

O FUNDAMENTO DO DIREITO INTERNACIONAL EM FRANCISCO SUÁREZ*

THE FOUNDATIONS OF INTERNATIONAL LAW IN FRANCISCO SUÁREZ

Paulo Emílio Vauthier Borges de Macedo**

Resumo

Neste trabalho, buscou-se analisar o fundamento do direito internacional em Francisco Suárez. A escolha do autor se justifica por ele ter sido o primeiro a elaborar uma concepção de direito das gentes distinta da órbita cultural romana – um direito aplicado aos estrangeiros dentro do Império, um direito interno, portanto – e mais próxima do que hoje se denomina de “direito internacional”. A presente investigação versa pois sobre as origens doutrinárias do direito internacional. O autor era um teólogo tomista, e o que fez foi atualizar o conceito tomista de direito das gentes para o seu próprio tempo. Para compreender essa empreitada, faz-se necessário descrever a unificação que Suárez promoveu entre a teoria escolástica da lei e a teoria do Direito como *jus*.

A presente pesquisa é do tipo qualitativa e empregou o método indutivo de abordagem. Visto que o objeto de estudo é o pensamento de um autor, as fontes primárias são as obras de Suárez, e as secundárias as de seus comentaristas. Para desvelar a originalidade dos conceitos principais do jesuíta, estes foram comparados com os seus correlatos em Santo Tomás de Aquino.

Palavras-chave: Francisco Suárez, direito das gentes, tomismo.

Abstract

This work sought to analyze the basis of International Law in Francisco Suárez. The choice of the author is justified for he was the first to formulate a conception of the Law of the Peoples distinct from the Roman cultural sphere – a law applied to foreigners within the Empire, a domestic law, therefore – and closer to what today is called “International Law”. Hence, this research focuses on the doctrinal origins of International Law. The author was a Thomist theologian, and what he did was update the Thomistic concept of Law of the Peoples to his own time. To understand this accomplishment, it is necessary to describe the unification that Suárez promoted between the Scholastic theory of law and the theory of *jus*.

This research is a qualitative one and has employed the inductive method of approach. Since the object of study is the thought of an author, the primary sources are the works of Suárez, and the secondary sources that of his commentators. For unveiling the originality of the main concepts of the Jesuit, these were compared with those of Saint Thomas Aquinas.

Keywords: Francisco Suárez, Law of the Peoples, Thomism.

INTRODUÇÃO

Francisco Suárez foi um jusnaturalista. Faz-se mister, contudo, certa cautela com a adoção deste rótulo: ainda que acertado, ele evoca concepções que pouco se ajustam às teorias que o autor defende. De fato, estas ocupam posição singular em toda a história do jusnaturalismo. Ao escrever no final do século XVI e início do século XVII, Suárez consegue

* O presente texto constitui um esforço de condensação de uma exposição mais completa do pensamento de Francisco Suárez feita em nossa tese de doutoramento. As referências aos livros de Santo Tomás e de Suárez seguem a notação tradicional (sigla, parte ou livro, questão ou capítulo, artigo e as suas divisões internas ou numeração). As citações em língua estrangeira foram vertidas em tradução livre para o vernáculo.

** Professor adjunto de Direito Internacional Público e vice coordenador do PPGD da UERJ.

abraçar toda a tradição medieval e ainda vislumbrar a revolução moderna. Na sua lei natural, há traços tanto do antigo como do novo. Ele viveu tempos de transição de um mundo medieval e teocêntrico para um mundo moderno e laicizado; transição das últimas guerras de religião para um sistema internacional baseado na *raison d'état* e no equilíbrio de poder, e transição das realidades difusas de poder da *Respublica Christiana* para a consolidação das soberanias estatais. Suárez, pois, apresenta-se como um homem de transição.

Mas Suárez não é só isso. Ele possui a originalidade dos modernos e a sutileza dos escolásticos; e essa combinação gera um pensamento diferente. O autor não se limita a repetir o antigo e a esboçar o novo. Estes dois elementos se conjugam de tal maneira que formam um sistema coerente de ideias no qual aflora o melhor de cada um.

Como em todo teólogo escolástico, o estudo do Direito e, em especial, do direito das gentes, não constitui preocupação central. Ele integra a obrigação de comentar o Tratado da Lei e o Tratado da Justiça de Santo Tomás de Aquino; ou seja, trata-se de uma questão instrumental dentro de um propósito teológico maior. Contudo, Suárez se apresenta tão profundo nestes temas que muitos comentadores chegam a considerar um jurista tão importante como Hugo Grócio como mero plagiador do teólogo granadino.¹

A verdade é que Suárez, quando escreve em Coimbra, em 1612, o *Tratado das Leis e de Deus Legislador*, ele inova em relação à tradição que o precedia ao reunir o estudo da Lei e do Direito numa só obra. Os tomistas, em geral, acreditavam que as leis extrapolavam o domínio do Direito. Segundo Suárez, no entanto, a lei corresponde, ao lado do costume e das sentenças judiciais, uma das manifestações do Direito. Assim, o autor, diferente dos seus predecessores, produz uma Teoria Geral do Direito, não uma Teoria da Lei e outra da Justiça. Isso faz o seu direito das gentes escapar à órbita cultural romana e medieval e aproximar-se bastante da concepção hodierna de direito internacional.

A TEORIA DO DIREITO

Francisco Suárez dedica toda a sua vida de professor, quando não interrompida pelas guerras e controvérsias do seu mundo, a comentar Santo Tomás. Estudar o Doutor Angélico

¹ “Não há, pois, divergência essencial entre a doutrina de Suárez e a de Grócio; pelo contrário, parece fora de dúvida que aquela inspirou o filósofo holandês a ponto de este a reproduzir nos seus traços principais. (...) O confronto não resulta, aliás, favorável ao filósofo holandês (...) é manifesta a inferioridade deste último. (...) A influência de Grócio foi, fora dos meios católicos, muito mais importante e decisiva do que a de Suárez, mas isso se deve, não já ao mérito intrínseco da construção, mas, numa enorme medida, à circunstância de o autor ter imprimido ao pensamento uma feição eminentemente simpática às tendências racionalistas da sua época.” (MERÊA, 2004, pp. 178-179 e 181).

constituía uma resolução do próprio Santo Inácio aos membros da Companhia de Jesus. E, assim, após ministrar lições de filosofia sobre diversas obras de Aristóteles, Suárez explica, entre 1576 a 1580 a primeira parte da *Summa* em Valladolid. Entre 1580 a 1585, debruça-se sobre a segunda parte em Roma, e a terceira em Alcalá, entre 1586 a 1590. Após um período de disputa com Gabriel Vasquez, vai para Coimbra e ensina o *De Poenitentia*, que corresponde à última questão da terceira parte da *Summa*. Entre 1598 a 1600, retorna ao princípio e leciona a questão *De Deo*. Embora as polémicas permeassem o fim da vida de Suárez, ele ainda encontra forças para explicar o *De Lege* (1601-1603), o *De Gratia* e o *De Virtute Religionis* de forma concomitante (1606-1609), o *De Fide* (1613-1614) e o *De Infidelitate et Haeresi* (1614-1615). Depois que recebe, em 1616, as cartas de jubilação, procura terminar o seu longo comentário ao trabalho de Aquino, mas a morte o interrompe.

Suárez sistematiza toda a Escolástica de forma tão abrangente que Bossuet chega a afirmar que “*en lui on voit toute l'École*”. Ainda assim, engana-se quem pensa que Suárez seria um dócil comentarista de sua herança. Ele se apropria da tradição para ultrapassá-la e, até mesmo, contrariá-la. Operou uma profunda reordenação da estrutura dos assuntos da *Metafísica* de Aristóteles, nas *Disputaciones Metaphysicae*. Cabe observar que os trabalhos de *Metafísica* da Escolástica nunca haviam se libertado da pauta estabelecida nos doze livros do Estagirita. Suárez escreveu sobre *Metafísica*, não sobre Aristóteles; por este motivo, as *Disputaciones* constituem o primeiro tratado moderno sobre a disciplina.

A partir de uma provável influência nominalista, em *Metafísica*, Suárez descobre o singular. Ele inverte a proposição tomista, o universal deixa a primazia ontológica, e “todas as coisas que são entes atuais ou que existem, ou que podem existir imediatamente, são singulares e individuais” (*DM*, V, 1, 5). O raciocínio baseia-se no fato de que se o universal se revela predicável e divisível – e o individual não-predicável e indivisível –, então, o que pode existir é o singular, “pois implica uma contradição o fato de ser uma entidade e [ao mesmo tempo] ser divisível em várias entidades que sejam idênticas a ela mesma” (*DM*, V, 1, 4). A primeira percepção, portanto, é a do objeto singular. Chega-se até o universal pela comparação de diversos entes que existem (os singulares); suas características comuns são percebidas e, depois, abstraídas da realidade concreta.

Na Teoria do Direito, a influência nominalista em Suárez produz efeitos inovadores. O primeiro deles refere-se a um sincretismo entre vontade e intelecto na constituição da lei. A lei natural suareziana não somente organiza, mas também obriga. Suárez insere-se na longa controvérsia entre voluntarismo e intelectualismo e encontra uma via mediana. A lei possui duas funções: uma diretiva e outra preceptiva; numa orienta, noutra coage. Deus proíbe o que

é mau e prescreve o que é bom, mas as coisas são boas ou más mesmo sem a vontade dEle. E não há qualquer limitação à onipotência divina nessa ideia. Num momento primordial da criação de tudo o que existe, o arbítrio de Deus revela-se ilimitado. Ele pode criar deste ou daquele modo: dois e dois poderiam ser tanto quatro como cinco. Mas uma vez que já houve a criação, Deus só pode ordenar aquilo que se conforma a ela, sob pena de prescrever dois decretos contraditórios. Aquilo que é mal o é em si mesmo, e esta condição preexiste à proibição (*mala in se*). No entanto, Deus também não pode deixar de proibir aquilo que se apresenta torpe. Isso não fere o livre-arbítrio divino porque, antes da Criação, Ele poderia ter feito de forma diferente. Mas, uma vez que tudo se realizou de uma determinada maneira, nem mesmo Ele pode atentar contra a natureza de sua obra, pois não pode desdizer-se.

Não deve causar estranheza, assim, o fato de Suárez iniciar o estudo das leis a criticar a definição de Santo Tomás (“a lei é certa regra e medida dos atos segundo a qual alguém é induzido a agir ou coibido de fazer algo”, *ST. I-II*, q. 90, a.1). O autor considera este conceito muito amplo e genérico. Amplo porque todas as coisas, mesmo as irracionais, possuem uma medida segundo a qual operam. Seres irracionais não são capazes de obediência e, portanto, não podem ser sujeitos de uma lei. Genérico porque a lei deixaria de ser uma propriedade só dos objetos morais ou exclusiva das atividades boas e honestas: objetos artificiais (as técnicas e as artes) e atividades torpes também guiam-se por determinadas regras. Ademais, a definição tomista não basta para diferenciar a força da lei daquela do conselho. Por isso, Suárez afirma que “a lei é um preceito geral, justo e estável, suficientemente promulgado” (*DL. I*, 12, 5).

Esse conceito de lei, embora elaborado a partir daquele de Santo Tomás, difere dele em substância. Os elementos da lei suareziana referem-se a realidades bastante terrenas; mesmo a exigência de justiça ajusta-se a um domínio mais imanente. A lei, consoante Suárez, mais do que um projeto ordenador abstrato, foi feita para obrigar. Esta definição de lei um jurista contemporâneo pode identificar.

A segunda consequência é a criação do conceito de direito subjetivo. Os medievais, em geral, possuíam uma teoria da lei, não de todo o fenômeno jurídico. Suárez deriva da ideia aristotélica de justiça comutativa, uma concepção de *jus* como “certo poder ou faculdade moral que cada um tem sobre o que é seu e sobre aquilo que lhe devem” (*DL. I*, 2, 5). Antes mesmo de Hugo Grotius, Suárez desvela o direito subjetivo.

Uma das maiores diferenças entre o jusnaturalismo medieval e o moderno reside na concepção de direito subjetivo, o poder de agir conferido a um indivíduo. A lei natural, para os medievos, representa um ordenamento, um conjunto de deveres que se impõe aos homens.

Ela designa tarefas e atividades de caráter obrigatório. Em certo sentido, a lei natural medieval opõe-se à liberdade do ser humano. No máximo, ela estabelece o limite externo dessa liberdade; corresponde aos deveres do indivíduo em relação à comunidade. O direito natural moderno, ao contrário, confere ao homem um determinado poder em face de toda a sociedade. O direito subjetivo é sinônimo de poder. Trata-se de uma liberdade que o indivíduo possui mesmo que outro ordenamento jurídico (mormente o positivo) não lhe atribua. A existência desse direito independe do conjunto de leis; sua origem e fundamento repousam no próprio homem, não em algo externo.

Ao descobrir o singular, em sua *Metafísica*, Suárez valoriza o indivíduo como criador e destinatário da lei. Assim, a vontade do legislador passa a ser essencial para a lei, pois consiste no elemento que a torna obrigatória. A lei, no teólogo granadino, não possui somente uma função indicativa, como a lei tomasiana, mas também obriga. A lei constitui um preceito racional, mas também um comando expedido por uma vontade eficaz. Aqui, o autor busca uma via intermediária na famosa controvérsia medieval entre intelectualismo e voluntarismo.

Determinada ação constitui pecado, porque Deus proíbe, ou porque Deus proíbe determinada ação, ela constitui pecado? Consoante o voluntarismo, determinado ato é crime, porque Deus ordenou assim. Já segundo a tese intelectualista, não há dúvida de que tudo, mesmo a lei natural, provém de Deus, mas Ele teria criado o cosmo para um propósito bom e nobre, e existem regras que decorrem da natureza e que obrigam as coisas para o seu objetivo final. Deus havia criado coisas que seriam intrinsecamente boas; as regras que decorrem da natureza dessas coisas a impelem para o bem. O mesmo ocorreria com o homem. Contudo, como este possui livre-arbítrio, ele poderia frustrar os objetivos e, assim, cometer atos que fossem maus em si mesmos: atos que desvirtuam a natureza. O problema que os voluntaristas apontam desta concepção é que, depois de criado o mundo, a vontade e a autoridade de Deus se tornariam meros acessórios; Ele próprio não poderia mudar a natureza do que criou. Deus não pode fazer com que dois e dois sejam cinco, assim como não pode alterar a essência de um ato bom ou mau. Deus seria subordinado à lei natural, o que representaria um limite ao poder de um Ser onipotente. Porém, para os intelectualistas, Deus é o criador de tudo, mas não necessariamente o legislador: depois da criação, Ele não poderia mudar a ordem, sob pena de emitir dois decretos contraditórios. E não pode haver contradição em alguém perfeito (SCHNEEWIND, 2001, pp. 47-51).

O nominalismo voluntarista foi rechaçado de forma enérgica por diversos escolásticos, mas ele exerceu forte influência sobre o pensamento dos reformadores protestantes. Segundo a teoria luterana sobre a justificação, mesmo que o homem seja pecador, a vontade divina

pode salvá-lo e imputar-lhe, de modo extrínseco, a justiça. “O homem será então *simul iustus ac peccator*. Justo, pela vontade de Deus que o justifica; pecador, porque objetiva e intrinsecamente o homem permanece no pecado” (SUÑER [*Corpus Hispanorum de Pace*, v. XIII], 1971, p. xli). As boas obras nada importam para a redenção humana. A vontade divina, e somente ela, pode salvá-lo. Trata-se de uma concepção que minimiza o poder do homem sobre seu próprio destino e salvação. Não sem motivo, uma das obras de Lutero intitula-se *De Servo Arbitrio*.

Essa doutrina foi condenada no Concílio de Trento, e Suárez é um teólogo pós-tridentino. Sua primeira reação é antinominalista: a lei natural funda-se nas essências. A retidão de um ato não depende de Deus. “Se, por um impossível, não existissem nem a lei eterna, nem Deus, ainda assim querer dar ao próximo o que lhe pertence seria justo”² (*Corpus Hispanorum de Pace*, XIII, 1971, pp. 210-215). Esta frase – que será o cavalo-de-batalha de um controverso debate sobre a modernidade de Grotius – é uma variante do que se convencionou denominar de “hipótese impiíssima”, ou *etiamsi daremus*, pois assim se inicia a sua variante grotiana. Trata-se de uma hipótese que não pode ser aceita. Deus existe e ponto final. Mas pode ser utilizada *ad argumentandum*. Não há dúvidas de que Deus exista, mas a bondade ou a maldade dos atos não dependem dEle.

Suarez, também no texto de 1612, responde às objeções voluntaristas sobre o problema da limitação do poder de Deus: trata-se de auto-limitação. Deus, como ser perfeito, não pode errar, e não pode, portanto, emitir dois decretos contraditórios. Nesta questão, o teólogo de Granada permanece fiel ao legado intelectualista de Santo Tomás e de Vitória. Para criticar o voluntarismo puro, ele se refere a Gregório de Rimini que apresenta outra variante da hipótese impiíssima:

mesmo que Deus não existisse, ou que Ele não fizesse uso da razão, ou ainda que não julgasse as coisas corretamente, ainda assim, se os mesmos ditames da razão justa morassem no interior do homem, constantemente assegurando-lhe, por exemplo, que mentir é ruim, esses ditames ainda assim teriam o mesmo carácter legal que na verdade possuem, porque constituiriam uma lei indicando que o mal existe intrinsecamente no objeto (*DL*. II, 6, 3).

Uma vez que o bem e o mal existem em si, independente da vontade divina, há pois uma moralidade determinada pela natureza. Mesmo que Deus não houvesse prescrito por sua

² A citação foi extraída de um manuscrito de 1581 intitulado *De actibus humanis et de via et ratione consequendi ultimum finem, iuxta ordinem doctrinae divi Thomae in Prima Secundae, quaestione sexta, ubi incipit agere de voluntario et involuntario*. Este trabalho encontra-se reproduzido no *De Legibus* do *Corpus Hispanorum de Pace*.

vontade, ainda haveria um pecado que procede da deturpação da essência das coisas, o chamado “pecado filosófico”, que atenta somente contra a moral, mas não contra Deus.

Mas ele suaviza esse posicionamento e assume uma proposta sincrética. Suárez passa, então, a ponderar os argumentos dos voluntaristas. A primeira condição que se encontra na lei e que a caracteriza como um ato da vontade consiste no fato de que a lei tem por objeto mover e impelir o súdito para a ação ou a omissão, e o princípio que move para a ação é a própria vontade. O entendimento, no entanto, mais dirige do que move. A segunda característica da lei é ter força para obrigar, e isso reside na vontade, porque o intelecto pode apenas mostrar a necessidade, mas somente a vontade pode conferir essa necessidade. Ademais, a lei corresponde a um exercício do poder de jurisdição de uma autoridade superior que é, em princípio, uma atividade livre. Por fim, Suárez aponta que a lei constitui um ato da justiça legal (aristotélica); ainda que a prudência guie a escolha do legislador entre esta ou aquela lei, a fim de realizar o bem comum e conduzir até a justiça distributiva, é a vontade que permite a escolha entre as diferentes opções (*DL. I, 5, 15*). Desta feita, a lei possui duas funções: uma diretiva e outra preceptiva; numa orienta, noutra coage.

Mesmo a lei natural compõe-se de intelecto e vontade. O direito natural (o *jus* natural) consiste numa ordem deontológica de conduta que aflora da natureza humana, mas ele é transformado em formalmente obrigatório pela lei natural. O bom e o mau são aquelas ações conformes ou não à natureza. Porém, até o momento, a razão apenas indicou, ensinou o que é o bom e o mau. É a lei natural que irá reforçar a obrigatoriedade ao proibir o mau e ordenar o bom. Assim, Deus proíbe o que é mau e prescreve o que é bom, mas as coisas são boas ou más mesmo sem a vontade dEle. E não há qualquer limitação à onipotência divina nessa idéia. Num momento primordial da criação de tudo o que existe, o arbítrio de Deus revela-se ilimitado. Ele pode criar deste ou daquele modo: dois e dois poderiam ser tanto quatro como cinco. Mas uma vez que já houve a criação, Deus só pode ordenar aquilo que se conforma a ela, sob pena de prescrever dois decretos contraditórios. A contradição num ser perfeito revela-se uma heresia muito mais grave do que uma aparente limitação.

Vontade e intelecto integram a constituição de qualquer lei: eterna, natural e humana. Nas duas primeiras, trata-se da vontade divina, na última, a vontade dos homens. No entanto, por causa do primeiro elemento, Suárez, no que tange às leis civis, não cede à tentação de um voluntarismo à Hobbes. Não basta a lei ser promulgada pela autoridade competente, ela também precisa ser justa. Para Hobbes, no estado civil, as leis naturais ainda persistem, mas o soberano torna-se o único que tem a autoridade para interpretá-las. Assim, v.g., o homicídio e o furto ainda constituem violações da lei natural, e as leis civis devem conformar-se a essas

proibições. Porém, cabe ao soberano, e somente a ele, o direito de determinar que tipo de ação constitui um crime. Ele pode, portanto, qualificar de ilícitos atos que, à primeira vista, não pareçam ser e desqualificar outros atos que pareçam ser.³

De maneira inegável, essa formulação resulta numa justificação sem freios da soberania estatal; entretanto, ela se encontra em consonância lógica com o pacto de sujeição hobbesiano. O problema é que isso esvazia a lei natural de toda a sua função de modelo, bem como de sua capacidade de contestação da lei positiva. Não há outro critério de justiça das ações do Estado além da vontade do soberano. Não fosse pelo contrato social, Hobbes encontrar-se-ia a um passo de admitir que somente a força produz o Direito.

Em Suárez, a vontade do príncipe não pode ordenar o mal. Somente aquela lei “que é absolutamente medida de retidão e, conseqüentemente, só aquela que é regra reta e honesta pode chamar-se lei” (*DL. I, 1, 6*). A força não faz a lei. É claro que o autor sabe que o soberano pode acabar por emitir decretos iníquos que atentem contra a lei natural. Mas ele não aceita que esses decretos possam ser considerados verdadeiras leis. Esse comportamento do soberano pode ensejar a desobediência civil e, até mesmo, o regicídio, tema que o autor se aprofunda na *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores* – obra que Suárez escreve para encerrar a controvérsia entre o Cardeal Berlarmino e o Rei Jaime I. Apesar de constituir a causa eficiente da lei civil, a vontade do rei não surge ilimitada.

DA LEI DE DEUS ÀS LEIS DOS HOMENS

O *jus gentium* será um ramo do Direito intermediário ao natural e ao civil. A problemática deste *jus*, para o autor, diz respeito a um movimento descendente de maior concretização da lei: o modo pelo qual os preceitos divinos passam a vigorar para o homem. Trata-se de uma dedução, dos princípios mais genéricos aos mais específicos, das normas mais abstratas até as mais concretas, do eterno para o contingente, do imutável para o circunstancial, do divino ao terreno: lei eterna, lei natural, direito das gentes e lei civil (e demais leis positivas). O direito das gentes desempenha uma função de elo entre a lei natural e a civil. Estes dois ramos, em determinada medida, constituem verdadeiros antípodas no que

³ “O roubo, o assassinio e todas as injúrias são proibidas pela lei de natureza; mas o que há de se chamar roubo, assassinio, adultério ou injúria a um cidadão não se determinará pela lei natural, porém pela civil.” (HOBBS, VI, 16).

tange à sua mutação e âmbito de validade espacial. Faz-se necessário outro direito que promova a transição de um para o outro.

Afirmo em primeiro lugar: muitos preceitos naturais necessitam muitas declarações e interpretações para fixar seu respectivo e autêntico sentido. (...) o fato de matar um homem nem sempre constitui homicídio que a lei natural proíbe, mas somente quando se realiza por conta própria e diretamente, ou seja, pela sua própria autoridade e agressão. Não é homicídio quando se mata em nome de uma autoridade legítima ou em defesa própria (*DL. II, 16, 6*).

E aqui surge a problemática do direito das gentes. O direito positivo serve para ampliar o espectro normativo; o qual se encontra reduzido, no direito natural, a somente aquelas ações dotadas de uma moralidade intrínseca. Além de completar a lei natural, a lei positiva pode introduzir algumas modificações nela, quando se trata de um preceito permissivo. A liberdade, por exemplo, corresponde a um instituto natural, mas a lei humana pode atentar contra ela em virtude de uma sanção penal. O direito positivo pode, até mesmo, permitir o mal, porque a permissão do mal não representa um mal em si mesmo. O direito positivo existe para modificar o direito natural.

Numa divisão bipartite, como a de Aristóteles, não há uma transição entre o justo natural e o justo legal, entre o eterno e o contingente, o imutável (ainda que a natureza não seja tão imutável assim para o Filósofo) e o circunstancial. De um lado, existem preceitos invariáveis e, do outro, normas que mudam de lugar para lugar. A falta de transição entre os dois extremos fez Aristóteles apelar para outra virtude além da justiça, a equidade (*epikéia*). No entanto, o mesmo não se dá numa classificação não-binária. Aqui, há ramos do Direito que, por sua essência, devem conter elementos tanto de um como do outro polo. O problema da variabilidade, em Suárez, ocupa posição de proeminência tamanha que, embora a lei natural seja invariável, ela não se revela a-histórica e intemporal. Mas há limites, e esta lei não pode variar como a lei civil. Por isso, o *jus gentium* cumpre, para Suárez, uma função similar à *epikéia* aristotélica: “suavizar” a rigidez do direito natural, mas sem recair na flexibilidade do direito positivo.

Em Santo Tomás, o direito das gentes consiste numa interpretação positiva (humana) do próprio direito natural (*ST. 1-2 q. 95 a. 4*). Como não poderia ser diferente, Francisco Suárez reconhece a forte afinidade entre esses dois ramos. Porque se, de um ponto de vista formal, o *jus gentium* é, segundo este autor, um direito positivo humano, pois procede da vontade dos povos, de um ponto de vista material, ele corresponde a um “conjunto de conclusões, derivadas de maneira mais ampla do direito natural, que compreendem instituições e normas de utilidade universal para todos os homens” (PEREÑA, [*Corpus*

Hispanorum de Pace, v. XIV], 1975, p. xxxviii). A sua forma o aproxima do direito positivo, mas o seu conteúdo do direito natural. Este último, mesmo com toda a sua flexibilidade, não pode descender ao próximo nível de concretude. Por causa da imutabilidade do *jus naturae*, é que se faz necessário um *jus gentium*.

Esta noção de o direito das gentes constituir um momento intermediário entre o direito natural e o direito positivo interno já se encontrava presente em Santo Tomás e, antes deste, nos glosadores medievais. Isso obedecia a uma ideia de desenvolvimento progressivo do direito natural ao direito positivo num quadro temporal e genético. Assim, encontra-se, por exemplo, na *Summa Institutionum* de Placentino um *prima iura naturalia* e um *secunda iura naturalia*, que correspondem, respectivamente, ao direito natural e das gentes. Ainda, diversas glosas relativas às Institutas distinguem um *jus gentium* criado junto com o homem, e outro criado por este. (HAGGENMACHER, 1983, p. 326).

Entretanto, este tipo de divisão apenas esconde o problema da autonomia do *jus gentium* positivo face ao *jus naturale* e ao *jus civile* e ainda cria outro: o de uma subdivisão supérflua. Revela-se desnecessário observar que o *jus gentium* dos escritores medievais em nada se parece com o conceito contemporâneo de direito internacional. A originalidade de Suárez não reside em reproduzir esta tradição, mas a de colocar, pela primeira vez, o direito das gentes claramente dentro do direito positivo. Até mesmo Francisco de Vitória promove esta confusão (BORGES DE MACEDO, 2012). Suárez, contudo, trilha uma via bastante tênue: insere o *jus gentium* no direito positivo, mas não subtrai o seu conteúdo ético.

O DIREITO DAS GENTES

Quando começa o seu magistério em Coimbra (1596-1608), Francisco Suárez passa a se interessar pelo *jus gentium* mesmo, não mais apenas um dos seus tópicos. Uma forma mais rudimentar do pensamento suareziano sobre o tema encontra-se nas obras *De iustitia Dei* (1598), *De opere sex dierum* (1600), em versões preliminares do *De legibus* (1601-1603), *De immunitate* (1607) e *De statu religionis* (1608). Nesses textos, já se percebe de maneira clara que o ramo em questão pertence ao direito positivo (PEREÑA, [*Corpus Hispanorum de Pace*, v. XIV], 1975, pp. xxxvi-xli).

No entanto, na sua *magna opus* de 1612, o *jus gentium* recebe um tratamento especial, mais sistemático e orgânico. Logo depois de tratar da imutabilidade da lei natural, e pouco antes de abordar a lei civil, Suárez analisa o direito das gentes. Este lugar não é aleatório, e o autor justifica essa escolha metodológica. “Pois guarda grande afinidade com o direito natural

até na medida em que muitos o confundem ou o consideram parte dele. Ademais, porque mesmo no sentido em que se distinguem, estão muito próximos, como se ele fosse um passo intermediário entre o direito natural e o humano”⁴ (DL. II, 17, 1). Dessa maneira, Suárez procurou acomodar-se com a tradição. Mas, como sempre, o jurista de Coimbra não iria limitar-se a reproduzir, mas deixaria a sua marca distintiva. Cumpre salientar que, no estudo do direito das gentes, Suárez parece perder o respeito quase dogmático pela jurisprudência e pela Escolástica medieval, à exceção de Santo Tomás.

Eis como a questão se apresentava para Francisco Suárez: rechaçar uma tradição bastante conflitante (a dos juristas romanos Gaio e Ulpiano, a de Santo Isidoro de Sevilha e a de Santo Tomás), sem dela fazer *tabula rasa* – sobretudo no que se refere a Santo Tomás –, e sem poder optar por nenhuma das três interpretações. Cabia-lhe, com base nos manuscritos de aula dos *maestros* espanhóis, desenvolver a sua própria concepção de *jus gentium*. Embora o teólogo granadino fosse bastante econômico – se comparado aos seus pares – no uso dos argumentos de autoridade, porque preferia se valer da força dos seus próprios argumentos, obter o respaldo dos pensadores do passado cumpria uma finalidade de continuação e de desenvolvimento da cultura. Além de não poder empregar esse recurso, neste caso, todas as autoridades pretéritas pareciam conspirar contra Suárez. O *jus gentium* romano e medieval diferia em essência da concepção que o autor iria desenvolver.

Então, submete a um exame crítico as principais definições já consagradas de *jus gentium*. Segundo a primeira delas, a dos juristas romanos, este ramo corresponderia ao direito natural específico do ser humano. Suárez pondera que essa classificação tripartite em nada se diferencia da divisão bipartite aristotélica, pois o ramo constituiria uma parte de um todo, o direito natural. A simples “coincidência com os animais irracionais na materialidade desses atos nada tem a ver com a distinção do direito ou da lei” (DL. II, 17, 5). O fato de haver nos instintos animais de reprodução, conservação da espécie e educação da prole uma identidade com uma regra de lei natural não altera a substância legislativa. O fato de o comando destinar-se a dois tipos diferentes de seres vivos não altera a proveniência da lei.

Além disso, para Suárez, os seres irracionais e os inanimados não podem ser sujeitos de lei. Somente aquela criatura que detém liberdade, que consegue desobedecer, pode ser o destinatário do comando. Mesmo quando a lei natural ordena um determinado comportamento que diz respeito à natureza sensitiva, há sempre um matiz de racionalidade. As regras de

⁴ “*Tum quia magnam habet cum iure naturali affinitatem, ita ut a multis cum illo confundatur vel pars quaedam eius esse censeatur. Tum etiam quia, eo modo quo ab illo distinguitur, est illi propinquissimum et quasi medium inter naturale ius et humanum (...)* (DL. II, 17, 1).

matrimônio entre o homem e a mulher diferenciam-se em muito das que impõe o instinto animal. O mesmo ocorre em outros exemplos como a educação dos filhos, a conservação da vida e da espécie, etc. Ademais, a lei natural, por vezes, proíbe uma ação que o instinto permite. É o caso do incesto (*DL. II, 17, 5*).

Suárez tampouco aceita a tese de que o direito das gentes supõe uma necessidade intrínseca em seus próprios preceitos e que somente se diferencia do direito natural na medida em que este pode ser conhecido sem necessidade de nenhum processo discursivo ou de complicadas deduções. Segundo o teólogo granadino, a paternidade dessa teoria parece pertencer a Santo Tomás, mas isso se deve a uma interpretação equivocada. Em verdade, quem a desenvolveu foram Domingos de Soto e alguns tomistas mais recentes, como Manuel Soares, Bartolomeu de Medina e Fernando de Mendoza (*DL. II, 17, 8*). Dessa maneira, Suárez consegue, num primeiro momento, contornar o embate frontal com o Aquinate.

O autor rechaça essa concepção com base no fato de que muitas das instituições reputadas como direito das gentes (as mesmas de Santo Isidoro a quem Santo Tomás se refere de forma expressa), como a propriedade privada e a escravidão, não encerram qualquer necessidade intrínseca. Não poderiam pertencer ao direito natural, mas ao humano. Além disso, Suárez retoma a sua idéia de que o direito natural abrange tanto os primeiros preceitos mais genéricos como aqueles que podem ser deduzidos logicamente (*DL. II, 17, 8*).

Suárez evita o primeiro confronto com Santo Tomás porque encontrou contendores menos formidáveis. O problema é que a concepção tomista é mais ampla, e nem sempre parece possível nomear um comentarista para escusar o mestre. Há, pois, um ponto de vista, aceito por todos que o Doutor Angélico defende, com o qual o Doutor Exímio e Pio não concorda: a noção de que o *jus gentium* se compõe de conclusões que se derivam de modo necessário dos princípios naturais, mas não de maneira absoluta, pois supõem a sociedade humana e levam em consideração certas circunstâncias essenciais para a conservação dessa sociedade. Trata-se do que Suárez havia denominado antes de direito natural dominativo. Em Suárez, se o processo dedutivo se desenvolve sem erro, tanto o princípio como a conclusão pertencem ao direito natural, e não importa o fato de se supor uma determinada situação humana. O *pacta sunt servanda*, por exemplo, constitui um preceito natural, mas ele só tem efeito se houver uma promessa ou um contrato já perfectibilizado de acordo com as leis humanas (*DL. II, 17, 9*).

Cumprе ressaltar que, para o autor, o conteúdo do direito das gentes não procede da natureza. Ele não proíbe nada que seja essencialmente mau, nem ordena algo que se refira à retidão da conduta, quer se suponha ou não uma circunstância humana. Desta feita, o teólogo

de Granada nega a naturalidade do *jus gentium*. Este, por seu conteúdo, pode encontrar-se mais próximo do direito natural do que o civil, mas o fato de consistir em direito positivo significa que ele não tem por objeto a honestidade ou a torpeza moral. Seu bem comum pode ultrapassar as fronteiras de um reino, mas ainda é humano e terreno.

Até o momento, Suárez somente criticou as diferentes explicações sobre o *jus gentium*. Cabe observar que não teceu considerações à tese de Santo Isidoro; ao menos, não ainda. Não o fez não porque a reputasse verdadeira, mas incompleta. O mero arrolamento de institutos não contribui para o deslinde da questão. Contudo, não poupou as outras duas tradições. Todos os seus argumentos decorrem, de modo lógico, da sua teoria menos antiga e mais moderna de lei e de Direito. Confrontou até mesmo Santo Tomás de Aquino, a quem, por dever de profissão e de ordem, deveria reverenciar. O que incomoda Suárez, é o fato de que, de um jeito ou de outro, as fundações das quais brotava o direito das gentes remetiam-no ao direito natural. Ao promover suas críticas, ele não deixou de demonstrar sua preferência que esse ramo se assentasse em bases positivas.

De fato, o *jus gentium* e o *jus naturae* assemelham-se bastante. O próprio Francisco Suárez faz essa constatação quando inicia a exposição da sua tese. Além de ambos se destinarem aos seres humanos e conterem concessões, proibições e preceitos, são comuns a todos os homens (*DL. II, 19, 1*). Contudo, “comum” não significa “universal”. Na época da Alta Escolástica, vigia um direito comum que ainda era o direito romano, sobretudo por causa da influência decisiva deste sobre o direito canônico (*vivit ecclesia iure romano*). O mundo cristão, regido pelas normas do antigo Império Romano, consistia numa imensa comunidade de homens sujeita a esse direito. Este direito comum legitimava o monismo imperial e se opunha às soberanias nacionais. Neste sentido, a ideia de um direito comum revela-se incompatível com a de um *jus gentium* regulador das relações entre os diversos Estados. Ela se contrapõe até mesmo à classificação do Direito em diversos ramos. O direito comum constitui um Direito em si mesmo, inteiro. Ele abrange o privado e o público, o nacional e o internacional, o positivo e o natural.

Entretanto, para o ibérico Francisco Suárez, não havia nada mais tão distante do que o monismo imperial. Apesar de um pouco mais velho, ele se encontrava até mais próximo do que Grotius da concepção de um mundo dividido em Estados soberanos. Há uma distinção fundamental entre o direito natural e o das gentes: os preceitos deste último não declaram a maldade ou a bondade de um determinado comportamento. Eles a constituem. As suas proibições e mandamentos não se originam da natureza das coisas e, pois, não se mostram absolutamente necessárias. Dessa característica, decorrem outras duas diferenças. Primeira, o

direito das gentes não pode ser tão imutável como o direito natural, porque a imutabilidade nasce da necessidade. E, segunda, a necessidade do direito natural implica o fato dele ser observado em todos os lugares e em todos os povos. Somente em razão de um erro pode haver uma exceção. O direito das gentes, no entanto, como já havia afirmado Santo Isidoro, é quase universal. Este “quase” importa bastante. Significa que uma determinada comunidade pode deixar de cumprir um ou mais de seus preceitos, sem incorrer em erro ou numa ilicitude. Se, na primeira diferença, Suárez antevê a possibilidade de revogação total do direito das gentes, nesta última, ele aceita, de forma expressa, a dispensa ou revogação parcial (*DL. II, 19, 2*).

Assim, só existe uma conclusão possível: o direito das gentes é humano e positivo. Para o Aquinate, o direito das gentes decorre do direito natural *per conclusionem*, como teoremas derivados de um axioma, e o direito civil *per determinationem*, como formas abstratas que se materializam em algo particular – v.g., como um arquiteto guarda em sua mente a noção de “casa” e a usa como modelo para construir a casa concreta.⁵ Suárez não concorda com isso, porque os preceitos de *jus gentium* não se instituem por meio de um raciocínio absolutamente necessário, mas aceita que se encontrem mais próximos do direito natural do que o são os do direito civil. Essa maior proximidade se deve a impulsos de uma *instigante natura*, a natureza instiga isso. Não ocorre nenhuma quebra entre os direitos natural e das gentes. A vontade humana concorre na criação desse direito apenas como causa eficiente. Se, por um lado, o *jus gentium* rege o trato entre as nações de uma maneira não-imprescindível, por outro, ele, além de ser muito próximo ao *jus naturae*, apresenta-se bastante conveniente e proveitoso para a **natureza** de uma humanidade dividida em diferentes Estados (ROMMEN, 1951, p. 476).

Isso não significa que somente o direito das gentes regule as relações entre os povos. O direito natural também incide aqui. O *pacta sunt servanda*, a obrigação das comunidades de respeitarem reciprocamente suas possessões, bem como a de reparar os danos que porventura possam causar e outras disposições, constituem preceitos **naturais** que regem a vida dos Estados (*DL. II, 19, 8* e *DB. 4, 3*). Estes institutos são comuns ao direito das gentes e ao direito natural. Suárez constrói esse argumento apenas para mostrar que a sua teoria não deveria ferir de morte a de Santo Tomás. Ela centraria o seu foco, no entanto, numa outra acepção de *jus gentium*, naquela que Santo Tomás preferiu não desenvolver. Apesar de

⁵ “Mas deve notar-se que uma coisa pode derivar-se da lei natural de dois modos: primeiro, como as conclusões derivam de um princípio; segundo, por meio de determinação, como as determinações de certas noções comuns. O primeiro modo assemelha-se ao das ciências, as quais dos princípios se extraem conclusões demonstrativas. O segundo assemelha-se com o que ocorre nas artes: as formas abstratas materializam-se em algo particular; o arquiteto, por exemplo, materializa a forma genérica da casa neste ou naquele modelo de casa.” (*ST. 1-2 q. 95 a. 2*).

procurar preservar o mestre, as duas concepções se mostram tão distintas que Suárez termina, de fato, por soterrar o legado de Santo Tomás para a posteridade.

Cumpra agora distinguir o direito das gentes do direito civil. Trata-se de uma tarefa aparentemente fácil; as tradições nunca encontraram problema em realizá-la. O autor passa, então, a analisar as opiniões mais comuns sobre o tema. Primeiro, há uma diferença que salta aos olhos: o direito civil vale somente para um reino, e o *jus gentium* é comum a todos os povos. Contudo, Suárez considera a extensão de sua validade uma característica meramente accidental e quantitativa, a qual não aborda a substância da questão. Ademais, uma vez que é um ato de vontade que cria a lei, parece impossível que o direito das gentes vigore para todos os povos, porque ele precisaria ser gerado por um consenso de todos os homens. “Porque não é frequente que todos os povos acordem em matérias que dependem da opinião e livre vontade dos homens. É comum para os homens que haja quase tantas inclinações e pareceres como cabeças.” (DL. II, 19, 5). Todavia, “os preceitos do direito das gentes diferenciam-se dos preceitos do direito civil porque não são formados por leis escritas, mas por costumes, não deste ou daquele Estado ou província, mas de quase todas as nações.” (DL. II, 19, 6).

O direito consuetudinário, não raro, foi considerado uma prova da existência do direito natural ou mesmo a sua manifestação concreta. A razão disso reside no fato de que os seus preceitos datam de tempos imemoriais, e não se sabe ao certo como começou. Em Suárez, no entanto, ele corresponde a uma das manifestações jurídicas de uma comunidade perfeita (uma sociedade política ou um Estado). Entretanto, ele não provém de um ato formal da autoridade soberana, e, deste modo, não se confunde com a lei. O direito civil se expressa, por excelência, pela lei; esta consiste na diferença substancial a qual Suárez se refere: dois modos distintos de direito. Pode haver também, dentro de um reino, essa forma de *jus*, desde que o soberano a admita, mas o costume interno de um só reino será, sem dúvida, a expressão da vontade de somente um povo determinado, não de “quase” todos os povos. Esta, por sua vez, é a diferença accidental.

Por sua vez, o consenso de quase todos os povos só pode ser obtido por meio do costume, não por uma lei universal, a qual precisaria ser expedida por uma autoridade acima daquela das nações, o que não existe. Para Suárez, é fato a humanidade se encontrar dividida entre os mais diversos Estados e reinos. O *jus gentium* origina-se pois de uma espécie de pacto tácito (ROMMEN, 1951, p. 475). Trata-se de um consentimento não formal e não explícito. Dessa maneira, a simples reiteração da prática possibilita que quase todos os povos acordem com determinados comportamentos e institutos.

Cumpra salientar que a manifestação consuetudinária do *jus gentium*, em Suárez, não exclui a possibilidade de os povos firmarem um tratado. Ele afirma expressamente que os acordos comerciais, os tratados de paz e as tréguas consistem em liberdades do direito das gentes (*DL. II, 19, 7 e 8*). Mas o autor não eleva o tratado à condição de fonte, porque, provavelmente, não estava familiarizado com a ideia de uma convenção multilateral. Os tratados, à época de Suárez, eram bilaterais e não se distinguem, com muita clareza, dos contratos. Aos seus olhos, a única maneira possível de vincular todos – ou quase todos – os povos resumia-se ao costume.

O Doutor Exímio passa, então, a demonstrar a sua teoria. Primeiro, por exclusão: não há outra forma melhor para diferenciá-lo dos outros dois ramos do Direito. A seguir, ele comprova por meio de exemplos: o instituto de receber embaixadores assegurados por diversas imunidades e os contratos e acordos comerciais (*DL. II, 19, 7*). O primeiro não decorre, de modo necessário, do direito natural. De fato, não atenta contra a retidão moral o fato de um Estado não aceitar, nem querer enviar, representação diplomática. Mas essa recusa representa um sinal de inimizade em virtude de um pacto implícito (*pacto subintellecto*). A imunidade e a obrigação de receber embaixadores são institutos de *jus gentium*, mas a obrigação de respeitar essa imunidade, depois de aceita a representação diplomática, uma vez que ela se deve a um pacto, brota da natureza, do *pacta sunt servanda*.

No caso dos contratos, a sua forma concreta pertence ao direito civil, e o seu cumprimento decorre de uma obrigação natural, mas a liberdade de firmar acordo comercial com um Estado não-inimigo provém do direito das gentes. De fato, nada obsta que uma nação decida viver isolada, mas este ramo estabeleceu a liberdade comercial, e constituiria uma violação proibi-la sem causa justificada. Observa James Brown Scott que aqui Suárez se alinha com Vitória para quem o comércio deveria ser livre. Esta liberdade, porém, corresponde a um direito natural para o teólogo de Salamanca (SCOTT, 1934, p. 177).

OS TIPOS DE DIREITO DAS GENTES

Suárez percebe que, no direito romano e nos institutos arrolados por Santo Isidoro, o termo *jus gentium* é empregado em dois sentidos muito parecidos, não obstante distintos. O primeiro, um *ius gentium propiissime dictum*, incide sobre quase todos os povos nas suas mútuas relações, um verdadeiro *jus inter gentes*, mais próximo do moderno Direito Internacional Público. O segundo, um *ius gentium per similitudinem*, corresponde a uma lei que um Estado cumpre dentro de seu território e que coincide ou é comparável a um instituto

de outros Estados, um *jus intra gentes* – para utilizar a terminologia tradicional –, um direito civil cosmopolita (*DL. II, 19, 8*).

Cabe observar que Suárez é o primeiro a formular esta distinção de maneira cabal. A explicação disso remete-se à confusão que os romanos faziam entre direito das gentes e direito natural. Para juristas contemporâneos, parece um equívoco elementar considerar a propriedade privada e tratados de paz instituições de um mesmo ramo do Direito. Porém, no mundo antigo, não havia uma constituição política fora do Império Romano em pé de igualdade com este. Dessa maneira, para Roma, todo o *jus gentium* corresponde a um *jus intra gentes*. Na Europa feudal, o Império subsistia somente como uma ideia. No século XVI, embora a noção de Estado ainda estivesse envolta em penumbra, o Império constituía uma realidade distante. Por isso, os teólogos espanhóis puderam perceber essa diferença.

O teólogo granadino passa, então, a classificar cada instituto do catálogo isidoriano. Pertencem ao *jus inter gentes* todo direito que não provenha do direito civil, como os já mencionados – as embaixadas e os acordos comerciais. Todo o direito da guerra, no que ele possui de sancionatório, também provém desse ramo. O mesmo argumento vale para escravização dos prisioneiros de guerra, bem como para os tratados de paz e as tréguas (*DL. II, 19, 8*).

Se o *jus inter gentes* constitui um verdadeiro direito entre comunidades políticas, o *jus intra gentes*, por sua vez, compreende

certos preceitos, ritos ou modos de vida que por si e diretamente não se referem a todos os homens, nem possuem como fim imediato uma associação progressiva e colaboração internacional de todos os povos. Cada Estado os estabelece por meio de um processo jurisdicional e de acordo com seus procedimentos constitucionais. Mas são de tal natureza que quase todas as nações coincidem na prática de semelhantes usos ou leis, o que denota um certo paralelismo entre os ordenamentos genéricos e entre normas concretas (*DL. II, 19, 10*).

Suárez ilustra essa subdivisão com alguns exemplos extraídos da tradição. A religião aparece citada por Justiniano, no *Digesto*: dar culto a Deus consiste numa obrigação natural. Não se deve negligenciar o fato de que o autor é um teólogo e que, para ele, Deus criou a lei natural. Mas a forma concreta do culto é matéria de direito divino positivo, para a religião revelada (o Cristianismo, a verdadeira fé para Suárez), e direito civil, para as demais crenças. E em razão da coincidência em diversos povos, este instituto também pertence a este *jus gentium* que **permeia** as nações (e não àquele que se insere **entre** as nações). A oferta de sacrifícios não procede da natureza, mas quase todas as gentes parecem seguir esse preceito. O mesmo se aplica à existência de uma classe de pessoas – que quase todos os povos apresentam – dedicadas, em especial, a ministrar o culto.

Dentro do rol de Santo Isidoro, Suárez inclui, neste direito, a ocupação de territórios, a construção de vivendas, a fortificação, o uso do dinheiro (pela mesma razão deste, incluem-se também alguns contratos privados, como a compra e venda) e o *postliminium*. O Doutor Exímio questiona se a proibição do matrimônio entre pessoas de religiões diferentes se encontra tão difundida. Ela inclusive parece atentar contra o intercâmbio e a cooperação do gênero humano. Mas, se ela existir, pertencerá ao *jus intra gentes* (DL. II, 19, 10).

Uma vez que o direito das gentes não trata de comportamentos bons ou maus em si mesmos, parece lógico supor que ele pode variar. Contudo, não pode fazê-lo tal como a lei civil, para a qual basta um simples ato de revogação ou de dispensa por parte do soberano. Mas a autoridade legiferante que promulgou a lei civil pode também alterar o direito das gentes. Se o *jus gentium* pertence ao direito positivo, a mudança integra sua natureza; porém, na ausência de um poder emissor específico, Suárez precisa comprovar que isso é possível.

O Doutor Exímio e Pio principia a resolução desse problema ao mostrar como surgiram as duas espécies de *jus gentium*. O *jus inter gentes* “pode facilmente constatar-se que, mediante o uso e a tradição histórica, foi introduzido gradativamente em todo o mundo num processo de continuidade, expansão e mútua imitação entre os povos, sem necessidade de assembleias ou acordos simultâneos entre as nações” (DL. II, 20, 1). Ainda que não seja um direito natural, ele se encontra relacionado com a natureza humana de forma tão estreita – além da sua óbvia utilidade e conveniência para as relações entre os povos – que se propagou de um modo “quase natural” com o gênero humano. Na mesma frase, Suárez demonstra a positividade do *jus inter gentes* – pois ele brota do “uso e da tradição histórica” – e já parece acenar com a maneira pela qual ele pode ser alterado: um novo consenso entre os povos.

Em relação ao *jus intra gentes*, Suárez explica que ele constitui uma espécie de similitude entre as nações nos seus institutos de direito civil. Dessa feita, ele pode ser alterado tal como esse direito. Cabe observar que nenhuma semelhança se apresenta perfeita, mas, em determinadas normas e institutos específicos, ocorre, de fato, uma coincidência tão expressiva que pode levar um observador a questionar a sua positividade. Embora os preceitos desse direito não integrem o natural, “estão tão vinculados e conformes à natureza que cada nação isoladamente se viu inclinada a aceitar sem dificuldade essas normas” (DL. II, 20, 1). Se for possível imaginar uma escala de conveniência das leis, a utilidade deve vir depois da necessidade. Àquela corresponde o direito positivo, e a esta o direito natural. As normas do *jus intra gentes* já não são mais necessárias, somente úteis. Não obstante, elas se localizam no topo do parâmetro da utilidade. O autor quer afirmar que esse direito não procede da natureza, mas ele se mostra tão conveniente e ajustado a ela que não se deve admirar o fato de haver

coincidências entre os mais diferentes povos. Ademais, também a tradição histórica e a imitação recíproca que tanto contribuíram para a difusão do *jus inter gentes*, influenciaram nesta segunda modalidade de *jus gentium*.

Por causa dessa proximidade inequívoca com a lei natural, encontra-se assegurada a justiça das regras de *jus gentium*. Como são quase universais, elas levam em conta a utilidade não desta ou daquela nação, mas de toda a humanidade (*DL. II, 20, 2*). O bem comum almejado pelo *jus gentium* atinge níveis de progresso espiritual muito superiores aos do bem comum de uma determinada comunidade. Pode perceber-se diferenças bastante nítidas entre o bem visado pela lei natural, pela lei positiva humana de um só povo e pelo direito das gentes. A lei natural busca a retidão da conduta, procura tornar o homem bom. A lei civil procura tornar o súdito um bom cidadão. Visto que o alcance do *jus gentium* coincide com a humanidade, ele busca fazer do homem um bom ser humano, mais solidário com os seus irmãos e mais tolerante com as suas diferenças.

Ainda assim, não se deve esquecer de que se trata de um direito positivo e, portanto, pode permitir o mal, uma vez que a permissão do mal não atenta contra a lei natural. Essa hipótese mostra-se verdadeira sobretudo no caso do *jus intra gentes*, que, de fato, corresponde, ao direito civil. Trata-se de uma tolerância do mal tão necessária porque decorre da fragilidade humana, e quase todas as nações parecem respeitá-la. Um exemplo que Suárez utiliza – e que parece perdurar até os dias atuais – é o da prostituição (*DL. II, 20, 3*).

Em razão de tudo o que se expôs até o momento, o direito das gentes, uma vez que depende do consentimento dos homens, pode sim sofrer alterações. Como sói de ser, um e outro modo de *jus gentium* alteram-se de maneira distinta. O *jus intra gentes* é modificado tal como o direito civil, e qualquer república ou reino pode decidir pela conveniência dessa revogação de acordo com os seus procedimentos internos e por sua própria autoridade (*DL. II, 20, 7*). Cumpre salientar que essa alteração é sempre parcial: cada Estado deve promover a sua decisão por conta própria. Como se trata de um direito interno, uma ação única de mudança não consegue esse intento.

Todavia, o *jus inter gentes* requer exatamente isto: uma ação única e (quase) universal. Revela-se, portanto, bem mais difícil efetuar uma modificação neste tipo de *jus gentium*. “Mas nada impede que se altere o conteúdo [desse direito] se todas as nações consentirem ou se gradativamente introduzir-se e consolidar-se um costume contrário” (*DL. II, 20, 8*). Suárez observa que essa hipótese é possível em teoria, mas não parece factível. Cabe registrar aqui que se trata de uma limitação que, à época, o jurista de Coimbra não poderia contornar. Um acordo semelhante entre quase todas as nações no século XVI esbarraria, de imediato, em

vários problemas de ordem prática: a dificuldade de reunir os embaixadores dos mais diversos povos, a insegurança, as barreiras linguísticas, etc.

Assim, se o *jus intra gentes*, por sua natureza, não comporta uma modificação total, tampouco pode o *jus inter gentes*, mas por outro motivo, por uma dificuldade prática. Ocorre que a revogação não é a única forma de mudança; existe também a derrogação parcial ou dispensa. Uma determinada comunidade pode ordenar que, em seu território, não se cumpra um preceito de *jus inter gentes*. Suárez cita o exemplo de tornar escravo os prisioneiros capturados numa guerra justa. Nos Estados cristãos, não se observa esta norma em virtude de um antigo costume eclesiástico. Neste caso, há uma espécie de Direito Internacional regional. Esta é, pois, outra diferença do *jus gentium* propriamente dito em relação ao outro: neste, pode haver revogação ou dispensa, mas, naquele, a derrogação parcial se mostra a única forma viável. Com isso, não se quer afirmar que não haja uma possibilidade absoluta de mudança. Ambos os direitos versam sobre matéria não-necessária. Porém, essa diferença decorre de uma impossibilidade prática (*DL. II, 20, 8 e 9*).

Isso significa que a lei civil pode atentar contra o *jus gentium*: é possível proibir um comportamento permitido ou ordenado, ou mesmo permitir ou ordenar um ato proibido. Não há dúvidas de que, nesta hipótese, o Estado desrespeitaria o direito das gentes – ou, para um jurista contemporâneo, este Estado incidiria em responsabilidade internacional. Mas o fato de ser “quase” universal significa que o descumprimento dos seus preceitos não implica a invalidade do direito civil. Dessa assertiva, não se deve concluir que Suárez defende uma espécie de dualismo jurídico *avant la lettre*. Deve aceitar-se que, para o teólogo granadino, o direito das gentes existe somente para povos civilizados.

A SOCIEDADE INTERNACIONAL

A fundamentação do *jus gentium* suareziano encontra-se próxima de sua conclusão. Em sua doutrina política, que aqui não cabe desenvolver, “gente” significa a comunidade perfeita, um conceito bastante próximo de Estado soberano. O sujeito do direito das gentes, pois, não são mais os indivíduos, em suas relações recíprocas, como na lei natural, mas os povos organizados politicamente num corpo moral. “Por conseguinte, não se deve confundir o *ius gentium* com o *ius naturale*, que também tem a humanidade como sujeito, embora mais diretamente, sem considerar sua divisão em Estados” (ROMMEN, 1951, p. 474). E, em virtude das normas de direito das gentes se revestirem sob a forma do costume, não da lei, é possível escapar de uma concepção estritamente voluntarista. Quando a autoridade legiferante

se perde em tempos imemoriais, não se pode estabelecer uma relação estreita entre a sua vontade e o direito resultante. Agora, cumpre mostrar que os preceitos de *jus gentium* não se referem às comunidades perfeitas de modo isolado, mas ao conjunto delas; da mesma maneira que a autoridade – e o direito civil, por sua vez – não decorre dos indivíduos, mas da reunião destes em sociedade, o direito das gentes não procede de cada Estado, mas de uma verdadeira sociedade internacional.

Se houver, em Suárez, um fundamento para o direito das gentes, ele deve conformar-se ao restante da teoria do autor. Então, ele precisa responder a uma pergunta bastante incômoda: por que Suárez decidiu pensar um *jus gentium*? Se a comunidade perfeita se define, em oposição à imperfeita, como aquela em que o homem pode realizar todas as suas necessidades e aspirações, por que cada Estado não se fecha em si mesmo? Toda teoria política que aceita a soberania estatal parece conduzir à autocracia, o que a torna incompatível com a ideia de um direito entre as gentes.

Trata-se, contudo, de uma contradição para qualquer pessoa, menos para um teólogo. Cabe tecer alguns comentários. Diferentemente do que ocorre com a formação da autoridade no interior de um reino ou de uma república, não é a reunião dos mais variados Estados que gera essa sociedade internacional. Em Suárez, esta possui precedência ontológica: ela já existe e não depende de qualquer associação das diversas comunidades perfeitas. Trata-se da humanidade. O direito das gentes, segundo o Doutor Exímio, não é fruto das relações interestatais, não é um direito inter-comunidades perfeitas; ele se insere entre elas (ao menos, o *propriissime dictum*), mas não procede das suas interações. Ele decorre da dinâmica da vida de uma sociedade jurídica bem mais primitiva e primordial.

A fim de se compreender isso, faz-se necessário salientar que Suárez prega a ideia da origem popular da autoridade. Quando Deus criou todas as coisas, pelo mesmo ato, ele repassou o poder a todos os homens, os quais, de imediato, passaram a formar uma espécie de comunidade universal. Porém, isso se apresentava pouco útil e inconveniente para a administração dos recursos e dos bens. Em um momento inicial, pode ter existido esse poder num conjunto de todos os homens da espécie. Contudo, isso não deveria convir para a administração dessa comunidade. O jurista de Coimbra lembra Aristóteles para quem uma cidade muito numerosa seria difícil de governar. Então, pouco “depois da criação do mundo, começaram os homens a dividirem-se em diferentes Estados, e em cada um deles existiu esse poder em separado” (*DL. III, 2, 5*). O autor não se preocupa e, até mesmo, nega a existência histórica de um organismo moral de todos os primeiros seres humanos. Mas essa comunidade

universal cumpre uma função muito importante como ideia da razão: foi para ela que Deus conferiu a autoridade.

No corpo principal do *De Legibus*, Suárez revela, com maior eloquência, a noção de que o *jus gentium* procede da humanidade inteira. São apenas dois parágrafos, que ficam a carecer do autor uma explicação, mas vale a pena transcrevê-los na íntegra:

A razão de ser desse direito é que o gênero humano, embora dividido em vários povos e reinos, mantém, em todo o momento, uma certa unidade, não somente a específica [a de pertencermos todos à mesma espécie humana], mas quase política e moral, como indica o preceito natural da caridade e misericórdia [solidariedade] que se estende a todos, inclusive a estrangeiros e a qualquer nação.

Dessa feita, ainda que um Estado, monarquia ou república, seja em si mesmo uma comunidade perfeita e dotada de partes constantes [perenes], sem embargo, cada Estado é também, em relação ao gênero humano, de certo modo um membro dessa comunidade universal. Porque nunca esses Estados, isoladamente considerados, gozam de autonomia tão absoluta que não precisem de alguma ajuda, associação ou intercâmbio comum, umas vezes para o seu maior bem-estar, progresso e desenvolvimento, e outras por uma verdadeira necessidade moral e falta de meios, como demonstra a própria experiência (*DL. II, 19, 9*).

Nesse texto, encontram-se todos os elementos que baseiam a concepção suareziana de *jus gentium*. Luciano Pereña a decompõe em três ideias principais: a sociabilidade das comunidades perfeitas, a interdependência dos Estados e um conceito relativo de soberania (PEREÑA, [*Corpus Hispanorum de Pace*, v. XVIII], 1979, pp. lvii-lx). Uma vez que a humanidade já existia, a sociabilidade dos Estados constitui um postulado natural. Os preceitos de solidariedade e ajuda mútua nada mais expressam do que essa realidade primeira. Além disso, os Estados não podem viver isolados. Necessitam da cooperação para perseguirem seus próprios interesses nacionais. A associação, pois, responde a uma lei progressiva de utilidade comum. Por fim, a sociabilidade e a interdependência terminam por limitar a soberania. Não há comunidade nacional tão perfeita que não possa usufruir do intercâmbio e comércio com outras comunidades.

Os três aspectos brotam do mesmo fundamento. E trata-se de um alicerce extra-jurídico. Para perquiri-lo, faz-se mister entender o ponto de partida de Suárez no trecho citado. O autor parte de uma constatação já perceptível em sua época: a humanidade está dividida em diferentes reinos e povos. Isso não representa uma premissa de fé ou uma suposição de um período idílico, mas uma afirmação sobre a realidade histórica que Suárez vivia. Trata-se de um fato, não um juízo de valor. O jurista de Coimbra recorre a um pouco de realismo para soterrar, de vez, o monismo imperial; este, sim, um ideal distante. O gênero humano encontra-se, de fato, dividido politicamente.

Suárez concebe, pois, a humanidade como uma árvore que se ramifica em diversos Estados. Ocorre que, entre estes, haveria uma unidade quase política e moral, como uma reminiscência do tronco do qual todos eles constituem ramos. E essa unidade – informa o autor – transcende aquela imposta pela biologia, aquela imposta pelo fato de sermos todos seres humanos. Suárez ilustra essa ligação com o preceito natural do amor e da solidariedade. A ideia racional da comunidade universal primeira subsiste e parece cobrar um retorno a ela própria. O fundamento do direito das gentes suareziano reside na maior virtude teologal: a Caridade.

É a Caridade que torna a sociabilidade entre os Estados um dado da natureza; é a Caridade que promove a interdependência de comunidades autocráticas que não necessitam uma das outras; é a Caridade que limita a soberania para além daquilo que foi pactuado. Uma das explicações teológicas mais correntes sobre os motivos que teriam levado um Deus que se basta a si mesmo a criar o mundo é a Caridade. Ele não se sente só e, portanto, não precisa do mundo; entretanto, por amor, quis precisar. O amor maduro entre um homem e uma mulher não pressupõe nenhuma dependência afetiva ou psicológica de um em relação ao outro. Eles não precisam um do outro para sobreviver. Porém, quiseram precisar. As gentes não dependem uma das outras para satisfazer as suas necessidades, mas quiseram precisar. Não há laço jurídico que obrigue o intercâmbio. Mas a Caridade extrapola o Direito.

Perceba-se que Suárez escolhe as palavras com muita propriedade. A unidade entre os povos não se revela política, mas “quase”. Os preceitos que dela decorrem são de “solidariedade” e “ajuda” – “Caridade” e “misericórdia” no original. Em razão da “quase” universalidade não se constituiu uma comunidade perfeita de todos os homens, mas há diversos laços que aproximam a humanidade desse tipo de sociedade. E estes elos, “solidariedade” e “ajuda” não possuem essência jurídica. A Caridade não decorre necessariamente da natureza, mas ela se mostra bastante útil para a organização social. A Caridade representa o motivo pelo qual os preceitos de *jus gentium*, embora racionais e muito convenientes, não procedem da natureza.

Há certa circularidade no raciocínio, o que deve agradar um teólogo. O fundamento do direito natural, em última análise, é a obediência a Deus. Ele pode ser remetido ao primeiro mandamento de Cristo: amar a Deus sobre todas as coisas. Já o do direito civil se mostra bastante terreno e nada extraordinário: a obediência ao soberano. Se o *jus gentium* se encontra entre os direitos natural e civil, então o seu fundamento deve também se inserir entre o divino e o terreno. Assim, o fundamento do direito das gentes corresponde ao segundo mandamento de Cristo: o amor ao próximo.

Por isso, apesar de sua vocação universalista, o *jus gentium* se estende a quase todos os povos. O Direito produz uma obrigação que constringe sempre, mas a Caridade só obriga aqueles povos mais civilizados: gentes que não oferecem sacrifício humano, nem praticam canibalismo; ou seja, nações que não incorrem em crimes graves contra o segundo mandamento. O direito das gentes aplica-se somente a povos civilizados.

Afirmar que o fundamento do *jus gentium* é a Caridade, não o Direito, não o torna “menos jurídico”. A fonte formal do direito das gentes, como visto, ainda é o costume, o que garante a “juridicidade” de suas normas. A Caridade corresponde à fonte material. Assim como a natureza racional do homem e o bem comum conferem, respectivamente, sentido à lei natural e à lei civil, mas Deus e o príncipe as promulgam, a Caridade representa o motivo pelo qual as prescrições de *jus gentium* obrigam de determinada maneira e não de outra. Em verdade, há um bem comum de toda a humanidade. Mas a virtude que o informa é a Caridade, não a justiça.

Cumpra salientar que nem todos os preceitos da Caridade encontram guarida no direito das gentes. Este ramo apresenta poucas normas, as quais visam produzir e conservar apenas uma convivência harmoniosa e pacífica entre as nações. Os tradicionais objetos do *jus gentium* – o direito da guerra, o direito das embaixadas, o direito de passagem, etc. – remetem-se, de um modo ou de outro, aos princípios da paz e da harmonia entre os povos. O direito das gentes não se propõe a melhorar o homem espiritualmente, nem a organizar um sistema político. Objetiva, tão-somente, manter aberta a comunicação entre os povos para que eles possam, eventualmente, num estágio de maior progresso moral, fomentar a fraternidade e reconhecer-se mutuamente como filhos de Deus. O *jus gentium* cria somente as bases, as fundações de um mundo melhor, mas não este mundo melhor. Ele traduz, portanto, um mínimo ético.

Na sua obra clássica sobre os princípios de direito público, Delos afirma que a visão de Suárez sobre o direito das gentes se enquadra na classificação das concepções subjetivistas (DELOS, 1950, p. 266). Para o autor, haveria duas posições contrapostas: a de Vitória, orgânica e institucionalista, para quem o Estado consiste num membro de uma sociedade internacional que o preexiste, e a de Suárez, individualista e voluntarista, para quem o Estado precederia a sociedade internacional, e esta seria formada pela interação dos diversos países. O direito das gentes, por conseguinte, dependeria da vontade dos povos e não possuiria uma existência objetiva. Delos reconhece que a sua hipótese não se coaduna com a de Rommen, um dos maiores intérpretes de Suárez, mas, na história do direito público, os publicistas só poderiam filiar-se a uma dessas duas correntes.

No entanto, como visto, o voluntarismo de Suárez não retira a “objetividade” do *jus gentium*. Delos equivoca-se em não estabelecer nuances entre as duas opções. Perceber que a abordagem de Suárez é a de um teólogo, não a de um jurista, ajuda a compreender a sua posição matizada. A humanidade – que está ligada por laços de Caridade – tem precedência ontológica aos Estados, os quais constituem apenas sua manifestação histórica. Ao conceber aquela como um universo que se divide em Estados, e o *jus gentium* o direito não das relações entre os povos, mas dessa humanidade, Suárez possibilita uma ordem jurídica objetiva, sem necessitar recorrer à figura de uma federação mundial, como nos projetos de paz perpétua, tipicamente modernos. Na concepção suareziana, há valores que não dependem dos Estados para serem válidos. O direito das gentes não requer a vontade dos Estados para existir. Ele existe antes do aval destes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A doutrina do direito das gentes de Francisco Suárez corresponde a uma formulação típica de um teólogo da escolástica espanhola tardia. Diferentemente do que ocorre com o Deus protestante, entre o Deus católico e os seres humanos, não existe um hiato tão grande que só se possa transpor pela fé. O Deus de Suárez não abandonou os homens à sua própria sorte e criou uma série de instituições, como as leis e a graça, que serve para os admoestar e corrigir. Os direitos natural, civil e das gentes, cada qual em seu âmbito de aplicação e validade, constituem instrumentos da ação divina. Toda a filosofia jurídica do autor representa formas de exercício da providência divina.

Suárez inova em relação ao tomismo tradicional pelo fato de haver descoberto, em sua Teologia, um espaço eminentemente humano. Trata-se de um domínio com dignidade própria e autônomo. Desta feita, embora o propósito da lei natural, cujo legislador é Deus, seja tornar o homem bom, e, possua, portanto, uma natureza transcendental; o da lei civil, promulgada por homens, é o bem comum, e, assim, encontra-se bastante inserido na imanência. Resta, ainda, uma transição entre o divino e o humano que precisa efetuar-se. Essa missão cabe ao *jus gentium*. Ele visa estabelecer um mínimo de civilidade entre os povos e organizar uma coexistência pacífica e harmoniosa.

O *jus gentium* não poderia tomar a forma de lei, porque isso implicaria a existência de uma autoridade mundial acima dos reinos e das repúblicas, o que não existia. Já à época de Suárez, o monismo imperial significava uma idéia distante. Primeiro, Suárez precisou demonstrar a origem popular do poder, visto que o direito das gentes não é promulgado por

soberano algum. Em determinadas circunstâncias, o povo poderia retomar para si a faculdade de editar normas jurídicas.

Depois, Suárez precisou mostrar a forma extra-legal de Direito a que corresponde o *jus gentium*: o costume. Somente ele poderia tornar viável o surgimento de um direito entre as gentes e ainda evitar a noção de uma autoridade supra-estatal. A vontade do legislador ainda consta da idéia de costume, mas ela se dilui numa infinidade de pessoas e em tempos imemoriais.

Por fim, após descobrir a fonte formal do *jus gentium*, restava ainda desvendar a fonte material. Aqui, as concepções da maturidade e da mocidade de Suárez entrecruzam-se. O autor concebe a humanidade como uma árvore que se divide em diversos Estados. Ele afirma isso de maneira contundente. Mas sutil revela-se a percepção de que o direito das gentes não decorre das relações entre os Estados, da interação entre os ramos. Trata-se de um fruto do próprio tronco, da humanidade. Embora esta não forme uma comunidade perfeita, o teólogo granadino afirma que há laços de Caridade que unem os diversos povos. O *jus gentium* representa um mínimo ético entre povos civilizados.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teologica*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Trad. Francisco Barbado Viejo, O.P. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.

BORGES DE MACEDO, Paulo Emílio. O mito de Francisco de Vitória: defensor dos índios ou patriota espanhol? In: ANNONI, Danielle (org.). *Direito Internacional dos Direitos Humanos*: homenagem à Convenção Americana de Direitos Humanos. São Paulo: Conceito Editorial, 2012, pp. 99-120.

_____. *O nascimento do direito internacional*. São Leopoldo: UNISINOS, 2009. (Coleção Díke).

DELOS, J. T. *La Société Internationale et les Principes de Droit Public*. 2. ed. Paris: Pédone, 1950.

HAGGENMACHER, Peter. *Grotius et la doctrine de la guerre juste*. Genève, Paris: Heige, Presses Universitaires de France, 1983.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MERÊA, Paulo. Suárez, jurista. O problema da origem do poder civil. *Estudos de Filosofia Jurídica e de História das Doutrinas Políticas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

ROMMEN, Heinrich. *La Teoria del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*. Tradução para o espanhol de Valentin Garcia Yebra. Buenos Aires; Madrid: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y Instituto de Derecho Internacional; Instituto Francisco de Vitória y Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1951. (Colección de Obras Maestras de Derecho Internacional, v. 1).

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: UNISINOS, 2001.

SCOTT, J. B. *The Catholic Conception of International Law*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 1934.

SUÁREZ, Francisco. *De Iuramento Fidelitatis. Estudio Preliminar. Conciencia y Política. Elaborado bajo da dirección de Luciano Pereña*. Madrid: Consejo Superior Superior de Investigaciones Cientificas, Escuela Española de la Paz, 1979. p. 16. [*Corpus Hispanorum de Pace*, v. XVIII].

_____. *Metaphysicarum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinatè traditur & quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*, 1597. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr>>. Acesso em julho, 2004.

_____. *Opus de Triplici Virtute Theologica, Fide, Spe et Charitate. In Tres Tractatus pro Ipsarum Virtutum. Conimbricae: Nicolai Carvalho Universitatis Typographi*, 1621. Tratado da Caridade, *Disputatio XIII, De Bello*.

_____. *Tractatus de legibus, ac Deo Legislatore in decem Librus distributus*. ed. crítica e bilíngüe por Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1971-1977 (*Corpus Hispanorum de Pace*, v. XI-XVII).