla metaforicamente voluntad sino porque está relacionada com la voluntad propriamente dicha? Ahora bien, no tiene outra relación que la de signo, y por eso se llama voluntad de signo. Luego designa la voluntad que propriamente se cumple y que en esos passajes se designa com el nombre de ley.

Por eso también en le Derecho Civil – en el Digesto – se dice que la ley tiene su voluntad, porque la ley escrita o exterior indica la voluntad del príncipe, a la cual se llama voluntad de la ley misma; luego tal voluntad es la ley en el príncipe mismo; por eso en el Digesto y en las Instituciones se dice: *Lo que le agrada al príncipe tiene fuerza de ley,* palabras que, sin dudar, indican un acto de la voluntad.”⁶⁴⁶

⁶⁴⁶ “*Est ergo secunda opinio principalis affirmans, legem esse actum voluntatis legislatoris. Pro hac sententia referri possunt omnes, qui ponunt imperium in voluntate, vt Henr quodlib.9q.6. Gab. In 2. D.37 q.I.art.I.not.3. Maior in 3.d 33.q.7. Ocham.in 3.q.22.art.4.Almain.tract, 3. Moraliu cap. 2. Angest.in Moral.tract.Ip.3.Corol.3.sentit.etiam Bonauent.in 3.d. 17.art.I.q.I.ad penultvibi ait, voluntatem esse illud, penes quod residet regnum, & imperium eorum, quae sunt in ipso volente. Idem Medin. Cod.de Orat. Q.2. Tribuitur etiã Dur. & Greg. In I.d.47 quatenus asserunt, voluntaté diuinã esse regulam, cui omnes tenemur cõformari. Citatur etiam pro hac sententia Scot.in 2. D.6.q.I. & d.38, q.I.ad vlt.& quodlib.*

4.7. Ecletismo e a Dupla Essência da Lei Natural.

Este significado material, como vimos no excerto acima, é *suposto* materialmente do termo lei, como sendo um significado auto referente, como já havíamos comentado. Ora, apesar do aparente *nominalismo* de Suarez nestas transcrições, não entendemos que seja correto limitar sua lógica dialética deste modo – se é certo que identificamos a larga utilização de articulações lógico-semânticas *estóico-nominalistas*, é correto também reconhecer que os significados *supostos* e *apelados* em sua definição de Lei Civil e de lei natural são também apoiados em construções *aristotélico-realistas*, daí a dupla origem da Lei em vontade e intelecto, e não apenas num ou noutro.

Suarez é tão eclético quanto Pedro Margalho, ao articular argumentos lógico-semânticos Realistas e Nominalistas, sem os contrapor como mutuamente excludentes.

17. *Quatenus his locis ait, ad voluntatem pertinere ordinare alium ad aliquid agendum. Et in 3.d. 36.q.I.artc.2. voluntati tribuit imperare, eandem opinionem late defendit Cast.lib.2.lege paenali cap.I. Suaderi auté poest primò, quia Scriptura, & ciuilia iura voluntatem Dei, aut Principis legem appellant Ptal.32. Notas fecit vias suas Mysi, filijs Israel voluntates suas, id est praecepta sua, & Psal.I.42. Doce me facere voluntatem tuam, 2. Macha. I. Detvo bis cor omnibus, vt colatis eum, & faci atis eius voluntatem, id est, seruetis eius legem. Sic dixit Christus Dominus in orationes Dominica Fiat voluntas tua, id est, seruetur lex tua, & in oratione in horto dixit, Non mea voluntas, sed tua siat, id est, tuum praescriptum: sic enim de opso scriptum erat Psal.29. In cap. Libri scriptum est de me, vt faciam voluntatem tuam. Responderi solet ex Magistro in I.d.47. & D. Thom. I.p.q. 19.ar.9. in his locis esse sermonem de voluntate signi, quae non propriè, sed metaphoricè voluntas est. Veruntamen licèt signum voluntatis metaphoricè voluntas dicatur, necesse est, vt aliquam propriam voluntatem indicet. Cur enim voluntas metaphoricè diceretur, nisi quia habitudinem habet ad voluntatem propriam: non habet autem aliam habitudinem, nisi figni, & ideò voluntas signi dicitur: ergo illa voluntas significata est, que, propriè impletur, & que illis locis significatur nomine legis. Vde estiam in iure Ciuili dicitur lex habere voluntatem suam I. In ambígua ss. De legib. Quia mimum lex scripta, seu exterior indicat voluntatem principis, quae dicitur voluntas ipsius legis; ergo talis voluntas est lex in ipso principe. Vn de I.I ss. De Constit. Princip. & Sed & quod, Instit. De Iure natural gente. & cin. Quod Principi placuit, dicitur, legis habet vigorem. Quae verba fine dúbio actum voluntatis indicant. Similiter adduci possunt Philosophi sicientes, legem esse, decretum, & institutum ciuitatis, vt est apud Plat.d.Dialog.Minos, vel esse consensum ciuitatis, vt est apud Arist.Rethoricor. ad Alex. Cap.I.& 2. Nam decretum propositum voluntatis indicat, & clarius, consensus actus est voluntatis Ansel. Etiam in lib. De voluntate Dei, voluntati diuinae tribuit praecepta, & libr. De Conception.virgin.capit.4.imperare tribuit voluntati.” Suarez, De Legibus. L I, V, 8-10.*

Relativamente às duas escolas, sua lógica é disjuntiva, não excludente, e é nisto justamente que encontramos seu mérito e inovação, de buscar compor a tradição Escolástica Tomista com as exigências de seu tempo, em um evidente esforço de racionalização do Direito.

Esta equidistância entre Lei Eterna e Lei Temporal em Suarez somente é possível em vista da dupla essência da lei natural, que avoca um significado dúbio, e ao mesmo tempo em que mantém, tal como um filtro, a doutrina Tomista de um lado, de outro lado permite a autonomia do Direito Civil e do legislador humano. Podemos notar que a base desta ideia de Suarez reside na articulação que fez tanto da Teoria da Consequência como da *suppositio materialis*, como verificamos nos Capítulos I a IV do Livro I de seu *De Legibus*. No mais, a partir do Capítulo V em diante, os argumentos construídos por Suarez são maioritariamente dedutivos (aristotélico-realistas), e ampliam à Lei Eterna aquelas mesmas propriedades inferidas da Lei Temporal pela *suppositio materialis*, mas não sem distingui-la como *accidental* à Lei Eterna, e desta maneira, apesar de semelhante, reserva à Lei Eterna uma maior dignidade. Assim, no Capítulo I do Livro II do *De Legibus*, Suarez expõe suas *quaestios* para a problematização da definição de “Lei Eterna”: a primeira *quaestio* a nega por meio de um silogismo de primeira figura *ad absurdum*:

“La razón que hay para dudar es que la ley exige necessariamente alguno a quien pueda imponerse. Ahora bien, no existió nadie desde la eternidade que fuera capaz de ley. Luego tampoco pudo existir una ley eterna.”⁶⁴⁷

Já vimos esta forma de silogismo em nosso Capítulo II acima, nega uma proposição ao induzir dela sua negativa:

$$p \supset \sim p . \supset \sim p$$

⁶⁴⁷ “Ratio dubitandi est, quia lex necessário requirit aliqué, cui possit imponi, seda b aeterno no fuit aliquis capax legis; ergo nec lex aliqua aeterna esse potuit.” Suarez, *De Legibus*. L II, I, 1.

A segunda *quaestio* de Suarez invalida a proposição *ad absurdum* acima, por meio de argumentos de autoridade probabilidade (São Tomás, Tomás de Vio, Soto, Vicente de Beauvais, Alejandro de Alés, San Antonino, Torquemada, Santo Agostinho e Cícero)⁶⁴⁸ os quais, por modificarem o significado dos termos, tornam a dedução falsa. Mas é a terceira *quaestio* que permite a aplicação a *suppositio materialis* tal como analisada acima também à Lei Eterna, e denota o papel duplo desempenhado pela lei natural.

Quando observamos as distinções que Suarez faz na construção da *suppositio materialis* acerca da Lei Civil e Positiva, observamos que, segundo o sistema lógico semântico de Margalho, a *quaestio* proposta por Suarez no Capítulo I do Livro II de sua *De Legibus* acerca da Lei Eterna limita-se à atribuí-la o predicado “lei”, tal como desenvolvido no Livro I, à “Lei Eterna”. Como vimos, a lei significa⁶⁴⁹ *conotativamente* ou *absolutamente*, e, portanto, material ou formalmente. O significado material é absoluto, ou seja, a *lei* significa por si mesma, ao passo que o significado conotativo admite tanto o significado material absoluto como também outros, chamados por significado formal. Como vimos, Suarez estabelece uma equivalência semântica entre Lei Eterna e Lei Temporal: ora “lei”, enquanto Lei Temporal, é termo mental que, portanto, significa absolutamente (sendo autorreferenciado) – do mesmo modo, a Lei Eterna é também um termo mental, e também significa absoluta e materialmente.

O *duplo estado* da lei natural em Suarez, é, na verdade, um duplo estado presente no próprio termo “lei” segundo a lógica semântica de Margalho: por ser um termo conotativo, admite tanto um significado material como também um significado

⁶⁴⁸ “*Nihilominus communis sententia Theologorum est, dari in Deo legem quandam eternam. Ita docet D.Thom. I2.q.9.1.artic.1.93 per totam, ibi Caietan.Soto, & alij, Vincent.Beluac, in specul.morali part.2.dist.II.Capit.1.§4. tit.12. à princip. Turrecr.in cap. Omnes leges d.I & sumitur ex Augustin. Libr. De Vera Religion.capit.30.& lib.I. de Liber.arbit.capit.5 & 6. & libr.22. contra Faust.capit.27 Quin etiam Cicer.libr.I, &2. De Leg. Hanc legé maximé predicat, & à sapiétisimis Philosophis cognitá suisse hisverbis cónfirmat.*”. Idem., L II, I, 2.

⁶⁴⁹ Margalho, Op. Cit. pp. 89-98. Assim explica Margalho: “*Unde significatum materiale est res cuius pronomine demonstrante mediante copula de praesenti verificatur terminus. Formale vero significatum, quando distinguitur a materiale, est de quo non verificatur terminus mediante copula de praesenti. Et omnis absolutus habet materiale significatum solum.*”

formal. Assim, o significado *mental* é material e *intrínseco*, ao passo que o significado formal é *extrínseco* ou externo, e, portanto, positivo, sendo desta natureza extrínseca que Suarez deriva a Lei Positiva, como sujeita a um ato de promulgação.⁶⁵⁰ O que se verifica, sem maiores dificuldades, quando Suarez expõe uma objeção na *quaestio* em análise:

“Dirá alguno que lo único que prueban estos racionios es que en Dios se da una razón eterna de lo que va hacer – que es lo que llamamos – providencia – pero que no prueban que eso fuese desde la eternidade una ley propriamente dicha. En efecto, la providencia dice una relación eterna, en cambio la ley una relación temporal, como parecen demostrar los argumentos que se han aducido al principio. Por conseguinte esa razón eterna a lo más se podría llamar ley en un sentido – como quien dice – material y desde el punto de vista de acto de voluntad o de entendimiento divino que es la ley, pero no en un sentido formal desde el punto de vista de lo que significa propriamente el nombre de la ley y de todas las propiedades que se requieren para la ley: también la creación activa puede llamarse eterna materialmente desde el punto de vista de acto de Dios, pero no formalmente y absolutamente en cuanto creación! Y lo mismo sucede con el poder de dominar y otras cosas así. Por su parte, Santo Tomás sostiene que esa ley es eterna también formalmente y desde el punto de vista del concepto de ley, porque el mismo concepto eterno de ley divina es verdadera ley eterna en cuanto que Dios lo

⁶⁵⁰ Especificamente Margalho explica-nos que os termos conotativos dividem-se em intrinsecamente conotativos e extrinsecamente conotativos. O primeiro +e aquele que, para além do significado material, conota essencialmente, isto é, conota a parte essencial, e não a parte integral, ao passo que o termo conota extrinsecamente quando o seu significado é *accidental* e não *essencial*, e, portanto, terão conotação privativa ou positiva: “*Terminorum connotatiuorum, quidam est connotatiuus intrinsice et alius extrinsice. Terminus connotatiuus intrinsice est qui ultra significatum materiale connotat essentialiter, id est, partem essentialem, vel totum taliter se habere qualiter sibi est essentiale, et non integrale, ut capitatus. Unde pars essentialis est pars quae non est eiusdem rationis vel naturae cum toto, ut anima vel corpus. Sed integralis ex is constat. Pars quantitativa est pars extensa. Terminus connotatiuus extrinsice est terminus accidentaliter connotans. Et terminorum connotatiuorum extrinsice, aliquis connotat privatiue, et aliquis connotat positiue, ut albus, pauper*”. Margalho, idem, p. 97.

ordena al gobierno de las cosas que El previamente conoce. Pero, aunque Santo Tomás dice muy bien que en Dios la razón de las cosas que va a hacer es eterna y es verdadera idea, sin embargo no explica que desde la eternidade sea verdadeira ley ni en qué se diferencia en quanto idea, ni parece responder claramente a las dificultades propuestas.”⁶⁵¹

A solução proposta por Suarez estabelece-se com base no “duplo estado da lei”, que é afirmado na objeção acima transcrita em forma de crítica. Ao desenvolver o conceito de Lei Eterna, Suarez procurou distingui-la da ideia, e compará-la à providência. Neste segundo movimento, bem identificado nos números 14 a 16 do Capítulo III do Livro II, a providência é tratada ao mesmo tempo como parte da Lei Eterna, em particular como uma faceta desta, um aspeto observado de um dado angulo. De outra maneira ainda, a providência é reconhecida como efeito, ou consequência, da Lei Eterna. A partir deste ponto, o argumento permite uma relação de equivalência desde a providência até à lei natural e à Lei Positiva. É importante, mais uma vez, destacar a importância da teoria da consequência nesta construção Suareziana, uma vez que, ao reconhecer a providência como efeito consequente da Lei Eterna, Suarez justifica que a Lei Eterna é una e múltipla, ao mesmo tempo, rompendo com a unidade Tomista. O reconhecimento da multiplicidade como algo próprio da Lei Eterna, sem prejuízo de sua unidade metafísica, é construído como argumento filosófico no qual repousa a possibilidade de uma maior secularização da Lei Eterna, que se confunde, essencialmente, com a temporalidade. Disto Suarez não extrai uma *unidade* da Lei

⁶⁵¹ “*Dicet veró aliquis, his discursibus solum probari, esse in Deo rationem eternam agendorum, quam prouidentiam vocamus; non tamen probari illam suisse aba eterno propriè legem. Quia prouidentia dicit respectum eternum; lex autem temporalem, vt argumenta in principio facta ostendere videntur dici poterit lex quasi materialiter, & quoad actum illum voluntatis, vel intellectus diuini, qui est lex; non vero formaliter quoad propriam denominationem legis, & conditiones omnes ad legem requisitas. Sicut creatio actiua potest dici aeterna materialiter quoad actum Dei, non vero formaliter, & simpliciter, vt creatio est; similibus. At vero D Thoma.d.quaest. 91.articul.Iad. I suitinet, illam legem etiam formaliter, & sub ratione legis esse aeternam, quia ipse conceptus aeternus diuinae legis habet rationem legis aeternae, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso preacognitarum. Sed licet D. Th. Recte dicat, rationem rerum faciendarum in Deo esse eternam, & habere rationem idee, non tamen declarat, quomodo etiam aba eterno habeat rationem legis, nec in quo differat sub ratione ideae nec difficultatibus pôsitis videtur plane satisfacere.*” Suarez, *De Legibus*. L II, I, 4.

Eterna, mas sim uma *generalidade*, em que o conjunto de seus elementos constituidores compõem uma universalidade.

A Lei Eterna, na sua *generalidade*, é não apenas una, ou universal, mas múltipla, por conter todos os preceitos que dela derivam intelectualmente: a unidade reside, assim, na vontade, mas será no intelecto que Deus desdobra o uno em múltiplo. Este mesmo raciocínio, devemos notar, existe nos neoplatônicos, e em especial em Plotino, cuja construção filosófica encerra para mergulhar sua especulação no misticismo cristão, mas que a partir do Platonismo estabelece uma relação dupla da *alma*, e estabelece uma ponte entre Deus e mundo sensível.⁶⁵²

Esta construção lógica é estendida ao direito natural, e no seu desenvolvimento Suarez debate sobre a sua natureza e essência, para concluir que o direito natural é *uno* (em oposição a uma natureza múltipla, diversa, do mundo) e reconhece também que o direito natural pode ser considerado tanto em *acto primeiro*, isto é, a “virtude que se chama por razão natural”⁶⁵³, e portanto, faz presente no intelecto, bem como faz

⁶⁵² Bergson, Henri. Cursos sobre a Filosofia Grega. Martins Fontes. São Paulo, 2005. P. 35: “Por que são necessárias uma ou mais essências intermediárias entre a Idéia e o sensível? Na filosofia de Platão, a passagem do sensível ao inteligível é clara enquanto dialética, mas a passagem inversa é coisa obscura e que só pode ser expressa miticamente. Nos mitos platônicos, que, todos, exprimem esse movimento descendente pelo qual passamos das Idéias às coisas, esse movimento precisa de balizas: as almas, os deuses, sobretudo a alma do mundo desempenham esse papel. São os objetos dos mitos platônicos. – É uma definição vaga: mas a ideia não é mais distinta em Platão, o qual, por sua própria concepção, não podia clarificá-la. Essa ideia, Plotino a retirou da obscuridade. Pois é única e exclusivamente em Platão que foi buscá-la. Faz-se, às vezes, a aproximação dessa alma de Plotino com o fogo estóico. A analogia é inteiramente superficial, as diferenças profundas. Nos estóicos o fogo basta-se a si mesmo, não deriva de uma essência superior extratemporal. Em Plotino, trata-se de uma derivação do voûç. Não se pode nem mesmo vê-la de perto sem vê-la contrair-se e, finalmente, fundir-se no voûç. Além disso, a alma dos estóicos torna-se material, e a matéria, alma. Em Plotino, se a matéria sai da alma, isto não se dá por transformação; é uma derivação que não impede a alma de permanecer em si. A origem de sua concepção está inteiramente em Platão.”

⁶⁵³ Suarez, *De Legibus*. L II, V, 9.

presente em *acto segundo*⁶⁵⁴, isto é, em “conhecimento e juízo efetivo”, ou também num hábito.⁶⁵⁵

Esta dupla natureza é o ponto intermédio alcançado entre uma visão puramente realista e uma visão puramente voluntarista. Suarez concede que há no direito natural um elemento uno, eterno, que se desprende diretamente da Lei Eterna, reconhecendo assim a realidade das coisas em si, contudo, o direito natural, presente no homem, também está sujeito à mutabilidade do mundo, à multiplicidade e àquilo que é empiricamente sensível ao homem – esta concessão não faz de Suarez um nominalista ou um voluntarista, mas um eclético, tal como Pedro Margalho, a advogar por um caminho intermediário entre o crescente ceticismo do século XVI e a fé católica.

No Capítulo XIV Suarez discute a possibilidade do Poder Humano alterar ou dispensar o direito natural, ao passo que o Capítulo XV centra-se na discussão voluntarista acerca da qual questiona-se se seria possível a Deus alterar ou dispensar o direito natural.

Ao introduzir o argumento mais reacionário, Suarez expõe a possibilidade de alteração ou dispensa do Direito mediante a análise empírica das leis e normas locais que, por vezes, opõem-se a preceitos de direito natural Positivo, como aquilo que declara expressamente a Glosa das Decretais, como por exemplo, ao reconhecer a

⁶⁵⁴ É interessante notar a presença contínua do hilemorfismo aristotélico em todo seu argumento, malgrado o uso de proposições lógico-semânticas estóico-nominativas.

⁶⁵⁵ Suarez, *De Legibus*. L II, VIII, 6: “*Declaro breuiter: nã supra dixi, hanc legem posse considerari in actu primo, & vt sic, esse ipsum intellectuale lumen; hoc ergo modo cõltat, esse in omnibus eandem. Potest vltorius esse in actu secundo, id est, in actuali cognition, & iudicio, vel etiam in próximo habitu iam comparato per actum: átque hoc modo este x parte in omnibus, qui ratione vti possunt; nam saltem quoad prima, & vniuersalisima principia ignorari non potest, quia sunt exterminis notissima, & adeò conformia, & quasi adaequata naturali inclinationi rationis, & voluntatis, vt tergiuersari non possit. Et hoc modo dixit d. Thomas supra à art.6 legem naturalem non posse aboleri à cordibus hominum, saltem quoad haec principia. Quomodò aliqui intelligunt Arist. 3 Ethic. Cap. I dientem, Meritò quèlibet reprehendi propter ignorantiam vniuersalem. Quoad alia verò particularia praecepta ignorari potest; qua ignorantia supposita, potuerunt alique gétes itroducere leges contrarias iuri naturae; nunquam tamen ab illis habitae sunt vt naturales leges, sed vt humanae posituuae.*”

possibilidade de Pontífice limitar a lei natural e a lei divina, ou mesmo dispensá-las, e considera esta possibilidade sob o argumento de juristas como Bernardo de Montemirat, Angel de Chiavasso, Azpilcueta, Sánchez e Enrique de Segusio. Contudo, Suarez aqui recusa os argumentos de maior empoderamento ao Papa, justamente por julgar que o conceito de direito natural nestes autores é incompleto, pouco específico, e propõe uma nova solução com o crivo de sua análise mais específica, desenvolvida até esta altura de sua obra. Assim Suarez trata do direito natural *em relação* ao poder humano e qualquer ação humana, o que inclui a sua dispensa, sua preceituação ou criação: mesmo a criação de um *direito*, seja como uma lei positiva como também através de um costume particular ou universal – este último designa então como a Direito das Gentes.⁶⁵⁶ Verifica-se que o direito natural de Suarez está voltado, por assim dizer, também aos atos e factos humanos, à mutabilidade humana, e não apenas à unidade e imutabilidade divina.

Disto, concretamente, Suarez estabelece que a divisão da propriedade em direito natural não seria possível, uma vez que nestes encontra-se o preceito da comunhão das coisas – isto é, no âmbito do direito temos que a propriedade é comum de todos. A propriedade privada é uma criação exclusivamente humana, resultado do pecado. Ainda, o direito a liberdade é reconhecido como um direito natural, que também pode ser modificado pela obra dos homens. Assim também a usucapião e a prescrição como criações humanas. Finalmente, Suarez estabelece o consentimento matrimonial sem a presença de testemunhas, a doação e o direito de testamento onde o direito de livre disposição do dono ou do testador sofre limitações impostas pelos costumes e foros locais.⁶⁵⁷

Disto, dada a dupla essência do direito natural, Suarez autoriza que o direito secular possa alterar um preceito de direito natural, e em particular estabelece no direito de gentes um caso ideal onde tal ocorre.

⁶⁵⁶ Suarez. *De Legibus*. L II, XIV, 1.

⁶⁵⁷ Idem, n° 2.

Em contraposição à doutrina Tomista, que não reconhece a possibilidade de alteração ou dispensa da lei natural pelo direito humano, Suarez expõe, mais uma vez, o seu conceito de direito natural a as formas e variantes humanas dele decorrentes: sob uma análise metodológica da dialética de Suarez, temos que o direito natural é por um lado definido *propriamente* isto é, como já vimos acima, uma definição ao modo dos realistas, como ensina Margalho, sendo tal definição a concordância entre a coisa em si e o nome. De outro lado, o direito natural é também definido *impropriamente*, como quando Margalho nos ensina como uma coisa poderá ser *significada convencionalmente*, “por imposição ou por convenção da vontade”, e neste sentido, o direito natural admite outros significados que não aquele natural e próprio: assim poderá ser estabelecido como um preceito permissivo, negativo ou ainda concessivo, conforme seja, pelos homens, estabelecida como coisas permitidas ou concedidas às comunidade de bens, à liberdade humana e coisas semelhantes que estejam à livre disposição dos homens. É muito esclarecedor o trecho abaixo, em que se torna evidente o esforço conciliador de Suarez entre o ceticismo nominalista e o misticismo realista:

“Em ambas classes de preceitos se verifica a mesma necessidade que se refere o conceito formal do direito, e conseqüentemente a mesma invariabilidade e imutabilidade. Em vez disto, por parte da matéria, estes últimos preceitos têm certa maior imutabilidade porque não tem por matéria – por assim dizer – o mesmo arbítrio humano, o qual é mutável e necessita de correção e transformação.”⁶⁵⁸

O que se estabelece, portanto, a *contrario sensu*, é que os preceitos de direito natural que possuam por matéria o arbítrio humano são, estes sim, mutáveis, e necessitam de correção e transformação.

Tal como em Vitória, o eixo de transposição entre um e outro lado do argumento estóico-nominalista de Suarez está fixado no hilemorfismo aristotélico, argumento que

⁶⁵⁸ Suarez, De Legibus. L II, XIV, 7. “*Et in vtroque genere istorum praeceptorum esta edem necessitas quoad formalem rationem iuris, & consequêter eadem inauriabilitas, & immutabilitas: ex parte verò materiae haec posteriora paecepta habent quandam maiorem immutabilitatem, quia non habent quali pro matéria ipsum humanum arbitrium, quod mutabile valde est, & saepe indiget correctione, & mutatione.*”

permite reconhecer o direito natural como um ente constituído de diferentes elementos, a saber, matéria, forma e finalidade – quando a matéria tratada é essencialmente humana (malgrado sua forma e finalidade, cuja natureza será divina), admite-se a mudança e a transformação do direito natural, como um reflexo do direito humano positivo.

4.8. A Lei Positiva e a Lei Natural.

No capítulo XV do Livro II de *De Legibus* Suarez debate ademais se é possível a Deus alterar ou eximir a lei natural, e desenvolve este *quaestio* desde o voluntarismo de Ockham até o intelectualismo de São Tomás, passando pelos diversos pensadores medievais que se manifestaram sobre o tema. Nota-se que a opinião de Suarez não é voluntarista, uma vez que Suarez se filia a São Tomás e reconhece limites à alteração dos preceitos de direito natural, mesmo pela vontade de Deus – mas tal filiação é feita com muitas ressalvas, e mais uma vez percebemos o caráter eclético de Suarez, o qual, de um lado, reconhece preceitos imutáveis, e de outro, reconhece preceitos passíveis de alteração ou isenção – o que é mais interessante, contudo, na conclusão de Suarez, é a equivalência que reconhece que há entre a vontade divina e a vontade humana, na medida em que o argumento para mutabilidade do direito natural pelos homens é similar ao argumento estabelecido para a divindade – cada qual, o humano e o divino, está posicionado num extremo do espectro de preceitos naturais, como podemos notar na passagem abaixo transcrita:

“De ahí deduce Santo Tomás que esta clase de cambio le es posible no sólo a Dios sino también a veces al hombre: en los preceptos negativos cuando su materia cae bajo el derecho humano de propiedad y los hombres pueden cambiarlo, de la manera como antes hemos explicado la ley de la prescripción; y en los afirmativos cuando los hombres pueden cambiar las circunstancias que imponían la necesidad de actuar, o cuando pueden los hombres imponer un precepto de mayor importancia, por ejemplo, si un rey manda a un hijo no socorrer a su padre que se halla en extrema necesidad, para ayudar a la patria en peligro. En cuanto a Dios, por su singular excelencia puede – cuando quiere – hacer uso de su poder de dueño absoluto. Com esto se entiende también la razón por la cual los

hombres no pueden realizar cambio de materia en todos los preceptos negativos en los cuales Dios puede realizarla, por ejemplo, en el precepto de no fornicar; y es que el hombre no tiene el poder que tiene Dios sobre la persona de la mujer para – como él quiera – entregarla a otros por suya; por eso también pudieron las leyes humanas cambiar por el uso continuado la propiedad de las cosas, y en cambio no pudieron cambiar de la misma manera la propiedad de las mujeres. Según esto, manteniéndose la ley humana puede dejar de ser robo lo que antes lo era, pero no puede dejar de ser adulterio lo que de suyo es adulterio.”⁶⁵⁹

Sob o aspeto de que certos preceitos morais reconhecidos como preceitos de direito divino imutáveis – como o adultério, acima indicado – contraposto ao direito à propriedade e ao furto, como preceitos de direito humano positivo (assim como de direito natural), ambos passíveis de alteração pelos homens, temos de reconhecer a preponderância do moralismo no sistema de Suarez, apesar de tão avançado para seu tempo noutros aspetos relativos à independência e autonomia do poder secular.

Ainda seguindo a mesma tendência, Suarez não reconhece a possibilidade de interpretação ou epiqueia sobre a lei natural, cujos preceitos são considerados como absolutamente imutáveis – afasta mesmo a possibilidade de Deus as interpretar, por não haver alguma interpretação possível: se algo há-de alterar, relativamente à aplicação da

⁶⁵⁹ Suarez, De Legibus. L II, XV, 21: “Vnde colligit D. Thomas in dicta a solut. ad. 3. hunc modum immutationis non solum Deo, sed etiam homini interdum esse possibilem. In negatiuis quidem praeceptis, quando matéria illorum cadit sub dominio humano, & per homines immutari potest, quomodo nos supra explicuimus legem praescriptionis. In affirmatiuis autem, quando per homines possunt immutari circumstantie, quae inducebant necessitatem operandi, vel quando possunt homines grauius preceptum imponere. Vt si Rex praecipiat filio non succurrere parenti extreme indigenti, vt subueniat reipublicae periclitati. De autéob singularem excellentiam potest, quando vult, vti absoluta potestate, & domino. Vnde etiam intelligitur ratio, ob quam non in omnibus praeceptis negatiuis potest talis mutatio fieri per homines ex parte materiae, in quibus potest fieri à Deo, vt v.g. in praecepto non fornicandi, quia nimirum non habet homo illam potestatem in personam foeminae, quam habet Deus, vt possit alteri tradere in suam prout voluerit, & ideo etiam potuerunt leges humana per vsucapionem mutare dominia rerum, non tamen ita potuerunt mutare domina vxorum. Et ita stante lege humana potest definere esse furtum, quod antea suisset, non tamen potest definere esse adulterium, quod per se tale existit.

lei natural aos factos, são estes últimos, os factos, que sofrem alterações, mas jamais a lei natural. É evidente que a equivalência do argumento é o mesmo quando procura-se analisar a possibilidade de interpretação da lei secular, e Suarez chega mesmo a exemplificar que a lei dada pelo príncipe não será passível de interpretação pelos súbditos, quando pautada pela lei natural.

Isto porque a lei natural é dada em termos gerais, e sempre será o princípio imutável de uma dada regra jurídica: as exceções à criminalização do roubo (como que o faz em situação de extrema necessidade), segundo Suarez, não decorrem de uma interpretação ou epiqueia da lei natural que prescreve que o roubo é censurável, mas das alterações do facto em si, em que se agrega a extrema necessidade como um elemento presente na realidade – o direito natural, enquanto normativo genérico, já deverá pressupor esta exceção, dada, assim, por evidente.⁶⁶⁰

A Lei positiva, por sua vez admite epiqueia, mas somente na medida em que, tendo origem na vontade do legislador, este não tenha previsto todas as circunstâncias em sua mente, e assim, cabe interpretar a lei conforme a vontade e intenção do legislador. Mesmo a lei natural positivada somente admitirá a interpretação conforme a intenção do legislador.⁶⁶¹

Aqui nota-se a principal diferença entre os estatutos de equivalência entre lei humana e lei divina, e mais uma vez a lei natural demonstra possuir uma dupla natureza: a lei divina, por mais que seja logicamente equivalente à lei humana como vimos acima, é absoluta e imutável: já a lei humana é passível de alteração e interpretação, conforme a intenção e vontade do legislador. Entre uma e outra a lei natural admite as duas formas: é absoluta e imutável, mas caso seja positivada, torna-se passível de interpretação.

4.9. Direito de Gentes.

⁶⁶⁰ Suarez, De Legibus. L II, XVI, 11.

⁶⁶¹ Idem, L II, XVI, 13-16.

O Capítulo XVII de *De Legibus* procura esclarecer a definição de direito de gentes, em contraste com o direito civil e o direito natural. O sistema anteriormente descrito não se altera nesta descrição do direito de gentes, que é apenas classificado como uma categoria intermediária entre o direito natural e o direito civil, não podendo ser confundido com nenhum dos dois.

O direito de gentes para Suarez é aquele aplicado exclusivamente aos povos, e difere do direito natural apenas no sentido de que este teria uma aplicação muito mais ampla, e mesmo o reino animal estaria nele contemplado. Trata-se de uma “classe de lei”, ao lado do *ius civile* e do *ius naturale*: o *ius gentium*, portanto, possui a mesma estrutura conceitual já apresentada para as demais classes, isto é, possui um estatuto de equivalência entre o direito civil e o direito natural, em termos conceituais, e não lhes é nem superior nem inferior, por não existir relação de dependência ou hierarquia. São todos espécies do género “lei”.

Suarez desenvolve uma *quaestio* em que contrapõe os argumentos favoráveis à independência conceitual do direito das gentes frente ao direito natural, em oposição ao argumento contrário, segundo o qual o direito das gentes é uma espécie do direito natural, a ele subordinado. Ao passo em que se filia à primeira tese, por ser compatível com seu sistema, Suarez utiliza-se de silogismos tais como os que já tivemos a oportunidade de estudar acima, de modo muito técnico e sistemático, como é próprio de seu estilo. Por exemplo, quando contrapõe o argumento de sujeição do direito das gentes ao direito natural, como uma espécie deste, ele estrutura o seguinte silogismo:

Premissa maior: o direito natural aplica-se aos brutos e animais, e não somente aos homens, ao passo em que o direito das gentes limita-se aos homens.

Premissa média: Os brutos e os animais (q), assim como os homens, estão sujeitos a lei de conservação das espécies (os exemplos utilizados são a autodefesa e a reprodução), logo os homens e os animais estão sujeitos ao direito natural.

Premissa menor: O direito das gentes é parte do direito natural.

O silogismo acima é refutado assim como a outra proposição analisada no número 8 do mesmo Capítulo XVII, a saber, segundo a qual o direito natural obriga sem recurso da razão, o que não ocorre no direito das gentes.

Para Suarez, o estatuto do direito das gentes é de independência semântica frente ao direito natural e ao direito civil, justamente pela relação de equivalência lógica que foi estabelecida nos capítulos anteriores, por meio da teoria da consequência formal, em que a lei divina, a natural e a civil são *sincategoremas*, portanto, intercambiáveis em uma mesma proposição por razão de uma equivalência lógico-semântica. O mesmo aplica-se ao direito de gentes, que é apenas adicionado à fórmula que já indicamos acima:

$$(e \leftrightarrow t) \supset (h \leftrightarrow n): (n \leftrightarrow p) \wedge (n \leftrightarrow g): (p \leftrightarrow g)$$

Onde:

“*e*” significa lei eterna ou divina (increada);

“*t*” significa lei temporal;

“*h*” significa lei humana;

“*n*” significa lei natural;

“*p*” significa lei positiva;

“*g*” significa direito de gentes.

Esta relação lógico-semântica é evidenciada no trecho abaixo descrito, em que Suarez primeiro utiliza-se de exemplos de direitos naturais dos quais predica situações de facto pertinentes ao direito civil. Depois, distingue que a lei natural não sofre alterações, e serão as circunstâncias fáticas pertinentes ao direito das gentes ou civil que resultam nas diferentes formas de aplicação e distinção do direito natural e destes outros direitos (de gentes e civil). Finalmente, afirma abertamente que o direito de gentes não é deduzido diretamente do direito natural, mas reconhecido mediante um estatuto de independência, estabelecido pela razão (enquanto moral) e vontade humana (estes, como vimos, referem-se à vontade e ao intelecto, a saber, os elementos constitutivos da lei em género, como já observámos anteriormente):

“Pero com esto tampoco se explica el verdadero y proprio concepto del derecho de gentes y su distinción del derecho natural. En efecto, hay muchas cosas de derecho natural las cuales no obligan ni tienen lugar si no es presuponiendo algo; así el precepto de no robar no tiene lugar si no es después de hecha la división de los bienes y de la propiedad; asimismo el precepto de obedecer a los amos no tiene lugar si no es supuesta la esclavitud; y la justicia de los contratos no tiene lugar si no es supuesto el comercio humano. Y así hay otras cosas más que manifestamente pertenecen al derecho antural, pues por su naturaleza son honestas, de forma que sus contrarias están prohibidas como malas, y no al revés.

Y puede darse la razón de esto, y es que el que una conclusión se siga de los principios naturales en el supuesto de que se dé tal o cual materia o situación humana, no hace variar la manera de ser de la ley, la cual subsiste por la naturaleza intrínseca de la cosa y no por voluntad humana; únicamente designa una materia distinta de la ley. Por ejemplo, la ley de cumplir lo prometido y de guardar fidelidad a Dios o a los hombres es natural, y sin embargo no tiene lugar si no es en el supuesto de una promesa; lo mismo, en materia de simonía se dice que el vender una cosa consagrada por los hombres va en contra del derecho natural aunque suponga una consagración introducida por el derecho humano.

Por consiguiente, aunque una conclusión se siga en un supuesto que se refiere sólo a la materia del precepto, si se deduce con evidencia de principios evidentes, tal conclusión pertenece al derecho natural y no al derecho de gentes. Así pues, para que el derecho de gentes se distinga del natural, es necesario que, aun suponiendo tal materia, no se siga por una deducción evidente sino por una deducción menos cierta, de tal manera que el que decida, más que la necesidad sea la libre voluntad humana y la conveniencia moral.”⁶⁶²

⁶⁶² Suarez, De Legibus. L II, XVII, 9: “*Sed per hoc etiam non explicatur vera, & propria ratio, & distinctio iuris gentium à natural. Nam multa sunt de iure natural, quae non obligant, nec locum habent,*

Para além disto Suarez distingue o direito de gentes do direito civil, em primeiro lugar por este ser fundamentalmente escrito, ao passo que reconhece o carácter costumeiro do direito de gentes, como habitualmente praticados pelas comunidades, estados e repúblicas em âmbito internacional. Há em Suarez uma sobreposição entre as três esferas de juridicidade, do direito natural, ao direito de gentes e ao direito civil, na medida em que cada qual implica nos preceitos ou proibições de diferentes níveis, conforme o respetivo âmbito de aplicação.

Esta sobreposição é exemplificada, quando Suarez cita o costume de acolher aos embaixadores sob a lei da imunidade e de segurança. Não se trata, conforme nos explica Suarez, de uma norma de direito natural, uma vez que cada comunidade humana poderia prescindir dos embaixadores estrangeiros e não os admitir, contudo, ao admitir relações com outras repúblicas e acolher seus embaixadores, um dado estado o faz sob o direito de gentes. Do mesmo modo, expulsá-los seria um sinal de inimizade também em direito de gentes. Agora, a expulsão dos embaixadores poderá ser ou não injusta, e nesta medida poderá implicar em uma violação ao direito natural, pois a injustiça é contrária a razão natural, sem que, por isso, deixe de ser ainda uma violação de direito de gentes.⁶⁶³

nisi aliqua suppositione facta , vt praeceptum non furandi non habet locum, nisi facta diuisione bonorum, & dominiorum. Praeceptum item prendi Dominis non habet locum, nisi supposita seruitute; iustitia etiam contractuum non habet locum, nisi ex suppositione commercii humani. Et ita sunt plura alia, quae manifeste pertinente ad ius naturale: nam ita sunt per se honesta, vt contracta prohibeantur, quia mala, & non é contrario. Ratio etiam reddi potest, quia quod conclusio sequatur ex principiis naturae ex suppositione talis, vel talis materiae, aut status hominum, non variat modum legis, quae subsistit ex intrinseca rei natura, & non ex voluntate humana, sed denotat solum distinctam materiam legis, v.g. lex reddendi promissum, & seruandi fidelitatem Deo, vel homini, naturalis est; & tamen non habet locum, nisi ex suppositione promissionis; sic etiam in matéria de Simonia dicitur, vendere rem consecratam ab hominibus, contra ius naturale esse, licét supponat consecrationem humano iure introductam. Ergo licét conclusio sequatur ex suppositione, se tenente tantum ex parte materie praescripti, si illatio est euidens ex principiis per se notis talis conclusio ad ius naturae pertinet, non ad ius gentium. Ergo vt ius gentium à naturali distinguatur, necesse est, vt etiam supposita tali matéria non sequatur per euedentem consequentiam, sed per aliquam minus certam, ita vt arbitrium humanum, & moralis commoditas, potius quam necessitas intercedat”.

⁶⁶³ Suarez, *De Legibus*. L II, XIX, 7.

A sobreposição entre os estatutos legais é ainda exemplificada no âmbito dos contratos e das transações comerciais, dos quais Suarez distingue três elementos: (i) o modo particular de execução dos contratos, relativo ao direito civil e segundo a vontade das partes contratantes; (ii) o cumprimento do contrato uma vez que tenha sido concluído, tendo esta vertente está sob o âmbito do direito natural, isto é, o agir justamente e de boa fé, com fidelidade e correição; (iii) e por fim, a liberdade para realizar transações comerciais com os inimigos, sendo esta possibilidade concernente ao direito de gentes, pois não há obrigatoriedade de tal contratação sob direito natural, mas a liberdade de comercial internacional, mesmo entre nações inimigas, e um costume próprio do direito de gentes.⁶⁶⁴

Especificamente no que tange ao direito de gentes, Suarez reconhece o seu âmbito de aplicação sobre matérias atinentes às relações entre reinos e repúblicas, e dele exclui as relações internas das repúblicas, estas próprias do direito civil. Para além disto, as comunidades que se submetem ao direito de gentes o fazem por seu caráter *quasi* perfeito, a dizer, elas dependem mutuamente umas das outras para existir, e nesta interdependência entre comunidade reside o fundamento do direito de gentes.

Nessa altura Suarez volta a opor-se ao conceito tradicional tomista, no número 2 do Capítulo XX do Livro II cita a proposição tomista acerca da relação entre direito natural, direito de gentes e direito civil – onde pelo tomismo o direito de gentes seriam conclusões do direito natural, isto é, decorrências lógicas deduzidas diretamente dele, seu género imediatamente superior. Suarez reitera sua tese de que a relação em questão não é de sujeição de uma categoria mais universal a uma mais particular: ao contrário, expressa mais uma vez o estatuto de equivalência e autonomia, comparando o direito natural, o direito de gentes e o direito civil como objetos passíveis de comparação, por serem diferentes entre si, e autónomos:

“Como hay que explicar a Santo Tomás cuando dice que los preceptos del derecho de gentes son conclusiones de los principios del derecho natural? – En segundo lugar, se comprende en qué sentido hay que

⁶⁶⁴ Idem, ibdem.

entender a Santo Tomás cuando dice que los preceptos del derecho de gentes son conclusiones deducidas de los principios del derecho natural y que se diferencia del derecho civil en que las leyes de éste no son conclusiones sino determinaciones del derecho natural. Esta doctrina la da principalmente acerca del derecho de gentes propiamente dicho – común y general – en su primera modalidad. Y aunque Conrado Summenhart entienda que esa doctrina la dio amoldándose a la manera de hablar de los juristas, preferimos entender con Soto y con otros que los preceptos del derecho de gentes los llama conclusiones del derecho natural no en un sentido absoluto porque sigan deducción necesaria, sino en comparación con la determinación del derecho civil y privado.

En efecto, en el derecho civil y privado la determinación que se hace, o es completamente libre – de ella se ha dicho que lo que le agrada al príncipe tiene fuerza de ley; no porque sola la voluntad baste como razón sino porque esa determinación, aunque se hiciera de distintas maneras, sería razonable, y muchas veces no hay ninguna razón para hacerla de esta manera más que de aquella: por eso se dice que la hace más la voluntad que la razón –, o, ciertamente, cuando interciene alguna razón especial, se la tiene en cuenta con relación a las circunstancias particulares y – como quien dice – materiales, y así la determinación está más en las circunstancias que en la sustancia.

En cambio, en el derecho de gentes los preceptos son más generales, pues en ellos se atiende a la utilidad de toda la naturaleza y a la conformidad con los principios naturales primeros y universales, y por eso se los llama conclusiones sacadas de ellos, porque – en fuerza del raciocinio natural – enseguida aparece la conveniencia y utilidad moral de tales preceptos, la cual indujo a los hombres a introducir tales costumbres más por exigencia de la necesidad que de la voluntad, como dijo el emperador Justiniano.”⁶⁶⁵ (Grifamos).

⁶⁶⁵ Suarez, *De Legibus*. L II, XX, 2: “*Secundo intelligitur quo sensu accipiendum sit, quod D.Thomas dicta q. 95. Art. 4 dicit, prescripta iuris gentium esse conclusiones deductas ex principiis iuris naturalis, & differre à iure civili, quia eius leges non sunt conclusiones, sed determinationes iuris naturalis. Quae*

Assim, podemos notar que o direito de gentes não decorre de uma relação de necessidade, tal com os preceitos de direito natural, mas de uma construção desde a vontade dos homens até seu intelecto, para estabelecer normas e preceitos próprios, pertinentes às circunstâncias da realidade e das relações humanas – e disto Suarez deduz mesmo a possibilidade de o direito das gentes (como também o direito civil) regular “coisas más” isto é, regular certas circunstâncias que em direito natural não seria passíveis de serem consideradas, e para tanto, cita a tolerância ao erro nos contratos, desde que não excessivos, e a tolerâncias às “mulheres públicas”⁶⁶⁶. Assim o direito de gentes tem objeto próprio e independente do direito natural, e do mesmo modo, o direito civil.

5. A rejeição da tradição escolástica e do método dialético pela modernidade

Como nota final deste capítulo, importa comentar o ocaso do método dialético em Portugal no âmbito das inovações da Lei de 18 de agosto de 1769 (“Lei da Boa Razão”), e mais tarde com as reformas dos Estatutos Universitário da Universidade de Coimbra, que culmina com a expulsão da ordem Jesuita, bem como impõe o afastamento da opinião e das “*interpretações em geral*” como fonte de direito, e, em seu lugar, a prevalência da interpretação literal, ou lógico-gramatical, circunscrita às ‘*leis*

doctrina praecipue traditur de proprio iure gentium communi, & generali priori modo declarato, & licet à Conrado intelligatur esse data iuxta modum loquendi iuristarum; melius cum Soto, & aliis intelligimus, praecepta iuris gentium vocari conclusiones iuris naturalis nom absoluté, & per necessariam illationem, sed comparatione facta ad determinationem iuris ciulis, & priuati. Nam in iure ciuli, seu priuato sit determinatio vel meré arbitraria, de qua dictum est, quad Principi placuit, habet legis vigorem, nom quiae sola voluntas pro ratione sufficiat, sed quia determinatio illa diuersis modis facta esset rationabilis, & saepe nulla est ratio, ob quam poti hoc modo, quam illo fiat, & ita dicitur fieri voluntate, potius quam ratione. Vel certe vbi aliqua specialis ratio intercedit, consideratur in ordine ad particulares, & quasi materiales circunstatias, atque ita est determination magis in circunstantiism quam in substantia. At vero in iure gentium precepta sunt magis generalia, quia in eis consideratur vtilitas totius naturae, & conformitas ad prima, & vniuersalia principia naturae, ideoque vocantur conclusiones ex illis elicites, quia ex vi naturalis discursis statim apparet conuenientia, & moralis vtilitas talium preceptorum, quae homines induxit ad tales mores introducendos, magis necessitate exigente, quam voluntate, vt Iustinian Imperator dixit.”

⁶⁶⁶ Suarez, *De Legibus*. L II, XX, 3.

expressas’, ou ao texto literal, representaram o abandono dos avanços da lógica jurídica dos séculos anteriores: não apenas o conceito aristotélico de probabilidade e autoridade de opinião são abandonados, mas, são esquecidas ferramentas de hermenêutica que viabilizavam uma grande aplicação prática da jurisprudência, em um sentido empírico herdado da tradição estoica. É paradoxal que o positivismo humanista buscasse justamente maior empirismo e aplicação prática da Lei, e tenha negado, em sua construção, a tradição jurídica interpretativa que viabilizava justamente isto.

O século XVII em Portugal marca a rutura definitiva com a dialética medieval. A *razão* toma uma nova significação e o processo de integração do Direito não mais gravita em torno do Direito Romano. A “razão escrita” é sinónimo de positivação de normas, afastamento do direito canónico e das opiniões dos doutores como fontes. A interpretação que não fosse a *interpretação autêntica* conforme estabelecida pela Casa da Suplicação, torna-se ilícita. Verifica-se não apenas um afastamento da venha dialética, mas em verdade uma repulsa a esta, com o objetivo suprimir oposições interpretativas às maciças reformas pombalinas.

Daí decorre, não apenas em Portugal, mas em toda a Europa moderna e positivista, opiniões equivocadas acerca da lógica dialética, que chegaram aos nossos tempos. Verifica-se a ausência de estudos sobre a lógica dialética medieval, o que pode ser atribuído à oposição histórica do humanismo e da Reforma ao método escolástico⁶⁶⁷: tal oposição teve como efeito ignorar os avanços da escolástica medieval no campo da lógica e sua aplicação na interpretação jurídica.

⁶⁶⁷ O humanismo do Renascimento se opôs ao escolástico, o pedante, isto é, o homem cujo espírito não se libertou dos hábitos contraídos na escola, onde o ensino da lógica e das suas fórmulas ocupava um lugar privilegiado. Montaigne, em seu ensaio *De l’institution des enfans*, pede ao preceptor: “*não quero que se encerre esta criança num colégio, não quero que ela seja abandonada à cólera e ao humor melancólico de um furioso mestre escola, não quero corromper o seu espírito, ... nada mais delicado que as criancinhas de França, mas habitualmente elas iludem a esperança que nelas se depositou e, uma vez homens feitos, não se lhes vê nenhuma excelência. Ouvi pessoas de critério defender que esses colégios para onde são enviados, e que existem em profusão, as embrutecem dessa maneira. E a grande responsável é a lógica: é Baroco e Baralption que tornam os espíritos e mesmo os corpos assim infelizes e enegrecidos*”. In *Essais*, I, xxvi, apud BLANCHÉ, ROBERT. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*, (trad. António J. Pinto Ribeiro), Edições 70, Lisboa, 1985. 14. p. 171.

Não foi apenas o *utrumque ius* e o direito canónico no seu todo que deixam de ser fonte de Direito a partir da Lei da Boa Razão – A Glosa de Acúrsio, a *Bartoli opinio* e a opinião comum dos doutores também deixam de ser fonte subsidiária. Exemplificativamente, os limites impostos no parágrafo 14 da Lei da Boa Razão, a saber, de interpretar se uma Lei é (i) conforme a boa razão, (ii) não ser *contralegem*, e (iii) ter mais de cem anos, representam limites interpretativos objetivos, além da dificuldade de interpretação do conceito jurídico aberto de “*boa razão*”, que somente pode ser integrado pelo Rei.

Há diversos outros trechos da Lei da Boa Razão que refletem a exigência de utilização de métodos de interpretação literal, e que ratificam a tendência positivista. É assim que a Lei da Boa Razão mantém expressa oposição às “*interpretações abusivas*”, as quais incluem a opinião comum dos doutores, as opiniões de Bártolo e de Baldo, e as demais interpretações dos textos romanos e da Lei para além de uma interpretação gramatical literal, e que da lógica do século anterior guarda apenas a sua parte mais superficial, a saber, o silogismo aristotélico.

Conceitos e estruturas lógico-gramaticais, como a *teoria do significado*, interpretada à luz do direito natural foram abandonadas: o significado dos termos jurídicos conceituais (como a *justiça*) deixam de ser interpretados conforme a semiótica típica da gramática medieval, e passam a ser somente aquilo que a Casa da Supplicação decide como interpretação autêntica – é o significado literal, conforme a lei expressa e a vontade do monarca.

Destaca-se o §1º da Lei da Boa Razão:

“§1º. “Quanto à sobredicta Ord. L.1 Tit 4 §. 1.: Mando que as Glosas do Chancellor da Casa da Supplicação nelle determinadas se observem, e pratiquem inviolavelmente, e sem controvérsia, ampliação, ou restricção nos dous casos seguintes: Primeiro, quando a decisão da Carta ou sentença, que houver de passar pela Chancellaria, fôr expressamente contraria às Ord. E as Leis d’estes

Meus Reinos: Segundo, quando a sobredicta decisão fôr contra direito expresso, com erro do referido direito per si mesmo notório.”⁶⁶⁸

O texto claramente tenta afastar a interpretação extensiva ou restritiva, busca-se uma verdade precisa, cartesiana, que supostamente estaria evidente na Lei Positiva. Ademais do trecho acima transcrito, referimo-nos à obra de José Homem Correa Telles que transcreve, nos comentários à Lei da Boa Razão:

“7. (g) As Leis humanas firmando-se em princípios geraes sem contemplação de circumstancias partícules, que respeitem às pessoas, aos logares, e aos tempos; e accommodando-se aos mais frequentes acontecimentos, não podem prever os casos extraordinários, e os mais que vae descobrindo a sua observância, de cuja Jurisprudência resulta a necessidade de se ampliarem, restringirem, declararem, e interpretarem, segundo a occurrenciados casos, e tempos, sendo sempre privativa dos Legisladores Supremos esta faculdade. Alv. de 12 de Maio de 1769, no Preâmbulo.”⁶⁶⁹

Veio a ‘razão’ do trecho, no sentido de limitar a interpretação extensiva, restritiva, declaratória, mantendo o exercício de interpretação restrito à atuação privativa dos Legisladores, e exemplifica em seguida:

“8. Para remediarem taes defeitos, os Romanos revestiram os seus Pretores da auctoridade de supprir o que nas Leis faltasse. *Proelors iipplet in eo quod leíji deest. L. 11. ff. De preesc. verb.* Providencia que enriqueceu muito a Jurisprudência Romana; porque os Pretores eram annuaes, e entre tamanho numero não podia deixar de haver muitos dotados do bom senso, e perspicácia, que é de desejar nos Legisladores. Augusto no seu reinado começou a nomear Jurisconsultes, a cujo cargo estava o interpretar as Leis, e Edictos: interpretações que parece lerem entre elles a mesma auctoridade, que entre nós os Assentos.

⁶⁶⁸ TELLES, JOSÉ HOMEM CORRÊA. *Commentario Critico à Lei da Boa Razão em data de 18 de agosto de 1769*. Typographia de Maria da Madre de Deus. Lisboa. 1865. pp. 10-12.

⁶⁶⁹ Idem, pp. 9-10.

Vej. a L. 2. §. 47. ff, *De orig.jur.* e §. 8. Inst. *Dejur. nat. gent. et civ.* Mas os Imperadores Valentiniano, e Justiniano reivindicaram depois a faculdade de interpretar as Leis, achando que só os Legisladores mesmos eram dignos de tão grande poder. L. 9. L. 12. §. 1. Cod. *De Legib.* O mesmo se determinou por Carta Regia de 6 de Sept. 1616. Ord. L. 1. Tit. 5. Coll. 2. n. 16.

9. Nenhum d'estes methodos era sem inconvenientes. Era muito fácil deixar-se corromper o Jurisconsulte, a quem se pedia a interpretação da Lei. E muito difficil o havel-a do Soberano, sendo tantos os negócios que estão a seu cargo. Mas o methodo da interpretação authentica, que instaurou a nossa Lei, ainda não é o melhor: porque 1.º os Ministros auctorizados para tomar os Assentos, teem á sua conta a decisão de tantos objectos que mal podem aviar; e menos poderiam, se elles fossem muito frequentes: e porque 2.º a Lei somente faculta aos Desembargadores, e em supplemento d'elles ao Chancellor, o requerer os Assentos; se as causas são processadas na 1.^a ou 2.^a instância, por mais duvida que aos Julgadores ou Advogados se offereçam sobre o entendimento da Lei a torto ou a direito ha de decidir-se, ou o nó gordio fique cortado ou desatado. Se houvesse um Tribunal encarregado somente da interpretação authentica, ao qual todos os Julgadores e Advogados dirigissem suas duvidas acerca do entendimento das Leis, este seria o melhor remédio: e em quanto não fôr adoptado a Jurisprudência será abundante de Arestos, e opiniões, e minguada em doutrinas certas.”⁶⁷⁰

Ainda, verifica-se o tratamento que a Lei da boa Razão dava ao Direito Romano, e sua absoluta submissão às Leis do Reino, com poucas exceções, conforme trecho abaixo transcrito:

“§ 10. Item: Porquanto ao mesmo tempo Me foi também presente, que da sobredicta generalidade supersticiosa das referidas Leis chamadas Imperiaes se costumam extrahir outras regras para se interpretarem as Minhas Leis nos casos occurrentes: entendendo-se que estas Leis Pátrias se devem restringir, quando

⁶⁷⁰ Idem, *ibidem*.

são correctoras do Direito Romano: e que onde são com elle conformes se devem alargar, para receberem todas as ampliações, e todas as limitações, com que se acham ampliadas, e limitadas as regras conteúdas nos Textos, dos quaes as mesmas Leis Pátrias, se suppõe, que foram deduzidas: seguindo-se d'esta inadmissivel Jurisprudência: primeiramente não poderem os Meus Vassallos ser governados, e ôs seus direitos, e domínios seguros, como o devem estar, pelas disposições das Minhas Leis, vivas, claras, e conformes ao espirito nacional, e ao estado presente das cousas d'estes Reinos: em segundo logar ficarem os direitos, e domínios dos mesmos Vassallos vacillando entregues às contingentes disposições, e às intrincadas confusões das Leis mortas, e quasi incomprehensíveis d'aquella Republica acabada, e d'aquelle Império extincto depois de tantos séculos: e isto sem que se tenham feito sobre esta importante materia as reflexões, que eram necessárias, para se comprehender por uma parte, que muitas das Leis d'estes Reinos, que são correctorias do Direito Civil foram assim estabelecidas, porque os sábios Legisladores d'ellas se quizeram muito advertida e providentemente apartar do Direito Romano com razões fundamentaes muitas vezes não só diversas, mas contrarias às que haviam constituido o espirito dos Textos do Direito Civil, de que se apartaram; em cujos termos quanto mais se chegarem as interpretações restrictivas ao Direito Romano, tanto mais fugirão do verdadeiro espirito das Leis Pátrias: e sem se advertir pela outra parte, que muitas outras das referidas Leis Pátrias, que parecem conformes ao Direito Romano; ou foram fundadas em razões nacionaes, e especificas, a que de nenhuma sorte se podem applicar as ampliações, e limitações das segundas das sobredictas Leis; ou adoptaram d'ellas somente o que em si continham de Ethica, de direito natural, e de boa razão; mas de nenhuma sorte as especulações, com que os Consultos Romanos ampliaram no Direito Civil aquelles simples, e primitivos princípios, que são inalteráveis por sua natureza: em consideração do que tudo Mando outrosim, que as referidas restricções, e ampliações extrahidas dos Textos do Direito Civil, que até agora perturbaram as disposições das Minhas Leis, e o socego publico dos Meus Vassallos, fiquem inteiramente abolidas, para mais não serem allegadas pelos Advogados, debaixo das mesmas penas acima ordenadas, ou seguidas pelos

Julgadores, debaixo da pena de suspensão dos seus Offícios até Minha mercê, e das mais, que reservo ao Meu Real arbítrio.”⁶⁷¹

Afastar o Direito Romano e a sua interpretação – senão quando de acordo com o direito natural e a boa razão – tem como resultado direto o afastamento do método dialético escolástico, pela simples razão de que naquele método o Direito Romano imperial desempenhava um papel central para desenvolvimento de argumentos interpretativos jurídicos.⁶⁷²

Contudo, mesmo para a eventual interpretação conforme a *boa razão*, como nos explica Correta Telles, decorre que aos Ministros do maior Tribunal da Justiça era somente permitida a *interpretação doutrinal*, se tivessem dúvidas sobre o entendimento de alguma Lei Romana, nas pouquíssimas hipóteses de sua aplicação, isto é, quando não se aplicar expressamente a Ordenação em causa. Mas em qualquer hipótese a interpretação para além da literal somente seria permitida ao Legislador – que a outorgou à Casa da Suplicação os poderes para assim o fazer.⁶⁷³

Ademais, caso um jurista ou advogado desenvolvesse qualquer interpretação fora dos limites impostos pela Lei da Boa Razão, seria submetido a um rigoroso sistema de punições, conforme abaixo transcrito:

“Item: Porquanto a experiência tem mostrado que as sobredictas interpretações dos Advogados consiste ordinariamente em raciocínios frívolos, e ordenados mais a implicar com sophismas as verdadeiras disposições das Leis, do que a demonstrar por ellas a justiça das partes: Mando, que todos os Advogados que commetterem os referidos attentados, e forem nelles convencidos de dóllo, sejam nos Autos, a que se juntarem os Assentos, multados, pela primeira vez, em 50\$000 réis para as despesas da Relação, e em seis mezes de suspensão; pela

⁶⁷¹ Ibidem, pp. 65-67.

⁶⁷² Sobre a prevalência e centralidade do Direito Romano para o método dialético vide CALASSO, FRANCESCO. *Lezioni di storia del Diritto Italiano. Le Fonti del Diritto* (sec. V – XV), Milano: Giuffrè, 1948. p. 192-195.

⁶⁷³ TELLES, JOSÉ HOMEM CORRÊA. pp. 67-73.

segunda vez, em privação dos grãos, que tiverem da Universidade; e pela terceira, em cinco annos de degredo para Angola, se fizerem assignar clandestinamente as suas Allegações por différentes pessoas; incorrendo na mesma pena os assignantes, que seus nomes emprestarem para a violação de Minhas Leis, e perturbação do socego publico dos Meus Vassallos.”⁶⁷⁴

O parágrafo acima, como no ensinou Correa Telles, aumentou as penas para as interpretações “frívolas”, e impunha-as aos advogados que aconselhassem contra as Leis vigentes ou ao direito expresso. Seriam, segundo Correa Telles, raciocínios frívolos, aqueles que (i) “sendo feitos sobre juízos, que repousando sobre o testemunho da nossa consciência, ou dos sentidos, não admittem outra alguma demonstração”, e (ii) “sendo feitos sem princípios, que sejam mais claros, e certos que o juízo ou conclusão, que tento demonstrar”. Neste sentido, estabelece que um raciocínio sem provas, sem as ditas “regras de interpretação”, ou quando a lei é tão clara que dispensa interpretação (daí o brocado “*in claris non fit interpretatio*”), incorre o jurista num verdadeiro ilícito, gravemente punível.

Quanto às regras de interpretação, como dito anteriormente, estas limitam-se ao mero silogismo, e não existe qualquer referência à semiótica medieval – e mesmo a interpretação autêntica da Casa da Suplicação não será mais do que uma “interpretação doutrinal”, conforme o que é expresso na lei. A violação das regras de interpretação dar-se-iam apenas na forma paralogismos ou sofismas, típicos da erística. Neste sentido Correa Telles:

“30. Se raciocínios taes se dirigem a fazer uma demonstração apparente, dá-se-lhes então o nome de *paralogismos*: e o de *sophismas*, se com a apparencia de probabilidade se intenta enganar.

31. Eis aqui os *sophismas* mais frequentes. O 1º é o *sophisma* chamado *ex accidenti*, que é quando a uma cousa se attribue como necessário aquillo que só *per accidens* lhe póde competir. Assim Antonio Fabro *De error. prag.* Decad.

⁶⁷⁴ Idem, pp. 20-21.

66. Err. 3. sustenta que um legatario nunca pôde ser testemunha do testamento; porque pôde succeder que elle venha a adir a herança como herdeiro, *scilicet* no caso em que nem o herdeiro instituído, nem o substituído a queira adir, pelo beneficio da Novella 1. cap. 1. § 1. E sendo indubitável que o herdeiro não pôde ser testemunha do testamento, conclue que também o não pôde ser o legatario. Eis aqui attribuida ao legatario a qualidade de herdeiro, quando só por um accidente bem raro elle pôde vir a fazer suas vezes. Assim a Ord. L. 4. Tit. 83. §. 1. expressamente determinou o contrário, do que pensou Fabro.

32. Outro exemplo. A Ord. L. 3. Tit. 25. §. 8. diz, que se da Sentença *nascera acção*, pela qual um possa demandar a outro certa quantia, aquelle a possa pedir por assignação de dez dias. Deduzir d'esta Lei, que toda a Sentença pôde ser executada por assignação de dez dias, é sophisma, no qual tropeçaram Mor. de Exec. L. 2. c. 6. n. 5. e Silva no Comment, áquella Ord.: porque por uma parte as execuções teem a fôrma de processo ordenada na Ord. L. 3. Tit, 86.; e pela outra só *ex accidenti* pôde succeder, que de uma Sentença nasça acção diversa d'aquella, que finalizou pela Sentença mesma: v. gr. se o Juiz da demarcação de dous prédios, para melhor a fazer, adjudicasse a uma das partes um bocado de terreno da outra parte, e este bocado de terreno tivesse valor certo, da Sentença nasceria acção de pedir este valor. Vej. o §. 6. *Inst. de offic. jad.*

33. Seja a 2.^a especie de sophismas o que os lógicos chamam *dicti non simpliciter*, que é quando de um principio verdadeiro só em parte, se argumenta, como se elle fosse verdadeiro em toda a sua extensão. Este vicio é muito frequente, porque quasi nenhuma regra de direito ha, que não tenha suas excepções: a applicação que se fizer da regra geral aos casos compreendidos nas excepções, é sophisma. A cada passo se encontrarão exemplos.

34. A 3.^a especie é o sophisma denominado *non causae pro causâ*; que é quando se toma por causa de uma causa, o que realmente não é causa d'ella. V. gr. Cordeiro Dub. 2. persuadido que a razão da Ord. L. 4. Tit, 80. §. fin. ter determinado, que não valesse o testamento nuncupativo, se o testador convalescesse, fora por poder ser feito este testamento perante testemunhas

fêmeas; deduz, que se este testamento for feito perante testemunhas todas varões, não se annullará, ainda que o testador sare da molestia. Mas não havendo na Lei palavra alguma, d'onde se possa deduzir ter sido aquella a causa de perder o testamento a sua validade; e sendo mais natural que fosse a outra de evitar as falsidades perigosissimas, que seriam frequentes, se se admittissem testamentos de viva voz, fora do caso da extrema necessidade, em que a Lei os permittiu; bem podemos reputar sofisma aquelle raciocínio de Cordeiro, o qual não vejo seguir na praxe do foro. Também não vejo seguida a teoria de Mello Inst. L. 3. Tit. 5. §. 9., que se pôde testar nuncupativamente fora do artigo de morte, sendo varões todas as testemunhas: a citada Ord. corrigiu o direito commum neste ponto, como advertiu Pegas Tom. 4. á Ord. L. 1. Tit. 50. glos. 3. cap. 10. n. 378. pag. 280.

35. A 4.^a espécie é o sophisma *consequentis*, isto é quando o argumento prova uma cousa diversa da que se intenta provar — V. gr. Almeid. Tr. do Dir. Emphyt. §. 328. e seg. querendo provar que a mulher casada, sem licença do marido não pôde nomear o prazo, em que ella, e não elle é vida, ainda que reserve o usufruem durante o matrimônio ; argumenta com grande numero de auctoridades de direito divino, e Humano, que todas provam sim que a mulher deve reverencia ao marido, mas que não dizem ser irreverência o exercício de um direito, que as Leis lhe dão, e que nada offende aos interesses do marido.

36. A 5.^a espécie é o sophisma *petere principium*, isto é quando se argumenta com aquillo mesmo, que se intenta provar; ou quando a conclusão serve de prova aos princípios d'onde cila é deduzida. Este, bem como os outros sophismas fundados em ambiguidade dos vacabulos, são apenas capazes de surprehender no calor da disputa vocal: por escripto, como costumam ser as allegações jurídicas, só enganarão meninos.

37 Uma só regra, diz o P. Feijó no seu *Theatro Crit.* Tom. 8. Disc. 2., é bastante para a solução de todas as espécies de sophismas. Vem a ser o observar se entre as vozes, de que se usa no argumento, ha alguma, cuja significação seja ambigua em ordem ao intento da disputa. Observada a ambigüidade da palavra, deve

obrigar-se o arguente a determinar-lhe a significação; porque feito isto a fallacia fica patente, Neste syllogismo sophisco

Quod non amisisti, habes;

Sed non amisisti cornua;

Ergo cornua habes:

a ambigüidade está na palavra *amisisti*: porque com propriedade dizemos, que não perdemos aquillo que temos possuido: e abusivamente se diz, que se não perde aquillo, que nunca possuimos. De se tomar aquella palavra no sentido próprio, na preposição maior, e no impróprio na menor, resulta a falsidade da conclusão.”⁶⁷⁵

Para Correa Telles, as interpretações frívolas seriam as interpretações puníveis, e caracterizadas pelos vícios lógicos indicados na transcrição acima. Para além destes, que são de fácil identificação, por se tratarem de silogismos ou paralogismos, há o problema da ambiguidade dos termos, que passa pela questão da necessidade de significação destes: nisso o comentário de Correa Telles não nos dá maiores soluções, uma vez que a “busca pelo sentido próprio da palavra” é tomada de modo vazio, sem os instrumentos da dialética, e assim, serão uma questão de adotar o significado literal, cabendo somente à Casa da Suplicação a atribuição de um significado mais amplo ou restrito.

Assim é que a interpretação literal é não-interpretação: negava-se a possibilidade de que qualquer forma de interpretação fosse conduzida pelos juristas. Esperava-se que a Lei fosse aplicada de modo cartesiano, e o seu resultado fosse absolutamente preciso. As interpretações, então afastadas dos juristas e dos advogados, carregavam em si a probabilidade aristotélica, e desde modo, as incertezas da dialética escolástica. Mas a Lei da Boa Razão repudiava a incerteza, tendo como fim uma aplicação da Lei infalível e perfeita – um ideal que se provou equivocado.

⁶⁷⁵ TELLES, JOSÉ HOMEM CORRÊA. pp. 21-24

Pois bem, mas o que se perdeu com a rejeição ao método dialético, e adoção daquela fantasiosa noção de que a Lei poderia ser aplicada tal como uma operação matemática? Ora, antes de mais nada, é importante ressaltar que a razão sempre esteve presente no método escolástico, e sempre foi paradigmática para o jurista medieval, em especial sob o aristotelismo escolástico, e sob a filosofia tomista, perante a qual a *razão prática* era o primado de interpretação do jurista.

A interpretação empreendida pelos juristas medievais, como nos explica Mortari em sua *Dogmática e Interpretação*, era profundamente vinculada ao método dialético escolástico, e a negação da dialética e da escolástica no espírito iluminista da Lei da Boa Razão foi uma negação de uma longa tradição hermenêutica jurídica: o método por excelência dos juristas medievais era o método dialético, e sua negação implicou, em nossa opinião, num verdadeiro retrocesso para a ciência jurídica.

Não obstante os ideais por detrás da Lei da Boa Razão terem tido como objetivo a segurança e justiça na aplicação das Leis, verifica-se que o resultado foi muito aquém do que sua agenda efetivamente propunha alcançar, e a interpretação jurídica tornou-se extremamente limitada à literalidade do texto legal, afastando-se consideravelmente da *aequitas*, outrora tão cultivada pela jurisprudência medieval e pela razão prática Aquiniana, como nos explica Correa Telles⁶⁷⁶. Se de um lado a interpretação medieval era estabelecida em complexas construções teóricas, de outro não se pode negar que em sua construção o jurista conseguia alcançar uma finalidade prática, na correta interpretação dos termos da lei conforme seu significado real, e não apenas literal.

Sob as teorias da suposição e da consequência, o jurista medieval poderia, validamente, sob preceitos construídos dogmaticamente sob a *aequitas* e a *ratio naturalis*. A interpretação literal sempre foi, ao lado do silogismo aristotélico, apenas a primeira parte do processo de interpretação jurídica empreendida pelo jurista medieval –

⁶⁷⁶ TELLES, JOSÉ HOMEM CORRÊA. *Commentario Critico à Lei da Boa Razão em data de 18 de agosto de 1769*. Typographia de Maria da Madre de Deus. Lisboa. 1865. pp. 100-101.

a semiótica derivada de preceitos gramaticais estóicos permitia ao jurista o efetivo exercício da razão prática medieval.

As razões para uma reação contrária ao método escolástico podem ser compreendidas sob o ponto de vista histórico e político – quando o reformismo pombalino necessitava mitigar posições contrárias às medidas que se faziam então necessárias ao seu amplo reformismo: mas é um facto que tal repulsa teve como reflexo o empobrecimento intelectual da atividade jurídica, e um notável afastamento de princípios de justiça e igualdade: em seu lugar estabelece-se a centralização política e o legalismo.

No entanto, é necessário lembrar que o reformismo Pombalista elegeu um inimigo, a saber, os Jesuítas, e assim, a reforma da Universidade de Coimbra levada a cabo em 1772 representa a vitória do racionalismo moderno contra a tradição escolástica, e representa uma agressiva e contundente reação contra o sistema filosófico, pedagógico e jurídico medieval, tendo por seus dois principais monumentos o relatório apresentado pela Junta de Providência Literária, encarregada da reforma, e intitulado *Compêndio histórico do estado da Universidade de Coimbra no tempo da invasão dos denominados jesuítas (1771)*, e os *Estatutos da Universidade (1772)*. A oposição ao método importa a redução de toda dialética escolástica a “filosofia aristotélica”.⁶⁷⁷

A contundência e desproporcional reação ao *aristotelismo* escolástico é estudado com riqueza pela Professora Paula Cristina Ferreira da Costa Carreira em sua tese de doutoramento pela Faculdade de Letras de Lisboa, em que denuncia os excessos do pombalismo perante os Jesuítas e a escolástica, por autores como Sebastião José de Carvalho e Melo, com marcada presença da ideologia pombalina e sua propaganda política, e descreve a linguagem pombalina como “agressiva, cáustica, radical, repetitiva e monótona na tentativa artificial de averiguar as causas da degenerência de

⁶⁷⁷ Fernandes, Ernesto. Anibal, Rego. *História do Direito Português*. Súmula das lições proferidas pelo Exmo. Prof. Doutor Marcelo Caetano ao Curso do 1º ano Jurídico de 1940-41 na Faculdade de Direito de Lisboa. Lisboa, 1942. pp. 298-300.

Portugal”.⁶⁷⁸ O que se segue é o esquecimento histórico da dialética escolástica e de seu contributo para o Direito.

6. António Luíz Verney e Petrus Ramus

Para encerrar este capítulo com a mesma nota em que o iniciamos, voltamos a referir-nos à oposição humanista à dialética, e ao esquecimento histórico das principais inovações dos dialéticos medievais. No caso Português em particular, Pedro Ramus destacou-se como principal opositor à Aristóteles⁶⁷⁹, denunciado erros e falhas dos

⁶⁷⁸ Carreira, Paula Cristina Ferreira da Costa. *O mentor remoto da Crise de Portugal. A receção de Aristóteles no Século XVIII*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Tese de Doutoramento. Lisboa; 2019. pp. 20-24.

⁶⁷⁹ Nos relata Verney: “*Além de outros, quase nos meados do século XVI explicou a lógica o francês Petrus Ramus. Ele foi o primeiro que censurou os erros de Aristóteles, o que levou a cabo sobretudo na obra a que deu o título de Aristotelicae Animaduersiones. Por outro lado, ele propôs uma nova arte de discorrer em Institutiones Dialecticae. Os Parisienses, que tinham feito juramento sobre as palavras de Aristóteles, suportando isso penosamente, levaram várias vezes o filósofo à presença do magistrado, como se ele fosse acusado de crime de lesa-majestade; mais que isso, causaram-lhe tantos embaraços que, embora absolvido de crime por decisão do Senado e estando provido no cargo de professor régio, só com dificuldade consentiram que continuasse a desfrutar o resto da vida. Por último, na sedição de Paris, a pretexto da religião, mas efectivamente por hostilidade à sua filosofia, foi assassinado pelos seus inimigos no ano de 1572. E não o tendo sequer respeitado depois de morto, lançaram indignamente ao rio Sena o cadáver dilacerado do filósofo. Em suma, a exemplo dos antigos oradores e filósofos, que Ramus lia assiduamente, associou a retórica à dialética. Ele dividiu a lógica em “inuentio” e “iudicium”. Na primeira parte, ele expõe os “lugares” de que devem obter-se os argumentos e ensina o método de descobrir adequadamente e com ordem os argumentos, o que comprova baseando-se nos oradores e nos poetas. Além disso, trata do argumento inartificial ou do testemunho tanto humano como divino. Na segunda parte, que contém a disposição dos argumentos, ele dedica-se primeiramente aos axiomas ou proposições e às suas distinções e propriedades, e ainda com brevidade à natureza do silogismo. Após isso, ele discorre sobre o silogismo simples, complexo e disjuntivo, e um pouco mais copiosamente sobre as outras espécies de argumentação. Por último, ele expõe o método de forma genérica. Na primeira parte, Ramus escreve com esmero, sobretudo se tivermos em consideração os esclarecimentos que apresenta em Scholae Dialecticae. Na segunda parte, ele explica com clareza as formas das proposições e os silogismos compostos. Sem dúvida, ele libertou-se de tal modo da servidão peripatética que, se considerasse existir algo de útil em Aristóteles e noutros autores, assumi-lo-ia e filosofaria eclecticamente. Além disso, ele restabeleceu uma ciência notabilíssima para utilidade pública e privada a partir de investigações inúteis e incompatíveis. Ele foi, sem dúvida, um varão sumamente*”

lógico medievais, e tendo-os atribuído severas críticas, já nas primeiras páginas de sua *Lógica Verney* (cujas influências de Pedro Ramus é expressa e por si mesmo declarada⁶⁸⁰), questiona: “*Qual dos antigos nos transmitiu algo nas ciências mais severas, excepto certos princípios toscos e confusos? [vii] Certamente, se compararmos com as dos antigos as lucubrações dos modernos, bem como a utilidade das matérias, a aptidão em ensinar e muitíssimas outras coisas com as quais foram acrescentadas e desenvolvidas pelos modernos as doutrinas transmitidas pelos antigos, compreendemos com clareza em quanta obscuridade e ignorância estes viveram*”.⁶⁸¹

Verney, principal expoente do humanismo em Portugal, descreve em seus seis livros de *Lógica* omite da história da lógica o *Tractatus* de Pedro Hispano, e nomes

*esclarecido ao censurar os erros de Aristóteles. Até por este motivo, Ramus é digno de ser elogiado, pois pelo seu exemplo e acção induziu os Parisienses a empreenderem a correcção da filosofia, o que certamente sucedeu. Ele deve, porém, ser criticado por ter reduzido toda a arte à contenda, por não ter exposto a arte crítica, por ter ensinado negligentemente e de maneira confusa a arte silogística ao tratar do silogismo, e por não explicar o silogismo necessário e o contingente, contrariamente ao que se havia proposto. Por outro lado, ele expõe de modo descomedido as regras gerais do método e não recusa os preceitos e a linguagem extremamente obscura dos peripatéticos. Parece ainda que ele deve ser censurado pelo facto de, tendo-se exprimido tão violentamente sobre Aristóteles, não ter duvidado afirmar publicamente: “tudo o que foi dito por Aristóteles são apenas falsidades”; na verdade, ele adoptou do próprio Estagirita os principais ensinamentos. Isto compreende-o perfeitamente quem examinar com atenção a lógica ramista e ponderar e tiver em consideração os exemplos com os quais John Milton, sequaz de Ramus, esclarece os escritos do mestre. Deve, porém, reconhecer-se que os filósofos posteriores não foram mais estimulados por Bacon de Verulam do que por Ramus para filosofarem mais sabiamente, o que o próprio Bacon – não sendo, aliás, seguidor de Ramus – declarou publicamente acerca de Ramus. No entanto, os seguidores do Verulâmio intentaram arrebatam o mérito devido a este nosso autor. E a lógica ramista difundiu-se largamente na Alemanha, na Grã-Bretanha, na Escócia e noutros países.” Verney, Luís António. *Lógica para Uso dos Jovens Portugueses*. Nápoles. MDCCLXIX. In *Portvgalica Monvmenta Neolatina*. Vol X. Imprensa da Universidade de Coimbra. 2010. p. 87-90.*

⁶⁸⁰ Idem, *ibidem*.

⁶⁸¹ Verney, Luís António. *Lógica para Uso dos Jovens Portugueses*. Nápoles. MDCCLXIX. In *Portvgalica Monvmenta Neolatina*. Vol X. Imprensa da Universidade de Coimbra. 2010. p. 29. “*Quis autem ueterum in seuerioribus scientiis nobis praeter quaedam initia rudia et inordinata reliquit? Profecto si recentiorum lucubrationes, si rerum utilitatem, et facilitatem docendi, si cetera multa numero, quibus doctrinas a ueteribus traditas auxerunt et ampliarunt, cum antiquioribus comparamus, plane intelligemus quanta illi in rerum caligine et ignoratione uersarentur.*”

como Abelardo, Guilherme de Sherwood, Lambert de Auxerre, Guilherme de Sherwood, Burleigh e Alberto da Saxônia. Toda a lógica medieval criticada por Verney limita-se a uma má interpretação de Aristóteles e dos paripatéticos – menciona muito apressadamente a influência estoica da Patrística, e conclui por considerar a semiótica medieval como um exercício inútil e tolo – após as suas breves considerações acerca da lógica medieval, Verney apenas reproduz muito do que já havia sido desenvolvido pelos Lógicos de Port Royal, e sem maiores inovações, colabora com a sedimentação daquela visão equivocada acerca da dialética escolástica.

Conforme nos explica Amândio Coxito, a primeira parte da obra de Verney até o livro terceiro desenvolve a sua oposição ao medieval e exalta a superioridade do moderno. No seu primeiro livro, que trata da história da lógica, toda a tradição anterior à modernidade é rechaçada como inferior e incompleta – se reconhece Aristóteles como fundador da lógica e da silogística, não lhe poupa censuras, acusando-o de uma linguagem incompreensível, e por ter deturpado as opiniões de filósofos anteriores. É central na sua crítica a ausência de atenção ao “critério da verdade”. Os escolásticos são evidentemente severamente criticados por ter adotado, por meio dos autores árabes, o que denomina por “arte dos sofismas”, e que impediriam a liberdade de filosofar. A escolástica teria, segundo Verney, ocupado-se de assuntos ininteligíveis e totalmente inúteis (como os proemiais, os sinais, os predicáveis, as categorias, os silogismos modais, a arte de descobrir o termo médio). A única referência que Verney dedica à semiótica medieval, que nesta obra denominamos por tendência estoico-nominalista, é a a censura de como os Escolásticos discutiram perpetuamente sobre a significação das palavras, sem, contudo, ter como propósito investigar a verdade.⁶⁸²

As influências de Verney são as correntes de pensamento que a partir do século XV se propuseram corrigir a lógica, entre os quais merecem *Petrus Ramus*, o primeiro que censurou os erros de Aristóteles em Portugal, e cujas obras são largamente elogiadas por Verney, em particular as *Institutiones Dialecticae* por incluírem uma “nova arte de discorrer”. É também notável a profunda influência que os autores de

⁶⁸² Verney, Luís António. *Lógica para Uso dos Jovens Portugueses*. Nápoles. MDCCLXIX. In *Portvgalica Monvmenta Neolatina*. Vol X. Imprensa da Universidade de Coimbra. 2010. p.p. 4-6.

Port-Royal, cuja obra, *A Arte de Pensar*, tiveram em Verney. Quando alude aos universais, Verney refuta o realismo aristotélico, e claramente filia-se ao pensamento nominalista.⁶⁸³

Nas palavras de Amândio Coxito, Verney “define os sinais naturais (que são aqueles cuja relação significativa se fundamenta numa conexão real entre aquilo que é sinal e aquilo que é o objecto significado) e os arbitrários, ou convencionais (que são aqueles cuja relação significativa se fundamenta numa imposição voluntária ou num acto extrínseco de denominação), dando exemplos destes últimos. Alude de seguida à significação primária e secundária, estando esta associada à própria expressão oral, aos movimentos do corpo, à expressão fisionómica, à intensidade e ao abaixamento da voz, ao contexto do discurso, ao lugar, ao tempo e a outras circunstâncias. Poder-se-ia dizer que a significação secundária equivale, em termos linguísticos, à conotação, segundo a qual, além da significação estrita, sempre abstracta e que deve em princípio ser a mesma para todos, existe uma significação particular para cada indivíduo ou para um grupo no interior de uma comunidade”.⁶⁸⁴

Há em Verney também referência às figuras de estilo, como os substantivos, os adjectivos, os pronomes, os verbos, as preposições, os advérbios, as conjunções, as interjeições e ao uso das palavras no discurso filosófico – mas não há nada acerca da lógica propriamente descrita em Margalho, em particular, nada acerca dos elementos estóico-nominativos. É curioso notar que, apesar da influência nominalista, estes elementos foram completamente desconsiderados como inutilidades escolásticas.

É o exemplo do que expomos no Capítulo I acerca da oposição humanista e a perda histórica dos contributos que a dialéctica escolástica deixou para as gerações seguintes – inclusive a própria modernidade de Verney que nunca se aperebeu da influência escolástica que carregava, ainda que a negasse.

⁶⁸³ Idem, p.p. 7-8.

⁶⁸⁴ Ibidem.

O que é importante reconhecermos, como explica o Professor N. J. E. Gomes da Silva, a única característica do humanismo do século XVI que não é disputada é sua oposição à escolástica e à cultura medieval com um todo. É a oposição à dialética escolástica o único elemento histórico realmente próprio do humanismo jurídico, o qual, é, na verdade, uma multiplicidade de *humanismos*, e não sendo possível precisar o seu exato momento histórico e características, sem que tais características sejam isentas de críticas. É já contraditório que a nossa pesquisa, assim, aproxime o método dialético (e não há nada mais medieval do que ele) de princípios propriamente humanistas.⁶⁸⁵

Mas tal oposição à escolástica, apesar de tudo, foi um fenómeno real, que suas sequelas são ainda hoje presentes. Neste sentido, o prefácio da tradução para o Inglês de uma das mais tradicionais obras sobre a história da Lógica, de Jean M. Bochenski, com aprovação do próprio autor, testemunha a grande lacuna que há nos estudos da escolástica medieval, em particular a contribuição desde o Século XII por estudiosos ibéricos como Pedro Abelardo e Pedro Hispano. Não é de se admirar que a lógica medieval, base dogmática do pensamento escolástico dos séculos seguintes, permanece, até os dias de hoje, sem maiores atenções científicas e académicas.⁶⁸⁶

⁶⁸⁵ Nuno J. Espinosa Gomes da. *Humanismo e Direito em Portugal no século XVI* - Tese de doutoramento em Ciências Histórico-Jurídicas, apresentada à Universidade de Lisboa através da Faculdade de Direito, 1964. pp. 11-36.

⁶⁸⁵ Idem, pp. 11-36.

⁶⁸⁶ Ivo Tomas, o tradutor da edição para o Inglês da obra de Bochenski, expressa a necessidade de revisão e inclusão de um capítulo todo dedicado a Pedro Abelardo, nos seguintes termos: “As to contents, an evident lacuna is the absence of any texts from 12th century A.D., and the author himself has suggested that is quite insufficient reference to Peter Abelard, described in na epitaph as ‘the Aristotle o four time, the equal or superior of all logicians there have been’ (1.02), and in similar words by John Salisbuty (1.03). We propose only to elaborate that single reference, by way of giving a taste of this twelfth century logic, closely based on Boethius in its past, growing in an atmosphere of keen discussion in its present, evidently holding the seeds of later Scholastic developments as exemplified in this book (...)”. Bochenski, J.M. *A History of Formal Logic*, translated and edited by Ivo Thomas. University of Notre Dame Press, Indiana, USA. 1961. p. viii.

A lacuna sobre o tema é observável também em autores como Hamelin⁶⁸⁷ e Brunschvicg⁶⁸⁸, onde Hamelin analisa Aristóteles sob o ponto de vista de seus comentadores neoplatônicos, passando por Teofrasto, Estóicos até Cícero: ao fim, salta para uma análise do Organon sob os argumentos próprios da ontologia do século XIX. Brunschvicg com uma breve síntese sobre os comentadores neoplatônicos e o formalismo aristotélico, parte fundamentalmente da lógica de Port Royal⁶⁸⁹.

É assim que está correto Robert Blanché ao denunciar que até o século XIX não há obras dedicadas ao estudo da história da lógica, e a constatação de uma certa crença generalizada de que toda a lógica estaria já delimitada e acabada, de uma só vez, pelo Organon Aristotélico (e pelos comentadores neoplatônicos)⁶⁹⁰. Robert Blanché é enfático ao afirmar que se não se escreve sobre história da lógica, é por se supor que a lógica não tem história, e culpa Kant⁶⁹¹ pela afirmação de que em nada se avançou em lógica para além do que Aristóteles deixou-nos. Cita para efeito desta conclusão

⁶⁸⁷ Hamelin, O. *Le système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920. p.p. 49-90.

⁶⁸⁸ Brunschvicg, Léon. *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Alcan, 1912. p.p. 43-78.

⁶⁸⁹ A lógica de Port-Royal é tradicionalmente representada pelos então denominados escolásticos protestantes e pelos círculos cartesianos do século XVIII, e tem sua mais importante obra na *Logique ou l'art de penser* de P. Nicole e A. Arnault, tornou-se um dos mais populares livros textos de lógica da modernidade. Em tudo o que é contemplado na Lógica de Port-Royal, deixou de lado a semiótica escolástica, o que inclui a teoria da suposição, apelação, consequência, antinomias e lógica modal. Cf. Bochenski, J. M. *A History of Formal Logic*. p.p. 256-257.

⁶⁹⁰ Blanché destaca o esforço compilatório do Teólogo e Filósofo Calvinista, Bartholomäus Keckermann, caracterizando-o como mero compilador, e excluindo-o como historiador. Vide sobre o tema: Keckermann, Bartholomäus, *Gymnasium logicum* (London 1638); *Praecognitorum logicorum tractatus* (Hanau, 1599); *Systema logicae* (Hanau, 1600). autor, Bartholomäus Keckermann, filósofo, teólogo Calvinista de grande influência no pensamento Inglês, influência melhor detalhada por Sgarbi, Marco. *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism. Logic and Epistemology in the British Isles (1570–1689)*. Studies in History and Philosophy of Science, Vol. 32., Ed. Springer. Londres. 2013. p.p. 33-35.

⁶⁹¹ Vide Kant, Immanuel, *Crítica da razão pura*; trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; int. notas de Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed.. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Serviço de Educação, 1997. Lisboa.

Brochard⁶⁹², segundo o qual a “lógica é uma ciência já feita. A era das descobertas, pode afirmar-se sem medo, está encerrada para ela”.⁶⁹³

Sem dúvida, opiniões equivocadas acerca da dialética que chegaram aos nossos tempos, e em particular a ausência de estudos sobre a lógica medieval, podem ser atribuídas à oposição histórica do humanismo e da reforma ao método escolástico⁶⁹⁴: tal oposição teve como efeito ignorar os avanços da escolástica medieval no campo da lógica e do Direito, e a sua aplicação na interpretação jurídica, no âmbito da dialética. Assim, a dialética foi repaginada no século XVIII como silogismo e retórica, quando não regredida à diérese platónica: a interpretação literal dos textos legais, relegada à aplicação de simples silogismos sobre o texto expreso. Se, de um lado, a sofisticação e sutileza dos lógicos medievais estabeleceram, desde o século XII, os caminhos teóricos que conduziram a teorias para um Estado secularizado⁶⁹⁵, a partir de construções presentes teóricas próprias do direito natural⁶⁹⁶, sob um sistema lógico-dogmático

⁶⁹² Brochard. “*La logique de J.S. Mill*”, *Revue philosophique*, 1880; reproduzido em *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Alcan: 1912, p. 442. *apud* Blanché, Robert. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*, (trad. António J. Pinto Ribeiro), Edições 70, Lisboa, 1985. p. 10.

⁶⁹³ Robert Blanché é da opinião de que as obras de Batholomäus possuem natureza meramente bibliográfica, não havendo até o século XIX obras dedicadas ao estudo da história da lógica, cf. Blanché, Robert. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*, (trad. António J. Pinto Ribeiro), Edições 70, Lisboa, 1985. p. 11.

⁶⁹⁴ Robert. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*, (trad. António J. Pinto Ribeiro), Edições 70, Lisboa, 1985. 14. p. 171.

⁶⁹⁵ Como já analisamos acima, esta conclusão tem por fundamento o reconhecimento da secularização como fenómeno político, social e intelectual que consolida-se na modernidade, com a cisão entre Estado e Igreja, refutando a velha escolástica e os domínios do direito natural. As origens deste fenómeno remontam mesmo ainda ao Direito e ao pensamento medieval, com a formação de teorias que ou defendiam a supremacia do poder temporal, ou igualavam-na ao poder eclesiástica, dentre os quais podemos citar São Bernardo, João de Salisbury, São Tomás de Aquino, Dante, Marsílio, Guilherme de Ockham, e na neo-escolástica, Vitória, Soto, Vázquez, Molina, Francisco Suarez, até a consagração do conceito de soberania moderno em Bodan e Grocio. *In* Gettel, Raymond G. *História das Ideias Políticas*. Editorial Inquérito, 1936. p.p. 100- 223.

⁶⁹⁶ Assim, conforme as lições da Professora Susana Videiras: “A mais valiosa herança intelectual da neo-escolástica peninsular está na afirmação do direito natural, essa ordem de valores e princípios anteriores

complexo e refinado, de outro lado, o próprio resultado histórico voltou-se contra a escola, refutando seu método criador.⁶⁹⁷

7. A crítica ao método jurídico moderno e contemporâneo

A reatividade histórica observada teve como resultado o enfraquecimento metodológico e teórico acerca das correntes jus racionalistas, as quais, de um modo geral, situam-se entre uma utopia positivista, a crer que o direito possa ser representado num sistema lógico hermético, e de noutro extremo, teorizações filosóficas despregadas da práxis jurídica, ou sob o chamado “método histórico”, a desenvolver interpretações

ao direito positivo, que fundamenta, orienta e limita o direito criado pelos homens, qualquer que seja a fonte pela qual se manifesta. Simplesmente, tal confluência não persiste na forma de conceber o próprio direito natural, identificando-se, a este propósito, três grandes orientações históricas: a voluntarista, com particular expressão no pensamento de Vázques de Mechaca; a racionalista, representada por Vitória, Soto e sobretudo Gabriel Vázquez e a naturalista, inspirada na tese da *natura rei* de Molina. Assumindo uma perspectiva eclética, sobressai Francisco Suarez, para quem o direito natural se funda em Deus, mas não prescinde do homem. De Deus pressupõe o juízo a respeito da conveniência ou inconveniência de determinados actos, a que se junta a vontade de obrigar os homens a cumprir o que dita a *recta razão*”. Vide: Videira, Susana Antas. *Liberalismo e Questão Social em Portugal no Século XIX. Contributo para a História dos Direitos Sociais*. AAFDL, Lisboa. 2016. n.º p.p. 113-116.

⁶⁹⁷ Nas palavras de Blanché, Aristóteles torna-se alvo preferido dos espíritos libertos, e longe de ser olhado como “o filósofo”, é nesta revisão da antiguidade, eclipsado por Platão. A lógica é arrastada com ele para o descrédito, e o requinte e sofisticação desenvolvida pelos lógicos do início do século XIV são menosprezados como vãs subtilezas, ou simplesmente ignorados. O que se retém e o que se contesta é o corpo da doutrina, aquilo que se ensina nas escolas sob o nome de lógica, e, em resumo, a lógica dos pedagogos, essencialmente a silogística, com as suas fórmulas complexas. Quanto às doutrinas que têm a sua fonte no *Organon*, o interesse tende, por outro lado, a deslocar-se dos Analíticos para os Tópicos. Assim, a lógica escolástica, que tinha ido buscar tanto na gramática, volta-se agora, pelo contrário, a terceira arte do *trivium*, a retórica e dialética. Esse deslocamento desenha-se a partir de meados do século XIV, quando os inícios do humanismo coincidem com o fim do grande período criador da lógica. Em particular Quintiliano, em suas *Instituições Oratórias*, combate Aristóteles e lura contra a lógica escolástica, a favor de Cícero e da retórica”. As demonstrações complicadas da escolástica aristotelizante não interessam; não criam a persuasão. Ora, o mais importante não será persuadir? Para que poderia pois servir o raciocínio, senão persuadir aquele a quem ele se dirige? Ora, para fazer isso a silogística tem muito menos valor que a retórica ciceroniana. Esta eficaz, porque é clara, porque não é técnica, porque se dirige ao *homem*. In A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, P.U.F., 1966, p. 8-9, apud Blanché, p. 172.

dotadas de forte viés ideológico, como as correntes de interpretação pela dialética Hegeliana ou ainda a Marxista, nas quais verifica-se, em lugar da instrumentalização da lógica sob um dado método, a preponderância das teses filosóficas ou ideológicas – ou nas palavras de Lukasiwicz, a influência de psicologismos a distorcer a observação neutra de um sistema propriamente lógico.

Entre a tentativa falhada do positivismo formal de provar um sistema jurídico completo e os psicologismos que buscam remendar as falhas deste formalismo positivista, falta ao jurista contemporâneo o necessário aprofundamento da ciência lógica – tendo em vista tanto a necessidade de composição de um sistema formal, como também a identificação das proposições atômicas⁶⁹⁸ do discurso jurídico, cujo significado deve ser, de modo coerente e compatível com a experiência concreta das circunstâncias de facto, empiricamente apreendidas e definidas.

Ocorre que as obras de lógica jurídica, ou lógica aplicada ao Direito, desde a modernidade, são compêndios dedicados a métodos de interpretação formalista-positivista, e surpreendentemente pouco ou nada tratam de lógica: de um lado, na tradição continental europeia, podemos verificar em Canaris o desconhecimento dos aspetos semióticos e filosóficos da lógica – profundamente conhecida pela escolásticos – quando afasta da ideia de Direito pressupostos de natureza científica na formulação de premissas internas ao direito, ao lado dos elementos externos que compõem a ideia de sistema: *“a recusa de um sistema lógico-formal conduz, conseqüentemente, também a recusa de um sistema axiomático-dedutivo. Este pressupõe que todas as proposições válidas dentro de um determinado âmbito material se deixem deduzir em axiomas, através de uma dedução puramente lógico-formal. Porque isso, como acima foi dito, é inconciliável com a essência da Ciência do Direito, o método axiomático-dedutivo exclui-se, desde logo, contra a opinião de KLUG, do nosso campo. Mas a confecção de um sistema axiomático-dedutivo do Direito aparece excluída também por outras razões. Deve, designadamente, questionar-se que seja possível uma formação plena de*

⁶⁹⁸ Isto é, conforme explica-nos Bertrand Russell, o seu sistema formal lógico matemático inicia-se com as “proposições atômicas”, cujo conteúdo semântico concerne à parte filosófica da lógica, e não é passível de tratamento matemático. Russell, Bertrand; Whitehead, Alfred North. Principia Mathematica. second edition. Cambridge University Press. Cambridge. 1963. p. XV.

axiomas, na Ciência do Direito. Para tal formação, seria necessário, como é reconhecido, reunir pelo menos duas exigências: a da ausência de contradições e a da plenitude; ora se a viabilidade da primeira é, desde logo, extraordinariamente problemática, a da segunda é de recusar, sem objecções. No que respeita, em primeiro lugar, à ausência de contradições, é seguro, como geralmente se reconhece, que se deve negar uma contradição entre duas normas, em todas as circunstâncias, tendo a metodologia jurídica desenvolvido um instrumentarium que, em caso extremo através da aceitação de uma “lacuna de colisão”, o possibilite. Contudo, isso só funciona para verdadeiras contradições de normas, enquanto que as contradições de valores e de princípios não se deixam evitar sem excepções.” ⁶⁹⁹ Canaris defende que haja um sistema de valores ou de princípios a informar a interpretação jurídica.

Ocorre que, sem nos aprofundarmos na análise da obra de Canaris ou na conceção contemporânea de lógica jurídica (que merece pesquisa específica, não contemplada no objeto desta tese), é evidente que Canaris – e as escolas por ele citadas, como de Hilbert-Ackermann, Max Solomon, Heck, ou mesmo Savigny ou Kelsen⁷⁰⁰, confundem “lógica” por “lógica formal”, ou axiomática, limitada ao sistema de normas positivas, a exemplo do excerto transcrito acima. Nenhuma das construções presentes nas escolásticas, estudadas nesta tese, são, nem mesmo remotamente, hodiernamente utilizadas pelos operadores do Direito para definir termos a serem utilizados no âmbito de um qualquer raciocínio jurídico, seja para a elaboração de uma sentença, um parecer, uma tese académica ou mera petição a um tribunal. Há pouca ou nenhuma preocupação com os significados dos termos e a relação lógico-semântica entre os mesmos. Os termos são tratados sem a clareza de um significado aceito para cada raciocínio em particular: parte-se da sistematização da lei para assumir que todos os significados lá estão estabelecidos, com grande rigor metodológico. De outro lado, como não é possível estruturar conclusões lógicas sem se perder em especulações filosóficas, os juristas perdem-se em argumentos especulativos acerca de valores e princípios, sem

⁶⁹⁹ Canaris, Claus-Wilhelm. *Pensamento Sistemático e Conceito de Sistema na Ciência do Direito*. 2ª. Edição. Fundação Calouste Gulbenkian. 1996. p.p 38-41.

⁷⁰⁰ Idem. p.p. 30-81.

coordenação entre o conteúdo material dos mesmos e sem uma clara definição de como tais significados se interrelacionam no âmbito de uma estrutura formal de argumento.

A título de exemplo da crítica que ora propugnamos, numa monografia publicada pela Universidade de Indiana em 1952, Lovevinger inicia seu discurso exploratório acerca do estado da lógica jurídica contemporânea a partir do sistema anglo-saxão, citando Holmes, segundo o qual “*the life of the law has not been logic; it has been experience*”, e mais adiante justifica que Holmes, na esteira do pensamento de Jhering, não menospreza a validade formal do direito, mas desenvolve a sua crítica conforme segue:⁷⁰¹

“The fallacy to which I refer, is the notion that the only force at work in the development of law is logic. In the broadest sense, indeed, that notion would be true. The postulate on which we think about the universe is that there is a fixed quantitative relation between every phenomenon and its antecedents and consequents. If there is such a thing as a phenomenon without these fixed quantitative relations, it is a miracle. It is outside the law of cause and effect, and as such transcends our powers of thought, or at least is somethings to or from which we cannot reason. The condition of our thinking about the universe is that it is capable of being thought about rationally, or, in other words, that every part of it is effect and cause in the same sense in which those parts are with which we are most familiar. So in the broadest sense it is true that the law is a logical development like everything else. The danger of which I speak is not the admission that the principles governing other phenomena also govern the law, but the notion that a given system, ours, for instance, can be worked out like mathematics from some general axioms of conduct... This mode of thinking is entirely natural. The training of lawyers is a training in logic. The processes of analogy, discrimination, and deduction are those

⁷⁰¹ Lovevinger, Lee “An Introduction to Legal Logic”. Indiana Law Journal: Vol. 27 : Iss. 4 , Article 1. 1952, Indiana, USA. p.p. 471-474. Disponível em: <https://www.repository.law.indiana.edu/ilj/vol27/iss4/1>.

*in which they are most at home. The language of judicial decision is mainly the language of logic. And the logical method and form flatter that longing for certainty and for repose which is in every human mind. But certainly generally is an illusion, and repose is not the destiny of man. Behind the logical forms lies a judgment as to the relative worth and importance of competing legislative grounds, often an articulate and unconscious judgment, it is true, and yet the very root and nerve of the whole proceeding... I think that the judges themselves have failed adequately to recognize their duty of weighing considerations of social advantage. The duty is inevitable, and the result of the often proclaimed judicial aversion to deal with such considerations is simply to leave the very ground and foundation of judgements inarticulate, and often unconscious, as I have said... I cannot but believe that if the training of lawyers led them habitually to consider more definitely and explicitly the social advantage on which the rule they lay down must be justified, they sometimes would hesitate where now they are confident, and see that really they were taking sides upon debatable and often burning questions. (Holmes, *The Paths of the Law*, 10 Harv. L. Rev. 457-/ (1897) in *Collected Legal Papers* 167, 180 et seq (1920)).”*

Lovevinger, sem mencionar a lógica terminista da dialética escolástica como método lógico de aplicação do Direito, desenvolve uma interessante síntese crítica a partir das considerações de Holmes. Na sua monografia, Lovevinger menciona as escolas que se opuseram à interpretação lógico-formal do Direito, desenvolvidas no início do século XX, em relação à qual deveria ser considerado o “significado social” das decisões dos juízes, em oposição “a confiança excessiva em tal lógica árida”. Defende a visão sociológica do Direito, sem apresentar, concretamente, as escolas que procura defender.⁷⁰²

O ponto alto da monografia é reconhecer que a “lógica moderna” não admite aplicação ao Direito sem os seguintes princípios: (i) o significado de todos os termos

⁷⁰² Idem, p.p. 516-522.

significativos deve ser analisado ao nível do concreto da condutas; (ii) todas as suposições implícitas devem ser explicadas tanto quanto possível; (iii) os postulados factuais devem ser verificados empiricamente; (iv) a multiplicidade de inferências alternativas de qualquer dado deve ser reconhecida e considerada (as coisas têm muito mais frequência em algum tom de cinza do que preto ou branco); (v) a força de todas as inferências deve ser avaliada, e as inferências devem ser consideradas não como “factos” estabelecidos, mas como valores de probabilidade; (vi) as conclusões substantivas podem ser validadas apenas por suas consequências materiais e não por sua simetria formal.⁷⁰³

Se por um lado Holmes, citado por Lovevinger, reconhece que o trabalho do jurista é essencialmente lógico, notadamente na prática profissional, falta observar que, contraditoriamente, já desde há muito não se ensina lógica nas Faculdades de Direito, e mesmo o conhecimento de Holmes sobre lógica apresenta-se limitado no texto acima transcrito. O mesmo não podemos dizer de Lovevinger, na medida em que ao buscar uma solução sociológica, acaba aproximando-se daquilo que verificamos como elementos característicos da lógica terminista dos escolásticos, preocupada fundamentalmente com o significados e conceitos dos termos e a relação destes entre si. Mas o acerto parece ser empírico ou casuístico, e não decorrente do estudo da Lógica e sua aplicação.

Não podemos aprofundar nesta pesquisa as muitas correntes de pensamento que abordam a lógica jurídica para verificar se em alguma delas há alguma aproximação da lógica terminista escolástica em associação e coordenação com um sistema lógico dedutivo formal, por não corresponder ao objeto desta tese: contudo, deixamos nota da possibilidade de pesquisa futura a ser continuada a partir da presente.

Em outra publicação de 1994, Csaba Varga da Faculdade de Direito da Universidade de Loránd Eötvös, Budapeste, compilou uma interessante coletânea de artigos sobre lógica e filosofia aplicada ao Direito, da qual podemos tomar algumas notas para observar o modo como a lógica terminista escolástica é completamente

⁷⁰³ Idem, ibdem.

desconhecida, e toda a lógica referida pelos contemporâneos limita-se apenas a formas primárias de silogismos dedutivos no âmbito da sistematização legislativa própria do pensamento positivista – em particular o artigo de Varga critica, como o faz Canaris e Lovevinger, a aplicação da lógica formal para aproximar a lógica ao método histórico e sociológico.⁷⁰⁴ Vergas, contudo, concebe o Direito como um produto de certo desenvolvimento histórico, numa visão que, certamente, opor-se-ia a um modelo dialético escolástico do Direito como anacrónico, para descartá-lo imediatamente como incompatível com o materialismo histórico marxista, ou mesmo com o relativismo sociológico que a interpretação histórica impõe.⁷⁰⁵

Numa vertente ou noutra, o positivismo encerra um formalismo lógico limitado ao pretense sistema de normas, muito mais restrito do que a realidade social e fática, ou a própria estrutura lógica da linguagem por ele próprio utilizada. Se Kelsen critica

⁷⁰⁴ Varga, Csaba. *Law and Philosophy. Selected Papers in Legal Theory*. Publications of the Project on Comparative Legal Cultures of the Faculty of Law of Loránd Eötvös University in Budapest. Budapest. 1994. p.p. 210-218.

⁷⁰⁵ “There is a statement largely widespread in social sciences according to which development, and particularly legal one, since the Revival of Learning has led to the *triumph of logic*. Marxist legal theory, too, although in its investigations it primarily concentrates on questions of social contents, wants to discover “*un processus juridique et formel particulier*” in the universal process of legal development, a process which is even considered as segregating the proper *history of law* from its *prehistory*. Undoubtedly, simultaneously with its objectification as a written rule, with its development to something created, i.e. to statutory, codified law, in the course of its notional coherence, on the creation of which the ideal of *axiomatism*, and on the application of which the demand for *deductive definedness*, have put their stamp. All of this is, however, not a straight-lined development tending towards infinity, or a self-contained development by and for itself. Even Fr. Engels brought the birth of the demand for a formal coherence in law, of the postulate that law is “*ein in sich zusammenhängender Ausdruck, der sich nicht durch innere Widersprüche selbst ins Gesicht schlägt*”, decidedly into association with *modern statehood*. What I have here in mind is that the ‘technological’ transformation of law, its manifestation in the form of a relatively autonomous, and also logically organized, system, is a *historical* formation. It is a historical product which came into being and developed in a *given* age for the satisfaction of *given* social and economic needs. Its presence is therefore far from being evident, even if the universal “*Tendenz zur Rationalisierung des Rechts*” might loom up as a natural property of the industrial society so characteristic of our age. Hence notwithstanding its ability to satisfy, *to a certain extent*, the needs of our age, the transformation in question is to be considered but a historical *particularity* whose explanation can be given only by historically unfolding it in its whole social and economic context.” Idem, p. 232.

Eugene Ehrlich por não considerar que a norma positiva é um “dever ser”, não abrangida, portanto, pelo método histórico que cuida do “ser”, cuja causalidade se desenvolveria mecanicamente segundo outra lógica⁷⁰⁶, hoje é evidente que a norma não se pode articular de forma isolada da realidade dos factos, seja sob sua vertente social ou histórica, sob pena de tornar-se uma peça de ficção, ou ainda desprovida de efetividade, ou senão conducente a resultados injustos ou irracionais.⁷⁰⁷

O debate histórico entre positivistas e as diversas escolas históricas e sociológicas teria sido poupado de muita controvérsia caso o método escolástico não tivesse sido alijado do pensamento jurídico e político com o advento da modernidade e do Estado moderno. Esta conclusão é esposta por Mariano Aguilar Navarro, que no âmbito do estudo das fontes do Direito Internacional contemporâneo depara-se com a mesma verdade: *“Fue la Escolástica Española un magnífico expoente de lo que constructivamente puede hacer el hombre. Lejos de encerrarse en los moldes estrechos de un solo método, supieron combinar la inducción con la deducción, la razón con la fe, el argumento con la experiencia. No incurrieron en el pecado del dogmatismo jurídico, fueron ellos, como lo fue todo el pensamiento cristiano, los que con más ardor se afanaron por destacar la enorme importancia que tiene el clima social en que se desenvuelven los hechos. Por eso, cuando al correr de los años nos encontremos con afirmaciones como éstas: “Es necessatio que junto al método lógico jurídico se tenga*

⁷⁰⁶ “Hans Kelsen – principal representante del formalismo jurídico en nuestro siglo – realizó precisamente su clasificación de las ciencias en base a la oposición libertad/necesidad, distinguiendo entre ley de la naturaleza y normas de comportamiento. Las leyes de la naturaleza describen una secuencia causa-efecto, producto del principio de causalidad necesaria; las normas jurídicas – que son un tipo de normas de comportamiento – prescriben, no describen, una correlación supuesta de hecho-consecuencia jurídica basada en el principio de imputación, que presupone y respeta el juego de la libertad humana en la realización o en la omisión del “deber ser” que establece el derecho. En conclusión, no puede hablarse de derecho de la naturaleza, porque ésta se halla regida por un principio de necesidad mecánica y porque la sucesión de fenómenos del mismo tipo que tiene lugar en su seno obedece siempre a las mismas causas; por el contrario, el derecho, como diría Kant, es la expresión de una serie de condiciones que hacen posible compaginar la libertad de cada uno con la libertad de los demás.” in Soriano, Ramón. Sociología del derecho. Ariel Derecho. 1ª edición. Barcelona. 1997. p.p. 123-193.

⁷⁰⁷ Vide, por exemplo, a cerca desta crítica, a teoria tridimensional do Direito de Miguel Reale: Reale, Miguel. Lições Preliminares de Direito. 25ª edição. Editora Saraiva, Rio de Janeiro. 2001.

*en cuenta el psicológico”, “no se puede entender el Derecho Internacional sin previa observación de los hechos”, “resulta ineludible la utilización del método empírico, del método comparado, de los datos que puede proporcionar la historia”, etc., venimos en recordar que todo ello quedó dicho, y en tiempos menos favorables, por un equipo de hombres que objetiva, pero también apasionadamente, trataron de entender los hechos que se agolpan en una época que constituye el pórtico de la Edad Moderna. El Derecho Internacional, que extiende su acción sobre esferas de matiz intensamente psicológico, político y filosófico-jurídico, tiene que reconocerse tributario de todas las pluralidades de métodos con los que el hombre puede llegar a conocer el ser de las cosas.”*⁷⁰⁸

Malgrado não ter aprofundado o debate acerca do método Escolástico, de sua lógica-semiótica, Aguilar Navarro reconhece que a necessidade de harmonização entre escolas de pensamento formalistas com as demais historicistas ou sociológicas, teria já sido colmatada pela Escolástica do século XVI, justamente por, em suas palavras, “combinar” diversos métodos, a indução e a dedução, o argumento com a experiência (o que no faz retomar a crítica de Holmes, acima transcrita). A conclusão de Aguilar Navarro é reflexo, na verdade, da aplicação estreita de um único método, o dialético-escolástico, com maior premência de sua vertente *estóico-nominativa*, em lugar da mais tradicional prevalência do Aristotelismo tomista.

Parece-nos, ao término destas conclusões preliminares, incongruente que o currículo das faculdades de Direito não contemplem como disciplina estruturante um curso de lógica jurídica, com a devida introdução à lógica formal e à semiótica, para correta articulação de conceitos (cuja significação e valoração dependem de construções dotadas de psicologismos e de maior apreciação dos dados sociais e históricos pertinentes), e de outro lado, a correlação formal destes conceitos, de maneira a evitar paralogismos, sofismas e contradições – não simplesmente no âmbito do “sistema normativo” sintético e compendiário, mas muito antes disso, na própria construção

⁷⁰⁸ Aguilar Navarro, M. Derecho Internacional, Vol I, Tomo V. 1952. p. 51 *apud* Serazzi Gamboa, Fernando; Undurraga Fernández, Macarena. Tratado de Derecho Internacional Público y Derecho de Integración. Lexis Nexis. Santiago (Chile). 2006. p. 32.

material e formal dos argumentos e raciocínios, dos quais o “sistema normativo”, ou o “dever ser”, é apenas um dos elementos constitutivos.

Conclusão

No Capítulo I iniciamos nossa pesquisa imersos em temas não diretamente afetos ao Direito e sua História, para tratar da História da dialética apenas: tal justificou-se uma vez que o Direito Medieval, em especial, o Direito Prudencial, é fundamentado e contruído inteiramente sobre os alicerces da dialética escolástica – assim, sem este mergulho interdisciplinar inicial, onde temas relacionados à lógica e à filosofia são apresentados, não poderíamos ter analisado as obras de Vitória e Suarez no Capítulo II, e apontar os elementos metodológicos comuns para os conceitos jurídicos mais notáveis da obra destes teólogos-juristas.

Concluimos, inicialmente, que a lógica decorre da teorização empreendida sobre a *dialética*, tendo os problemas presentes no diálogo a origem da lógica Aristotélica. São três, segundo Blanché, as fases de desenvolvimento da lógica: (i) a prática dialética, conduzida de maneira operativa e não teorizada⁷⁰⁹; (ii) a explicação e a organização sistemática destas regras da argumentação dialética, reconhecida por Aristóteles nos *Tópicos*, e (iii) a passagem do estudo da argumentação dialética à teoria do raciocínio formal em geral, isto é, a lógica. Esta é a evolução observável dos *Tópicos* à *Interpretação* e aos *Analíticos*.⁷¹⁰

De facto, a dialética eleva-se à categoria de arte; vinca o momento histórico de apogeu da democracia grega, e estabelece o ambiente intelectual em que Platão e Aristóteles educam-se e teorizam. Ademais, é importante notar que da dialética também evoluem outras artes menos nobres como a erística e a sofística, ainda hoje tão atuais nas ciências jurídicas, e a base da retórica e da lógica ensinada aos juristas medievais. A finalidade da dialética, é, neste sentido, a arte de argumentar com engenho, argúcia.

⁷⁰⁹ Robert Blanché cita a expressão grega *ἀτεχνώς* para referir-se aqui a fórmulas ou receitas empíricas, utilizadas de maneira operativa, e não expressas objetivamente. *Ibidem*.

⁷¹⁰Idem, *ibidem*.

Ora, a Erística é uma decorrência da evolução do termo em questão, sendo o uso de modos mais ou menos fraudulentos para embaraçar o adversário. Já a Sofística é a arte de enganar o adversário, por meio de raciocínios formalmente corretos: é a arte de induzir o oponente, ainda que a proposição seja falsa.⁷¹¹

A nota que extraímos de Blanché⁷¹² no Capítulo I acerca do objeto da lógica é importante para nossa conclusão, uma vez que é indicativa da correlação entre lógica e Direito na tradição escolástica. Como vimos, a Lei divina e o direito natural, institutos que constituem as bases do direito eclesiástico medieval, centralizam-se numa premissa platônica, que evoluirá ao longo dos séculos como um conceito geral de “razão”, ou “*recta razão*”⁷¹³. A *razão* será uma constante para o Direito, desde sua vertente jusnaturalista medieval, até o jus racionalismo moderno. O significado de *razão* para o jusnaturalismo é diametralmente oposto ao significado de *razão* jusracionalista: naquela a *razão* é um ideal metafísico que decorrente e é imposto pela *natureza* (que provém de Deus), independe do homem, impõe-se a ele. É uma razão universal. Já a *razão* jusracionalista é posta *pelo* homem, como um atributo seu para controle da natureza, sendo uma razão *particular*, objetiva e positiva, ao contrário da anterior.

Ainda que haja esta diferença, o termo *razão* carrega em si a contínua referência ao *método*, à *lógica*. Desta maneira, a razão será, por um lado, a *lógica* como atributo divino e Natural, como base sobre a qual se alicerçam as normas jurídicas. De outro

⁷¹¹ Robert Blanché, *História da Lógica*, pp. 19-20.

⁷¹² BLANCHÉ, ROBERT. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*, (trad. António J. Pinto Ribeiro), Edições 70, Lisboa, 1985. p. 19.

⁷¹³ O comentário faz um salto um tanto arriscado, já que entre a lógica prenunciada por Platão e a chamada *recta razão* há inúmeros momentos e fases, claramente distintas e não necessariamente idênticas. Há, contudo, uma correlação conceitual, presente na patrística que influenciará as fases posteriores do pensamento jurídico. É de se notar, por exemplo, que a razão ou boa razão será mesmo confundida com o Direito Romano, em particular, o Direito Romano Justiniano, compilado pela escola de Bologna e comentado pelos doutores medievais. Vide sobre o tema SILVA, N. J. Espinosa Gomes da. Bártolo na História do Direito Português. Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Vol XII. Lisboa: 1960, e ALBUQUERQUE. Martim de. ALBUQUERQUE. Ruy de. História do Direito Português – I. Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa. FDL. Lisboa (2003).

lado a *razão* é a lógica humana, matemática, é a argúcia do raciocínio e sua capacidade de prover soluções aos problemas que lhe sejam postos, isto é, a lógica como ferramenta de *criação* das normas.

Assim, aprofundámo-nos no método dialético propriamente, para estabelecer seus *aspectos internos e formadores*, desde os antecedentes greco-romanos, até à sua consolidação na obra de Pedro Magalho, que representa o máximo do ecletismo e da síntese da dialética medieval do século XVI. A pedra fundamental para o reconhecimento da *racionalização do Direito* no âmbito da dialética escolástica é o reconhecimento de que a dialética escolástica possui tanto um viés que chamamos de “*aristotélico-realista*” como também um viés que chamamos de “*estóico-nominalista*”: foi através da compreensão destes dois pontos de referência que empreendemos a interpretação de temas jurídicos do século XVI, em Vitória e Suarez.

Ao passo em que o viés “aristotélico-realista” é a representação da probabilidade de opinião tomista e da tópica tipicamente aristotélica, reconhecemos no viés “estóico-nominalista” o desenvolvimento de ferramentas lógico-semânticas que são, em nossa opinião, a mais preciosa contribuição histórica do direito medieval, a saber, a *teoria da suposição* e a *teoria da consequência*. Aquela é a forma lógico-semântica que amplia o significado de um termo a outro: é especialmente notável em sua forma “*mental e material*”, aquando constrói um argumento lógico autoreferente, num significado conceitual e independente de axiomas antecedentes. A teoria da consequência é, de outro lado, uma ferramenta lógico semântica sofisticada para seu tempo, que autoriza uma poderosa inversão de conceitos entre direito natural e direito positivo, poder eclesiástico e poder civil.

Estas duas tendências lógico-filosóficas estão presentes no próprio método e são constitutivas dele próprio: de um lado, estão presentes nas bases do aristotelismo de Boécio e Porfírio, de outro lado a dialética medieval incorporar à tradução escolástica elementos lógico-gramaticais, de cariz fundamentalmente estóico. Assim a lógica dialética medieval revela-se como um sincretismo aristotélico-estóico: inicia-se, metodologicamente, como conceitos ‘aristotélico-realistas’ e termina em conceitos ‘estóico-nominalistas’.

Ainda, estas duas tendências, aristotélica e estoica, foram desenvolvidas pelos filósofos e lógicos medievais, e, ainda para além do Direito, foram tendências que influenciaram, de um lado, o Realismo filosófico, presente sobretudo na obra de São Tomás de Aquino, e o Nominalismo originado em Abelardo (e engrandecido por Guilherme de Ockham) – em tais desenvolvimentos filosóficos, a dialética mantém uma relação clara entre Realismo e Aristotelismo, de um lado, e de outro lado, uma clara correlação entre estoicismo e Nominalismo.

O sincretismo aristotélico-estóico torna-se mais acentuado a partir da primeira revolução da lógica Aristotélica ao longo dos séculos XII e XIII, quando o Organon aristotélico se torna conhecido⁷¹⁴: após 1250 a obra de Pedro Hispano⁷¹⁵ estabelece-se como paradigma para a escolástica, e influencia tanto Nominalistas como Realistas: a partir do conhecimento completo da *Analytica*, *Topica* e *Sophistica* para além das tradicionais teoria do silogismo e das categorias (eminentemente aristotélicas), é desenvolvida uma nova lógica, uma “lógica do conceito”, de cariz estóico-nominalista, dividida em (i) teoria dos *modus significandi*; (ii) teoria das conseqüências, e (iii) a teoria da suposição. A formulação da teoria da suposição adquire uma dimensão especial em relação ao nominalismo, e revela como um importante mecanismo metodológico na reformulação de uma lógica então limitada ao significado *geral*, probabilístico, de termos comuns, à moda do Aristotelismo: de outro lado, contudo, a

⁷¹⁴ Trata-se da evolução da dialética medieval entre os períodos da chamada *logica vetus* e *logica nova*, aquela limitada aos primeiros livros conhecidos do Organon, As Categorias, Primeiros e Segundos Analíticos, e a segunda representada, sobre tudo, pela obra lógica de Pedro Hispano, quando já conhecida todo Organon Aristotélico. A referência académica a *logica nova* encontra-se presente nas Constituições de Benedicto XIII (1411), como currículo obrigatório para os estudo da dialética, cf. V. Beltrán de Geredia, Bulario de La Universidad de Salamanca, I, 73-111; II, 25, 188; Id., Cartulario de La Universidad de Salamanca, II, 218-36; E. Esperabé y Arteaga, Historia de la Universidad de Salamanca, II, 247; A. M. Rodriguez, La protección de la Universidad de Salamanca em Hispanoamérica I, 43-51, *apud* Delgado, Vicente Muñoz (1983). Pedro de Espinosa (1536) y la lógica española del XIV-XVI. *Anuario Filosófico* 16 (1):119-208.

⁷¹⁵ Meirinhos, J.F. *Pedro Hispano e a lógica*. In Pedro Calafate (org.): História do pensamento filosófico português. Vol. I: Idade Média (2ª. Ed.) Circulo de Leitores, Lisboa 202, pp. 331-375.

suposição estabelece um mecanismo semântico, para além da lógica do provável, onde o argumento pode ser elaborado a partir de elementos empíricos ou subjetivos.⁷¹⁶

Tais tendências traduzem-se na lógica e na gramática escolástica ensinada pelos manuais e tratados da época – inclusive por Pedro Margalho, reconhecidamente o mais eclético dentre os lógicos medievais: é justamente a distinção entre as *tendências* do método ora estudado que interessam para as ciências Histórico-Jurídicas: se, de um lado, o Direito como ciência construiu-se, desde os glosadores e comentadores de Bolonha, sob o método escolástico, de outro lado, é inegável a superioridade da influência *aristotélico-realista* na ciência do Direito, em contraposição à tendência *estoico-nominalista* até o século XVI: a opinião dos doutores, positivada em Bartolo e Baldo como fontes positivas do Direito, sedimentaram-se na autoridade da *probabilidade de opiniões*, por meio da construção da verdade jurídica mediante a lógica do provável, em uma tese francamente Aristotélica e Aquiniana.

Na Secção II Capítulo I procuramos tratar dos temas diretamente afetos ao Direito e sua História, com especial enforque na dialética: com isto pudemos demonstrar que o Direito Medieval, em especial, o Direito Prudencial, é fundamentado e contruído inteiramente sobre os alicerces da dialética escolástica – assim, sem este mergulho interdisciplinar, onde temas relacionados à lógica e à filosofia são apresentados, não poderíamos analisar as obras de Vitória e Suarez no terceiro Capítulo, e apontar os elementos metodológicos comuns para os conceitos jurídicos mais notáveis da obra destes teólogos-juristas.

⁷¹⁶ Sobre o tema vide Blanché, Robert. *La Logique et son Historie d'Aristote a Russell*. Librairie Armand Colin, Paris. 1985; Bravo, Restituto Sierra. *El Pensamiento Social y Economico de la Escolastica. Desde sus Origenes al Comienzo Del Catolicismo Social – Libro I*. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. Instituto de Sociologia Balmes. Madrid, 1975; Risse, Wilhem, in Margalho, Pedro. *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de S. Tomás, do Subtil Duns Escoto e dos Nominalistas*. trad. Miguel Pinto de Meneses, Instituto de alta Cultura do Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1965. p. XXIV; *Handbook of the history of logic*. Ed. Dov M. Gabbay and John Woods. Amsterdam, North Holland, 2004.

Verificamos ainda que entre os juristas medievais, o carácter combativo da dialética consolidar-se-á nas formas literárias das *quaestiones* e *refutationes*, na maneira como as *lecturas* eram apresentadas pelo professor aos alunos, como primeira parte da lição, e após, submetidas ao questionamento sobre aspectos de facto ou jurídicos, postos pelo próprio professor ou pelos alunos – há profunda intimidade entre o método outrora desenvolvido pelos gregos antigos e as artes jurídicas ensinadas desde os séculos XII a XVI.⁷¹⁷

Tendo tratado do *aspecto exterior* da dialética, de sua interação com o Direito, como método de aplicação do Direito, desde a escola dos glosadores até ao primeiro quartel do século XVI, observamos o desenvolvimento do método dialético em relação às fontes do Direito, em particular às transformações do método, desde a dogmática exegética, sua conformação em comentários e *opino communis* e positivação como fonte de direito, e a abertura interpretativa lógico-gramatical decorrente do humanismo jurídico.

A dialética, na sua vertente aristotélico-realista, como definiremos acima, encontra na opinião comum dos doutores a estrutura metodológica mais típica para interpretação do Direito pelo jurista medieval – esta estrutura sofrerá, contudo, uma transformação ao tempo de Pedro Margalho, e em Portugal no início do século XVI: as Ordenações Manuelinas de 1521 serão referência positiva à aplicação e hierarquia das fontes do direito, e um marco indicativo da transformação, ao menos no campo teórico, da aplicação do método escolástico.

Mas não se pode deixar de notar que o período em análise também representa um processo de rompimento e transformação: o Direito e as instituições ibéricas do século XVI são profundamente marcados pela contra-reforma e pelo humanismo⁷¹⁸,

⁷¹⁷ Sobre o tema vide: Calasso, Francesco. *Lezioni di storia del Diritto Italiano*. Le Fonti del Diritto (sec. V – XV), Milano: Giuffrè, 1948. p. 191. E Bellomo, Manlio. *Aspetti dell'insegnamento giuridico nelle università medievalli*. Vol. 1: *Le "questiones disputates"*. Edizione Parallelo 38. Reggio Calabria: 1974. p.p.13-16.

⁷¹⁸ Da contraposição entre reforma e contra-reforma, em um processo que conduzirá da guerra dos trinta anos à paz de Vestfália, verifica-se a consolidação do jusnaturalismo, em Althusius, Grócio, Bodin,

que, no século seguinte, levará ao rompimento definitivo com a dialética tradicional, e neste cenário político institucional, observar-se-á profundas transformações na estrutura do pensamento jurídico medieval. Este ponto de não-retorno que culmina com a Lei da Boa Razão e o consequente fortalecimento de uma chamada “racionalidade” no processo de integração do Direito, em lugar do Direito Romano.⁷¹⁹ Contudo, até este rompimento efetivo, quando a Lei passa a ser “a razão escrita”, há um longo e complexo desencadeamento de factos e teorias, notadamente durante o século XVI, imerso na lógica do método dialético, e, não obstante a novel prevalência da opinião dos doutores sobre a opinião de Bartolo, o sistema Manuelino foi concebido ainda sob a lógica do provável aristotélico-tomista. No campo da lógica, observaremos em Verney e Pedro Ramus os representantes da lógica de Port-Royal em Portugal, e a obsolência dos elementos lógico-semânticos da dialética de Margalho.⁷²⁰

Milton, John Locke e Rousseau, entre outros tantos pensadores, é o ponto mais alto de um longo processo de centralização do poder e do direito local, bem como de decadência do direito imperial e do direito canónico – uma nova ordem política que se dividirá em correntes democráticas e absolutistas em toda a Europa. Sobre o tema vide Wieacker, Franz. *História do Direito Privado Moderno*. (trad. de A. M. Hespanha). 5ª. Edição. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2009. pp. 208-353.

⁷¹⁹ Vide SILVA. Nuno J. Espinosa Gomes da. *História do Direito Português – Fontes de Direito*. 5ª Edição, Revista e Actualizada. Editora Fundação Calouste Gulbenkian. Avenida de Berna / Lisboa. 2011. p.p. 359-366. Apesar da diferença do racionalismo ora introduzido pelo autor daquele racionalismo que será futuramente tratado na Lei da Boa Razão, o autor parece indicar que a substituição *ratione imperii* pela *justa ratio*, da *ratio scripta*, já seria o primeiro passo antecedente (no âmbito do processo evolutivo das fontes) para construção de uma Razão *humanista*. No século XVI contudo, Aqui, o Direito Romano assume o papel de uma *razão natural*, em sentido de equidade, a prevalecer sobre a razão do império e às leis do império.

⁷²⁰ Os Professores Martim de Albuquerque e Ruy de Albuquerque destacaram a importância da lógica e da gramática, como parte do ensino básico medieval: a obra de Pedro Hispano, na teorização da *opinio* foi concebida como *locus* dialético mediador de conflitos de todas as artes. No âmbito da lógica dialética medieval, foi feita a divisão entre o argumento científico e o probabilístico, este último centrado na idoneidade do arguente. Os Professores Martim de Albuquerque e Ruy de Albuquerque destacam, ainda que seria incorreta a afirmação de que a problemática da opinião comum dos doutores seja um fenómeno somente observável depois da recepção do Direito Comum Bolonhês – quando do renascimento do Direito Romano, e indicam fontes concretas de sua problematização desde o século XIV. ALBUQUERQUE. Martim de. ALBUQUERQUE. Ruy de. *História do Direito Português – I*. Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa. FDL. Lisboa (2003). p. 305.

Em Portugal este processo completar-se-á com a Lei da Boa Razão, que, como vimos acima, estabelece o afastamento da opinião e das “*interpretações em geral*” como fonte de direito, e, em seu lugar, a prevalência da interpretação literal, ou lógico-gramatical, circunscrito às ‘*leis expressas*’, ou ao texto literal, como representação do abandono dos avanços da lógica jurídica do século anterior: não apenas o conceito aristotélico de probabilidade e autoridade de opinião são abandonados, mas, paradoxalmente, são esquecidas ferramentas de hermenêutica e processos dialéticos⁷²¹ dotados de maior sendo empírico⁷²², que permitiriam, de outro lado, uma maior proximidade com a realidade social – quando o positivismo humanista buscava justamente o empirismo prático na aplicação da Lei – objetivo que não foi alcançado pelos modernos.⁷²³

Não foi apenas o *utrumque ius* e o direito canónico em seu todo que deixam de ser fonte de Direito a partir da Lei da Boa Razão – A Glosa de Acúrsio, a *Bartoli opinio* e a opinião comum dos doutores também deixam de ser fonte subsidiária. Assim, por

⁷²¹ Trata-se da evolução da dialética medieval entre os períodos da chamada *logica vetus* e *logica nova*, aquela limitada aos primeiros livros conhecidos do Organon, As Categorias, Primeiros e Segundos Analíticos, e a segunda representada, sobre tudo, pela obra lógica de Pedro Hispano, quando já conhecida todo Organon Aristotélico. Delgado, Vicente Muñoz (1983). Pedro de Espinosa (1536) y la lógica española del XIV-XVI. *Anuario Filosófico* 16 (1):119-208.

⁷²² Assim, apesar de certo debate acerca da influência estoica no nominalismo – e conseqüentemente na lógica dialética escolástica, as teorias da suposição e das conseqüências foram desenvolvidas pelos escolásticos, tendo como especial característica à possibilidade de uma interpretação semântica, que aproxima do objeto do argumento da realidade empírica. Este desenvolvimento progressivo desde Pedro Abelardo, Pedro Hispano, William of Sherwood, Lambert de Auxerre até Ockham, cf. King, Peter. *William of Ockham: Summa Logicae* in Central Works of Philosophy (Vol 1), Acumen, 2005: 243-XXX. pp. 2-3.

⁷²³ Como explica o Professor Nuno J. E. Gomes da Silva, “como se vê, impõe-se a observância literal, sem interpretação ou modificação alguma: no espírito da época, a interpretação literal não é interpretação. Querendo alcançar-se *direito certo*, retira-se ao juiz qualquer interpretação (extensiva ou restritiva) e, ainda, a possibilidade de integração. Se a observância literal se mostrasse, no seu rigor, incompatível com a *equidade*, o assunto subiria ao rei, para determinação final. As opiniões dos Doutores Juristas – “entre si tão diversas como o costumão ser os juízos dos homens” – eram banidas.” Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da, *História do Direito Português – Fontes de Direito*. 5ª Edição, Revista e Actualizada. Editora Fundação Calouste Gulbenkian. Avenida de Berna / Lisboa. 2011. pp. 455-456.

exemplo, os limites impostos no parágrafo 14 da Lei da Boa Razão, a saber, de interpretar se uma Lei é (i) conforme a boa razão, (ii) não ser *contralegem*, e (iii) ter mais de cem anos, representavam limites interpretativos objetivos, e impunham dificuldades de interpretação sobre conceitos jurídicos abertos como a “boa razão”, a qual somente poderia ser integrada pela recurso ao direito natural⁷²⁴: há diversos outros trechos da Lei da Boa Razão que refletem a exigência de utilização de métodos de interpretação literal, e que ratificam a tendência positivista. É assim que a Lei da Boa Razão se opõe expressamente ao que denomina por “*interpretações abusivas*”, conceito que inclui a opinião comum dos doutores, as opiniões de Bartolo e de Baldo, e a demais interpretação dos textos romanos e da Lei. Mesmo a interpretação gramatical literal não era considerada *interpretação*. Do método de outrora, restou apenas a sua parte mais superficial, a saber, o silogismo aristotélico.

É assim que entre o século XVI e o século XIX há um hiato, sem maiores dedicações à lógica formal: em seu lugar, a negação do método, e sua transfiguração em supostos novos métodos científicos, isto é, o uso e aplicação de partes do legado escolástico, mas sem mencioná-lo como tal. Esta negação, ou pior, desprezo apenas, ignora que, por exemplo, o subjetivismo jurídico, o individualismo político e as diversas correntes de pensamento político liberal têm em Francisco Suarez, Francisco de Vitória dentre outros, os institutos que lhes viabilizaram, sob a perspectiva teórica e histórica.⁷²⁵

⁷²⁴ Se por um lado a “razão” é conduzida ao direito natural, como o será nos *usus modernus pandectarum*, a revisão de uma decisão segundo critérios de boa razão será considerada na medida em que haja correlação literal ou não ao texto legal, como no trecho seguinte: “*Mando que as Glosas do Chanceler da Casa da Supplicação nelle determinadas se observem, e pratiquem inviolavelmente, e sem controvérsias, ampliação, ou restricção nos dous casos seguintes: Primeiro, quando a decisão da Carta ou Sentença, que houver de passar pela Chancellaria, fôr expressamente contraria ás Ord. e ás Leis d’estes Meus Reinos: Segundo, quando a obredicta decisão fôr contra direito expresso, com erro do referido direito per si mesmo notorio*”. Como explica Corrêa Telles, a possibilidade de Revista ou Glosa de uma sentença depende da correspondência literal da decisão aos preceitos da Leis do Reino, ou das Leis Romanas quando guardada sua “boa razão”, isto é, quando compatíveis com as Leis do Reino. Cf. Telles, José Homem Corrêa. *Commentario Critico à Lei da Boa Razão* em data de 18 de agosto de 1769. *Typographia de Maria da Madre de Deus*. Lisboa, 1865, pp. 10-11.

⁷²⁵ Assim, conforme lições da Professora Susana Videiras: “A mais valiosa herança intelectual da neo-escolástica peninsular está na afirmação do direito natural, essa ordem de valores e princípios anteriores

No Capítulo II aplicamos as ferramentas e conceitos deduzidos acima na análise de obras selecionadas de Vitória e Suarez. A comparação que empreendemos indicou uma correlação presente entre os argumentos mais inovadores de Francisco de Vitória e Francisco Suarez, notadamente em relação a sua definição de Poder Público, Direito de Gentes, Lei Positiva e direito natural, e os elementos lógico-gramaticais explicados por Pedro Margalho em sua obra – em especial a *suposição material* e a *teoria da consequência*. Portanto, notamos uma especial relevância ao viés estóico-nominalista, tal como descrita em Pedro Margalho.

É correto afirmar, contudo, que quando analisamos Francisco de Vitória⁷²⁶ não foi possível reconhecer o viés estóico-nominalista de maneira tão aguda como em Suarez – mas foi possível identificar variações do viés aristotélico-realista, e a sua aproximação do empirismo, além do uso pontual da *teoria da consequência* e da *suppositio*. Verificamos também que a preponderância do viés aristotélico-realista em Vitória implica numa maior dependência da Metafísica aristotélica para assegurar a coerência de seu argumento – há especial articulação do hilemorfismo aristotélico.

Deste modo, a conclusão de nosso estudo é o reconhecimento de que a segunda escolástica, ao menos nos autores analisados, era eclética, e não poderia ser caracterizada como realista ou nominalista, tendo tal ecletismo origem na própria tradição escolástica, na sua História e na sua filosofia. Portanto, a dialética efetivamente

ao direito positivo, que fundamenta, orienta e limita o direito criado pelos homens, qualquer que seja a fonte pela qual se manifesta. Simplesmente, tal confluência não persiste na forma de conceber o próprio direito natural, identificando-se, a este propósito, três grandes orientações históricas: a voluntarista, com particular expressão no pensamento de Vázquez de Mechaca; a racionalista, representada por Vitória, Soto e sobretudo Gabriel Vázquez e a naturalista, inspirada na tese da *natura rei* de Molina. Assumindo uma perspectiva eclética, sobressai Francisco Suarez, para quem o direito natural se funda em Deus, mas não prescinde do homem. De Deus pressupõe o juízo a respeito da conveniência ou inconveniência de determinados actos, a que se junta a vontade de obrigar os homens a cumprir o que dita a *recta razão*". Vide: Videira, Susana Antas. Op. Cit. n.º p.p. 113-116.

⁷²⁶ Vitoria, Francisco de. De lege: commentarium in primam secundae. Ed. Clásicos del pensamiento; Madrid. 1995. Vitoria, Francisco de. Derecho natural y de gentes (Relectiones theologicae). (trad. P. Luis Getino). Sophia : Biblioteca de Filosofia e Historia Buenos Aires. 1946.

influenciou os argumentos de secularização do poder civil e de racionalização do Direito ocidental, tendo contudo, em decorrência da reatividade histórica do humanismo, sido apagada dos livros de História do Direito: qualquer referência à dialética e ao Direito Prudencial são restritos aos seu viés aristotélico-realista, e pouco ou nada é efetivamente abordado nos estudos de História do Direito sobre aqueles elementos lógico-semânticos de viés estóico-nominalista inaugurados por Aberlardo e constituídos por Pedro Hispano na tradição medieval.

A identificação de tendências lógico-gramaticais no método escolástico aplicado ao Direito, para além da sua importância para a compreensão do pensamento escolástico tardio, é especialmente relevante no que se refere à análise da *racionalização* do Direito, como fenómeno que, antes, decorre da racionalização do Estado, na formação das grandes monarquias nacionais – que desaguaram no conceito moderno de Estado, que se formará a partir do século XVII em Hugo Grócio, Bodin, Hobbes, John Locke, dentre outros tantos: o fenómeno ora referido teve influência no desenvolvimento do jusracionalismo moderno – a ‘*razão*’, do medieval ao moderno, tida em um espectro de conceitos que foram desde a Razão Natural medieval, que legitimava a aplicação do Direito Romano Justiniano, até a Boa Razão, moderna, humanista, que repeliu definitivamente o Direito Imperial e o sistema medieval de fontes, para fundar o jus racionalismo humanista e um *novo* direito natural em que o positivismo e uma interpretação lógico-gramatical literal antecedeu às codificações modernas.⁷²⁷

⁷²⁷ Em termos políticos e sociais que estão por detrás deste grande movimento de racionalização, não é possível deixar de destacar a importância da grande cisma e seu profundo abalo sobre o poder papal: ao longo do século XV os concílios acenam para uma transformação marcante do pensamento político europeu (em especial entre os Franciscanos): registam-se os primeiros prenúncios de ideais democráticos, em franca oposição à hierarquia eclesiástica. A Reforma e a Contra-Reforma são igualmente influenciadas pelo movimento conciliar, e deste ressaltam o individualismo que marcará os séculos vindouros. Diante do novo panorama político que se desdobra, a neoescolástica formula as sementes do subjetivismo jurídico, que tão profundamente influenciará Hugo Grócio. Sobre o tema, vide Merêa, Paulo. *Suárez Grócio Hobbes* / Paulo Merêa. Coimbra: Arménio Amado, 1941; Grócio, Hugo. *Del derecho de presa; Del derecho de la guerra y de la paz*; trad. Primitivo Mariño Gomez. – Madrid. Centro de Estudios Constitucionales. 1987. Gettel. Raymond G. História das Ideias Políticas. Editorial Inquérito. Lisboa. 1936. p.p. 141-157. Vide ainda: Fouto, Ana Isabel Berceól Caldeira. Perspectivas históricas acerca do direito subjetivo in *Ensaio sobre a história e a teoria do direito social*.

Ora, o pensamento de Hugo Grócio, notadamente no que se refere às teorias afetas ao direito natural e ao *ius gentium*, com raízes na escolástica medieval, é usualmente tratado como princípio histórico do direito internacional contemporâneo, bem como das relações internacionais tal como atualmente teorizadas. Consequentemente, é no pensamento peninsular escolástico que são desenvolvidas as teorias que, nos séculos seguintes, darão origem aos direitos universais dos homens, ao conceito moderno de soberania, à formulação do Estado nacional, do Direito Internacional e das Relações Internacionais. Não se poderia fazer elogios à escolástica ibérica, como influência direta a Grócio, sem destacar que ela se caracteriza por seu método e sua dogmática, aplicadas ao Direito.

Consequentemente, tais inovações originadas da escolástica ibérica tardia desenvolveram-se no âmbito do próprio método escolástico, com especial contributo do viés estóico-nominalista, do qual foram deduzidas algumas das estruturas dialéticas típicas da segunda escolástica – ou seja, já não há na segunda escolástica apenas a aplicação de conceitos aristotélico-realistas, isto é, conceitos cujo significado é atribuído por definições *geralmente* aceitas, ao modo dos bartolistas, mas principalmente mediante estruturas estóico-nominativas, em que argumentos de cariz empírico e/ou deduzidos mediante a construção de conceitos e significados próprios, rompem com a tradição escolástica.

Ao analisar as obras, de Francisco de Vitória e Francisco Suarez com as *lentes* do sistema presente nos Escólios de Pedro Margalho, certos conceitos aparentemente fora de contexto, com uma aparência mística ou estilística, desvendam-se em conceitos precisos e evidentes, próprios de um método claramente e propositalmente aplicado pela segunda escolástica. Por exemplo, tivemos a oportunidade de reconhecer que em Vitória

Construção do saber jurídico e função política do Direito. 1ª. Edição. Letras Jurídicas, São Paulo, 2012 e Carpinteiro, Francisco, (et al). *El derecho subjetivo em su história*. Universidade de Cádiz, Servicios de Publicaciones. Cádiz. 2003.

a república é uma comunidade *perfeita e completa*⁷²⁸. A “perfeição” e completude da comunidade são atributos do termo, logicamente estabelecido sob o viés estóico-nominalista que inferimos com auxílio do sistema de Margalho: o termo *república* é induzido a partir de uma *suppositio materialis*, onde o seu significado, atribuído materialmente é auto-referente. A comunidade de Vitória, instituída por direito natural, parte, assim, de uma indução que significa *materialmente*, e não formalmente, logo, não decorre de um antecedente lógico anterior: a comunidade de Vitória possui atributos próximos ao de um axioma, do qual Vitória consegue desenvolver novos conceitos, independentes da potestade eclesiástica. Assim a *perfeição* da comunidade não significa que esta é imaculada ou isenta de vícios, seu significado comum, que ordinariamente poderíamos atribuir.

Quando, paralelamente (e tendo o sistema de Margalho em mente) observamos o que Suarez denomina de *comunidade perfeita*⁷²⁹, e reconhecemos a dúpla natureza que Suarez atribui ao direito natural a partir da Teoria da Consequência, reconhecemos que Suarez também deduz o atributo “*perfeição*” a partir de uma *suppositio materialis*, originalmente significadora sobre o termo “Lei”, e desdobrada do direito natural a partir da teoria da consequência formal. Aqui, a *perfeição* e a completude da comunidade resulta em um termo auto-referente, que não depende de um antecedente lógico para poder ter significado em si próprio, exatamente como também o fez Vitória.

⁷²⁸ “La república temporal es una comunidade perfecta y completa; si lo es por sí, no necessita estar sometida a algo extraño o exterior, porque entonces ya no sería completa. Luego puede por sí misma elegir al príncipe que en lo temporal no esté sujeto a nadie” (*De pot. Eccl. Pr., q 3a., p. 3ª., 4*). Esta frase, citada em desconexão com o encadeamento lógico-dialético nas *relecciones* de Vitória não expressa corretamente o que significa uma comunidade *perfeita e completa* – adjetivos que mais relacionam-se com a natureza do termo segundo sua significação lógico-semântica.

⁷²⁹ “Por eso aunque cada ciudad perfecta, estado o reino sea en sí mismo una comunidade perfecta compuesta de sus miembros, sin embargo todas ellas son de alguna manera miembros de este universo que abarca todo el género humano, pues esas comunidades por separado nunca son tan autárquicas que no necesiten de alguna ayuda, asociación y comunicación mutua, unas veces para estar mejor e para mayor utilidad, otras veces por cierta necesidad e indigência moral, como es claro por el uso mismo”. (*De Legibus. L II, C. XIX, 9*). Aqui também a *perfeição* não significa algo imaculado, mas um termo que significa por si só, sem antecedente lógico necessário.

Também observamos como o direito de gentes, tanto em Vitória como em Suarez assumem um *status* de autonomia perante o direito divino, o que assegura, do ponto de vista teórico, uma emancipação das relações entre as repúblicas no âmbito internacional. Não obstante o estatuto atribuído ao direito de gentes em Suarez ser diferente daquele em Vitória, é certo que em ambos temos o reconhecimento de uma ordem independente do direito divino e do direito natural, em Suarez pela autonomia lógico-semântica do termo “direito de gentes”, e em Vitória em razão da autonomia das repúblicas no âmbito do direito de gentes – aquela também detentora de autonomia lógico semântica.

É verdadeiramente importante para nossa conclusão o reconhecimento de que estas construções jurídicas identificadas em Vitória e Suarez decorrem especialmente da articulação, em seus argumentos, de estruturas lógico gramaticais estóico-nominativas, em particular a teoria dos *modi significandi*, a *suppositio materialis* e a teoria da consequência. A aplicação destas estruturas tanto num como noutro autor permitem a construção de discursos mais próximos da realidade empírica do direito aplicado, já que os significados atribuídos nos respectivos sistemas são significados específicos, auto-referentes, necessariamente dependentes da observação subjetiva de um agente conhecente.

Em Vitória isto é evidente na medida em que a república e a comunidade dos homens parte do significado empírico atribuído de modo autónomo, isto é, não dependente de géneros hierarquicamente superiores e antecedentes no âmbito da jurisdição espiritual ou do direito divino. De modo sintético, podemos sumarizar as principais correlações entre os institutos jurídicos articuladores por cada um dos autores e o viés estóico-nominalista.

Em Suarez isto também é evidente na medida em que a lei em si é um termo auto-referente e independente de ordem superior ou anterior, e desta autonomia semântica Suarez deduz a equivalência entre o direito divino e o direito humano, entre o direito natural e o direito de gentes, e, por fim, a dupla natureza do direito natural, como um elo lógico-gramatical entre uma ordem supra-positiva e divina, e uma ordem humana, positiva e secular.

Por fim, deixamos uma nota provocativa, talvez para uma pesquisa futura, de que a contribuição da lógica medieval, em seu viés *estóico-nominalista* para o Direito, parece-nos muito atual, uma vez que o jurista contemporâneo pouco ou nada aplica o direito segundo pressupostos lógico-semânticos, e por vezes se limita executar a silogismos vazios de significado. Não raro, um jurista pode perder-se em paralogismos ou sofismas, típicos da erística, ou em apressadas definições extraídas da lei ou da jurisprudência sem maiores reflexões especulativas acerca daqueles entes com os quais maneja a aplicação concreta da norma jurídica. O Direito, assim, diríamos, perdeu um elemento técnico valioso, duramente construído pelos prudentes medievais, para tornar-se paulatinamente uma ciência legalista e positivista. Quem sabe não há entre nós, juristas, um esforço vão em integrar e interpretar o direito, e sempre falhamos justamente por nos faltar uma visão lógico-semântica dos termos e do contexto que procuramos estudar e integrar.

António Menezes Cordeiro, no preâmbulo da obra de Canaris, já há muito nos escreveu sobre a premente e inafastável importância da linguagem para o processo hermenéutico do Direito, mesmo que o consideremos num sistema positivo, formal sistemático ou mesmo axiomático. A hermenéutica adota o papel de motor do processo jurídico, como algo pressuposto e antecedente a qualquer discussão. A linguagem, ou melhor, a *dialética*, assume um papel profundo e determinante na construção e aplicação do Direito, nomeadamente quando exposta à realidade; realidade esta dotada de imensa complexidade e variabilidade. Somente é possível ao sujeito cognoscente, que conhece de antemão os significados dos entes objeto do Direito, por meio da linguagem, aplicar o Direito. Mas estas questões de semiótica e definição de conceitos que são limitadas a “pré-estruturas do saber” ou “pré entendimento”, e não compõem o

fenómeno jurídico propriamente, mas antecede-o, como *topoi*, envolto em elementos valorativos e culturais.⁷³⁰

Parece-nos que não era esta a solução que os juristas medievais, em particular a segunda escolástica, empreendia. A preocupação com o significado dos termos representava a efetiva imersão do debate jurídico nos problemas práticos atinentes à juridicidade dos conceitos com os quais trabalharam. A articulação destes conceitos representava mais do que um simples exercício de subsunção do facto à norma segundo um sistema presuposto, mas, antes, a coordenação lógico-semântica de elementos concretos, extraídos do mundo real, cujos significados eram atribuídos conforme critérios racionais rigorosos.

⁷³⁰ Cordeiro, António Menezes. Os Dilemas da Ciência do Direito no Final do Século XX. *In* Canaris, Claus-Wilhem. *Pensamento Sistemático e Conceito de Sistema na Ciência do Direito*. 2ª. Edição. Fundação Calouste Gulbenkian. 1996. p. LIV.

BIBLIOGRAFIA

Aecio, Opiniones IV, 11. In Arnim, J., *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1902.

Agostinho, Santo. *A cidade de Deus*: Santo Agostinho. tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Vol I, Livro V, Capítulo XI, 2ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1996.

Albuquerque, Martim de; Albuquerque, Ruy de, História do direito português. Vol. 1. Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1985

_____. História do Direito Português – Vol I. Tomo II. Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa. FDL. Lisboa, 1983.

Apuleio. Five Works by Apuleius: Apologia, de Deo Socratis, de Dogmate Platonis, Florida.; Latin Text (Latin Edition) (Latin) Paperback. January 28, 2016.

Aristóteles, Organon. Primeiro Volume; I Categorias e II Paríermeneias (trad. Port. Pinharanda Gomes). Guimarães Editores. Lisboa, 1985.

Arnim, J., *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1902.

Astuti, G. *La “glossa” acursiana*, in “Atti del Convegno Internazionali di Stuti Accursiani”, vol. II, Milano, 1968.

Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F. 2005.

Aulo Gelio, Noches Áticas XVI, 8, 1. In Arnim, J., *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1902.

Barros, Araújo. Elementos de História do Direito Português, Coimbra, Casa do Castelo – Editora, 1938.

Bellomo, Manlio. Aspeti dell'insegnamento giuridico nelle università medievalli. Vol. 1: Le "*questiones disputates*". Edizione Parallelo 38. Reggio Calabria: 1974.

Bergson, Henri. Cursos sobre a Filosofia Grega. Martins Fontes. São Paulo, 2005.

Blanché, Robert. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*, (trad. António J. Pinto Ribeiro), Edições 70, Lisboa, 1985.

Bochenski, J.M. *A History of Formal Logic*, translated and edited by Ivo Thomas. University of Notre Dame Press, Indiana, USA. 1961.

_____. *La Logique de Théophraste*, Vol.32 de *Collectanea Friburgensia*: Publications de l'Université de Fribourg (Suisse): Nouvelle série. Fribourg, 1947.

Boécio. *La consolazione della filosofia: gli opuscoli teologici*. Severino Boezio; director Luca Obertello. Milano: Rusconi, 1980.

Boehner, Philotheus. *Medieval Logic. An outline of its developement from 1250 to c. 1400*. Manchester University Press, Manchester. 1952.

Boschenski, I.M. *A History of Formal Logic* (trad. de Ivo Thomas). University of Notre Dame Press, Indiana: 1961.

Bravo, Restituto Sierra. *El Pensamiento Social y Economico de la Escolastica. Desde sus Origenes al Comienzo Del Catolicismo Social – Libro I*. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. Instituto de Sociologia Balmes. Madrid: 1975.

Brochard. *La logique des stoïciens, deuxième étude, in Étude de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1892.

Brugi, B. *Il metodo dei glossatori bolognese*. Studi Riccobono, I. Palermo, 1936.

Brunschvicg, Léon. *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Alcan, 1912.

Brunschwig, Jacques. *Introdução da sua edição dos Tópicos*, Paris, Belles-Lettres (budé), vol. I, 1968,

Buján, Antonio Fernández de. *Sistemática y ius civile en las obras de Quintus Mucius Scaevola y de Acursio*. GLOSSAE. *European Journal of Legal History* 14 (2017).

Calasso, Francesco. *Lezioni di storia del Diritto Italiano. Le Fonti del Diritto (sec. V – XV)*, Milano: Giuffrè, 1948.

Canaris, Claus-Wilhem. *Pensamento Sistemático e Conceito de Sistema na Ciência do Direito*. 2ª. Edição. Fundação Calouste Gulbenkian. 1996.

Cappelletti, Ángel J., *Los Estóicos Antiguos*. Editorial Gredos, n. 230, Madrid, 1996.

Carpinteiro, Francisco, *(et al)*. *El derecho subjetivo em su história*. Universidade de Cádiz, Servicios de Publicaciones. Cádiz. 2003.

_____. *Em torno al método de los juristas medievales*. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Anuario de Historia del Derecho Español. Madrid, 1982.

Carreira, Paula Cristina Ferreira da Costa. *O mentor remoto da Crise de Portugal. A receção de Aristóteles no Século XVIII*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Tese de Doutoramento. Lisboa; 2019.

Cerne-Lima Carlos R. V. *Sobre a Contradição*. 2ª Edição, Edipucrs. Coleção Filosofia-6. Porto Alegre, 1996.

Clemente de Alexandria, *Stómata VIII 9, 26 p. 930 Pott., I 488*. In Arnim, J., *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1902.

Cortezo, M. V. L. C. *De monarquia a nación: la imagem história de Espana em el siglo de la Ilustración*, in *Norba: Revista de História*, 2006.

Costa, Mário Júlio de Almeida. *História do Direito Português*. 3ª edição. Ed. Almedina. Coimbra, 2002.

Calasso, Francesco. *Lezioni di storia del Diritto Italiano. Le Fonti del Diritto (sec. V – XV)*, Milano: Giuffrè, 1948.

Coplestone. Frederick Charles. *A history of philosophy, Vol. I*. Image Books. New York, 1993

Coxito, Amandio A. Luis A. Vernei e a Filosofia Europeia do seu tempo: o problema dos universais. In *Revista Filosófica de Coimbra – no. 6*. Coimbra, 1994.

Cruz, Guilherme Braga da. *O direito subsidiário na história do direito português*. Revista Portuguesa de História, Tomo XIV. Coimbra, 1975.

Cruzeiro, Maria Eduarda. *A reforma pombalina na história da Universidade*. In Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. *Análise Social*, vol. XXIV (100), Lisboa, 1988.

Delfim Leão, Gabriele Cornelli & Mirian C. Peixoto (coords.). *Dos Homens e suas Ideias*. 1ª. Edição, Imprensa da Universidade de Coimbra. Coimbra, 2014.

Delgado, Vicente Muñoz (1983). Pedro de Espinosa (1536) y la lógica española del XIV-XVI. *Anuario Filosófico* 16 (1):119-208.

Diógenes Laércio, Vidas. VIII, In Arnim, J., *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1902.

_____. *Lives of Eminent Philosophers*. Trad. R. D. Hicks. Harvard: Loeb, 1925.

Elorduy, E. *Orientaciones em la Interpretación de las Doctrinas Jurídicas de Suárez*, In: Revista de estudios Políticos, 1952.

Estobeo, *Miscelánea* 28, 18. In Arnim, J., *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1902.

Fassò, Guido. *Il Diritto Naturale*. Eri Edizioni Rai Radiotelevisione Italiana. Torino. 1964.

Fernandes, Ernesto. Anibal, Rego. *História do Direito Português*. Súmula das lições proferidas pelo Exmo. Prof. Doutor Marcelo Caetano ao Curso do 1º ano Jurídico de 1940-41 na Faculdade de Direito de Lisboa. Lisboa, 1942.

Ferrière, Claude-Joseph de. *Histoire du Droit Romain: contenant son origine ses progrès comment & en quel temps les diverses parties dout civil ont composé le corps du droit civil ont été faites/par M. Claude-Joseph de Ferriere, Doyen des Docteurs-Régents de la Faculté des Droits de Paris*. Nouvelle edition revue corrigée & augmentée. Paris: chez Durand, Libraire, rue Saint-Jacques, 1783.

Fonseca, Fernando Taveira da. *As Artes no Colégio e na Faculdade (Coimbra: 1535-1555)*. Revista de Historia das Ideias Vol. 32. Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. 2011.

Fonseca, Pedro da. *Instituições Dialéticas*, introdução estabelecimento do texto, tradução e notas por Joaquim Ferreira Gomes, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1964.

Fouto, Ana Isabel Barceló Caldeira. Perspectivas históricas acerca do direito subjetivo *in Ensaio sobre a história e a teoria do direito social. Construção do saber jurídico e função política do Direito*. 1ª. Edição. Letras Jurídicas, São Paulo, 2012.

Fray Luis de Leon (Leon, Fray Luis de. De Legibus ó tratado de las leyes. 1571. (trad. Luciano Pereña). Corpus Hispanorum de Pace. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid. 1963.

Frayle, Luis. Estudio Preliminar y traducción, La Ley. Francisco Vitória, Clasicos del Pensamiento, Editorial Tecnos, Madrid, 1995.

Gagliano, U. A.: *Breves Notas Sobre o Acto do Súbdito e o Acto do Príncipe (em Francisco Suárez) sob a Perspectiva da Teoria da Suposição de Pedro Margalho*. in Actas do Congresso Internacional Suárez em Lisboa 1617 – 2017. Teoria e História do Direito (THD-Lisboa), Lisboa, 2018.

Galeno, Claudio. *Institutio logica*. Edic. de C. Kalbfleisch: Teubner, Leipzig, 1896.

Gettel. Raymond G. História das Ideias Políticas. Editorial Inquérito. Lisboa. 1936.

Giacon, Carlo. *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici Suarez, Bellarmino, Mariana*. Ed. Fratelli Bocca (Archivum philosophicum aloisianum. Serie II, 6). 3º vol. Milano. 1950.

Grabmann, Martin. História de La Filosofía Medieval. Traducción de Salvador Minguijón. Editorial Labor, Barcelona, 1928.

Grice-Hutchinson, Marjorie. The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory. 1544-1605. Oxford. 1952.

Grócio, Hugo. *Del derecho de presa; Del derecho de la guerra y de la paz*; trad. Primitivo Mariño Gomez. – Madrid. Centro de Estudios Constitucionales. 1987.

Hamelin, O. *Le Système d'Aristote*. Librairie Félix Alcan. Paris. 1920.

_____. *Sur la logique des stoïciens*, l'Année philosophique, XII, Paris, 1901.

Hernández, Miguel Cruz. *História de la filosofía española: filosofía hispano-musulmana*. Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1957.

Homem, António Pedro Barbas. As Ordenações Manuelinas: significado no processo de construção do Estado. *in* Estudos em homenagem ao Prof. Doutor Raúl Ventura. Lisboa, 2003. - Vol. 1, p. 289-320.

_____. A Lei da Liberdade. Vol 1. Introdução Histórica ao Pensamento Jurídico. Épocas Medieval e Moderna. Principia, Publicações Universitárias e Científicas. Cascais, 2001.

Jorge Lopes, Filipe. N. S. Teixeira. *A Escola de Chartres e a Tradição do Quadrivium*. *In* Cuestiones Teologicas, Vol. 41, No. 96. Medellín, 2014.

Kant, Immanuel, *Crítica da razão pura*; trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; int. notas de Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed.. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Kevin Guilfooy, *Stoic Themes in Peter Abelard and John of Salisbury*, in J. Sellars (ed.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London, 2016.

King, Peter. *William of Ockham: Summa Logicae in Central Works of Philosophy* (Vol 1), Acumen, 2005,

Kneale, William and Martha Kneale. *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press. 1962.

_____. *Aristotle and the Consequentia Mirabilis*. *The Journal of Hellenic Studies*, 77(1), 62-66.

Lewis, C. I. *A survey of symbolic logic*. Berkeley: University of California Press: 1918.

Loveinger, Lee "An Introduction to Legal Logic". *Indiana Law Journal*: Vol. 27 : Iss. 4, Article 1. 1952, Indiana, USA. Available at: <https://www.repository.law.indiana.edu/ilj/vol27/iss4/1>.

Lukasiewicz, Jan. “*On the history of the logic of proposition*” (1934). translated in: *Selected Works* - Edited by Ludwik Borkowski - Amsterdam, North-Holland, 1970.

_____. *Aristotle’s syllogistic from a standpoint of modern formal logic*. Second Edition. Oxford University Press. Oxford: 1957.

Margalho, Pedro. “*Escólios em Ambas as Lógicas à Doutrina de S. Tomás, do Subtil Duns Escoto e dos Nominalistas*” (tradução do Latim para o Português, por Miguel Pinto de Meneses, com introdução de Wilhelm Risse). Instituto de alta Cultura do Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 1965.

Meirinhos, J.F. Pedro Hispano e a lógica in: Pedro CALAFATE (org.): *História do pensamento filosófico português*, vol. I: *Idade Média* (2ª ed.) Círculo de Leitores, Lisboa 2002

Merêa, Paulo. *Introdução ao Problema do Feudalismo em Portugal*. F. França Amado Editor. Coimbra. 1912.

_____. *Suárez Grócio Hobbes / Paulo Merêa*. Arménio Amado, Coimbra, 1941.

Mill. John Stuart. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation*. Eighth Edition. New York: Harper & Brothers, Publishers, Franklin Square. 1882.

Monteiro, João Gouveia. *História concisa do Império Bizantino: das origens à queda de Constantinopla*. In org. Monteiro, João Gouveia; *O Sangue de Bizâncio – Ascensão e Queda do Império Romano do Oriente*, História de Roma Antiga – Vol 3. 1ª Edição. Imprensa da Universidade de Coimbra: Coimbra, 2017.

Molina, Luis de. *La Teoria del Justo Precio*. (ed. e trad. Francisco G. Camacho). Editora Nacional. Madrid. 1981.

Mortari, Vincenzo Piano. *Dogmatica e interpretazione i giuristi medieval*. Jovene Editore. Napoli, 1976.

Mullally, the *Summulae Logicales* of Peter of Spain, *Publications in Medieval Studies*, vol. 8, Notre-Dame, 1945.

Nogueira, José Artur A. Duarte. Algumas reflexões sobre o direito subsidiário nas ordenações afonsinas. *Revista de Direito e de Estudos Sociais*, nº 4, ano 24 (Out.-Dez). Coimbra, 1980.

O'Donnell, Reginald, C.S.B, "The Syncategoremata of William of Sherwood", in *Mediaeval Studies*, vol. 3, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1941.

Ockham, Guilherme de. *Summa Logicae*. (trad. Paul Vincent Spade). Disponível em <https://www.pvspade.com/Logic/docs/ockham.pdf>, 1995. Último acesso em 06/03/2021.

Orestano, Riccardo. Introduzione allo studio del diritto romano in *Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche. Fondata da Francesco Schupfer e Guido Fusinato. Sotto Gli Auspici Della Facoltà di Giurisprudenza della Sapienza – Università di Roma, Nuova Serie*. Jovene Editore. 4/2013.

Pereira, R. H. de S. *Avicena: a viagem da alma*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

Pescatore, Matteo. *La Logica del Diritto. Frammenti di dottrina e di giurisprudenza*. Seconda Edizione. Unione Tipografico-Editrice. 1883.

Pinto, Eduardo Vera-Cruz. *Curso de Direito Romano. Princípios* Editora. 2ª edição. Cascais. 2020.

Platão. Eutidemo. *Obras completas*, edición de Patricio de Azcárate, tomo 3, Madrid 1871

Philoponus. *On Aristotle's Categories 1-5 with Philoponus. A Treatise Concerning the Whole and the Parts* (Philop., In. Cat.), English transl. by Sirkel, R./Tweedale, M./Harris, J., *Ancient Commentators on Aristotle*. Bloomsbury. London/New York, 2015.

Quaglioni, Diego. *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il 'De tyranno' di Bartolo da Sassoferrato (1314–1357) con l'edizione critica dei trattati 'De guelphis et gebellinis,' 'De regimine civitatis' e 'De tyranno.'* Il pensiero politico, Biblioteca 11. Florence: Leo S. Olschki Editore. 1983.

Reale, Miguel. *Lições Preliminares de Direito*. 25ª edição. Editora Saraiva, Rio de Janeiro. 2001.

Reymond, Arnold. *Études sur le Stoïcisme dans l'antiquité (i). La logique Stoïcienne.* Revue de théologie et de philosophie – n. 8., t. XVII (n° 72, 1929).

Rotta, Paolo. *La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica*, Torino, 1909.

Russell, Bertrand; Whitehead, Alfred North. *Principia Mathematica.* second edition. Cambridge University Press. Cambridge. 1963.

S. I. Teodoro de Andrés. *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía da language.* Editorial Gredos, S.A, Madrid, 1969.

Sainati, Vittorio. *Storia dell'Organon aristotelico. I: Dai "Topici" al "De Interpretatione".* Firenze: Le Monnier, 1968.

Sánchez, Luis Vela. *Introdução da Tradução para o Espanhol do Tratado de Las Leyes y De Dios Legislador, por Francisco Suarez, S. I., Sección Teólogos Juristas.* Instituto de Estudios Politicos. Madrid. 1967.

São Tomás de Aquino. *Suma Teológica* (trad. Alexandre Correia): II Cont. Gent., cap. CXVI: X Ethic., Irect., Iect. XIV.

_____. *Aristóteles: Analíticos Posteriores - proemio de Tomás de Aquino.* Morán, Jorge (trad.). Universidad Panamericana, Cidade do México: 1992.

Savigny, *Histoire du Droit Romain au Moyan-âge.* Trad. Charles Guenoux, tome IV, Paris, 1839

Saxoferrato. Bartolus de. *Bartolus on the Conflict of Laws.* (translated into English by Joseph Henry Beale. Cambridge. Harvard University Press. London. 1914.

Scott, J. B. *The Catholic Conception of International Law.* Washington D.C.: Georgetown. University Press, 1934.

Seneca. *Seneca's Letters'*: Fitch, J. G. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies:* Seneca. Oxford, Oxford University Press, 84-101.

Serazzi Gamboa, Fernando; Undurraga Fernández, Macarena. *Tratado de Derecho Internacional Público y Derecho de Integración.* Lexis Nexis. Santiago (Chile). 2006.

Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII. In Arnim, J., *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1902.

_____, *Esbozos Pirrónicos*; introd., trad y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Gredos. 1993.

Sgarbi, Marco. *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism. Logic and Epistemology in the British Isles (1570–1689)*. Studies in History and Philosophy of Science, Vol. 32., Ed. Springer. Londres. 2013.

Siches, Luis Recasens. *Estudio de Filosofía del Derecho de Francisco Suarez – con estudio previo sobre sus antecedentes en la patrística y en la escolástica*. Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1927.

Silva, N. J. Espinosa Gomes da. *Bártolo na História do Direito Português*. Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Vol XII. Lisboa: 1960.

_____, *História do Direito Portugues – Fontes de Direito*. 5ª Edição, Revista e Actualizada. Editora Fundação Calouste Gulbenkian. Avenida de Berna / Lisboa. 2011.

_____. *Humanismo e direito em Portugal no século XVI*. Tese de doutoramento em Ciências Histórico-Jurídicas, apresentada à Universidade de Lisboa através da Faculdade de Direito. Lisboa: 1964.

Solmsen, Friedrich. 1944. *Boethius and the History of the Organon*. American Journal of Philology. No. 65, 1944.

Soriano, Ramón. *Sociología del derecho*. Ariel Derecho. 1ª edición. Barcelona. 1997.

Soto, Fray Domingo. *Tratado de la Justicia y El Derecho*. (trad. D. Jaime Torrubiano Ripoll) Clássicos Jurídicos. Editorial Reus (S.A). Madrid. 1922.

Suarez, Francisco. *De Legibus et Legislatore Deo*. L. I.

_____. *De Legibus et Legislatore Deo*. L. II.

_____. *De Legibus*, L. I, IV, 2. Tradução de Luis Cerqueira, com apresentação de Mendo Castro Henriques, introdução do Gonçalo P. Moita: Suarez, Francisco. *De Legibus ac Deo Legislatore*, Tribuna da Histórica, Edição de Livros e Revistas, Lisboa, 2004

Telles, José Homem Corrêa. *Commentario Critico à Lei da Boa Razão em data de 18 de agosto de 1769*. Typographia de Maria da Madre de Deus. Lisboa. 1865.

Thrower, James. *Breve História do Ateísmo Ocidental*. Edições 70. São Paulo, 1971.

Varga, Csaba. *Law and Philosophy. Selected Papers in Legal Theory*. Publications of the Project on Comparative Legal Cultures of the Faculty of Law of Loránd Eötvös University in Budapest. Budapest. 1994.

Verney, Luís António. *Lógica para Uso dos Jovens Portugueses*. Nápoles. MDCCLXIX. *In Portugaliae Monumenta Neolatina*. Vol X. Imprensa da Universidade de Coimbra. 2010.

Videira, Susana Antas. *Liberalismo e Questão Social em Portugal no Século XIX. Contributo para a História dos Direitos Sociais*. AAFDL, Lisboa. 2016.

Vitória, Francisco. *Derecho natural y de gentes*. Emecé Editores S.A. Buenos Aires: 1946.

_____. *Derecho natural y de gentes (Relectiones theologicae)*. (trad. P. Luis Getino). Sophia: Biblioteca de Filosofia e Historia Buenos Aires. 1946.

_____. *De lege: commentarium in primam secundae*. Ed. Clásicos del pensamiento; Madrid. 1995.

Voegelin, Eric. *História das Ideias Políticas. Volume I, Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo*. É Realizações Editora. São Paulo, 2015.

_____. *História das Ideias Políticas. Volume II, Idade Média Até Tomás de Aquino*. É Realizações Editora. São Paulo, 2015.

W. Kneale, M.: *The Development of Logic*. Oxford: The Clarendon Press, 1962.

Wieacker, Franz. *História do Direito Privado Moderno*. (trad. de A. M. Hespanha). 5ª. Edição. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2009.

Wulf, Maurice de. *Historie de la philosophie médiévale*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie; Paris. J. Vrin, 1934,

Zeller, E. “*Stoics, Epicureans and Sceptics*”. Longmans, Green, and Co., London. 1892.