RELECTIONES

SOBRE OS ÍNDIOS E SOBRE O PODER CIVIL

A Editora Universidade de Brasília (UnB) e a Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG) retomam com satisfação a Coleção *Clássicos IPRI*, lançada em 2001, uma das iniciativas editoriais mais relevantes para o estudo das relações internacionais e o desenvolvimento da capacidade crítica e do pensamento autônomo inspirado na reflexão sobre as obras dos grandes mestres.

As obras da coleção encontram-se esgotadas, em meio à crescente demanda. O propósito inicial dos editores é dar continuidade à coleção, com o lançamento, ainda em 2016, dos *Escritos Políticos de Immanuel Kant*, com prefácio de Carlos Henrique Cardim, bem como a reedição paulatina das obras mais procuradas.

Na sequência dos títulos já publicados, UnB e FUNAG lançam em português a obra clássica de direito internacional *Relectio de Indis*, de autoria do teólogo quinhentista espanhol Francisco de Vitoria, organizada por José Carlos Brandi Aleixo e prefaciada por Antônio Augusto Cançado Trindade.

A iniciativa de sua tradução e publicação não constitui simples ato de rotina editorial. A obra, bem como as demais da coleção, é objeto de referência por sua contribuição à formação acadêmica e ao desenvolvimento conceitual do direito e das relações internacionais.

Necessitamos dos clássicos porque seu conhecimento ajuda-nos a entender a política internacional como um processo mais amplo e profundo do que nos sugere a conjuntura presente; auxilia-nos a participar do que Hobbes denominou "conversação da humanidade", diálogo de muitas vozes e muitos tempos. Essa grande conversação diacrônica representada na história do pensamento constitui expansão de horizontes e convite a uma perspectiva mais ampla, como assinalou Isaac Newton: "Sou um anão; se vi mais longe foi porque subi em ombros de gigantes".

Além da cosmovisão, da capacidade de contextualizar e de conceituar, o conhecimento dos clássicos abre caminho para refletirmos sobre a razão de ser de princípios, valores e tradições que formam a identidade individual e coletiva, criando as condições para o juízo crítico e para a construção do pensamento e da ação dele resultante.

Assim, a Coleção *Clássicos IPRI* traz para a língua portuguesa o acervo de sabedoria política, visão de mundo e experiência empírica de séculos de relações internacionais, tal como compreendidas e registradas, em seu tempo e espaço, por seus intérpretes mais brilhantes.

Ana Maria Fernandes
Diretora da Editora UnB

Sérgio Eduardo Moreira Lima
Presidente da FUNAG

Coleção Clássicos IPRI

TUCÍDIDES
"História da Guerra do Peloponeso"
Prefácio: Hélio Jaguaribe

E.H. CARR
"Vinte Anos de Crise 1919-1939".
Prefácio: Eiiti Sato

J. M. KEYNES
"As consequências Econômicas da Paz"
Prefácio: Marcelo de Paiva Abreu

RAYMOND ARON
"Paz e Guerra entre as Nações"
Prefácio: Antonio Paim

MAQUIAVEL
"Escritos Selecionados"
Org. e Prefácio: J. A. Guilhon Albuquerque

HUGO GROTIUS
"O Direito da Guerra e da Paz"
Prefácio: Celso Lafer

ALEXIS DE TOCQUEVILLE
"Escritos Selecionados"
Org. e Prefácio: Ricardo Vélez Rodrigues

HANS MORGENTHAU
"A Política entre as Nações"
Prefácio: Ronaldo M. Sardenberg

IMMANUEL KANT
"Escritos Políticos"
Prefácio: Carlos Henrique Cardim

SAMUEL PUFENDORF
"Do Direito Natural e das Gentes"
Prefácio: Tércio Sampaio Ferraz Jr.

CARL VON CLAUSEWITZ
"Da Guerra"
Prefácio: Domício Proença

G. W. F. HEGEL
"Textos Selecionados"
Organização e Prefácio: Franklin Trein

JEAN-JACQUES ROUSSEAU
"Rousseau e as Relações Internacionais"
Organização e Prefácio: Gelson Fonseca Jr.

NORMAN ANGELL
"A Grande Ilusão"
Prefácio: José Paradiso

THOMAS MORE
"Utopia"
Prefácio: João Almino

"CONSELHOS DIPLOMÁTICOS"
Vários autores
Organização e Prefácio:
Luiz Felipe de Seixas Corrêa

EMER DE VATTEL
"O Direito das Gentes"
Tradução e Prefácio: Vicente Marotta Rangel

THOMAS HOBBES
"Textos Selecionados"
Organização e Prefácio: Renato Janine Ribeiro

ABBÉ DE SAINT-PIERRE
"Projeto para tornar Perpétua a Paz na Europa"
Organização e Prefácio: Ricardo Seitenfus

HEDLEY BULL
"A Sociedade Anárquica"
Prefácio: Williams Gonçalves

FRANCISCO DE VITORIA
"Relectiones sobre os índios e sobre o poder civil"
Organização: José Carlos Brandi Aleixo
Prefácio: Antônio Augusto Cançado Trindade

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES
Ministro de Estado: Embaixador Mauro Luiz Iecker Vieira
Secretário-Geral: Embaixador Sérgio França Danese

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO – FUNAG
Presidente: Embaixador Sérgio Eduardo Moreira Lima

Conselho Editorial da Fundação Alexandre de Gusmão

Membros: Embaixador Sérgio Eduardo Moreira Lima – Pres.
Embaixador Ronaldo Mota Sardenberg
Embaixador Jorio Dauster Magalhães e Silva
Embaixador Gonçalo de Barros Carvalho e Mello Mourão
Embaixador José Humberto de Brito Cruz
Ministro Luís Felipe Silvério Fortuna
Professor Francisco Fernando Monteoliva Doratioto
Professor José Flávio Sombra Saraiva
Professor Eiiti Sato

EDITORA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
Diretora: Ana Maria Fernandes

Conselho Editorial da Editora Universidade de Brasília

Membros: Ana Maria Fernandes – *Pres*.
Ana Valéria Machado Mendonça
Eduardo Tadeu Vieira
Emir José Suaiden
Fernando Jorge Rodrigues Neves
Francisco Claudio Sampaio de Menezes
Marcus Mota
Peter Bakuzis
Sylvia Ficher
Wilson Trajano Filho
Wivian Weller

FRANCISCO DE VITORIA

RELECTIONES

SOBRE OS ÍNDIOS E SOBRE O PODER CIVIL

Organização e Apresentação:
José Carlos Brandi Aleixo

Prefácio:
Antônio Augusto Cançado Trindade

Estudos Introdutórios:
Fernando Augusto Albuquerque Mourão
Maurizio Marchetti

Editora Universidade de Brasília
Fundação Alexandre de Gusmão

Brasília, 2016

Direitos exclusivos para esta edição:

Editora Universidade de Brasília
SCS, quadra 2, bloco C, nº 78, edifício OK,
2º andar, CEP 70302-907, Brasília, DF
Telefone: (61) 3035-4200
Site: www.editora.unb.br
E-mail: contatoeditora@unb.br
Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

EQUIPE EDITORIAL

Gerente de produção editorial: Percio Sávio Romualdo da Silva

Capa e Diagramação: Eduardo Silva de Medeiros

Preparação de originais e revisão: Denise Pimenta de Oliveira, Talita Guimarães Sales Ribeiro

Consultoria técnica: Eiiti Sato

Copyright ©...
Original em latim: *De indis recenter inventis relectio prior*; *De indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros, relectio posterior*; *De potestati civili*. In: VITORIA, Francisco. *Obras de Francisco de Vitoria*. Edição bilíngue em latim e em espanhol. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), MCMLX. Editor: Teófilo Urdánoz. A tradução, do latim ao português, das *Relectiones de indis* é de Paulo Sérgio de Vasconcellos, com revisão do organizador José Carlos Brandi Aleixo. A tradução ao português da *Relectio de potestate civili* é da Editora Universidade de Brasília.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de Brasília

V845 Vitoria, Francisco de, 1486?-1546.
Relectiones : sobre os índios e sobre o poder civil / Francisco de Vitoria ; José Carlos Brandi Aleixo, organização e apresentação. – Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2016.
234 p. ; 23 cm. – (Clássicos IPRI).

Obra em co-edição com Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG).
ISBN 978-85-230-1182-6 (Editora UnB)
978-85-7631-610-7 (FUNAG).

1. Direito internacional. 2. Índios – América. 3. Relações entre povos. 4. Poder civil. I. Título. II. Aleixo, José Carlos Brandi, (org.).
CDU 34:39(7/8)

Impresso no Brasil

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....11
Vitoria e sua época.....11
Presença póstuma de Vitoria.....13
Esclarecimentos.....16

PREFÁCIO.....19
A visão universalista e humanista do direito das gentes:
sentido e atualidade da obra de Francisco de Vitoria.....19
I. Considerações Preliminares.....19
II. A *Recta Ratio* em Projeção e Perspectiva Históricas.....22
III. O Universalismo do Direito das Gentes:
A *Lex Praeceptiva* para o *Totus Orbis*.....26
IV. Universalidade do *Jus Gentium:* Direito e Justiça Universais.....27
V. Os Indivíduos como Sujeitos de Direitos: A Titularidade
Internacional de Direitos da Pessoa Humana.....31
VI. Relação da Presente Temática com o Direito Internacional
dos Direitos Humanos.....34
VII. A Importância dos Princípios Fundamentais.....36
VIII. O Princípio Fundamental da Igualdade e Não Discriminação.....38
IX. O Dever de Reparação de Danos.....42
X. Considerações Finais.....45

ESTUDO INTRODUTÓRIO I.....53
Francisco de Vitoria, precursor e atual.....53

ESTUDO INTRODUTÓRIO II.....75
A doutrina da guerra justa em Francisco de Vitoria.....75

RELECTIONES DE FRANCISCO DE VITORIA.....99
Primeira *relectio*: sobre os índios recém-descobertos.....99
Segunda *relectio*: sobre os títulos não legítimos com os quais os bárbaros do Novo Mundo puderam cair em poder dos espanhóis.....117
Terceira *relectio*: dos títulos legítimos pelos quais os bárbaros puderam cair em poder dos espanhóis.....143
Quarta *relectio* (*relectio* posterior): dos índios, ou do direito de guerra dos espanhóis sobre os bárbaros.....159
Relectio sobre o poder civil.....193

REFERÊNCIAS.....223

APRESENTAÇÃO

José Carlos Brandi Aleixo[1]

VITORIA E SUA ÉPOCA

Provavelmente nascido entre 1480 e 1486, na cidade de Vitoria, capital de Álava[2] – uma das três províncias bascas espanholas –, ingressou jovem na Ordem fundada por São Domingos de Gusmão. Estudou no Colégio de São Tiago (Saint Jacques), incorporado à Universidade de Paris, que era muito conceituada. Nela, lecionaram, entre outros notáveis professores, Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, Alberto Magno e Tomás de Aquino. Vitoria residiu cerca de 16 anos – dez como estudante e seis como docente – na famosa *Lutetia Parisiorum*. Conheceu, talvez até pessoalmente, o teólogo escocês John Maior (Joannes Maior), pioneiro no trato do tema dos índios na América.

De 1523 a 1526 ensinou no célebre Colégio de São Gregório, em Valladolid. Essa cidade frequentemente sediava a Corte Imperial e o Conselho das Índias. Vitoria pôde, assim, ampliar seus conhecimentos sobre a América.[3]

Durante sua longa permanência em Salamanca (1526-1546), residindo no Convento de San Esteban, Francisco de Vitoria recebeu frequentes notícias sobre os índios da América e o relacionamento deles com os colonizadores espanhóis.[4] Muitos compatriotas seus – quer leigos, quer religiosos – voltaram à metrópole uma

---

[1] Professor emérito da Universidade de Brasília; Doutor em Ciência Política pela Universidade de Georgetown; Licenciado em Filosofia, Letras Clássicas e Teologia; autor de trabalhos publicados em 20 países e em 9 idiomas.

[2] Opinam alguns que ele nasceu em Burgos, capital de Castela. Sabe-se que a família era de Vitoria e que seus progenitores – sendo ele nascituro ou recém-nascido – transferiram-se para Burgos. Ver: GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. Introducción. In: VITORIA, Francisco de. *Relecciones:* del Estado, de los indios, y del derecho de la guerra. México: Porrúa, 1974, p. IX.

[3] Ibidem, p. XII.

[4] A notável Universidade de Salamanca, iniciada por volta de 1218, foi formalmente fundada em 1258 por Afonso X, o Sábio. Quando se dirigiu a Salamanca, Cristovão Colombo (1451-1506) alojou-se no convento dominicano de San Esteban. Frei Diego de Deza (1444-1523), predecessor de Vitoria em Cátedra de Teologia, respaldou-o na busca do apoio dos reis para sua audaciosa expedição marítima às Índias.

ou mais vezes. Vários visitaram Salamanca, onde fulgia uma grande universidade. Numerosos confrades da Ordem dos Dominicanos missionaram no Novo Mundo. Suas cartas e outros escritos circulavam por inúmeras cidades.

O mesmo Vitoria, em missiva de 8 de novembro de 1534, a seu amigo e superior religioso Miguel de Arcos, defendeu os índios contra abusos e crueldades de soldados espanhóis. Denunciou a impiedade e a tirania dos conquistadores. Desaprovou ações inumanas e fora de toda cristandade. Qualificou de roubo e escravidão sanções aplicadas na primeira conquista do Peru. Condenou o regicídio do Inca Atahualpa, a espoliação de ouro e a exploração dos índios.[5]

Entre os contemporâneos de Vitoria e também defensores dos direitos dos índios, merecem particular destaque Frei Antonio Montesinos (c. 1475-1540) e Dom Bartolomeu de Las Casas (c. 1484-1566).

> Em 21 de dezembro de 1511, no Caribe, no púlpito de uma Igreja de São Domingos, Montesinos profligou as iniquidades de colonizadores espanhóis: Dizei-me, em nome de que direito e de que justiça, mantendes esses índios numa servidão tão cruel e tão terrível. Quem vos autorizou a travar guerras tão hediondas com esses povos que viviam pacificamente em seu país, e que nelas morreram em quantidades incontáveis?[6]

Esse sermão, divulgado em muitas partes, caiu sobre a Espanha como uma bomba.

Bartolomeu de Las Casas chegou à ilha caribenha Espanhola (hoje Haiti e República Dominicana) em 1502. Tornou-se discípulo de Montesinos. Empenhado

---

[5] VITORIA, Francisco de. *Relectio de indis*: carta magna de los indios. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989, p. 5. [Coleção] Corpus Hispanorum de Pace (V). Disponível em: <http://www.larramendi.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=5405>. Acesso em: 8 maio 2014. Colabóran: Estudios: L. Pereña; Traducción: C. Baciero; Corrección: F. Maseda.

[6] Apud SUFFERT, Georges. *Tu és Pedro*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 287; ANTÓNIO Montesinos. *Wikipedia:* a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ant%C3%B3nio_de_Montesinos>. Acesso em: 24 fev. 2014.

na defesa dos índios, cruzou o Atlântico com frequência. Em 1519, em Barcelona, no Parlamento Espanhol, na presença do Rei Carlos I, defendeu os índios. Em 1523, sacerdote, ingressou na Ordem dos Dominicanos. Em 1544, nomeado Bispo de Chiapas (então na Guatemala), velejou para a América com 44 confrades dominicanos. São exemplos de escritos seus: *i) História Apologética* (1527), que veio a ser espécie de introdução para a sua famigerada *Historia de Las Índias*; *ii)* três longas cartas ao Conselho das Índias (1531, 1534 e 1535), censurando pessoas e instituições opressoras dos índios; *iii) Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1537), em defesa da evangelização pacífica; *iv) Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1540-1542).[7]

Numerosas vozes advogaram o pretenso direito dos espanhóis de conquistar as Índias e de escravizar os índios. Exemplo notório é o de Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573), autor da obra *Democrates secundus, sive de iustis belli causis apud Indios* (*Democrates segundo ou das causas justas de guerra nas Índias*). Em 1550, em Valladolid, ele participou de um debate com Bartolomeu de Las Casas.

As aulas de Francisco de Vitoria foram ouvidas por milhares de estudantes. O rei Carlos I da Espanha consultou-o várias vezes. É nesse contexto que surgiram as "Leyes Nuevas".[8]

PRESENÇA PÓSTUMA DE VITORIA

Em muitos países e organismos internacionais é significativo o apreço pela valiosa contribuição de Vitoria para o estudo das relações internacionais.

---

[7] O Libertador Simón Bolívar enalteceu a personalidade de Dom Bartolomeu de Las Casas. Em sua famosa Carta de Jamaica, de 1815, escreveu: "*Todos los imparciales han hecho justicia al celo, verdad y virtudes de aquel amigo de la humanidad que con tanto fervor y firmeza denunció ante su Gobierno y contemporáneos los actos más horrorosos de un frenesí sanguinário*". (SORIANO, Graciela (Org.). *Simón Bolívar:* Escritos Políticos. Madrid: Alianza Editorial, 1971. p. 62).

[8] Entre os estudos a respeito, releva o livro de Lews Hanke, *The Spanish struggle for justice in the conquest of America,* lançado pela University of Pennsylvania Press. Traduzido do inglês para o espanhol por Luís Rodriguez Aranda, foi publicado como *La lucha española por la justicia en la conquista de América,* pela Editora Aguilar em Madri, em 1967. 335 p.

Há estátuas dele em Vitoria-Gasteiz, cidade considerada por muitos como a de seu nascimento, assim como junto à Igreja de Santo Estevão, em Salamanca. Busto do mesmo internacionalista está colocado na cidade argentina de Rosário.

Em 8 de outubro 1963, busto de Vitoria – obra do renomado escultor espanhol Victorio Macho – foi inaugurado em Washington, D.C., em lugar de destaque nas dependências do prédio da Organização dos Estados Americanos. A homenagem foi o cumprimento de resolução aprovada em dezembro de 1933, em Montevidéu, durante a VII Conferência Internacional Americana. Lê-se, junto à herma, antológico apotegma seu: *Pacta uno libremente pero se obliga al pacto*. Ressoa o adágio romano: *Pacta sunt servanda*.

Em 1926, fundou-se, na Espanha, a Asociación Francisco de Vitoria, com a finalidade precípua de publicar as suas obras. Em 1927, criou-se, na Universidade de Salamanca, a Cátedra Francisco de Vitoria.

Em Madri, a Universidade Francisco de Vitoria, instituição privada, iniciou sua trajetória acadêmica em outubro de 1993, tendo como lema *vince in bono malum*.

Em Burgos, criou-se um Centro de Educación Infantil y Primaria Francisco de Vitoria. Na mesma cidade espanhola, está a Biblioteca Pública Provincial Fray Francisco de Vitoria.

Na cidade suíça de Genebra – onde funcionou a Liga das Nações de 1919 a 1946 –, a Sala dos Conselhos do Palácio das Nações, depois de decorada pelo famoso pintor catalão José María Sert, recebeu, pouco antes da II Guerra Mundial, o nome de Francisco de Vitoria.

Em Haia, na Biblioteca da Corte Internacional de Justiça, principal órgão judiciário das Nações Unidas, encontram-se importantes obras de Vitoria. É digno de menção que, em 6 de abril de 2006, essa notável instituição foi agraciada, na Espanha, com a medalha Frei Francisco de Vitoria, outorgada pela Municipalidade de Vitoria. Discursaram na cerimônia o reitor da Universidade do País Basco, Juan Ignacio Pérez Iglesias, e o presidente da corte, Juiz Rosalyn Higgins.[9]

[9] THE INTERNATIONAL Court of Justice awarded the Fray Francisco de Vitoria Medal. Press Release 2006/13. The Hague, The Netherlands, 6 Apr. 2006. Disponível em: <http://www.icj-cij.org/presscom/index.php?pr=999&pt=1&p1=6&p2=1&PHPSESSID=5c407>. Acesso em: 25 fev. 2014.

No Brasil, é grande o interesse pela obra desse extraordinário internacionalista. Em Belo Horizonte, na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, há belo óleo sobre tela com a imagem dele, do conceituado artista Haroldo Matos.

No Rio Grande do Sul, em 2006, a Editora da Universidade de Ijuí publicou *Os índios e o direito da guerra (De indis et de jure belli relectiones)*, com primorosas apresentação (p. 7-11) de Arno Dal Ri Junior e introdução (p. 13-34) de Francisco Castilla Urbano.

O excelente prefácio de Antônio Augusto Cançado Trindade – juiz da Corte Internacional de Justiça e professor emérito da Universidade de Brasília –, assim como os abalisados Estudos Introdutórios de Fernando Augusto Albuquerque Mourão e de Maurizio Marchetti – renomados professores da Universidade de São Paulo – demonstram a atualidade e o alto valor da obra de Vitoria, assim como a oportunidade de sua publicação.

Cabe citar, a mero título de exemplo, alguns pronunciamentos sobre a relevância de Vitoria:

> Sendo muitos e muito grandes seus méritos, o principal é o de ter restaurado o Direito Internacional, antecipando-se nisto de tal modo a seu tempo que, depois de quatro séculos, foram adotadas suas doutrinas por muitos tratadistas modernos. De suas famosas "Relectiones", as que fazem época nos anais da ciência espanhola são as intituladas "Sobre os índios", que tratam do aspecto jurídico das relações espanholas com os índios, e o "Direito da Guerra", estudo dos princípios jurídicos internacionais.[10]

[10] Tradução livre do original: "*Con ser muchos y muy grandes sus méritos, el principal es el de haber restaurado el Derecho Internacional, anticipándose en esto de tal modo a su tiempo que, después de cuatro siglos, han sido adoptadas sus doctrinas por muchos tratadistas modernos. De sus famosas 'Relectiones', las que forman época en los anales de la ciencia española son los titulados 'Sobre los Indios', que trata del aspecto jurídico de las relaciones españolas con los indios, y el 'Derecho de la Guerra', estudio de los principios jurídicos internacionales*". (DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO ESPASA. Madrid: Espasa-Calpe, 1978, p. 657. Tomo 12).

O notável polígrafo espanhol Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) atribuiu-lhe o belo epíteto de Sócrates Alavês.[11]

> Afirmou Samuel Johnson: "Eu louvo a Universidade de Salamanca, pois, quando os espanhóis estavam em dúvida quanto à legalidade de sua conquista da América, a Universidade de Salamanca deu como sua opinião que não foi legal". Falou isto com grande emoção...[12]

ESCLARECIMENTOS

Manteve-se a denominação latina *Relectiones* para o título da obra de Vitoria como várias edições em espanhol o fizeram. A *relectio* – muito mais do que uma simples "releitura" –, consistia na leitura, perante o corpo acadêmico de uma universidade, de texto em que o mestre desenvolvia o conteúdo das principais teses dos cursos por ele ministrados.[13] As *relectiones* de Vitoria foram transcritas em versões variadas. Assim, nos arquivos, há textos diferentes das *relectiones*. Optou-se pelo

---

[11] Apud GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. Introducción. In: VITORIA, Francisco de. *Relecciones del estado, de los indios, y del derecho de la guerra.* México: Porrúa, 1974, p. IX.

[12] "*'I love the University of Salamanca; for when the Spaniards were in doubt as to the lawfulness of their conquering America, the University of Salamanca gave it as their opinion that it was not lawful.' He spoke this with great emotion…*" (Tradução livre do autor. BOSWELL, James. *Life of Johnson:* abridged and edited, with an introduction by Charles Grosvenor Osgood. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/1564/1564-h/1564-h.htm>. Acesso em: 25 fev. 2014; Apud SCOTT, James Brown. *The Spanish origin of International Law.* Francisco de Vitoria and the his Law of Nations. Union, New Jersey: The Law Book Exchange, 2000).

[13] Comenta Francisco Castilla Urbano: "Uma *relectio* ou repetição era uma conferência de duas horas de duração que os professores de algumas universidades eram obrigados a dar todos os anos, em dias não letivos, sobre a matéria que tinham desenvolvido nas *lectiones* ordinárias do curso". Devido à sua enfermidade, Vitoria ministrou somente 15 das 20 conferências que lhe correspondiam, tendo sido perdidas a primeira e a última. (VITORIA, Francisco. *Os índios e o direito de guerra*. Ijuí, Rio Grande do Sul: Unijuí, 2006, p. 15. Coleção Clássicos do Direito Internacional, dirigida por Arno Dal Ri Júnior. Tradução de Ciro Mioranza. Apresentação de Arno Dal Ri Júnior. Introdução de Francisco Castilla Urbano). Pergola Ruecas escreveu: "*En el lenguaje académico de los siglos XV y XVI, se daba el nombre de 'relecciones' o repeticiones a las disertaciones, conferencias o lecciones extraordinarias que pronunciaban los graduados y catedraticos en sus faculdades o universidades, reminiscencia lejana de las cuestiones muy disputadas, en las cuales se solia insistir sobre los puntos principales de las lecciones ordinarias*". (RELECTIONES. Diccionario enciclopédico Espasa. Madrid: Espasa-Calpe, 1978. p. 674. Tomo 10).

fac-símile do códice de 1539, depositado na Biblioteca Capitular da Catedral da cidade espanhola de Palência, considerado como uma espécie de "versão oficial". Esse códice, com 13 *relectiones* de Vitoria, pertenceu ao Frei Pedro del Castillo, que o teria deixado em Palência quando viajou para participar do Concilio de Trento (1545-1563).[14]

Na presente edição, às quatro *relectiones* conhecidas como *Dos índios* (*De indis*), acrescentou-se a *Relectio sobre o poder civil*, que muito ajuda a compreender melhor o pensamento de Vitoria. Seu entendimento sobre a natureza do Estado e o exercício do poder ilumina suas posições sobre o relacionamento entre os povos.

É de autoria do professor Paulo Sérgio Vasconcellos a tradução ao português, diretamente do original em latim, das *Relectiones sobre os índios* (*de indis*), com revisão realizada pelo autor desta apresentação. Valeram-se eles da edição bilíngue (latim e espanhol) das obras de Vitoria publicada, em Madri, pela Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), em 1960. Trata-se de estudo meticuloso, didático e acadêmico da vida e da obra do nosso grande expoente em foco. A Editora Universidade de Brasília assumiu a tradução ao português da *Relectio sobre o poder civil* (*de potestate civili*). Cabe ressaltar a extraordinária magnitude dessa iniciativa da BAC. Sua *Introducción biográfica* é de mais de cem páginas. Apresenta as diversas etapas e dimensões da vida e da obra de Vitoria: origens e primeiros estudos; cursos como estudante e magistério em Paris; retorno à Espanha e cátedra de Teologia em Salamanca; atividade exterior de Vitoria e sua influência nos problemas de colonização das índias; morte de Vitoria e atuação de seus discípulos; relação das obras de Vitoria com análise dos manuscritos e das diversas edições. A introdução termina com cuidadosa explicação das características dessa edição da BAC. Sem incluir o índice de matérias, essa introdução biográfica abrange mais de 1.300 páginas.

[14] Essas e muitas outras valiosas informações sobre a história dos manuscritos de Vitoria e de suas cópias estão em: VITORIA, Francisco de. *Relectio de indis*: carta magna de los indios. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989, p. 5-10 (Introducción). (Coleção Corpus Hispanorum de Pace. v. 5). Disponível em: <http://www.larramendi.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=5405>. Acesso em: 8 maio 2014. Colabóran: Estudios: L. Pereña; Traducción: C. Baciero; Corrección: F. Maseda. Cabe acrescentar que essa obra foi publicada no 450º aniversário da *Relectio* em Salamanca (1539-1989). O livro estampa, na íntegra, em latim, o *Facsimil del códice de Palencia* na forma de manuscrito (p. 13-49).

Cabe concluir esta Apresentação com significativa sentença de Vitoria que defende a igualdade entre os povos e a reciprocidade de direitos e de deveres nas suas relações: "Nós não temos sobre os índios da América mais direitos do que eles teriam sobre nós se nos tivessem descoberto".[15]

[15] "*Y así, aunque dicho título pueda tener algún valor unido a otro (como diré después), sin embargo en sí mismo de nada sirve para justificar la posesión, ni más ni menos que si ellos mismos nos hubieran descubierto a nosotros.*" VITORIA, Francisco de. *Relectio de indis:* Corpus Hispanorum de Pace. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989, p. 86. [Coleção] Corpus Hispanorum de Pace (V). Colabóran: Estudios: L. Pereña; Traducción: C. Baciero; Corrección: F. Maseda. Disponível em: <http://www.larramendi.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=5405>. Acesso em: 8 maio 2014. Nesse mesmo livro bilíngue encontra-se o *Facsímil del Códice de Palencia* em latim. Na página 33 – linhas 11, 12 e 13 – está, em latim, a referida citação : "*Et sic, licet iste titulus cum alio aliquid possit facere [ut infra dicetur], tamen per se nihil iuvat ad possessionem illorum non plus quam si illi invenissent nos*". A mesma citação, traduzida de forma semelhante ao espanhol, encontra-se em: VITORIA, Francisco de. *Relecciones sobre los indios y el derecho de la guerra*. Tercera edición. Madri: Espasa-Calpe, 1975, p. 69, Colección Austral, n. 618. Disponível em: <http://www.uv.es/correa/troncal/resources/Relectio-prior-de-indis-recenter-inventis-Vitoria.pdf>. Acesso em: 8 maio 2014.

PREFÁCIO

A VISÃO UNIVERSALISTA E HUMANISTA DO DIREITO DAS GENTES: SENTIDO E ATUALIDADE DA OBRA DE FRANCISCO DE VITORIA

Antônio Augusto Cançado Trindade[1]

I. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Constitui motivo de grata satisfação, para todos os jusinternacionalistas em nosso país, acolher, depois de muitos anos de espera, esta edição brasileira da grande obra do mestre de Salamanca, Francisco de Vitoria, a cargo da Editora Universidade de Brasília. Os escritos de F. Vitoria, na primeira metade do século XVI, juntamente com os de A. Gentili (no mesmo século), os de F. Suárez, H. Grotius e S. Pufendorf (no século XVII), e os de C. Wolff (no século seguinte), situam-se nas origens e formação do direito internacional, o direito das gentes. Considero, no entanto – talvez por ter tido o privilégio de contribuir ao longo das últimas décadas na construção do Direito Internacional dos Direitos Humanos contemporâneo –, o pensamento de Francisco de Vitoria como *primus inter pares*, o que mais me sensibiliza dentre os dos chamados "fundadores" do direito internacional.

É amplamente reconhecida a contribuição dos teólogos espanhóis Francisco de Vitoria e Francisco Suárez à formação do direito internacional. Foi, no entanto, o grande mestre de Salamanca, Francisco de Vitoria, quem deu uma contribuição pioneira e decisiva para a noção da prevalência do *Estado de Direito*: foi ele quem sustentou, com rara lucidez, em suas aclamadas *Relectiones Teológicas* (1538-1539), que o ordenamento jurídico obriga a todos – tanto governados como governantes,

[1] Juiz da Corte Internacional de Justiça (Haia); Ex-Presidente da Corte Interamericana de Direitos Humanos; Professor Emérito de Direito Internacional da Universidade de Brasília; Doutor *Honoris Causa* de diversas Universidades na América Latina e na Europa; Membro do Curatorium da Academia de Direito Internacional da Haia, do Institut de Droit International, e da Academia Brasileira de Letras Jurídicas.

– e, nesta mesma linha de pensamento, que a comunidade internacional (*totus orbis*) prima sobre o arbítrio de cada Estado individual.[2]

Não poderia deixar de transcrever um breve trecho de sua celebrada *De Indis – Relectio Prior* (1538-1539), a saber:

> [...] No que toca ao direito humano, consta que por direito humano positivo o imperador não é senhor do orbe. Isto só teria lugar pela autoridade de uma lei, e nenhuma há que tal poder outorgue [...] Tampouco teve o imperador o domínio do orbe por legítima sucessão, [...] nem por guerra justa, nem por eleição, nem por qualquer outro título legal, como é patente. Logo nunca o imperador foi senhor de todo o mundo.[3]

Na concepção de Vitoria, o direito das gentes regula uma comunidade internacional constituída de seres humanos organizados socialmente em Estados e coextensiva com a própria humanidade; a reparação das violações dos direitos humanos reflete uma necessidade internacional atendida pelo direito das gentes (cf. *infra*), com os mesmos princípios de justiça aplicando-se tanto aos Estados como aos indivíduos ou povos que os formam[4].

No século XVI, Francisco de Vitoria concebeu o *jus gentium* de seus dias como o que regia as relações entre todos os povos (inclusive os indígenas do "Novo Mundo"), ademais dos indivíduos, em condições de independência e igualdade jurídica, consoante uma visão verdadeiramente universalista (*totus orbis*) e humanista. Em um mundo marcado pela diversificação (dos povos e culturas) e pelo pluralismo (de ideias e cosmovisões), este novo *jus gentium* assegurava a unidade da *societas gentium*.

---

[2] Cf. Francisco de Vitoria, *Relecciones* - del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra, México, Porrúa, 1985, pp. 1-101.

[3] Francisco de Vitoria, De Indis - Relectio Prior (1538-1539), in: *Obras de Francisco de Vitoria* - Relecciones Teológicas (ed. T. Urdanoz), Madrid, BAC, 1960, p. 675.

[4] J. Brown SCOTT, *The Spanish Origin of International Law* - Francisco de Vitoria and his Law of Nations, Oxford/London, Clarendon Press/H. Milford - Carnegie Endowment for International Peace, 1934, pp. 282-283, 140, 150, 163-165 e 172.

Não mais se tratava tão só do *jus divinum*, tampouco apenas do *jus civile*, mas mais propriamente do *jus gentium*, definido pelo próprio F. Vitoria como *quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur jus gentium*. Não poderia este último derivar da "vontade" de seus sujeitos de direito (dentre os quais começavam a sobressair-se os Estados nacionais), mas se baseava, antes, em uma *lex praeceptiva*, apreendida pela razão humana. Na visão de Vitoria, o *jus gentium* se aplicava a todos os povos e seres humanos (mesmo sem o consentimento de seus destinatários), e a *societas gentium* era "a expressão da unidade fundamental da humanidade"[5]. A partir dessa unidade da humanidade, podia-se depreender que o *jus gentium* fornecia o fundamento jurídico (decorrente de uma *lex praeceptiva* do direito natural) para o *totus orbis*, suscetível de ser descoberto pela razão humana, a *recta ratio* inerente à humanidade.[6] O caminho estava assim aberto para a apreensão de um verdadeiro *jus necessarium*, transcendendo as limitações do *jus voluntarium*.

Nos capítulos VI e VII de seu *De Indis*, Vitoria esclareceu seu entendimento do *jus gentium* como um direito para todos, indivíduos e povos assim como Estados, "toda fração da humanidade"; o *jus gentium*, em sua visão, conforma-se pelo "consenso comum de todos os povos e nações".[7] Anteriormente, em seu *De Lege*, Vitoria sustentou a necessidade de todo direito de buscar, acima de tudo, o bem comum; e acrescentou que o direito natural se encontra não na vontade, mas sim na *recta ratio*[8] (cf. *infra*). Decorridos mais de quatro séculos e meio, sua mensagem retém uma notável atualidade. Foi, desse modo, da obra de Vitoria – e em particular de seu *Relectio De Indis Prior* – que emergiu a concepção de um *jus gentium*, inteiramente emancipado de sua origem de direito privado (no direito romano), imbuído de uma visão humanista, respeitosa das liberdades das nações e dos indivíduos, e de âmbito universal. O *jus gentium* universal de Vitoria regulava, com base nos princípios do direito natural e da *recta ratio*, as relações entre todos os povos,

---

[5] P. GUGGENHEIM, "Contribution à l´histoire des sources du droit des gens", 94 RECUEIL DES COURS DE L'ACADEMIE DE DROIT INTERNATIONAL DE LA HAYE (1958) pp. 21-22.

[6] Ibid., pp. 22-23 e 25.

[7] Ibid., pp. 140 e 170.

[8] F. de VITORIA, *La Ley* (*De Lege - Commentarium in Primam Secundae*), Madrid, Tecnos, 1995, pp. 5, 23 e 77.

com o devido respeito a seus direitos, aos territórios em que viviam, a seus contatos e liberdade de movimento (*jus communicationis*).

Neste Prefácio, buscarei explicar o sentido e a atualidade da obra de Francisco de Vitoria. Neste propósito, concentrar-me-ei, de início, na *recta ratio*, na consciência humana – em projeção e perspectiva históricas – como fonte *material* última do direito das gentes. A partir daí, abordarei o universalismo do direito das gentes (a *lex praeceptiva* para o *totus orbis*), destacando a visão da universalidade do *jus gentium* como atinente ao direito e justiça verdadeiramente universais. A seguir, abordarei a titularidade internacional de direitos da pessoa humana (os indivíduos como sujeitos de direitos), a *centralidade* das vítimas no ordenamento jurídico internacional, consoante a concepção humanista na jurisprudência internacional e sua irradiação. Em sequência lógica, passarei a demonstrar a relação desta temática com o Direito Internacional dos Direitos Humanos de nossos tempos, realçando a importância dos princípios fundamentais do direito, com atenção especial ao princípio fundamental da igualdade e não discriminação. Em seguida, abordarei o reconhecimento, presente já na doutrina clássica, do dever de reparação de danos. O campo estará então aberto à apresentação de minhas considerações finais.

II. A *RECTA RATIO* EM PROJEÇÃO E PERSPECTIVA HISTÓRICAS

Permito-me, de início, assinalar que a *recta ratio* passou, com efeito, a ser identificada, a partir das obras dos chamados "pais fundadores" do direito internacional, nos séculos XVI e XVII, como pertencente ao domínio dos fundamentos do direito natural, e, para alguns, a identificar-se ela própria integralmente com este último. As raízes do pensamento humanista, próprio dos "pais fundadores" do direito internacional, remontam a um passado mais distante, o das *Institutas* de Justiniano com sua reconceitualização do *jus gentium* (abarcando todo o gênero humano),[9] e dos ensinamentos magistrais no *De Officiis* de Cícero (baseados na *recta ratio*).[10]

[9] Segundo as *Institutas* de Justiniano, o que a "razão natural" estabeleceu entre as nações é que se chama *jus gentium*.

[10] Cf. J. MOREAU-REIBEL, "Le droit de société interhumaine et le jus gentium - Essai sur les origines et le développement des notions jusqu'à Grotius", 77 RECUEIL DES COURS DE L'ACADEMIE

A contribuição dos "fundadores" do *jus gentium* se inspirou assim em grande parte na filosofia escolástica do direito natural, em particular, na concepção estoica-tomista da *recta ratio* e da justiça, que reconheceu o ser humano como um ser social, racional, e dotado de dignidade intrínseca; a *recta ratio* passou a afigurar-se como indispensável à sobrevivência do próprio Direito Internacional. Ademais, concebeu, face à unidade do gênero humano, um direito universal, aplicável a todos – *tanto aos Estados como aos indivíduos* – em todas partes (*totus orbis*). Ao contribuir à emergência do *jus humanae societatis*, mestres como Francisco de Vitoria e Domingo de Soto permearam suas lições do pensamento humanista que os antecedeu.

Foi Cícero quem efetivamente formulou a mais célebre caracterização da *recta ratio*, ao sustentar que tudo aquilo que é correto é determinado, em muitos aspectos, pelo *orthos logos*. Consoante os princípios da *recta ratio*, cada sujeito de direito deve comportar-se com justiça, boa-fé e benevolência. São princípios cogentes que emanam da consciência humana, e afirmam a relação inelutável entre o jurídico e o ético. O direito natural reflete os ditames da *recta ratio*, em que se fundamenta a justiça. Cícero conceituava o direito emanado da *recta ratio* como dotado de validez perene, a afigurando-se como inderrogável: sua validade intransgressível se estende a todas as nações em todas as épocas.[11] Inspirado no pensamento dos antigos gregos, Cícero deixou um legado precioso aos mestres da Escola Peninsular Ibérica, ao situar a *recta ratio* nos fundamentos do próprio *jus gentium*.

O novo *jus gentium* veio, sobre estas bases, a ser construído pelos chamados "fundadores" do direito das gentes, precisamente os expoentes da Escola Peninsular Ibérica como Francisco de Vitoria, na Universidade de Salamanca, seguido de outros em distintas Universidades da Península Ibérica,[12] a partir dos séculos XVI

DE DROIT INTERNATIONAL DE LA HAYE (1950), pp. 489-490, 492, 495-496, 503, 514-515, 566, 572 e 582.

[11] Na célebre síntese formulada por M.T. Cícero em sua obra clássica *De Republica*, "o verdadeiro Direito é a *recta ratio* em conformidade com a natureza; é de aplicação universal, inalterável e perene [...], um Direito eterno e imutável [...] válido para todas as nações em todos os tempos." (*De Republica*, livro III, cap. XXII, par. 33). Cícero ainda ponderou, em seu igualmente célebre *De Legibus* (livro II, *circa* 51-43 a.C.), que nada havia mais destrutivo para os Estados e mais contrário ao direito do que o uso da violência nos assuntos públicos, em um país dotado de uma constituição (livro II, *circa* 51-43 a.C.).

[12] Como Domingo de Soto, Serafim de Freitas, Martín de Azpilcueta, Martinho de Ledesma, Pedro Simões, Antonio de São Domingos, Francisco Suárez, dentre outros, nas Universidades de Coimbra e Évora, e também nas de Valladolid e Alcalá de Henares – assim como alhures, no "Novo Mundo" (como os missionários Bartolomeu de Las Casas e Antonio Vieira, dentre outros).

e XVII. Este novo *jus gentium* passou a ser associado com a própria humanidade, buscando assegurar sua unidade e satisfazer suas necessidades e aspirações, consoante uma concepção essencialmente universalista (ademais de pluralista) e humanista.

O *jus communicationis* de F. Vitoria, por exemplo, foi concebido como um Direito para todos os seres humanos. Assim, já nos séculos XVI e XVII, para os autores da Escola Peninsular Ibérica, o Estado emergente não era um sujeito exclusivo do direito das gentes, e este último também abarcava os povos e os indivíduos. A partir de então, a *recta ratio* passou a ser invocada para fundamentar a visão do direito internacional nascente como *necessário*, ao invés de simplesmente "voluntário". Desde então se admitiu o aprimoramento do *jus gentium* na medida em que o sentimento ou noção de uma humanidade comum a todos se desenvolvesse em todas as nações.

As raízes do que já se afigurava como o direito comum da humanidade podiam, assim, se identificar nesta considerável evolução do *jus gentium*. Na verdade, bem antes dos "fundadores" do Direito Internacional, já no século XIII, Tomás de Aquino (1225-1274) considerou o conceito de *jus gentium* (em sua *Summa Theologiae*), apreendido pela própria razão natural (sendo assim mais perfeito do que o direito positivo), e revelando uma consciência da dimensão temporal, como se revestindo de uma validade universal, e voltado à realização do bem comum, em benefício último de todos os seres humanos – pois de outro modo seria injusto.

Em seu correto entender, é a própria *recta ratio* que revela que "o bem comum é melhor" do que o bem de um ou de outro individualmente. A *synderesis*, para ele, denotava uma forma de conhecimento, ou disposição da razão de aderir a princípios voltados à realização do bem comum. Na visão de Tomás de Aquino, o *jus gentium* se propunha regulamentar as relações humanas com uma base ética, formando uma espécie de "razão comum de todas as nações" em busca da realização do bem comum. A *recta ratio* dotou efetivamente o *jus gentium*, em sua evolução histórica, de bases éticas, e lhe imprimiu um caráter de universalidade, ao ser um direito comum a todos, emanando, em última análise, da *consciência jurídica universal* – sua fonte material *par excellence*, tal como a identifico e concebo.

Na linha do pensamento jusnaturalista, os direitos não emanam de expressões da simples vontade, mas transcendem esta última, e se conformam à luz de imperativos éticos. Reconhece-se a necessidade de uma justiça objetiva, e a *opinio juris* emana da consciência, de modo a atender as aspirações da humanidade. Fiel

ao pensamento jusnaturalista, sempre renascente do século XVI até a atualidade, tenho sustentado, ao longo dos anos, que acima da vontade se encontra a consciência, que inspira a *communis opinio juris*.[13]

Efetivamente, ao longo dos anos, tenho me referido em meus Votos e escritos à fonte *material* por excelência do Direito Internacional dos Direitos Humanos, assim como de todo o Direito Internacional, que identifico na *consciência jurídica universal*, e não na mera vontade dos Estados, articulada no direito positivo, e por eles acordado consoante suas relações de poder e de interesse estatal. No meu entender, a consciência situa-se necessariamente acima da vontade. Esta concepção se encontra por mim desenvolvida em vários de meus escritos em distintos países, assim como em meus Votos, tanto na Corte Interamericana de Direitos Humanos (CtIADH)[14] como na Corte Internacional de Justiça (CIJ).[15]

A *recta ratio* encontra-se profundamente arraigada no pensamento humano, e a *consciência jurídica universal* constitui-se na fonte *material* última do direito das gentes, assim como de todo o Direito, transcendendo em muito o positivismo jurídico. Como assinalei e busquei demonstrar em meu Curso Geral de Direito Internacional Público ministrado na Academia de Direito Internacional da Haia em 2005, às manifestações da consciência jurídica universal devemos, em última análise, o que vislumbro como a construção de um novo *jus gentium* (reconhecendo a ideia de uma justiça objetiva), o Direito Internacional *para a humanidade*.[16]

---

[13] Cf., *inter alia*, e.g., A.A. CANÇADO TRINDADE, *A Recta Ratio nos Fundamentos do Jus Gentium como Direito Internacional da Humanidade*, Rio de Janeiro/Belo Horizonte, Academia Brasileira de Letras Jurídicas/Edit. Del Rey, 2005, pp. 21-61.

[14] No âmbito da CtIADH, permito-me recordar, *inter alia*, minhas ponderações nesse sentido em meu Voto Concordante no histórico Parecer Consultivo n. 18 sobre *A Condição Jurídica e os Direitos dos Migrantes Indocumentados* (2003), e em meus Votos Arrazoados nos casos da *Comunidade Indígena Sawhoyamaxa versus Paraguai* (2006), de *Almonacid Arellano versus Chile* (2006), e da *Prisão de Castro-Castro versus Peru* (2006-2008), entre outros.

[15] No âmbito da CIJ, permito-me aqui me referir, e.g., a minhas considerações nesse sentido em meus Votos Dissidentes no caso das *Imunidades Jurisdicionais do Estado* (Alemanha *versus* Itália, com intervenção da Grécia, 2010-2012), e em meu Voto Arrazoado no caso da *Disputa Fronteiriça entre Burkina Faso e Níger*(2013), entre outros.

[16] Cf. A.A. CANÇADO TRINDADE, *International Law for Humankind* - Towards a New Jus Gentium, 2a. ed. rev., The Hague/Leiden, The Hague Academy of International Law/Nijhoff, 2013, pp. 139-161 e 638-639.

III. O UNIVERSALISMO DO DIREITO DAS GENTES: A *LEX PRAECEPTIVA* PARA O *TOTUS ORBIS*

O pensamento dos "pais fundadores" do direito internacional, já a partir do século XVI, afigurava-se, como já assinalado, como precursor da noção da prevalência do *Estado de Direito*. Em um mundo marcado pela diversificação (dos povos e culturas) e pelo pluralismo (de ideias e cosmovisões), o novo *jus gentium* assegurava a unidade da *societas gentium*, da própria humanidade. Este novo *jus gentium* não poderia assim derivar da "vontade" de seus sujeitos de direito (dentre os quais começavam a sobressair-se os Estados nacionais), mas se baseava, ao invés disso, em uma *lex praeceptiva*, apreendida pela razão humana.[17] A partir dessa unidade da humanidade, podia-se depreender que o *jus gentium* fornecia o fundamento jurídico (decorrente de uma *lex praeceptiva* do direito natural) para o *totus orbis*, suscetível de ser descoberto pela razão humana, a *recta ratio* inerente à humanidade. O caminho estava assim aberto para a apreensão de um verdadeiro *jus necessarium*, transcendendo as limitações do *jus voluntarium.*[18] Decorridos mais de quatro séculos e meio, sua mensagem retém uma impressionante atualidade.

É notável a contribuição de Vitoria e Suárez à formação e consolidação do *jus gentium*. Vitoria e Suárez, entre outros, sentaram as bases de um direito de aplicação universal (*commune omnibus gentibus*), de um direito para toda a humanidade.[19] Lamentavelmente, a emergência do positivismo jurídico (em fins do século XVIII e

[17] Nas palavras do próprio F. Vitoria, *quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur jus gentium*; em seu *De Lege – Commentarium in Primam Secundae*, deixou ele claro que o próprio direito natural se encontra não na vontade, mas sim na *recta ratio*.

[18] Nos capítulos VI e VII de seu *De Indis*, Vitoria esclarece seu entendimento do *jus gentium* como um direito para todos (indivíduos e povos assim como Estados), ou seja, um direito conformado, em sua visão, pelo "consenso comum de todos os povos e nações"; ibid., pp. 140 e 170.

[19] No século XVII, na visão de F. Suárez, o direito das gentes revelava a unidade e universalidade do gênero humano; afinal, os Estados têm necessidade de um sistema jurídico que regule suas relações, como membros da sociedade universal. Em sua consagrada obra *De Legibus ac Deo Legislatore* (1612), F. Suárez mantinha que o *jus gentium* – transcendendo em muito o *jus civile* e o direito privado – é formado pelos usos e costumes comuns à humanidade, sendo conformado pela razão natural para toda a humanidade como um direito universal. Na visão de Suárez, os preceitos do *jus gentium* encontram-se imbuídos de equidade e justiça; o *jus gentium* se afigura em completa harmonia com o direito natural, de onde emanam suas normas, revelando, um e outro, o mesmo caráter verdadeiramente universal.

no século XIX) personificou o Estado, dotando-o de "vontade própria", e reduzindo os direitos dos seres humanos aos que o Estado a estes "concedia" (o positivismo voluntarista). Dificultou, assim, a própria compreensão da comunidade internacional, e enfraqueceu o próprio direito internacional, reduzindo-o a um direito estritamente interestatal, não mais *acima* mas *entre* Estados soberanos. As consequências desastrosas desta distorção são sobejamente conhecidas. A personificação do Estado todo-poderoso teve uma influência nefasta na evolução do direito internacional em fins do século XIX e nas primeiras décadas do século XX.

Esta corrente doutrinária resistiu com todas as forças ao ideal de *emancipação* do ser humano da tutela absoluta do Estado, e ao reconhecimento do indivíduo como sujeito do direito internacional. A ideia da soberania estatal absoluta (com que se identificou o positivismo jurídico, inelutavelmente subserviente ao poder, inclusive nos regimes autoritários, ditatoriais e totalitários), levou à irresponsabilidade e à pretensa onipotência do Estado, não impedindo as sucessivas atrocidades por este cometidas contra os seres humanos sob sua jurisdição. Tal soberania estatal absoluta mostrou-se com o passar do tempo inteiramente injustificável e descabida.

Desde a Escola Peninsular Ibérica dos séculos XVI e XVII até nossos dias, a concepção jusnaturalista do Direito Internacional jamais se desvaneceu; superou todas as crises por que este passou, esteve sempre presente na doutrina jusinternacionalista mais lúcida – do que dá testemunho constante seu perene renascimento como reação da consciência humana contra as sucessivas atrocidades cometidas contra o ser humano. Tais atrocidades lamentavelmente contaram, em sucessivas ocasiões, com a subserviência e a covardia do positivismo jurídico.

IV. UNIVERSALIDADE DO *JUS GENTIUM*: DIREITO E JUSTIÇA UNIVERSAIS

Encontram-se arraigadas na linha do pensamento jusnaturalista a importância atribuída aos princípios fundamentais, a ideia de uma justiça objetiva, e sua presença nas leis que passam assim a obrigar em consciência[20] (cf. *infra*). Desprovidas de

[20] B. HAMILTON, *Political Thought in Sixteenth*-Century Spain - A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina, Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 20, 28 e 50-52.

justiça, deixam as leis de obrigar em consciência, segundo F. Suárez; no entender de F. Vitoria, expoente do jusnaturalismo, não se dissociam o direito e a ética.[21] Tanto F. Vitoria como F. Suárez tiveram em mente o *jus gentium* universal, e não um *jus inter gentes* fragmentado. F. Vitoria, em particular, teve o mérito de insistir na importância da responsabilidade de cada um pelos demais, de modo a fomentar uma solidariedade universal, que propiciaria avanços na civilização, no âmbito do *jus gentium*.[22]

F. Vitoria lançou as bases para o surgimento do direito internacional (tal como passou a ser conhecido), a partir da renovação da escolástica, com a atenção voltada aos princípios fundamentais, aos direitos e deveres de todos *inter se*.[23] A partir do *jus naturale*, tanto F. Vitoria como F. Suárez visualizaram, com raciocínios distintos, um direito das gentes universal.[24] Seus escritos foram em seguida retomados por H. Grotius, que sustentou a necessidade do direito para a sociedade das nações (*jus naecessarium*).[25]

As raízes do pensamento humanista, próprio dos "pais fundadores" do direito internacional (F. Vitoria e F. Suárez, seguidos de H. Grotius, dentre outros) remontam a um passado mais distante, passando pelas *Institutas* de Justiniano e pelo *De Officiis* de Cícero. Frente à unidade do gênero humano, concebeu-se um direito universal, aplicável a todos – *tanto aos Estados como aos indivíduos* – em todas partes (*totus orbis*).[26] Ao contribuir à emergência do *jus humanae societatis*, autores como F. Vitoria e D. De Soto permearam suas lições do pensamento humanista que os antecedeu.[27]

---

[21] Ibid., pp. 56 e 160.

[22] Ibid., pp. 106-107, 166 e 168-169.

[23] J. Brown SCOTT, *The Spanish Origin of International Law* - Lectures on Francisco de Vitoria (1480-1546) and Francisco Suárez (1548-1617), Washington D.C., Georgetown University, 1928, pp. 15 e 20-21.

[24] Ibid., pp. 92-94, 99 e 101-102.

[25] Ibid., p. 120.

[26] Cf. Cf. J. MOREAU-REIBEL, "*Le droit de société interhumaine et le jus gentium*...", *op.cit. supra* n. (9), pp. 494, 507-508 e 510, e cf. pp. 585-586.

[27] Cf. ibid., p. 538, e cf. pp. 588-590.

Segundo as *Institutas* de Justiniano, o que a "razão natural" estabeleceu entre as nações é que se chama *jus gentium*. O propósito de F. Vitoria foi precisamente o de fazer com que o *jus gentium* se aplicasse não só às relações entre indivíduos, mas também às relações entre as nações; F. Vitoria considerava o termo *gentes* como sinônimo de *nationes*, i.e., nações[28]. A concepção de Vitoria do direito internacional deixava claro que este último muito devia ao direito natural e aos princípios gerais.[29] F. Suárez debruçou-se sobre a obra de F. Vitoria; mas enquanto Vitoria se concentrou em "princípios gerais de justiça",[30] a conformar os princípios do direito das gentes emergente, Suárez desenvolveu "uma filosofia do direito aplicável a situações concretas".[31]

Na atualidade, no seio da CIJ, em meu Voto Arrazoado no Parecer de 22.07.2010 sobre a *Declaração de Independência de Kossovo*, evoquei a o ideal da *civitas maxima gentium* cultivado nos escritos dos chamados "pais fundadores" do direito internacional (*supra*). Já então, em sua época, o *jus gentium* já se havia liberado de suas origens de direito privado (de direito romano) para aplicar-se universalmente a todos os seres humanos. A partir daí, procedi à advertência de que "os Estados existem para os seres humanos e não *vice-versa*. O direito internacional contemporâneo já não é indiferente ao destino da população, o mais precioso elemento constitutivo da qualidade de Estado".[32]

> Efetivamente não se sustenta a inversão dos fins do Estado, a qual lamentavelmente levou "os Estados a considerar-se depositários finais da liberdade humana, e a tratar os indivíduos como meios e não como fins em si mesmos, com todas as desastrosas consequências que daí derivaram. A expansão da personalidade jurídica internacional

[28] J. Brown Scott, *The Catholic Conception of International Law* [Francisco de Vitoria and Francisco Suárez], Clark/N.J., Lawbook Exchange Ed., 2008, p. 18.

[29] Ibid., p. 25.

[30] Cf. ibid., pp. 127-128 and 130.

[31] Ibid., p. 130. Embora seus enfoques respectivos fossem distintos, lograram eles alcançar "uma meta comum – o estabelecimento de um único padrão universal de certo e errado nas relações dos indivíduos dentro de um Estado, nas relações dos Estados entre si, e nas relações da comunidade internacional composta destes indivídos e destes Estados"; *ibid.*, p. 130.

[32] Parágrafos 72 e 238 do referido Voto Arrazoado.

> acarretou a expansão da responsabilidade internacional" em nossos tempos. E, ao referir-me à "eterna saga do gênero humano em sua busca da emancipação da tirania e da opressão sistemática", concluí que "os Estados que se transformaram em máquinas de opressão e destruição" deixaram de ser Estados aos olhos de sua população vitimada.[33] Abandonadas em meio à inobservância generalizada da lei, suas vítimas buscaram refúgio e sobrevivência em outras partes, no *jus gentium*, no direito das gentes, e, em nossos tempos, no *direito das Nações Unidas*.

Nos últimos anos, tanto na CtIADH como mais recentemente aqui na CIJ, tenho voltado minhas reflexões à complexa temática da responsabilidade internacional *dos Estados* em meio a circunstâncias *agravantes*, que se encontra em grande parte ainda aberta na doutrina jusinternacionalista contemporânea. Não obstante, creio poder dizer que a justiça internacional contemporânea tem logrado alguns avanços, embora ainda haja um longo caminho a percorrer. É o que indica a adjudicação internacional (impensável há alguns anos atrás) de casos de massacres pela CtIADH,[34] na década passada, na qual tive o privilégio, da enorme responsabilidade, de participar como magistrado. A este ciclo se somam casos congêneres, inclusive, na atualidade, diante da CIJ. Este ciclo de casos nos põe em contato com o que há de mais sombrio na natureza humana; tenho me empenhado em adjudicá-los a partir do que visualizo como o advento do novo *jus gentium* de nossos tempos, o Direito Internacional para a pessoa humana, e, em última análise, para a humanidade.[35]

---

[33] Parágrafos 238-239 do referido Voto Arrazoado.

[34] Cf. A.A. CANÇADO TRINDADE, *State Responsibility in Cases of Massacres:* Contemporary Advances in International Justice, Utrecht, Universiteit Utrecht, 2011, pp. 1-71; A.A. CANÇADO TRINDADE, "Die Entwicklung des interamerikanischen Systems zum Schutz der Menschenrechte", 70, *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* (2010) pp. 629-699, esp. pp. 695-699.

[35] Para minha própria concepção, cf. A.A. CANÇADO TRINDADE, *International Law for Humankind*..., 2a. ed. rev., *op. cit. supra* n. (15), pp. 1-726; A.A. CANÇADO TRINDADE, *Le Droit international pour la personne humaine*, Paris, Pedone, 2012, pp. 45-368.

V. OS INDIVÍDUOS COMO SUJEITOS DE DIREITOS: A TITULARIDADE INTERNACIONAL DE DIREITOS DA PESSOA HUMANA

Houve os que vislumbraram, no legado dos "pais fundadores" do direito internacional da Península Ibérica, um *jus humanae societatis*, caracterizando o novo *jus gentium*[36] como o *direito comum* de toda a humanidade.[37] As raízes desta cosmovisão remontam, como já assinalado, aos escritos de Cícero, e sua visão de que as máximas da justiça aplicam-se aos Estados assim como aos indivíduos. Autores como F. de Vitoria, Domingo de Soto e Melchor Cano, entre outros, imbuíram suas lições de *humanismo*[38] (tal como veio este a ser concebido posteriormente). Seu precioso legado jusnaturalista continuou a ser cultivado por estudiosos (como H. Grotius) das gerações seguintes, concebendo os direitos dos indivíduos como membros da sociedade internacional humana (*jus humanae societatis*) – direitos estes oponíveis a outros indivíduos e a grupos assim como ao próprio Estado.[39]

Bartolomeu de Las Casas (1474-1566) foi efetivamente um precursor humanista a advogar a igualdade dos povos (independentemente de seus distintos graus de desenvolvimento), e a partir dela a sustentar a *unidade* do gênero humano, tal como F. Vitoria e F. Suárez. B. Las Casas rechaçou a pretensão de "superioridade" de uns sobre outros, e se opôs com veemência à barbárie perpetrada pelos conquistadores contra os indígenas.[40] Atento às lições de Vitoria, Las Casas elaborou seu próprio

[36] J. MOREAU-REIBEL, "Le Droit de société interhumaine et le *jus gentium*", *op. cit. supra* n. (9), pp. 515, 547, 572 e 588-590.

[37] Ibid., pp. 542 e 510.

[38] Ibid., pp. pp. 494, 514 e 538.

[39] Ibid., p. 586.

[40] Cf., para uma análise circunstanciada, e.g., N. MATSUMORI, *Civilización y Barbárie* - Los Asuntos de Indias y el Pensamiento Político Moderno (1492-1560), Madrid, Edit. Biblioteca Nueva, 2005, pp. 71, 73, 83, 86 e 88-90. Na visão de Las Casas, todos os seres humanos necessitam não só a razão, mas também a prudência; ninguém foi criado por Deus para ser servo dos demais, a todos foi concedido o livre arbítrio (*ibid.*, p. 40). Cf. também, e.g., P. BORGES, *Quién Era Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Edic. RIALP, 1990, pp. 282-283, 293-298 e 305-306; H. Hernan Bruit, *Bartolomé de Las Casas e a Simulação dos Vencidos*, Campinas/São Paulo, Edit. Unicamp/Iluminuras, 1995, pp. 14-15, 37, 40, 43-48, 63, 90, 98, 107, 110, 112 e 144.

pensamento, apoiando-se nos discursos do Renascimento.[41] Com o advento do Humanismo, as ideias de ambos passaram a ecoar com mais influência.

B. Las Casas formulou a crítica mais contundente do colonialismo dos conquistadores, e pregou incansavelmente a compaixão pelos indígenas, e inclusive o dever de reparação aos mesmos. Rechaçou como ilegítimas a dominação dos povos e a guerra, inteiramente ilegítimas.[42] A pessoa humana passou a ser vista como sujeito de direito – uma ideia básica que se projetou nos séculos seguintes.[43] A partir da asserção da ideia da *igualdade humana*, F. Vitoria e B. Las Casas tornaram-se pioneiros na postura contra a opressão – tal como assinalei, e.g., em meus Votos Arrazoados na CtIADH nos casos dos "*Meninos de Rua*" (*Villagrán Morales e Outros versus Guatemala*, mérito, 1999), e da *Comunidade Indígena Sawhoyamaxa versus Paraguai* (2006).

Os discursos penetrantes de F. Vitoria e B. de las Casas no século XVI continuam a ressoar na consciência humana e a se revestir de triste atualidade: na presente era dos tribunais internacionais,[44] a existência de uma jurisdição internacional dos direitos humanos (como a da CtIADH) tem-se com efeito transformado na última esperança dos marginalizados e esquecidos nas jurisdições nacionais – como ponderei em meu Voto Arrazoado na CtIADH no caso da *Comunidade Moiwana versus Suriname* (mérito, 2005). Aí recordei, e.g., a mensagem da aula em Salamanca, *De Indis – Relectio Prior* (1538-1539), capítulos VI-VII, em que Francisco de Vitoria avançou seu entendimento no sentido de um *jus gentium* como um direito para todos – indivíduos

[41] Recorde-se que os humanistas renascentistas se concentravam na *dignitas hominis*, celebrando a *centralidade* do ser humano; sobre este ponto em particular, cf., e.g., A. PELE, *El Discurso de la Dignitas Hominis en el Humanismo del Renacimiento*, Madrid, Univ. Carlos III de Madrid/Edit. Dykinson, 2010, pp. 17, 19-21, 29-30, 37, 41-42, 45, 47, 55, 58, 62-68, 92, 101, 108 e 119.

[42] Cf. L. MORA-RODRÍGUEZ, *Bartolomé de Las Casas* - Conquête, domination, souveraineté, Paris, PUF, 2012, pp. 19, 25, 114, 149, 156, 160, 228-229 e 231-233 e 235-239-241.

[43] Cf. A.A. CANÇADO TRINDADE, *The Access of Individuals to International Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 1-212; A.A. CANÇADO TRINDADE, *Évolution du droit international au droit des gens* - L´accès des individus à la justice internationale: Le regard d´un juge, Paris, Pedone, 2008, pp. 7-184.

[44] Para dois estudos recentes, cf. A.A. CANÇADO TRINDADE, *Os Tribunais Internacionais e a Realização da Justiça*, Rio de Janeiro, Ed. Renovar, 2015., pp. 1-507; A.A. CANÇADO TRINDADE, *Los Tribunales Internacionales Contemporáneos y la Humanización del Derecho Internacional*, Buenos Aires, Ed. Ad-Hoc, 2013, pp. 7-185.

e povos assim como Estados, "toda fração da humanidade". E ressaltei a importância de "resgatar este enfoque universalista, no processo corrente de *humanização* do direito internacional e de construção do novo *jus gentium* do século XXI", e de perseverar na "visão universalista do direito das gentes".[45]

A partir desta ótica essencialmente humanista, um dos pontos que tenho assinalado, em meus Votos recentemente emitidos tanto aqui na CIJ[46] como anteriormente na CtIADH,[47] é o da *centralidade* das vítimas (como sujeitos do direito internacional) e das condições de vida da população no ordenamento jurídico internacional contemporâneo. Com efeito, a centralidade das vítimas tem-se feito presente inclusive em casos de violação sistemática de seus direitos fundamentais, em meio a circunstâncias particularmente *agravantes*, tal como ilustrado dramaticamente pela adjudicação, ao longo da década passada, do referido ciclo de casos de massacres. Nestes casos, as vítimas, circundadas da mais completa vulnerabilidade, por vezes inteiramente indefesas, lograram ter sua causa alçada às instâncias internacionais, na busca da realização da justiça. No seio da CtIADH, a partir de 1998-1999, e na CIJ, a partir de 2009, tenho insistido, em sucessivos Votos (no exercício das funções tanto consultiva como contenciosa, e em medidas provisórias de proteção) na relevância deste processo histórico da *humanização* do direito internacional.

Não há como fazer abstração dos seres humanos, destinatários últimos das normas do direito das gentes, titulares de direitos emanados diretamente do direito internacional. São efetivamente sujeitos do direito internacional, dotados de personalidade jurídica internacional, como hoje o reconhece inequivocamente a própria CIJ. Não há como eludir a posição dos indivíduos como sujeitos do direito

[45] Parágrafos 8-9 do referido Voto Arrazoado. Tal visão universalista foi propugnada por F. de Vitoria (*Relecciones Teológicas* (1538-1539) e F. Suárez (*De Legibus ac Deo Legislatore*, 1612), tendo exercido influência sobre a obra posterior do próprio H. Grotius.

[46] E.g., *inter alia*, em meu extenso Voto Arrazoado no Parecer Consultivo sobre a *Declaração de Independência de Kossovo* (2010), em meu Voto Dissidente no caso da *Obrigação de Processar ou Extraditar* (Bélgica *versus* Senegal, *ordonnance* de 2009, no qual sustento a aplicação do princípio da jurisdição universal, com base na Convenção das Nações Unidas contra a Tortura), e em meu Voto Dissidente no caso da *Aplicação da Convenção das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial* (Geórgia *versus* Federação Russa, exceções preliminares, 2011).

[47] E.g., *inter alia*, em meu Voto Arrazoado no caso da *Comunidade Indígena Sawhoyamaxa versus Paraguai* (29.03.2006).

internacional,[48] nem sequer no contencioso interestatal clássico, próprio da Corte da Haia. Este desenvolvimento, ademais de alentador na busca da *realização da justiça* nos planos, a um tempo, nacional e internacional, parece-me, ademais, irreversível, dado o despertar da consciência humana para sua necessidade.

VI. RELAÇÃO DA PRESENTE TEMÁTICA COM O DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS

O "renascimento" contínuo do direito natural reforça a universalidade dos direitos humanos, porquanto inerentes a todos os seres humanos – em contraposição às normas positivas, que carecem de universalidade, por variarem de um meio social a outro; daí se depreende a importância da personalidade jurídica do titular de direitos, inclusive como limite às manifestações arbitrárias do poder estatal. O legado humanista da Escola Peninsular Ibérica, fundamentada nos direitos inerentes à pessoa humana, encontra-se subjacente à reconstrução do direito internacional, a partir do segundo meado do século XX, mediante o reconhecimento da importância de seus princípios fundamentais, afigurando-se, ademais, como precursor da emergência e considerável evolução, nas últimas sete décadas, do Direito Internacional dos Direitos Humanos.

O "eterno retorno" do jusnaturalismo vem contribuindo em muito à afirmação e consolidação do primado, na ordem dos valores, das obrigações estatais em matéria de direitos humanos, *vis-à-vis* os seres humanos sob as jurisdições respectivas de cada Estado, assim como em relação à comunidade internacional como um todo. Esta última, testemunhando a moralização do próprio direito, assume a vindicação dos interesses comuns superiores. Resgatar, nesta segunda década do século XXI, o legado do *jus gentium* em evolução – como me venho propondo fazer

[48] Cf., nesse sentido, *inter alia*, e.g., A.A. CANÇADO TRINDADE, *A Humanização do Direito Internacional*, 2ª. ed. rev., Belo Horizonte, Edit. Del Rey, 2015, cap. X ("Os Indivíduos como Sujeitos do Direito Internacional"), pp. 187-235; e cap. XI ("*L'humanisation du Droit international: La personne humaine en tant que sujet du droit des gens/The Humanization of International Law: The Human Person as Subject of the Law of Nations*"), pp. 236-268.

já por anos[49] – equivale a sustentar a concepção universalista e humanista do direito internacional, voltada ao mundo em que vivemos. É esta uma tarefa que me parece crucial em nossos dias, em um mundo dilacerado por conflitos e disparidades, de modo a tornar o direito internacional capaz de responder às necessidades e aspirações da humanidade na atualidade.

Em meu Voto Concordante no histórico Parecer n. 18 (de 17.09.2003) da CtIADH, sobre a *Condição Jurídica e Direitos dos Migrantes Indocumentados*, destaquei a importância crescente da prevalência de determinados direitos, como o direito de acesso à justiça (no sentido *lato sensu* de direito à realização da justiça), o direito à vida privada e familiar (compreendendo a unidade familiar), o direito a não ser submetido a tratamentos cruéis, desumanos e degradantes, de modo a transcender a dimensão puramente estatal ou interestatal (a meu ver insatisfatória, e eivada de uma ideologia insustentável). O grande problema apresentado à CtIADH, objeto de seu paradigmático Parecer n. 18 de 2003, veio uma vez mais ilustrar a atualidade e a continuada necessidade do pensamento visionário dos mestres da Escola Peninsular Ibérica, inclusive para encontrar soluções para dificuldades que afligem o quotidiano de milhões de seres humanos em nossos dias.

Também no que diz respeito ao capítulo da responsabilidade internacional, afirma-se hoje, a par da dos Estados e organizações internacionais, igualmente a dos indivíduos. Exemplificam-no a criação dos dois Tribunais Internacionais *ad hoc* das Nações Unidas, para a ex-Iugoslávia e para Ruanda (em 1993 e 1994, respectivamente), assim como a adoção em 1998 do Estatuto do Tribunal Penal Internacional permanente. A subjetividade internacional dos indivíduos passa, assim, a vincular-se inelutavelmente à temática da responsabilidade internacional (outrora limitada à dos Estados).

No tocante ao capítulo dos sujeitos do direito internacional, a par dos Estados e organizações internacionais, figuram hoje também os indivíduos, a pessoa humana. Ora, se o direito internacional contemporâneo reconhece direitos aos indivíduos e grupos de particulares – como o ilustram os múltiplos instrumentos internacionais de direitos humanos de nossos dias – não há como negar-lhes personalidade jurídica

[49] Cf., e.g., A.A. CANÇADO TRINDADE, *O Direito Internacional em um Mundo em Transformação*, Rio de Janeiro, Edit. Renovar, 2002, pp. 1040-1109.

internacional, sem a qual não poderia dar-se aquele reconhecimento. O próprio direito internacional, ao proclamar direitos inerentes a todo ser humano – por definição *anteriores e superiores ao Estado* – desautoriza o arcaico dogma positivista que pretendia autoritariamente reduzir tais direitos aos "concedidos" pelo Estado.

O reconhecimento dos indivíduos como sujeitos tanto do direito interno como do direito internacional representa uma verdadeira *revolução jurídica*, à qual temos o dever de contribuir. Esta revolução jurídica, que vem enfim dar um conteúdo ético às normas tanto do direito público interno como do direito internacional, culmina na atual consagração do acesso direto dos indivíduos aos tribunais internacionais (Cortes Europeia e Interamericana, seguidas mais recentemente da Corte Africana) de direitos humanos.[50]

VII. A IMPORTÂNCIA DOS PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS

Encontra-se arraigada na linha do pensamento jusnaturalista a importância atribuída aos princípios fundamentais. A concepção de F. Vitoria do direito das gentes foi desenvolvida a partir da renovação da escolástica, com atenção voltada aos princípios fundamentais, aos direitos e deveres de todos *inter se*. A partir do *jus naturale*, tanto F. Vitoria como F. Suárez visualizaram, com raciocínios distintos, um direito das gentes universal. Enquanto a concepção de Vitoria do *jus gentium* realçava a importância dos princípios, entendidos estes como "princípios gerais de justiça", Suárez desenvolveu "uma filosofia do direito aplicável a situações concretas"; a partir de enfoques distintos, alcançaram a meta comum de conceber um ordenamento jurídico universal (abarcando os indivíduos e os Estados), baseado na *recta ratio*, proibindo o que é mau, e buscando o *bem comum*. Para Vitoria e Suárez, não há como dissociar o jurídico do ético; o Estado nada mais é do que uma

[50] O *jus standi* dos indivíduos já é uma realidade sob a Convenção Europeia de Direitos Humanos (emendada pelo Protocolo n. 11, em vigor desde fins de 1998); o *locus standi in judicio* em todas as etapas do procedimento perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos é do mesmo modo uma realidade (com a entrada em vigor, em 2001, do quarto e atual Regulamento da Corte Interamericana, sob minha Presidência). Cf. A.A. CANÇADO TRINDADE, *El Acceso Directo del Individuo a los Tribunales Internacionales de Derechos Humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2001, pp. 9-104.

organização social de seres humanos, e toda *rule of law*, nacional ou internacional, cria obrigações legais, de conteúdo ético.[51]

O pensamento de F. Vitoria em muito contribuiu à conscientização do *princípio básico da igualdade* (cf. *infra*), abarcando tanto a igualdade de todos os seres humanos como a igualdade jurídica de todos os povos.[52] Os ensinamentos de F. Vitoria e F. Suárez se projetaram na gradual conceitualização da personalidade jurídica internacional, e ambos contribuíram a uma visão da sociedade universal do gênero humano.[53] E F. Vitoria fez questão de situar o cumprimento das normas do direito das gentes acima da soberania estatal.[54] Estava plantada a semente para a construção conceitual de uma comunidade internacional organizada.

Em meu Voto Arrazoado no recente Parecer Consultivo da CIJ (de 01.02.2012) sobre a Revisão de uma Sentença (n. 2867) do Tribunal Administrativo da Organização Internacional do Trabalho (OIT), tive a ocasião de, uma vez mais, recordar que o direito das gentes, na visão de Vitoria e Suárez, revelava a unidade e a universalidade do gênero humano. Foi concebido como um ordenamento verdadeiramente universal, para a realização do bem comum, baseado na *recta ratio*. A pessoa humana passou a ser vista como *sujeito* de direito, uma ideia básica que se projetou nos séculos seguintes.[55]

Os mesmos princípios de justiça, e normas deles emanadas – prossegui no referido Voto Arrazoado – vieram a aplicar-se tanto aos Estados, como aos povos e indivíduos que os formavam. Ressaltei, então, em relação ao assunto *sub judice*, a relevância do princípio básico da *igualdade jurídica das partes* (*égalité des armes*/ *equality of arms*), ligado ao princípio geral da boa administração da justiça (*la bonne*

---

[51] Por sua vez, Suárez, ainda que atento à equidade, abre um certo espaço à vontade individual, ao livre arbítrio; mas para ele não há uma associação de seres humanos (nos planos nacional e internacional) que não tenha uma base ética.

[52] A.M. PALAMIDESSI, *Alle Origini del Diritto Internazionale - Il Contributo di Vitoria e Suárez alla Moderna Dottrina Internazionalistica*, Roma, Aracne Edit., 2010, pp. 52 e 66-69.

[53] Ibid., pp. 83, 169 e 176.

[54] Ibid., p. 53.

[55] Parágrafos 57-59 e 62 do referido Voto Arrazoado. E cf. A.A. CANÇADO TRINDADE, *The Access of Individuals to International Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 1-212; A.A. CANÇADO TRINDADE, *Évolution du droit international au droit des gens* - L´accès des individus à la justice internationale: Le regard d´un juge, Paris, Pedone, 2008, pp. 7-184.

administration de la justice), ainda mais na atualidade, em que se afirma nas Nações Unidas o *rule of law* nos planos tanto nacional como internacional, tornando imprescindível assegurar a fiel observância dos princípios gerais do direito em todas e quaisquer circunstâncias.[56]

VIII. O PRINCÍPIO FUNDAMENTAL DA IGUALDADE E NÃO DISCRIMINAÇÃO

Há que ter em mente que a ideia da igualdade humana já estava presente nos primórdios do direito das gentes, bem antes de encontrar expressão nos instrumentos internacionais que conformam seu *corpus juris gentium*, tal como o conhecemos em nossos tempos. Assim, a ideia da *igualdade humana* era subjacente à concepção da *unidade do gênero humano* (presente, por exemplo, no pensamento de F. Vitoria e de B. Las Casas, pioneiros na postura contra a opressão). O princípio fundamental da igualdade e não discriminação é um dos pilares básicos do *corpus juris* da proteção internacional dos direitos humanos.[57]

O referido princípio foi captado pela consciência humana ao longo da história, da época da Escola Peninsular Ibérica aos nossos dias. A comunidade internacional era tida, tanto por F. Vitoria como por F. Suárez, como uma verdadeira *comunidade*, e o *princípio da igualdade* era fundamental para ambos – não havendo qualquer razão jurídica ou justificativa para a desigualdade entre os indivíduos ou entre os Estados.[58] Ambos destacaram as relações entre a igualdade e a justiça, e seus ensinamentos – também nesse particular – têm se mostrado perenes, resistindo à erosão do tempo.

Para F. Suárez, o direito natural, universal, se baseia na *recta ratio*, desta emana, proibindo o que é mau, e buscando o *bem comum*; mesmo assim, Suárez abre um certo espaço à vontade individual, ao livre arbítrio. Atento à equidade, a concepção de Suárez toma o direito natural como fundamento para erguer a "estrutura da justiça, nacional e internacional" – a primeira aplicando-se a indivíduos dentro

[56] Parágrafos 58 e 110 do referido Voto Arrazoado.

[57] Cf. A.A. CANÇADO TRINDADE, *El Principio Básico de Igualdad y No-Discriminación:* Construcción Jurisprudencial, Santiago de Chile, Ed. Librotecnia, 2013, pp. 39-748.

[58] Cf., e.g., J. BROWN SCOTT, *The Catholic Conception of International Law* [Francisco de Vitoria and Francisco Suárez], Clark/N.J., Lawbook Exchange Ed., 2008, pp. 25, 130, 137-142 e 239.

do Estado, a segunda a indivíduos agrupados em Estados.[59] Para Suárez, não há uma associação de seres humanos que não tenha uma base moral; toda *rule of law*, nacional ou internacional, cria uma obrigação legal e natural, e violar a boa fé (*bona fides*) é violar o direito natural.[60] Na concepção de F. de Vitoria e F. Suárez, o Estado "não é algo em si mesmo", nada mais é do que "uma organização humana", ou seja, "homens, mulheres e crianças em sociedade organizada".[61]

Tanto F. Vitoria como F. Suárez propugnaram pela igualdade entre as nações assim como entre os indivíduos.[62] Ambos destacaram a tríade justiça/boa fé/igualdade,[63] e seus ensinamentos têm se mostrado perenes, resistindo à erosão do tempo. Para ambos, Vitoria e Suárez, a comunidade internacional abarcava de fato Estados iguais; o *princípio da igualdade* é fundamental para ambos (no que permanecem modernos) – não havendo qualquer razão jurídica ou justificativa para a desigualdade entre os Estados ou entre os indivíduos. [64]

Na concepção de F. de Vitoria, o direito das gentes, em sua universalidade, abarca efetivamente os Estados assim como os indivíduos organizados socialmente em seu seio, de modo coextensivo com a própria humanidade.[65] O direito das gentes se aplica assim a todas as pessoas, tenham nele consentido ou não;[66] situa-se *acima* da vontade. Há uma obrigação de *reparação* de suas violações, por ele estabelecida para satisfazer uma necessidade da própria comunidade internacional, com os mesmos

---

[59] Cf. ibid., pp. 137-143, 155, 157 e 163-164.

[60] Ibid., pp. 239-240.

[61] Ibid., p. 481. Suárez acrescentava que a existência de Estados como entidades isoladas e autosuficientes era impossível, pois o mundo é uma "comunidade internacional", ainda que "inorgânica"; *ibid.*, pp. 483-484.

[62] Ibid., p. 486.

[63] Ibid., p. 487.

[64] Cf. ibid., p. 493. Daí também adveio o princípio da nacionalidade; cf. *ibid.*, p. 494. Os professores (como F. Vitoria e F. Suárez) são mais artistas do que os pintores e escultores (que trabalham com materiais inanimados), pois seu trabalho é o de "formar almas", não só dos seres humanos como também das nações"; ibid., p. 494 Cf. *ibid.*, p. 494. Os professores (como F. Vitoria e F. Suárez) são mais artistas do que os pintores e escultores (que trabalham com materiais inanimados), pois seu trabalho é o de "formar almas", não só dos seres humanos como também das nações"; *ibid.*, p. 494.

[65] J. BROWN-SCOTT, *The Spanish Origin of International Law* - Francisco de Vitoria and His Law of Nations, Oxford/London, Clarendon Press/H. Milford, 1934, pp. 140, 163 e 282-283.

[66] Ibid., pp. 158 e 172.

princípios de justiça aplicando-se tanto aos Estados como aos povos e indivíduos que os conformam.[67]

Consoante o próprio legado tomista, as regras de direito são captadas pela consciência humana; a partir dos ensinamentos dos "pais fundadores" do direito internacional, as construções doutrinárias jusnaturalistas subsequentes buscaram desenvolver-se a partir da *consciência jurídica* e dos "sentimentos de sociabilidade internacional".[68] Esta linha de pensamento abriu caminho para a interpretação teleológica (buscando os fins), e não exegética (buscando a vontade), dos textos legais.[69]

Como se vê, a emergência e formação do *direito das gentes* muito devem à Escola Peninsular Ibérica, e os pensadores que conformaram esta última encontraram seus fundamentos no pensamento jusnaturalista em evolução. O *jus gentium*, tal como por eles entendido, deriva seu caráter obrigatório dos "padrões éticos de uma coexistência justa das nações"; desse modo, ensinava F. de Vitoria, se lograria a realização do bem comum da comunidade internacional (*bonum commune totius orbis*). Posteriormente, F. Suárez introduziu um elemento voluntarista neste panorama, ao buscar fundamentar o direito das gentes nascente no *consenso* entre os Estados emergentes.[70] De todos os modos, não obstante estes distintos matizes, os "pais fundadores" do direito internacional da Escola Peninsular Ibérica comungaram todos a visão própria do jusnaturalismo.

Os autores da escolástica ibérica (séculos XVI-XVII), tidos como "pais fundadores" do direito internacional, a partir do legado tomista construíram sua doutrina, em que rechaçaram a injustiça da violência e tirania dos colonizadores, e ressaltaram o papel capital da *solidariedade* nas relações internacionais em escala universal, no novo *jus gentium* que florescia. Assim o fizeram, entre outros, Francisco de Vitoria,

---

[67] Ibid., pp. 150 e 282-283.

[68] . N. MATEESCO, *Doctrines* - écoles et développement du droit des gens, Paris, Pedone, 1951, pp. 10-11, 16 e 45.

[69] Ibid., pp. 48-49.

[70] Cf. W.G. GREWE, *The Epochs of International Law* (transl. M. Byers), Berlin, W. de Gruyter, 2000, cap. V, pp. 189-197, esp. pp. 189-190.

Domingo de Soto[71] Francisco Suárez.[72] No *De Justitia et Jure* de Domingo de Soto (assim como na obra de F. Vitoria) no século XVI já se encontravam as sementes do princípio básico da igualdade e não discriminação.[73]

Não obstante, não deixa de ser paradoxal, se não trágico, constatar que os avanços, nos dois últimos séculos, no domínio do conhecimento científico e tecnológico, tenham gerado desigualdades recorrentes entre os seres humanos, como evidenciado pela concentração – ao invés da distribuição – da riqueza nas mãos de poucos, acarretando uma consequente marginalização social de segmentos mais amplos da população. A insuficiente atenção dedicada pela doutrina jurídica até o presente, ao princípio básico da igualdade e não discriminação[74], encontra-se longe de guardar proporção com a fundamental importância de tal princípio, tanto na teoria como na prática do Direito.

Nas últimas décadas, a igualdade e a não discriminação passaram a ser invocadas em relação a indivíduos e grupos de indivíduos, em situação de vulnerabilidade, nas mais variadas circunstâncias. As bases para atendê-los e protegê-los já se encontravam – desde meados do século XX – em instrumentos básicos como a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948,[75] a Carta das Nações Unidas de 1945.[76] Com efeito, o direito das gentes, e, mais particularmente, o Direito Internacional dos Direitos Humanos, tem se confrontado com formas distintas e sucessivas de discriminação, em nossos dias. O combate à discriminação parece, em última análise, tal como em Sísifo, um trabalho ou uma luta sem fim.

---

[71] J. Brufau PRATS, "Francisco de Vitoria y Domingo de Soto - Proyección de Su Doctrina en la Evangelización de América", *in Actas del II* CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE LOS DOMINICOS Y EL NUEVO MUNDO (Salamanca, março-abril de 1989), Salamanca, Edit. San Esteban, 1990, pp. 47-53, 56 e 58.

[72] Cf. P.E.V. Borges de MACEDO, *O Nascimento do Direito Internacional*, São Leopoldo/R.S., Edit. Unisinos, 2009, pp. 249 e 285-286.

[73] Cf. J. Brufau PRATS, *op. cit. supra* n. (70), pp. 46 e 56-57.

[74] Cf., a respeito, Cf. A.A. CANÇADO TRINDADE, El Principio Básico de Igualdad y No-Discriminación..., *op. cit. supra* n. (56), pp. 39-748.

[75] Cujo artigo 1 proclama: - "Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos e, dotados como estão de razão e consciência, devem comportar-se fraternalmente uns com os outros".

[76] Que começa por afirmar a determinação dos "povos das Nações Unidas" de "reafirmar a fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade dos direitos de homens e mulheres e das nações grandes e pequenas" (segundo parágrafo preambular).

A gradual consolidação, nas últimas décadas do século XX, dos sistemas de proteção internacional dos direitos humanos, veio refletir a crescente conscientização da relevância do princípio – pilar básico de todos estes sistemas de proteção –, do respeito da dignidade humana, contribuindo assim à prevalência do princípio da igualdade e não discriminação. Determinadas expressões passaram a emergir sucessivamente, tais como, e.g., "igualdade perante a lei", "igual proteção da lei", e "não discriminação por força de lei", nesta sequência. Subjacentes a elas encontram-se valores humanos; a cristalização da expressão "igualdade perante a lei" se deve a sua presença marcante no direito público interno comparado. Estas expressões vieram associar-se às obrigações correspondentes do Estado, consagradas em numerosos instrumentos internacionais de direitos humanos hoje existentes.

A partir de então, o princípio básico da igualdade e não discriminação veio a ter uma incidência em setores distintos das relações humanas, e tem logrado avanços na eliminação da discriminação racial (final dos anos sessenta e década dos setenta), na promoção da igualdade entre os sexos (final dos anos setenta e década dos oitenta), na proteção das pessoas deslocadas (final dos anos oitenta e década dos noventa). Desde então (fins dos anos noventa) e até o presente (final de 2013), concentra-se nos desafios da condição das pessoas mais recentemente afetadas pelo empobrecimento, das vítimas de distúrbios e conflitos internos, e dos migrantes indocumentados.

No final das contas, o princípio básico da igualdade e não discriminação encontra-se nos fundamentos do próprio Direito das Nações Unidas, assim como nos dos sistemas regionais de direitos humanos dotados de tribunais internacionais de direitos humanos. Estes últimos (Corte Europeia de Direitos Humanos, Corte Interamericana de Direitos Humanos, e Corte Africana de Direitos Humanos e dos Povos), estabelecidos por Convenções regionais de direitos humanos, operam em continentes distintos no âmbito da universalidade dos direitos humanos.

IX. O DEVER DE REPARAÇÃO DE DANOS

Francisco de Vitoria expressou, com fidelidade ao jusnaturalismo, seu sentimento da existência de uma *justiça objetiva internacional*. É significativo que F. Vitoria tenha desenvolvido esta sensibilidade em uma era de construção imperial. Durante sua época, quase todos os internacionalistas, a começar pelos da própria

Península Ibérica, eram expansionistas, abertamente favoráveis ao colonialismo (europeu-cristão)[77] – a exemplo, *inter alii*, de Juan Ginés de Sepúlveda, notório imperialista, oponente de Bartolomeu de Las Casas nos célebres debates da "Junta de Valladolid" (1550-1551).

Para F. Vitoria, a própria *sociabilidade* humana, de direito natural, explicava a universalidade do direito das gentes (no que diferia de Francisco Suárez, mais consensualista e não tanto universalista). F. Vitoria logrou, assim, expandir a própria concepção do *jus gentium*, além de abrir caminho para o reconhecimento de que princípios fundamentais regem a vida internacional.[78] A ideia de *solidariedade* marcava presença, tanto em seus ensinamentos como nos de outros autores da Escola Peninsular Ibérica. Seu principal legado encontra-se em suas *Relectiones – De Indis*, mais do que em suas lições sobre o direito de guerra (justa), das quais se podem extrair consequências contraditórias. F. Vitoria mostrou-se atento à preservação e defesa do bem público, ao dever de consciência, e à *raison d´humanité*[79] (ao invés da *raison d´État*).

Outros autores, como José de Acosta, somados a F. Vitoria, denunciaram a falta de piedade e a extrema violência dos colonizadores, que faziam a guerra para se enriquecer.[80] Mas nenhum foi mais veemente nas denúncias do que Bartolomeu de Las Casas. Tanto em sua *Brevíssima Relação da Destruição das Índias* (1542), como, posteriormente, nos debates da já mencionada "*Junta de Valladolid*" (1550-1551), Las Casas denunciou, em um misto de compaixão e indignação, a tirania, a brutalidade e os crimes perpetrados pelos conquistadores;[81] para ele, eram estes últimos, e não os autóctones, que se afiguravam bárbaros, matando pessoas inocentes.[82]

---

[77] C. Barcía TRELLES, "Francisco de Vitoria et l´École moderne du Droit international", 17 RECUEIL DES COURS DE L´ACADEMIEDE DROIT INTERNATIONAL DE LA HAYE (1927) pp. 143 e 328, e cf. p. 332.

[78] Ibid., pp. 196, 198, 200, 212 e 331, e cf. pp. 204-205.

[79] Ibid., p. 228; 248; 256; 279; 292; 315; 331.

[80] VICENTE, L. Pereña. Francisco de Vitoria: conciencia de América. In: CONGRESO INTERNACIONAL n. 70, p. 94; 101-106.

[81] Cf. LEUPRECHT, P. *Reason, justice and dignity* – A journey to some unexplored sources of Human Rights. Leiden: Nijhoff, 2012, p. 78-84; 88.

[82] Cf. ibid., p. 84-86; 95.

Em nada surpreende que os "pais fundadores" do direito das gentes sustentassem o dever de *reparação* dos danos causados aos vitimados. Tanto Las Casas como Vitoria avançaram uma visão humanista do direito das gentes nascente, revelando a consciência da dignidade inerente a todos os seres humanos.[83] Neste ano de 2015, tive a ocasião de avançar esta mesma visão humanista do *droit des gens* em meu recente e extenso Voto Dissidente na Sentença (de 03.02.2015) da CIJ no caso da *Aplicação da Convenção contra o Genocídio* (Croácia *versus* Sérvia), em que adverti que a Convenção contra o Genocídio de 1948 se orienta aos grupos de seres humanos em situação de vulnerabilidade, e não aos Estados, e deve assim ser interpretada e aplicada tendo em mente suas necessidades prementes de proteção, e não as susceptibilidades dos Estados.[84]

A relação dos ensinamentos da Escola Peninsular Ibérica com o que hoje conhecemos como o Direito Internacional dos Direitos Humanos manifesta-se em nossos dias na própria conceituação do ser humano como sujeito do direito à reparação de danos por ele sofridos. O ponto veio recentemente à tona no contencioso não só diante dos já referidos tribunais internacionais de direitos humanos (cf. *supra*), mas inclusive da própria CIJ. No já mencionado caso *A.S. Diallo*, dediquei atenção – em meus Votos Arrazoados nas Sentenças da CIJ tanto quanto ao mérito (2010) como às reparações (2012) –, à necessidade de decidir a questão das reparações, em casos do gênero, a partir da perspectiva das próprias *vítimas*, os seres humanos (e não de seus Estados respectivos).

Assim, na Sentença de reparações da CIJ (de 19.06.2012) naquele caso, em meu Voto Arrazoado assinalei que o dever de reparação, a partir do princípio *neminem laedere*, "tem raízes históricas profundas", remontando aos escritos dos "pais fundadores" do direito das gentes, em seus primórdios. O próprio Francisco de Vitoria, por exemplo, em sua segunda *Relectio – De Indis* (1538-1539), afirmava o dever de reparação de "todos os danos", inclusive em meio a hostilidades armadas.[85]

---

[83] Cf. ibid., p. 100-101.

[84] Parágrafos 517-524 e 542 do mencionado Voto Dissidente; e cf. A.A. CANÇADO TRINDADE, *A Responsabilidade do Estado sob a Convenção contra o Genocídio:* Em Defesa da Dignidade Humana, Fortaleza, IBDH/IIDH, 2015, pp. 9-265.

[85] Parágrafo 14 do referido Voto Arrazoado; e cf. Francisco de VITORIA, "Relección Segunda – De los Indios" [1538-1539], in *Obras de Francisco de Vitoria* - Relecciones Teológicas (ed. T. Urdanoz),

Tal dever de reparação se impunha em todos os tipos de disputas – entre Estados, ou entre grupos, ou entre indivíduos; a reparação, assim entendida, correspondia a "uma necessidade" da comunidade internacional regida pelo novo direito das gentes.[86] E acrescentei, no mesmo Voto Arrazoado no caso *A.S. Diallo*, que

> Os ensinamentos dos "pais fundadores" do direito das gentes [...] jamais se desvaneceram. Sucessivas violações graves dos direitos da pessoa humana (alguns em escala maciça) despertaram a consciência humana para a necessidade de restaurar ao ser humano a posição central da qual havia sido indevidamente despojado pelo pensamento exclusivamente interestatal que veio a prevalecer no século XIX. A reconstrução [do Direito Internacional], em bases humanas, de meados do século XX em diante, tomou, como fundamento conceitual, os cânones do ser humano como sujeito de direitos (*titulaire de droits*), da garantia coletiva da realização destes últimos, e do caráter objectivo das obrigações de proteção, e da realização de valores comuns superiores. O indivíduo passou novamente a ser visto como sujeito do direito à reparação pelos danos sofridos.[87] (par. 21).

X. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cabe recordar e ter sempre em mente que, já nos séculos XVI e XVII, para os mestres da Escola Peninsular Ibérica, o Estado não era um sujeito exclusivo do direito das gentes, o qual abarcava também os povos e os indivíduos, titulares de direitos próprios. Já naquela época, houve os que alertaram, com coragem, que o imperador não era o senhor do mundo.[88] Os "pais fundadores" do direito das gentes tiveram em mente a humanidade como um todo. Estavam plantadas as

---

Madrid, BAC, 1955, p. 827, e cf. pp. 282-283; e cf. ASSOCIATION INTERNATIONALE VITORIA-SUAREZ, *Vitoria et Suarez:* Contribution des théologiens au Droit international moderne, Paris, Pedone, 1939, pp. 73-74, e cf. pp. 169-170.

[86] Parágrafos 14-15 do referido Voto Arrazoado.

[87] Parágrafo 21 do referido Voto Arrazoado.

[88] Tais como Francisco de Vitoria, Diego de Covarrubias y Leiva, Alonso de Veracruz e Luis de Molina.

sementes do que se prenunciava como um verdadeiro *direito comum da humanidade*, nesta evolução inicial do *jus gentium*, a partir do pensamento humanista da Escola Peninsular Ibérica.

A Universidade, em suas origens medievais, sob a influência do clero, tomava o conhecimento como revelado, e era pouco propensa a questionamentos. Com o advento do Renascimento, passou ela a buscar transcender o conhecimento escolástico clássico, e com isto começou a florescer o pensamento humanista, que encontrou na Escola Peninsular da Paz os seus expoentes que fizeram emergir o novo *jus gentium*. A esse respeito, permito-me assinalar que, no caso emblemático da *Universidade de La Cantuta versus Peru*, decidido pela CtIADH (Sentença de 29.11.2006), ponderei, em meu Voto Arrazoado, que, ao longo dos séculos, atribuiu-se à Universidade "o caráter de *alma mater* ('*madre nutricia*', *alma* do latim *alere*, significando alimentar e fazer crescer), como gerador e promotor de ideias e conhecimento", de modo a transformar assim o ser humano, e capacitá-lo a responder aos desafios do mundo em que vive. Tal como originalmente concebida – concluí – a *Universitas* veio prestar serviços à *humanitas*, como centro do cultivo e irradiação da cultura, da pesquisa e da livre circulação de ideias, do ensino e da transmissão da cultura, de tanta importância para a própria vida.[89]

O novo *jus gentium*, tal como concebido por F. Vitoria, além de F. Suárez, veio atender as novas necessidades humanas, abrindo caminho à concepção de um direito internacional universal[90]. Com os escritos de F. Vitoria, F. Suárez e H. Grotius, veio a prevalecer a crença de que era possível captar o conteúdo desse direito (*jus gentium*) pela razão.[91] Em meu supracitado Voto Concordante no histórico Parecer n. 18 da CtIADH sobre a *Condição Jurídica e Direitos dos Migrantes Indocumentados* (2003) (que muito tem repercutido em nosso continente), me permiti relacionar as

---

[89] Parágrafos 12, 39 e 41-42 do referido Voto Arrazoado; e cf. A.A. CANÇADO TRINDADE, "*Universitas* and *Humanitas*: A Plea for Greater Awareness of Current Challenges", *in International Journal for Education Law and Policy* - Brussels/Antwerp (2013 - Special Issue: Dignity in Education [Proceedings of the II WORLD CONFERENCE ON THE RIGHT TO EDUCATION]) pp. 7-16.

[90] J. MOREAU-REIBEL, "Le droit de société interhumaine et le *jus gentium*...", *op. cit. supra* n. (9), pp. 506-510.

[91] G. FOURLANOS, *Sovereignty and the Ingress of Aliens*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1986, p. 17, e cf. pp. 19-23, 79-81, 160-161 e 174-175.

considerações da CtIADH com o legado dos ensinamentos de Francisco de Vitoria, a começar pela ponderação básica de suas aclamadas *Relectiones Teológicas* (1538-1539) no sentido de que a comunidade internacional (*totus orbis*) prima sobre o arbítrio de cada Estado individual.[92]

O que se tinha em mente, a partir da obra de F. Vitoria, era efetivamente a construção de um sistema verdadeiramente universal.[93] Já em sua época, Vitoria concebia a *societas gentium* como expressão da unidade fundamental do gênero humano, formando uma verdadeira *societas ac communicatio*, porquanto Estado algum era autossuficiente[94]. O *jus communicationis* e a liberdade de movimento transfronteiriço, propugnados desde os séculos XVI e XVII, perduraram por muito tempo, e só em época histórica mais recente, na segunda metade do século XIX, quando a imigração penetrou em definitivo na esfera do direito interno, passou a sofrer indevidas restrições, sucessivas e sistemáticas.[95] Nesta segunda década do século XXI, a temática volta a revestir-se de grande atualidade.[96]

Os mestres "fundadores" do direito internacional, em particular os da Península Ibérica,[97] expressaram sérios questionamentos acerca da legalidade, legitimidade e moralidade das conquistas no "Novo Mundo", a partir de uma ótica essencialmente

---

[92] Cf. Francisco de VITORIA, *Relecciones* - del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra, México, Porrúa, 1985, pp. 1-101; W.G. GREWE, *The Epochs of International Law*, Berlin, W. de Gruyter, 2000, pp. 189-190.

[93] C. Wilfred JENKS, *The Common Law of Mankind*, London, Stevens, 1958, pp. 66-69; R.-J. DUPUY, *La communauté internationale entre le mythe et l'histoire*, Paris, Economica/UNESCO, 1986, pp. 164-165.

[94] P. GUGGENHEIM, "Contribution à l'histoire des sources du droit des gens", 94 RECUEIL DES COURS DE L´ACADEMIE DE DROIT INTERNATIONAL DE LA HAYE (1958) pp. 21-22.

[95] F. RIGAUX, "L´immigration: droit international et droits fondamentaux", in *Les droits de l'homme au seuil du troisième millénaire* - Mélanges en hommage à P. Lambert, Bruxelles, Bruylant, 2000, pp. 693-696, e cf. pp. 707-708, 710-713, 717-720 e 722.

[96] A.A. CANÇADO TRINDADE, "The Humanization of Consular Law: The Impact of Advisory Opinion n. 16 (1999) of the Inter-American Court of Human Rights on International Case-Law and Practice", 6 *Chinese Journal of International Law* (2007) n. 1, p. 1-16; A.A. CANÇADO TRINDADE, "Le déracinement et la protection des migrants dans le Droit international des droits de l'homme", *19 Revue trimestrielle des droits de l´homme* - Bruxelles (2008) n. 74, pp. 289-328.

[97] A saber, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Francisco Suárez, Martinho de Ledesma, Fernão Pérez, Luis de Molina, Pedro Simões, José de Acosta, Bartolomeu de Las Casas, Manuel da Nóbrega, dentre outros.

humanista. Surgia o direito das gentes, imbuído do espírito da justiça universal, e centralizado na pessoa humana. Ademais, também rechaçaram os sofismas de pretensas diferenças "civilizacionais" e/ou "culturais", que pretendiam o domínio com opressão, ou a guerra, ou a escravatura. Para eles, eram inaceitáveis títulos de conquista e ocupação em meio a crimes e "leis iníquas"; paz e justiça eram indissociáveis. Em seu pensamento tornou-se possível vislumbrar o *jus gentium* provavelmente em sua acepção mais aperfeiçoada, destacando a importância da *solidariedade humana*.

Em nosso continente, antes mesmo da criação da Organização dos Estados Americanos (OEA), a VII Conferência Internacional Americana (Montevidéu, 1933) adotou uma resolução recomendando a colocação do busto de Francisco de Vitoria na sede central da então União Panamericana.[98] A cerimônia recomendada teve lugar na sede da OEA três décadas depois, em 08.10.1963; ao fazer uso da palavra na ocasião, o então Secretário-Geral da OEA (José A. Mora) assinalou que a concepção de Vitoria de uma comunidade universal surgida do direito de natural comunicação tornava-se cada vez mais necessária ao futuro da humanidade.[99] No pedestal do busto de Vitoria, na sede da OEA, poderão os que a visitarem encontrar hoje a inscrição:

> *Pacta uno libremente, pero se obliga al pacto* – Homenagem da VII Conferência Internacional Americana ao teólogo espanhol que no século XVI e da cátedra de Salamanca estabeleceu as bases do Direito Internacional moderno.

Parece-me de todo apropriado resgatar, mediante a presente edição brasileira da obra de Francisco de Vitoria, a cargo da Editora Universidade de Brasília, os

---

[98] Cf. Resolução XC, de 23.12.1933, reproduzida in: UNIÓN PANAMERICANA, *Las Relecciones De Indis y De Jure Belli de Fray Francisco de Vitoria, Fundador del Derecho Internacional*, Washington D.C., Impr. U.P., 1963, p. IX; e in: J. Brown SCOTT (ed.), *Conferencias Internacionales Americanas 1889-1936*, Washington D.C., Dotación Carnegie para la Paz Internacional, 1938, p. 557.

[99] Discurso reproduzido in: OEA, *documento C-122/63, de 08.10.1963*, pp. 1-6; e cf. relatos da cerimônia in: OEA, "Fray Francisco de Vitoria - Busto Descubierto en la Unión Panamericana", *15 Américas* (dezembro de 1963) n. 12, pp. 40-41. Para as atas completas da cerimônia, cf. INSTITUTO DE CULTURA HISPÁNICA (ICH), *Homenaje de la Organización de los Estados Americanos al Fundador del Derecho Internacional*, Madrid/Washington D.C., ICH, 1963, pp. 7-41.

ensinamentos de um direito impessoal que é o mesmo para todos – a despeito das disparidades de poder –, e que situa a solidariedade humana acima da soberania, e que submete os diferendos ao juízo da *recta ratio*. O resgate em nossos tempos desses ensinamentos dos autores clássicos – a começar por Francisco de Vitoria – que propugnaram por uma concepção ampla da personalidade jurídica internacional (incluindo os seres humanos, e a humanidade como um todo), pode certamente nos ajudar a enfrentar mais adequadamente os problemas com que se defronta o direito internacional contemporâneo, movendo-nos rumo ao novo *jus gentium* do século XXI, o Direito Internacional para a humanidade.[100]

Todos os que lutamos pela construção de um direito internacional verdadeiramente *universal*, e pela salvaguarda, em quaisquer circunstâncias, dos direitos inerentes à pessoa humana, anteriores e superiores ao Estado, reverenciamos o legado dos ensinamentos dos mestres da Escola Peninsular Ibérica. Tais ensinamentos têm se mostrado perenes, e se revestem de grande importância na atualidade. Com efeito, mais do que uma época de transformações, vivemos atualmente uma *transformação de época*, mas as aspirações humanas – de um mundo mais justo e solidário – permanecem as mesmas ao longo dos séculos, desde os ensinamentos humanistas dos mestres daquela Escola aos nossos dias.

Poder-se-ia argumentar que o mundo contemporâneo é inteiramente distinto do da época dos chamados "fundadores" do direito internacional, que propugnaram por uma *civitas maxima* regida pelo direito das gentes. Ainda que se trate de dois cenários mundiais diferentes (ninguém o negaria), não há como negar que a aspiração humana permanece a mesma, qual seja, a da construção de um ordenamento internacional aplicável tanto aos Estados (e organizações internacionais) quanto aos indivíduos, consoante certos padrões universais de justiça. É realmente notável que a aspiração humana a uma unidade harmônica da humanidade, como já assinalado, permanece a mesma.

---

[100]Cf. A.A. CANÇADO TRINDADE, *International Law for Humankind* - Towards a New Jus Gentium, 2a. ed. rev., op. cit. supra n. (15), pp. 1-645; e cf. também A.A. CANÇADO TRINDADE, *La Humanización del Derecho Internacional Contemporáneo*, México, Edit. Porrúa, 2014, pp. 1-324.

Estamos ante um "renascimento" contínuo do direito natural, ainda que este último jamais tenha desaparecido. Não mais se trata de um retorno ao direito natural clássico, mas sim de seu ressurgimento renovado, mediante a afirmação ou restauração de um padrão de justiça, pelo qual se avalia o direito positivo. A meu ver, o Direito Internacional simplesmente não pode fazer abstração desta aspiração, sendo hoje chamado a fornecer respostas a questões que Estado algum, isoladamente, pode tratar de modo adequado ou satisfatório, e que dizem respeito à humanidade como um todo.

Em um mundo como o de nossos dias, hoje marcado por uma profunda crise de valores, torna-se imperativo recorrer ao pensamento dos "fundadores" da disciplina. Em um mundo violento como este em que vivemos, ou sobrevivemos, em que os apologistas inconvincentes e irresponsáveis do uso indiscriminado da força buscam inventar "doutrinas" espúrias, inteiramente esquecidos do sofrimento das gerações passadas e dos avanços dificilmente alcançados pelo Direito Internacional, parece-me de todo necessário resgatar – permito-me reiterar em conclusão – os ensinamentos imperecíveis dos clássicos da Escola Peninsular Ibérica, apontando, em convergência, a um direito internacional *necessário* (e não simplesmente voluntário), a uma justiça *objetiva*, que dá expressão a valores universais.

Em um mundo turbulento como o de nossos dias, nesta segunda década do século XXI, atualmente marcado por uma profunda crise do direito internacional que reflete a mencionada crise ainda mais profunda de valores, torna-se até mesmo necessário resgatar o pensamento lúcido e visionário de Francisco de Vitoria, como o faz esta edição brasileira de sua obra, que tenho a grata satisfação de prefaciar. Importa situar a obra pioneira de F. Vitoria no legado imperecível dos "fundadores" do direito internacional. Os ensinamentos dos clássicos da disciplina, a começar por F. Vitoria, seguido de F. Suárez, H. Grotius, C. Wolff e outros, convergem todos em um direito internacional objetivo e de valor intrínseco, acima da vontade individual dos Estados e demais sujeitos de direito, e que dá expressão a valores universais.

É significativo que o legado dos "pais fundadores" do direito das gentes tenha se mantido sempre presente em um segmento da doutrina jusinternacionalista (em meu entender, o mais lúcido) ao longo dos séculos e até a atualidade. Importa, a meu ver, que continue a ser cultivado doravante, para fazer face aos novos desafios com que nos defrontamos em nossos dias, em um prisma essencialmente

humanista. O atendimento das aspirações humanas e a busca da realização da justiça são atemporais, se fazem sempre presentes, como imperativos da própria condição humana. Ao longo de nosso percurso, constatamos que a solidariedade humana está efetivamente acima da soberania, e a consciência humana certamente acima da vontade.

Haia, 3 de outubro de 2015.
A.A.C.T.

ESTUDO INTRODUTÓRIO I:
Francisco de Vitoria, precursor e atual

Fernando Augusto Albuquerque Mourão[1]

Hugo Grotius, com a publicação de *De iure belli ac pacis* (1625), passou a ser considerado por numerosos autores como o fundador do Direito Internacional, omitindo-se a extraordinária contribuição, verdadeiramente inovadora, de Francisco de Vitoria (1480-1546), dominicano, natural de Burgos, de formação tomista, que ensinou em Paris, Valladolid e Salamanca e cuja obra foi publicada postumamente com base em suas lições magistrais.[2]

Séculos depois, vários autores, ao retomarem as lições de Francisco de Vitoria, vêm encontrar em seus lúcidos ensinamentos – tratando do conhecimento dos novos territórios e de suas gentes, de maneira racional – o precursor de um ramo de Direito que se tornou central. James Brown Scott, professor em Oxford, após um aturado estudo sobre a obra de Vitoria, considera-o como o fundador da visão moderna do Direito Internacional Público (SCOTT, 1928, 1934, 1934).

---

[1] F. A. A. Mourão desenvolveu sua trajetória de Professor e Pesquisador em Sociologia principalmente na Universidade de São Paulo, muito embora tenha atuado de forma significativa nas principais universidades de Portugal, da França e de vários países da África, notadamente em Angola. Pioneiro no estabelecimento dos estudos africanos no Brasil, sempre foi um verdadeiro "renascentista", isto é, sempre se caracterizou por valorizar a cultura clássica como fundamento essencial para o conhecimento.

[2] Há controvérsia sobre o ano e local de nascimento de Francisco de Vitoria. Alain Guy indica 1480 como data de nascimento (GUY, Alain. *Historia de la filosofia espanõla*. Barcelona: Anthopos, 1985, p. 96). Camilo Barcia Trelles aponta como data de nascimento 1473, recorrendo a dados de Diez de la Lastra (TRELES, Camilo Barcia. *Francisco de Vitoria Fundador del Derecho Internacional moderno.* Valladolid: Universidade Valladolid, 1928, p.15). Rolf Kuntz, no verbete "VITORIA, Francisco de, 1486-1546" (KUNTZ, Rolf. *Dicionário de filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Renovar; São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 850-852). José Luis Abellán indica a data de 1492 (ABELLÁN, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid: Espasa-Calpe, 1979, p. 436. Tomo II).Teófilo Urdanoz indica como data de nascimento 1492 (URDANOZ, Teófilo. *Obras de Francisco de Vitoria* – Relecciones Teologicas. Madrid: La Editorial Católica, 1960, p. 5). Marcelino Ocaña Garcia, depois de indicar outros autores que tratam da data de nascimento de Francisco de Vitoria, indica como data provável do nascimento 1483 (GARCIA, Marcelino Ocanã. *El hombre y sus derechos em Francisco de Vitoria*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1996, p. 36-39).Carlo Gallo indica como provável data de nascimento e morte 1483?-1546 (GALLO, Carlo. *Francisco de Vitoria De iure belli*. Roma-Bari: Laterza, 2005, p. 5). A. de la Pradelle, em sua obra *Maîtres et doctrines du droit des gens* (Paris, Les Éditions Internationales, 1950), traz 1486 e a cidade de Vitoria (Navarra) como ano e local de nascimento de Francisco de Vitoria.

No longo período compreendido entre a Idade Média e o início dos tempos modernos, é no direito natural, conjuntamente com o *Corpus Juris Civilis*, acompanhando o natural alargamento da *gens, clã, tribo, polis,* até a *orbis* – denominada por Santo Agostinho de *terceiro círculo da sociedade humana*[3] – e acompanhando os fatos reais e a evolução da consciência humana, que encontramos as bases de Direito Internacional Público, passando pelo direito das gentes. Com a formação do Estado nacional, em plena Idade Moderna, estavam criados os fatos que permitiram o desenvolvimento do Direito Internacional moderno, enquanto, pode-se dizer, Francisco de Vitoria, com as suas reflexões sobre a natureza do homem, sobre a sociabilidade humana e sobre o papel do poder temporal da Igreja (em uma análise racionalista, portanto também um precursor do racionalismo), criou, de fato, as bases de natureza jurídica que possibilitariam o tratamento do problema da inserção na comunidade internacional dos povos então descobertos, mormente em relação à Coroa espanhola, quer do ponto de vista do Direito Internacional Público, quer como precursor dos modernos estudos de Relações Internacionais.

De certo modo, Francisco de Vitoria recolocou o homem no mundo, antecipando-se a Calvino, quando este reagiu à concepção do poder temporal da Igreja, que colocava o homem fora do mundo. Para ele, os homens que os descobridores encontraram no Novo Mundo não eram coisas, eram seres sociais que ultrapassavam a concepção restritiva da pessoa humana, possuindo uma natureza social e política, ao admitir que as novas gentes reveladas ao mundo depois do descobrimento estavam politicamente organizadas.

Vitoria é também pioneiro ao afirmar que "uma das condições da lei é que seja tolerável e razoável [...]", princípio esse retomado pelos modernos jurisconsultos e que é uma das bases dos escritos notáveis de John Rawls sobre a Filosofia do Direito e, por que não dizer, da ideia e do ideal de justiça nos seus avanços e aprofundamentos que acompanharam a construção do Direito (RAWLS, 1997, 2001). A *ratio naturalis* (razão natural) já aparece em Santo Tomás em sua concepção de justiça legal, relacionando as partes com o todo, com deveres para com a coletividade, aprofundando a díade de Paulo Apóstolo relativa ao conceito de *bonum et aequum.*

[3] AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. v. I-II.

Francisco de Vitoria coloca no lugar do pensamento arcaico, por meio da ética como filosofia prática, um novo pensamento decorrente da seletividade que se espera da ação humana. Com ele, a visão do mundo, funcionalmente difusa (mais determinada pelas expectativas normativas do que pelas cognitivas), pelo recurso e uso da razão, da racionalidade, alarga-se e o direito natural deixa de ser uma invariante. Essa visão, valendo-se do conceito de justo, assume, por meio da moral, um direito mais ampliado e relevante quanto à essência e quanto a uma aproximação racional da noção de justiça, superando, assim, certa confusão existente entre justiça e justeza (*aequitas*), o que já levantava questionamentos e leituras diferentes, quer do direito romano, quer da *Common Law* (*equity*). Atingia, dessa forma, a essência do direito e, ao fazê-lo, o princípio de justiça alarga-se abarcando um campo de jurisdição mais voltado para a manutenção de certa ordem com objetivos de natureza mais política e com o tratamento de princípios extensivos ao novo, como resultado da experiência do encontro com o Novo Mundo, tornando a concepção de justiça menos mística e mais racional.

Vitoria, aprofundando a racionalidade, ao recorrer ao *ius gentium* e ao direito natural, acaba por abrir caminho para certa positivação do direito natural. Para ele, o "[...] direito das gentes, que é direito natural [*ius naturale*] deriva do direito natural: 'o que a razão natural constituiu [estabeleceu] entre todas as gentes se chama de direito das gentes' (*Institut. de jure naturali gentium*)". Desse modo, o direito das gentes constitui-se em alicerce da sua obra, na qual o conceito de liberdade – nascido na razão dos homens livres, portanto racionais –, conjuntamente com o de vida social e civil, estrutura a ideia de uma comunidade universal assente na razão, em vez de valer-se do recurso da crença religiosa, definidor da ideologia da época.

Vitoria era para os seus pares um teólogo, mas ultrapassava essa posição.[4] Ao tentar entender as coisas a partir de velhos preceitos, fez um esforço extraordinário para avançar, do ponto de vista da lógica, face aos novos experimentos, às consequências da navegação e ao descobrimento do Novo Mundo e de suas

[4] É verdade que na tradição medieval o teólogo disputava a primazia do conhecimento com aqueles que se dedicavam a outros ramos dos estudos.

gentes. Na concepção de Joaquim Rogério,[5] professor de Direito na Universidade Moderna de Lisboa, Vitoria foi um teólogo sistemático e integrativo. Registrando uma postura de adaptação, supera os princípios tradicionais do uso da lógica, ultrapassa a teologia mística e avança pela teologia racional. A concepção mística para ele advém principalmente do intelecto, afastando-se em seus escritos de outra corrente que, à época, ligava a força da alma diretamente a Deus. Para ele, a experiência por meio do conhecimento das novas gentes foi fundamental. Ao criar uma percepção nascida do conhecimento, afasta-se da análise abstrata, tão em voga à época e utilizada para justificar a posse das terras e das novas gentes, e coloca Deus, e seu amor, numa visão intelectual, passando esta a dar sentido à vontade, e não o inverso. Verdadeiramente, o conhecimento de si próprio alarga-se com os novos conhecimentos do mundo.

No século XV, no campo da *teologia mística*, registramos duas correntes que se opunham, uma delas punha em destaque o intelecto – uma visão racionalista, poder-se-ia dizer –, enquanto a outra, tradicional, centrava-se na vontade – a força da alma, o elemento da relação com Deus. Nicolau de Cusa punha em evidência o *amor Dei intellectualis*.[6]

Ao tratar do conceito *totius orbis,* de *Comunitas orbis,* que aparece repetida e alternadamente nas *Relectiones de indis prior* e em *De potestas civili,* Francisco de Vitoria utiliza o *ius gentium* em sentido amplo e positivo, na medida em que resulta da *orbe,* que tem o poder de oferecer leis justas aplicáveis a gentes e nações. Nessa perspectiva, desenvolve uma verdadeira ideia de nova ordem internacional, muito próxima dos conceitos modernos, com base no *ius inter gentes,* em termos de igualdade de uso, princípio este que abarca implicitamente o usufruto de todos os direitos, aliando o direito à razão natural. Ao tomar como ponto de partida o homem concreto, expresso nas informações sobre as novas gentes, coloca-se um passo à frente em relação à sua

[5] Aulas teóricas do curso de Introdução ao Direito e aulas práticas do curso de Direito Internacional Público, Universidade Moderna de Lisboa; ROGÉRIO, Joaquim Sabino. Os direitos humanos: discursos, procedimentos e instituições. Síntese histórica; desafios atuais. São Paulo, *Revista África*, Número Especial: Mélanges em homenagem ao Professor Fernando Augusto Albuquerque Mourão, Revista do Centro de Estudos Áfricanos da USP, p. 145-158, 2012.

[6] CUSA, Nicolau de. *De filiatione dei* opera omnia, *De docta ignorantia*, 1440, p. 139. Carta a Gaspard Aindorffer de 22 de setembro de 1454. In: CASSIRER, Ernst; CUSA, Nicolau de. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 23.

própria formação teocêntrica, pondo em evidência a centralidade do conceito de natureza. A partir da ideia de *justo por natureza*, tratada desde Aristóteles, defende, por exemplo, em *De potestate ecclesiae prior,* que não era aceitável que o direito divino pudesse ultrapassar os ditames da razão e da própria natureza.

Vicente Marotta Rangel, estudando a obra de Francisco de Vitoria, põe em evidência um Vitoria pioneiro do federalismo internacional, mostrando que da "unidade moral e política do gênero humano emana a '*autoritas*', sendo a '*potestas*' convertida em realidade" (RANGEL, 1993, p. 207-210). Com efeito, o conceito de *totius orbis* é amplamente tratado por Vitoria, ora como república, ora como *orbis.*

Na segunda *relectio* (19. Quinta proposição),[7] Vitoria afirma que

> [...] ora, o que é necessário ao governo e à conservação do mundo é de direito natural, nem por outra razão se pode provar que a República tem, por direito natural, autoridade para submeter ao suplício e às penas os seus cidadãos que são perniciosos à República.

O direito natural é para ele um direito comum a todos, racional, consensual, um direito de toda a comunidade universal. Vitoria desenvolve a questão mostrando como a comunidade política passa a se apresentar como sujeito do *ius gentium*, como alicerce do entendimento das relações entre os povos na perspectiva de uma comunidade universal fundada no direito e na justiça – um verdadeiro *ius gentium* positivo, uma nova forma jurídica – aumentando, assim, o entendimento do *ius gentium*, uma vez que o homem, para ele, não só é livre e social, mas fundamentalmente um ser racional. Um entendimento que se origina essencialmente da nova realidade

[7] O texto que serviu de base para a elaboração deste artigo foi a edição crítica do texto latino de Francisco de Vitoria, *Rellecciones teológicas*, feita por Teofilo Urdánoz (URDANOZ, Teófilo. *Obras de Francisco de Vitoria* – Relecciones teológicas. Madrid: La Editorial Católica, 1960). O capítulo *De los indios recientemente descubiertos* do texto de Teófilo Urdánoz foi traduzido para o português pelo professor Paulo Sérgio de Vasconcellos, da Universidade de Campinas (Unicamp), e trata sobre os índios recentemente descobertos. As referências de nota de rodapé ora seguiram a edição de Urdanóz, ora a tradução portuguesa. A localização das referências é semelhante na edição em latim, na tradução espanhola e na versão traduzida para o português. As citações iniciam-se com título da obra em latim, *De indis*, podendo alguns subtítulos estarem em português, pois foram trabalhados segundo a tradução. A tradução de Paulo Sérgio Vasconcellos foi-me gentilmente cedida pelo meu colega o professor Maurizio Marchetti, que colaborou com diversas indicações.

marcada pela situação de conflito entre Castela e os índios do Novo Mundo. O tratamento da noção de *sujeito*, *pessoa moral*, *humanidade*, *orbis*, numa visão conjugada do direito natural com o direito das gentes, numa perspectiva racional e realista, leva o autor a estabelecer um padrão de entendimento do direito das gentes como um direito pré-positivo, ampliando o conceito, tornando-o, dessa forma, um direto precursor de conceitos modernos do direito positivo que, em larga medida, acompanham suas amplas e penetrantes reflexões, sempre racionais e realistas, sobre o conceito de poder (*potestas*) e de autoridade (*autoritas*). Em outras palavras, Vitoria adianta-se à visão racionalista e antecipa-se à Renascença e aos contratualistas, ao elaborar uma visão realista da experiência na relação entre os povos aliada à sua formação filosófica, ultrapassando conceitos e leituras características da escolástica tradicional.

Vitoria integra a sociedade política na ideia de universo. O seu conceito de pessoa moral surge no convívio de uma família de povos, numa perspectiva nova de *ius gentium,* como um direito de relações *inter gentes,* que alarga o conceito romano de *ius gentium,* substituindo a noção de *homines* de Gaio, por *gentes,* em que a vontade humana, a razão, oferece positividade ao direito das *gentes.* Reconhece a personalidade jurídica das novas comunidades e ultrapassa a velha questão de que a ausência da fé cristã retirava legitimidade do poder, tal como era concebida à época. Para ele, a ausência da fé cristã "[...] não é impedimento para ser um verdadeiro senhor", inclusive porque os povos do descobrimento do Novo Mundo tinham já domínio público e privado dos seus bens (*veri domini, tam publice quam privatim*). Essa ideia secularizava a nova comunidade ampliada pelo descobrimento, restringindo, assim, o conceito de um *dominus orbis* papal e secular. Não cabia, portanto, ao príncipe cristão, mesmo com delegação de poder papal, castigar os ditos *bárbaros* em decorrência do pecado, pois o não conhecimento da fé cristã não podia ser tomado como pecado de infidelidade, não atendendo aos títulos de aquisição e posse tão propagados à época; títulos esses considerados ilegítimos, com base na correção do pecado alegado dos índios, por não terem conhecimento do Evangelho. Vitoria punha em dúvida, portanto, a legitimidade do chamado *justo título*, não admitindo, assim, a redução do índio, do nativo, à servidão salvadora. Para Vitoria, a comunidade internacional, vista como conjunto de povos, nações, Estados – a fórmula extensiva para a *orbis* – tinha por base a razão e a sociabilidade inerentes à própria natureza humana, à pessoa moral da *orbis,* na sua concepção de

um *ius gentium,* como *direito entre as gentes*, no que se reafirma como um notável precursor do Direito Internacional.

Ao tratar da dignidade da pessoa, do ser humano livre e racional, ultrapassa o velho conceito que reduzia o homem à *imagem de Deus*, aproximando-o de certa autonomia jurídica, que se desenvolve ao longo da história do pensamento. Vitoria, partindo do homem concreto, desenvolve uma metodologia com base em reflexões de ordem lógica, de uma teologia como se fosse ciência prática, em relação ao homem localizado no tempo e no espaço – o homem na *orbis,* no relacionamento entre os povos, em unidades políticas organizadas – fazendo a distinção entre conquista e evangelização. Para o mestre de Salamanca, "[...] o mais importante no homem é a razão e, inutilmente, se tem uma potência que não se concretiza em ato (*quae non reducitor ad actum*)".[8]

Para Francisco de Vitoria, o *ius gentium* está ligado ao conceito de *orbis*, ou seja, o direito específico da comunidade humana é caracterizado pela sociabilidade e pela comunicabilidade, pois, para ele, os homens são dotados de razão e de liberdade, resultando na autoridade da *totius orbis*. Daí decorre o direito das gentes. Podemos mesmo afirmar que surge uma reinterpretação do *ius gentium*, agora fruto de um tempo de descobrimento de novas terras e povos, em que ainda está presente uma lembrança dos títulos da conquista do reino face ao designado infiel em religião.

Na *Releção primeira*, Vitoria põe em evidência a importância do consenso universal, principalmente quando se trata do bem de todos,

> [...] e, de fato, muitas coisas parecem proceder do direito das gentes, o qual, derivando suficientemente do direito natural, tem força manifesta para conferir o direito (*ad dandum ius*) e obrigar (*obligandum*). E, supondo que não derive sempre do direito natural, parece ser suficiente o consenso da maior parte do mundo inteiro, sobretudo em prol do bem comum de todos.[9]

[8] *De indis* (Sobre os índios recentemente descobertos, título do texto traduzido para a língua portuguesa), 23, Quarta proposição.

[9] *De indis,* Dos títulos legítimos, 4. Terceira proposição.

Cabe evidenciar a passagem "[...] *satis videtur esse consensus maioris partis totius orbis, maxime pro bono communi omnium*".

O conceito de *gentes* amplia-se englobando o *inter omnes gentes* e produzindo uma visão alargada de povos, nações, Estados, do convívio de sociedades civis, antecipando-se, assim, ao moderno Direito Internacional Público. Recorde-se que no preâmbulo da *Carta do Atlântico*, no início da Segunda Guerra Mundial, usa-se especificamente a designação *povos*, tal como viria a ocorrer na Carta das Nações Unidas, o que produziu efeitos no processo de descolonização, que se estabeleceu num traço marcante da política internacional da segunda metade do século XX. Um processo no qual Vitoria não foi citado, mas em que os seus princípios aparecem claramente expostos entre as razões dos que clamavam pelo reconhecimento de seus direitos de cidadania no contexto das novas repúblicas. O conceito de gentes, de povos, tal qual em Vitoria, se ampliava para adquirir o sentido de relações entre Estados – alguns já plenamente aceitos pela comunidade internacional, outros ainda reclamando esse direito. Os habitantes da América recém-descoberta são elevados, na visão de Vitoria, ao patamar de povos capazes de se organizarem politicamente em Estados, reclamando um tratamento igual, aceitando a especificidade do outro e não admitindo a sua redução à condição de simples infiéis. Tratava-se, assim, de uma concepção realista, fruto da experiência do descobrimento de novas terras e povos, visto sob o prisma de um racionalismo consequente.

Dessa maneira, vale a pena registrar o fato de que o uso das expressões povos, nações, Estados e comunidades, que nos textos de Francisco de Vitoria aparecem como sinônimos em sentido mais difuso, e não de forma mais precisa – como na concepção mais formal do Direito –, voltam hoje a ser empregadas de forma semelhante àquela dos textos de Vitoria, produzindo consequências práticas apreciáveis, como foi o caso do uso amplo do termo "povos" no preâmbulo da Carta das Nações Unidas. Esse uso permitiu, de certo modo, a discussão do tema da descolononização face à oposição daqueles que alegavam que os povos coloniais não teriam *status* de países e que, portanto, não poderiam ter acesso à entidade, uma vez que toda e qualquer discussão sobre o tema carecia de legalidade diante do princípio de reserva para os assuntos internos do país considerado titular de direitos coloniais.

A condição humana, no seu sentido pleno, está presente na obra de Vitoria, ao tratar uns e outros na mesma condição, sem recurso ao uso da *capitis deminutio*,

com base em eventuais desigualdades de natureza perante a fé, que era a ideia central que justificava o processo da cristianização, tal como, mais tarde, passou a ser a ideia de civilização, dentro de um dado padrão, como motivador aparente e justificador do processo colonial na sua fase mais tardia.

Vitoria mostrou uma enorme agilidade, uma compreensão integrativa e sistemática, abrangendo as várias naturezas de um processo. Ora prima pelo uso do critério da *ratione personae* como primeiro elemento para definir o Direito Internacional Público – como assinala em suas lições o professor Vicente Marotta Rangel –, ora se utiliza do critério *ratione materiae*, que trata da substância das próprias normas jurídicas, escapando, dessa forma, do primado da religião e da fé num tempo em que o poder temporal era exercido pela autoridade papal. Assinale-se o retrocesso ocorrido mais tarde, quando o conceito de civilização, o chamado Estado civilizado, passa a ser condição para ser considerado sujeito único do Direito Internacional Público, estabelecendo-se, assim, uma autêntica e real *capitis deminutio* no campo das relações internacionais.

Francisco de Vitoria, como já vimos, não só alargou o âmbito do direito das gentes, "transformando o *ius gentium* tradicional num *ius inter gentes – Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit vocatur ius gentium*",[10] como, ao manter o conceito originário de gentes aplicado ao homem, dá origem, segundo Truyal y Serra, ao "direito humano geral fundado na comunidade da natureza humana racional" (TRUYAL Y SERRA, 1999, 1988), tornando-se também, igualmente, pioneiro das modernas correntes relativas aos direitos humanos – um ramo do Direito que vai ultrapassando o tradicional papel da soberania dos Estados, hoje permeado com a criação de tribunais específicos, com uma maior proteção ao homem, ao cidadão, com o surgimento de melhores condições de acesso direto aos tribunais. Truyol y Serra divide seu estudo sobre Vitoria em quatro partes: *i)* o poder político; *ii)* a ordem internacional; *iii)* a guerra e o seu direito; *iv)* o Estado e a Igreja. Ao tratar da ordem internacional, esse autor coloca em evidência o direito natural de comunicação e, dentro desse conceito, o tema da liberdade de navegação e do comércio, princípio aproveitado e divulgado por Grotius.

[10] *De indis,* Dos títulos legítimos, 2.

Vitoria supera a dicotomia entre o *homem* e a *individualidade* e o *homem-social* e *político*, que deu origem a tantas controvérsias, tratando-o como sujeito de relações diversas e motor de papéis distintos, preservando os seus direitos humanos em sua integridade. A lição que tomamos da sua obra é atual por sua natureza e substância. Teve o mérito de tratar simultaneamente das duas naturezas, inseparáveis quanto ao valor, podendo, no entanto, ser tratadas metodologicamente em separado no campo da ação sem perder a sua unicidade perante critérios de natureza formal. Evita, dessa maneira, os formalismos que distanciam o direito da justiça em torno de conceitos estritos de norma, uma situação comum até os dias de hoje, e que ele ultrapassa ao abraçar, como se diria, como um pré-requisito, o ideal de dignidade e liberdade do ser humano. Vitoria afasta-se da interpretação extensiva do conceito de tutela do direito romano, da tutela política e religiosa.

Hoje em dia, o uso pouco claro de certos termos, sinônimos ou não, utilizados segundo diferentes concepções, nos conduz a leituras enviesadas, mesmo no caso de um objetivo comum em torno de conceitos como o da igualdade e o da dignidade humana. Na literatura pós-modernista, registram-se restrições ao conceito de Estado, de sociedade e de outras formas de entendimento da agregação social, enquanto se dá primazia ao conceito de comunidade, um espaço onde a liberdade é mais bem tratada, indo além da concepção de Hegel em torno de um ponto de equilíbrio entre Estado e nação. No que diz respeito à organização social, o termo sociedade é mais amplo que comunidade; contudo, do ponto de vista do Direito Internacional, a expressão comunidade, por sua tradição abrangendo gentes, povos e nações, não só é aparentemente mais ampla, como também cobre conceitos de ideais de liberdade e igualdade que, aliás, lhe são subjacentes, informando e dando sentido à estruturação da base jurídica do sistema internacional de forma ampla e ampliada, tal como vem ocorrendo no que se refere à caracterização da noção de ator internacional.

É preciso reter o fato de que o mestre de Salamanca foi igualmente um filósofo do Direito e um jurista, uma condição normal no passado, passando também pela análise política. Marotta Rangel mostra a dificuldade de caracterizar distinções, por exemplo, entre o poder (*potestas*) e o conceito de autoridade (*autoritas*). No caso da *autoritas totius orbis* – relacionada com todo o gênero humano, que vem do direito consuetudinário, procede da *autoritas* –, ocorre, simultaneamente, um sentido de

potestas potencial, da qual pode resultar um direito pré-positivo, sendo que a projeção da unidade moral e política do gênero humano na sociabilidade emerge em uma concepção federalista, assunto que já tratamos ao remeter o leitor para um texto de Vicente Marota Rangel. A novidade em Vitoria está, em nosso entendimento, numa postura pós-metafísica, racionalmente justificada, que reaparece na obra de Grotius. O trabalho de Vitoria, ao transformar normas consuetudinárias em normas positivadas, firma-se como precursor do direito positivo, aproximando-o metodologicamente do tratado de Herbert L. A. Hart, em que apresenta normas jurídicas secundárias por meio de um mecanismo de validação de normas primárias (HART, 1961).

Vitoria estabelece claramente uma distinção entre *potestas* positivada e *potestas* espiritual, contrariando o entendimento e a prática da Igreja de sua época. Esta, na verdade, afirmava-se como autoridade temporal universal por meio de atos papais, nomeadamente das bulas papais. Entre estas, a Bula de Alexandre VI, *Inter coetera*, de 1493, expressava os objetivos do papa recomendando a retomada de territórios submetidos ao império otomano, assim como em relação aos habitantes do Novo Mundo, com o fim da salvação das almas dos ditos moradores das *nações bárbaras*, o que justificava a ocupação dos territórios *nullius*, ampliando a soberania do ocupante a partir de uma visão teocêntrica, que sustentava a supremacia dos cristãos em relação aos infiéis, e reafirmando, dessa forma, a posição papal como senhor universal do mundo. Pela bula *Inter coetera*, o papa Alexandre VI doa, concede e firma os títulos das novas terras ao imperador Carlos V. Registre-se o fato de que, até mesmo em fins do século XIX, Léopold, rei dos belgas, transfere, como uma herança à nação belga, a posse do Congo, como se patrimônio dele fosse.

Segundo os ensinamentos de Vitoria, o papa apenas detinha um poder espiritual, não sendo portador de poder temporal civil sobre o mundo. Mesmo que o papa tivesse esse poder temporal, não o poderia delegar aos príncipes seculares. O poder papal, de natureza espiritual, portanto superior, poderia opor-se, no seu entendimento, ao poder temporal dos príncipes nas suas disputas. Um poder, portanto, substantivo, mas não positivo, que, por extensão, na defesa desse poder espiritual, podia apresentar-se na forma de um poder temporal restrito. Em relação aos *bárbaros* e aos *infiéis*, Vitoria não reconhecia ao papa qualquer tipo de poder temporal, o que se deduz da primeira e terceira proposições (*Sobre os títulos não*

legítimos. 40, Segundo título). Não cabia ao papa mover-lhes guerra, nem aos espanhóis "que primeiro navegaram para a terra dos bárbaros, [e] nenhum título tinham para ocupar essas províncias", tampouco cabia a eles esse direito. Para Vitoria, os índios eram senhores, quer do ponto de vista público, quer do privado, não sendo possível aceitar a ocupação a partir da interpretação de que se estava diante de territórios *nullius*, estendendo, portanto, o conceito de soberania àqueles povos. As Américas não podiam ser entendidas como um território de livre ocupação, uma região de terras devolutas. O fato de os espanhóis terem descoberto essas terras e as terem ocupado resulta do abandono a que foi deixado o direito natural e das gentes, resulta do reducionismo, como ressalta Camilo Barcia Trelles ao analisar os textos de Vitoria no curso sobre Vitoria como fundador do Direito Internacional moderno, ministrado na Academia de Direito Internacional de Haia, em julho de 1927.

Vitoria, que defende a ideia de que o que existia de comum entre a Espanha e as Américas era o fato de as pessoas terem a mesma natureza humana, foi um paladino das relações justas entre os homens. Para o mestre de Salamanca, os cristãos têm o direito de evangelizar e de não sofrerem impedimentos. Mesmo que os índios não viessem a se converter, no entanto, não cabia aos cristãos o direito de guerra e de posse sobre as terras, uma vez que essas pessoas eram titulares de direitos e porque a "causa de uma guerra justa não é a diversidade de religião".[11] Na *Quarta questão,* afirma que a "única e exclusiva causa justa para a declaração de uma guerra é o recebimento de uma injúria", mas mesmo em caso de guerra iminente cabe tentar a paz, afirma Vitoria.[12] Deflagrada a guerra, "[...] é preciso compreendê-la, não para a desgraça do povo contra o qual se tem de guerrear, mas para a obtenção do seu direito [...]".[13] Concluindo as regras, ensina que a guerra deve ser usada com moderação. Por outro lado, Vitoria questiona o poder temporal do papa e reduz o alcance do poder da Coroa espanhola em relação a esses territórios, uma vez que o chefe da Igreja cristã não podia doar aquilo de que de fato não tinha a posse – nem título de propriedade, nem soberania, nem autoridade –, cabendo ao papa apenas

[11] *De indis*, *Dos índios ou Do direito de guerra dos espanhóis sobre os bárbaros* – comentário posterior, Terceira questão.

[12] *De indis*, *Dos índios, ou Do direito de guerra,* 60. Primeiro preceito.

[13] *De indis*, idem, 60. Segundo preceito.

atribuir a tarefa missionária da evangelização das gentes do Novo Mundo, deslocando, assim, a relação entre povos e nações do poder temporal para um direito humano de natureza caracteristicamente universal.

A Espanha não podia socorrer-se do *ius inventionis*, como alegaram alguns juristas da época, para justificar a conquista do Novo Mundo sob o argumento de que as novas posses eram para eles como que *res nullius*. Quando trata do direito dos espanhóis de viajar e viver em terras do Novo Mundo, *sem dano algum* dos habitantes, e sem ser *impedidos por eles*, Vitoria afirma "[...] *Probatur primo ex iure gentium, quod vel est ius naturale, vel derivatur ex iure naturali* (*Intitut. De iure naturali gentium: Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium*)".[14]

Francisco de Vitoria, que defendia o princípio de que a recusa de aceitar a fé que era trazida pelos espanhóis não era motivo para guerra justa, em uma perspectiva ampla de liberdade religiosa, admitia, contudo, que, quando se registrassem casos em que os índios viessem a impedir a ação dos missionários de anunciar livremente o Evangelho,

> os espanhóis, fornecida previamente a razão para eliminar o escândalo, podem pregar a eles contra a sua vontade e velar pela conversão daquela gente. E se para tal for necessário, sustentar uma guerra ou declará-la até que propiciem a oportunidade e a segurança para a pregação do Evangelho.[15]

A guerra também era lícita no caso de os príncipes bárbaros quererem fazer voltar à idolatria os bárbaros já convertidos.

Francisco de Vitoria denunciava o uso e o abuso de títulos de posse não legítimos – as teorias tal como eram entendidas à época –, sempre na busca de legitimar

---

[14] *De indis*, *Dos títulos legítimos*, 2, Primeira conclusão. "Prova-se primeiramente, pelo direito das gentes, que é direito natural (*ius naturale*) ou deriva do direito natural: 'o que a razão natural constitui entre todas as gentes se chama direito das gentes'" (*Institut. De iure naturali gentium*). Tradução do professor Paulo Sérgio de Vasconcellos. A tradução em espanhol, por Teófilo Urdanoz, encontra-se à página 706 do texto citado.

[15] *De indis*, *Dos títulos legítimos pelos quais os bárbaros podem cair em poder dos espanhóis, 12. Quarta conclusão*.

e legalizar perante a comunidade internacional o domínio e posse das novas terras e das gentes do descobrimento.

Vitoria estava, na verdade, criando um novo direito ao regulamentar as relações entre achadores e achados – os outros, os até então desconhecidos da *orbis* de então, mas integrantes da *orbis*. Assim, diz ao final do *Segundo título legítimo*:

> [...] mas sempre se deve ter diante dos olhos o que se acabou de dizer para que aquilo que em si é lícito, não se torne um mal por alguma casualidade (*per accidens*), pois que o bem provém da causa íntegra (*ex integra causa*), mas o mal da circunstância (*per circunstantiam*), conforme Aristóteles (*Ética 3*) e Deonísio (4c. *De divinis nominibus*).[16]

Partindo do conceito de natureza, no qual cabem a fraternidade e a comunicabilidade, embora defendesse que o outro poderia ter a sua própria religião, seus costumes e organização social, Vitoria não reconhecia, conforme já mencionado, legitimidade no ato de impedir a livre divulgação do Evangelho, dentro de regras que enuncia, e cria direitos estruturais de relacionamento – uma nova relação. Indo buscar nos princípios do direito natural e das gentes o entendimento, a título de violação desses mesmos princípios alargados, condena os atos de idolatria, tais como os sacrifícios humanos, abrindo caminho aos chamados direitos humanos e admitindo, assim, o direito de intervenção. No entanto, somente em circunstâncias especiais e devidamente enumeradas é que, no seu entender, seria lícito *movere bellum et coagere barbaros*, ou *iura belli persequi*, ou seja, o direito de usar a força para propagar a fé ante impedimentos do outro.

A evangelização dos índios relaciona-se com a expansão da fé, mas não é um título legítimo de domínio, de conquista, como se dizia à época. Com base no direito natural, os espanhóis não tinham o direito de obrigar os índios a aceitarem o Evangelho, mas tinham o direito – direito natural da comunicação – de pregá-lo livremente, sem oposição.

Em uma leitura livre, permitimo-nos chamar atenção para a passagem "[...] contudo que fossem cristãos de verdade, o Papa, por uma causa racional, poderia a

[16] *De indis*, Segundo título legítimo.

pedido deles ou não, dar-lhes um príncipe cristão e tirar-lhes outros senhores infiéis[17]", pode-se até aceitar que Vitoria admitia uma natureza evolutiva da história.

Haveria algo mais a acrescentar a respeito de Vitoria e da sua obra. Já foi posto em evidência o fato de que o mestre de Salamanca foi um precursor do Direito Internacional moderno, especialmente por suas claras incursões no campo da reflexão sobre relações internacionais e sobre o direito humanitário, apresentados estruturalmente em um único corpo legal, mas assentados sobre as várias dimensões da sociedade e da ordem política ou, como se costuma dizer hoje, de forma interdisciplinar. Trata-se de um direito vivo, com base em princípios e decorrente da observação da realidade – da experiência do seu tempo – numa construção aberta às mudanças pelas gentes e pela história. Podemos até afirmar que Francisco de Vitoria faz uma verdadeira releitura do direito natural; não de um direito natural ampliado que procura abarcar os interesses dos poderosos, adequadamente justificativo dos poderes predominantes, que sufoca a liberdade das pessoas – mais tarde, denunciado pelos contratualistas que criaram o contrato social em prol da liberdade do homem –, mas de um direito natural que põe em evidência o lado ético, o lado moral contido nos textos bíblicos aos quais recorre para fundamentar suas proposições. Vitoria apresenta e utiliza um direito natural moral, articulado com a experiência de um direito das gentes atual para o seu tempo, numa abordagem que diríamos *integrativa*. Mais tarde, quando alguns dos principais contratualistas, na ânsia de garantir a liberdade do homem, que nasce com o contrato social, abandonam o direito natural – um direito natural restritivo a essas liberdades –, Kant,[18] que nos ilumina até hoje, admitia o recurso ao direito natural naquilo que tem de moral. Não é outra a postura do pensamento de Francisco de Vitoria ao criar um direito autônomo como um sistema com valor moral, lógico e racional.

A correlação que apontamos no direito de Vitoria como sistema precursor obedece a uma clara noção de indispensabilidade "que haja entre as normas, entre os comandos jurídicos, um equilíbrio, um ajustamento prático, no qual se enfeixam e explicam todos os imperativos", tal como ensinava em suas magistrais *Lições de Direito Civil* o saudoso professor San Tiago Dantas (2001, p. 15).

---

[17] *De indis*, *Dos Títulos Legítimos,* 14. *Outro Título*.

[18] KANT, Immanuel. *A Paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

Vitoria retoma a essencialidade dos conceitos e juízos de um *corpus juris* latino, principalmente em termos de *ius gentium*, conjugando a imperatividade dessas leis com a evolução da técnica jurídica e da essência de valores pertinentes aos conceitos ampliados de liberdade e igualdade. Retoma o antigo conceito cristão de solidariedade e amplifica-o no seu uso por meio de uma racionalidade mais tarde posta em foco pelos contratualistas, antecipando-se ao entendimento, em que se coloca a solidariedade como uma ideia motora de nosso universo, e antecipando-se também ao conceito de livre coordenação das liberdades, na formulação de Rudolf Stammler.[19]

Cabe pôr em evidência a extrema coragem de Vitoria ao expor e defender um sistema jurídico assentado sobre a moral e a ética, e também prático e adaptado a uma realidade que emergia, que tinha que ser repensada em função da liberdade do homem. Vitoria produziu suas magistrais lições num tempo histórico marcado pela intolerância, contrariando e não aceitando o poder temporal do papa, as pretensões da Coroa espanhola os poderosos da época – todos aqueles que só tinham a ganhar em bens e *honra* com a conquista – e os princípios orientadores que justificavam o poder. Numa época em que a atividade intelectual era alvo de desconfiança, Vitoria propôs uma verdadeira releitura dos textos bíblicos, do direito natural, do direito das gentes, de forma sistemática e alicerçados na racionalidade.[20]

Já demos ênfase ao uso do critério da *razoabilidade* em Vitoria, um tema central na obra de John Rawls, um dos grandes mestres da Filosofia do Direito de nosso tempo, como critério de ação, da aplicação de princípios legais e legítimos. É preciso entender as circunstâncias próprias ao tempo histórico em que Vitoria viveu e lecionou: ao opor-se com veemência ao poder temporal do papa e aos interesses imediatos da Coroa e dos poderosos, procurava ser também prudente e realista. Vitoria separa o mundo da fé do mundo político. Baseia a moral e a ética, ora nas sagradas escrituras, ora no ensinamento dos filósofos, e menos nos exegetas, nos comentaristas atrelados ao objetivo de defender os interesses terrenos dos senhores.

---

[19] STAMMLER, Rudolf. *Theorie der Rechtswissenschaft*. 2. ed. Berlin: Halle an der Saale, 1923; *Die Lehre von dem richtigen Rechte.* 2. ed. Berlin: Halle an der Saale, 1926.

[20] Francisco de Vitoria viveu o período em que a Reforma ganhou contornos. Lutero, Calvino e Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, estão entre os contemporâneos de Vitoria.

Realisticamente e fiel às suas ideias centrais, fortemente renovadoras para a época, reduz o poder papal ao domínio da fé, ao direito papal de transferir, ou melhor, de associar Espanha e Portugal à sua missão espiritual, à propagação da fé, numa preferência entre os Estados à época ainda não historicamente clarificada, pois, para Vitoria, se o papa não tinha poder temporal, podia exercer a "*potestatem in temperalibus in ordine ad spiritualia*". Assim, afirma que

> [...] como cabe ao Papa, sobretudo, cuidar da propagação do Evangelho em todo o mundo, se da pregação do Evangelho naquelas províncias, os espanhóis pudessem se desincumbir de forma mais proveitosa, pode encarregá-los disto e vedá-lo a todos os demais [...]

Em continuação, acrescenta: "e não só vedar a pregação como também o comércio, se isto fosse conveniente à propagação da religião cristã, uma vez que pode ordenar as coisas temporais como é útil às espirituais". Mais adiante, continua:

> [...] uma vez que os príncipes espanhóis, sob seus auspícios e despesas, foram os primeiros de todos a empreender essa navegação e com tanta felicidade descobriram o Novo Mundo, é justo que essa peregrinação seja vedada aos demais e só eles usufruam das descobertas.

Vitoria admite o monopólio da propagação da fé e do comércio em favor da Espanha alegando que "parece de todo conveniente pelo fato de que, se de outras províncias cristãs se afluísse indiscriminadamente àquelas províncias, poderiam facilmente estorvar-se mutuamente e suscitar rebeliões".[21]

Já em termos da relação entre os espanhóis e os índios, defende o princípio da liberdade de comércio – para ele um princípio racional (*rationabilis*) –, afirmando: "os seus príncipes não podem impedir os súbditos de exercer o comércio com os espanhóis nem, por outro lado, os príncipes dos espanhóis podem impedir o

[21] *De indis, Dos títulos legítimos,* 10. Segunda conclusão.

comércio com eles" e justifica: "[...] porque também parece direito das gentes que os peregrinos exerçam o comércio sem prejuízo dos cidadãos."[22]

Embora nossas leituras da obra de Vitoria ainda não nos permitam avançar em uma análise mais cuidadosa sobre o tema do comércio, cabe, contudo, pôr em destaque a sua visão sobre o princípio da liberdade de comerciar entre os espanhóis e índios. Na *Terceira proposição*, em relação aos bens não apropriados, "o que não está entre os bens de ninguém", segundo o direito das gentes, "deriva do direito natural" ou então do "consenso da maior parte do mundo inteiro", justificando a liberdade de comerciar, "*em prol do bem comum de todos*". Vitoria põe em evidência o papel do comércio como fator de geração de riqueza, um tema central da economia política desde longa data, não condenando, desse modo, o comércio, mas, de certo modo, contrariando ideias do mundo cristão de então, que via o comércio com certa restrição. Registre-se o fato de que ocorreu bem mais tarde o aparecimento do primeiro grande filósofo da economia, Adam Smith. Anteriormente, Montesquieu evidenciara as virtudes do comércio, afastados seus "[...] efeitos nocivos", ligados à paixão pela acumulação de bens e riqueza, prevendo a expansão do comércio com uma regularidade benéfica (MONTESQUIEU, 1748, v. 7)[23]. É curiosa a referência que Vitoria faz a Portugal, ainda numa fase comercial que antecedeu ao período de ocupação: "os lusitanos têm grande comércio com semelhantes povos, que não submeteram, e com grande proveito (*commodo*)".[24]

Vitoria antecipa-se a Grotius ao registrar a ideia de "[...] que o mar seria comum [...]", o tema central da obra desse jurista histórico, considerado por muitos autores como precursor do Direito Internacional Público, ou mesmo como fundador desse ramo do Direito. O desenvolvimento do conceito de *ius naturalis societatis et communicationis* é aproveitado por Hugo Grotius, ao desenvolver o princípio da liberdade dos mares.

Para Camilo Barcia Trelles, ao tratar dos direitos fundamentais dos Estados nas suas lições sobre Francisco de Vitoria, o princípio da liberdade dos mares

[22] *De indis*, *Dos títulos legítimos,* 3. Segunda proposição.

[23] O argumento do *suave comércio* é apresentado como elemento importante na ideia de que a economia é, antes de mais nada, uma ciência moral por A. O. Hirschman (1986).

[24] *De indis, Dos títulos legítimos*..., 18. Outro título.

advém do direito de comunicação: "Para Vitoria existe um direito de sociedade e de comunicação que é natural: tal direito se deduz da própria constituição do mundo. [...]" (TRELLES, 1928).

A defesa da existência de uma dignidade inerente ao homem é uma constante na obra de Vitoria. Definindo deveres e direitos do homem a partir da ideia de *orbe*, mais do que da cristandade, seculariza a comunidade internacional, lançando as bases do Direito Internacional Público, separando o natural do sobrenatural, firmando-se como filósofo. Para ele, a liberdade é o bem primeiro,

> [...] não existe ninguém que, por direito natural, tenha o império do mundo. E, assim como também disse São Tomás (2.2 q.10 a.10), o domínio e a primazia (*praelatia*) foram introduzidos pelo direito humano.[25]

Assim, os homens são iguais e livres. Vitoria, um humanista por excelência, correlaciona fontes jurídicas e teológicas, demonstrando como os povos do descobrimento das Américas tinham a posse pacífica de suas terras, não podendo, contudo, impedir o direito de ir e vir dos espanhóis, desde que estes não os molestassem. Ao contrapor os títulos ilegítimos da conquista aos títulos legítimos derivados do direito natural, como que numa interação de natureza dialética abrangendo uma relação coesa entre direitos humanos, cria os fundamentos do Direito Internacional Público, na dimensão da *orbis*, em uma verdadeira perspectiva moderna das relações internacionais. A dignidade humana é um conceito pré-contratual, mas a sua relevância era mais teórica do que prática em uma sociedade estamental. Só com a emergência do direito positivo, com o contrato social, passa-se a evidenciar, como elementos fundamentais do Direito, a liberdade e a igualdade. No seu esforço de positivar o *ius gentium* e, de certo modo o direito natural, Vitoria surge como um precursor.

Em uma leitura atenta da obra de Vitoria, verifica-se que o mestre de Salamanca admitia claramente o princípio da igualdade de todos os homens perante o Direito, face aos preceitos jurídicos entendidos por meio da razão, ao tratar quer dos preceitos do direito natural, quer do direito das gentes, em igualdade de

[25] *De indis*, *Sobre os títulos não legítimos,* Primeiro título.

circunstâncias a todos os habitantes da *orbis* alargada de sua época. Juntamente com o princípio da igualdade de todos perante o Direito, Vitoria classifica o princípio da liberdade, um bem primário da fraternidade, que vem da natureza, evidenciando que da solidariedade decorrem obrigações, o que o torna, evidentemente, também um precursor do moderno conceito de direitos humanos. Importante é registrar que suas formulações foram construídas numa época em que os comentaristas a serviço dos poderosos restringiam a aplicação do Direito ao mundo da cristandade, e não só não concebiam que princípios como o da igualdade e liberdade pudessem ser aplicados aos não cristãos, como a estes imputavam a condição de portadores de uma *capitis deminutio* extensa, ou, por vezes, a condição de entes que nem sequer possuíam personalidade. Vitoria foi de fato um grande humanista, anunciando uma visão filosófica e política assente em princípios do Direito.

Para Vitoria, a justiça decorre de uma ampla visão do universo, da vida dos povos, das gentes. Sua obra é inovadora, legitimando e oferecendo uma base ampla à prática do Direito, ultrapassando a cosmovisão de seu tempo, aproveitando e racionalizando a experiência da descoberta do Novo Mundo, alargando o conceito de ética, reafirmando a moral como princípio orientador de Direito e tratando dos valores básicos como invariantes axiológicas, como ensina Miguel Reale (2000).

Nos dias de hoje, graças a um conceito de ética global e ao alargamento conceitual da *Comunitas orbis,* tornou-se possível ultrapassar o entendimento de soberania em seu sentido estrito quando se trata de violação de direitos humanos, não só por dever de solidariedade humana, mas também pelo fato de que a violação dos direitos humanos representa uma ameaça à paz mundial. Embora nem sempre se opine de modo claro, há um interesse comum em termos da manutenção dos valores da dignidade humana, da liberdade e da igualdade dos seres humanos e, pragmaticamente, na manutenção da paz. Se, de um lado, a Carta das Nações Unidas salvaguarda os direitos de soberania nacional, por outro lado, o Conselho de Segurança tem hoje, de fato, um autêntico mandato para intervir ou interferir quando admitir que a ordem internacional possa ser molestada por ações criminosas contra os direitos humanos por parte dos Estados. Por exemplo, as práticas de genocídio, amplamente condenadas pelo Direito Internacional consuetudinário, são motivo de intervenção que o direito de soberania não pode coibir. Cabe ao Estado a proteção do seu povo, pelo que o genocídio e os crimes em geral contra a humanidade

não só não podem ser tolerados, como são causa de perigo para a estabilidade das relações internacionais, fragilizando a paz. Há um autêntico interesse comum em salvaguardar a paz, fato que torna o uso da força para coibir os crimes contra a humanidade uma forma legítima de ação internacional. O que se discute hoje é se o uso dessa força legítima cabe ao Conselho de Segurança das Nações Unidas ou se algum ou alguns Estados podem, unilateralmente, dela fazer uso invocando os mesmos motivos – aceitando nós, de preferência, a primeira assertiva.

O debate ampliou-se em relação ao tema da tirania e da usurpação, ou seja, se um governante chegar ao poder pela força ou suprimir os direitos, ou parte dos direitos, relativos à dignidade humana, discute-se se é ou não motivo legítimo de intervenção. Os massacres na Bósnia e no Kosovo mereceram intervenção legítima, permitindo o encaminhamento para uma situação de restabelecimento do direito das gentes.

Cabe ao Estado, dentro dos limites da própria soberania, proteger o seu povo; e há o direito, por que não dizer, da comunidade internacional, de garanti-lo, pela intervenção se assim for necessário, a título de uso de um direito de subsidiariedade.

Os avanços no campo do Direito Penal são um exemplo da importância do tema nos nossos dias. Trata-se da construção de um direito que evolui paralelamente a um debate no qual não se pode deixar de levar em conta certas visões baseadas em uma concepção diferente, como a de Norberto Bobbio[26] a respeito da *guerra justa* e, entre outros, de Michael Walzer (1977). Esse debate, iniciado com Vitoria, insere-se no sonho *kantiano* da paz perpétua,[27] mobilizando idealistas e realistas.

Vitoria representa um enorme esforço integrador e construtivo de uma visão, podemos dizer, moderna do Direito Internacional Público e dos direitos humanitários, por meio do inter-relacionamento entre o Direito e a Teologia, pelo recurso a analogias entre uma multiplicidade de fontes, tirando partido das convergências proporcionadas por um método racional – registre-se que Vitoria é anterior a Descartes (1596-1650) –, resultando suas lições num rigor analítico, que cabe aqui destacar.

[26] BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política* – A filosofia política e as lições dos clássicos. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

[27] KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

ESTUDO INTRODUTÓRIO II:
A doutrina da guerra justa em Francisco de Vitoria

Maurizio Marchetti[1]

As teorias sobre a guerra sempre giraram em torno de duas noções: pacifismo e belicismo. Na tradição do pensamento ocidental, coube ao cristianismo a originalidade de teorizar sobre o assunto. O principal problema que a guerra suscitou no plano do pensamento foi sua compatibilidade com o cristianismo, visão atribuída aos primeiros padres da Igreja. A essa concepção denominou-se irenismo (do grego ιρενισμυσ) ou pacificismo (do latim *pax*), e no cristianismo primitivo tinha um caráter absoluto, cujo fundamento encontrava-se na literalidade de alguns trechos bíblicos. No Evangelho de Mateus (Mateus 26,52), encontramos as seguintes palavras: "Todos os que empunharem a espada, morrerão à espada." Ainda em Mateus, encontramos: "Eu, porém, digo-vos que não resistais ao que vos fizer o mal." Em Romanos (12,19), encontramos também: "Não vos vingueis a vós mesmos, amados, mas dai lugar à ira." Tertuliano (160-220), o principal dos moralistas cristãos do século III, escreveu um tratado sobre o serviço militar – *De corona militis* –, concluindo pela total incompatibilidade da atividade militar com o cristianismo,[2] pois apesar de Pedro usar legitimamente a espada para defender Cristo, o próprio Cristo lhe disse: "Guarda tua espada".[3] Em suma, pelo cristianismo primitivo a guerra era considerada um mal em si, motivo pelo qual sempre seria ilícita (*illicitum*).

Esse irenismo radical do cristianismo primitivo, porém, foi rompido por Santo Agostinho, no século V, pela primeira elaboração da teoria do *bellum justum*, clássica expressão criada por Cícero. No pensamento agostiniano, a teoria da guerra

---

[1] Maurizio Marchetti é bacharel em Direito pela USP, bacharel e licenciado em Filosofia pela Unicamp, licenciado em Matemática pela Unicamp, mestre em Direito pela Unesp (Franca) e mestre em Filosofia pela Unicamp, tendo sido orientado em seus estudos pelo Prof. Fernando A. A. Mourão.

[2] O texto evangélico sobre o qual Tertuliano sustentava sua conclusão era o mencionado Evangelho de Mateus (26:52), acrescentando: *Licebit in gládio conversari, Domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus? Et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conveniet*? (*De Corona,* PL 2,92; CCSL 2, 1056).

[3] Mt 26:52.

justa girava em torno de três problemas: *i)* quais as causas da guerra justa; *ii)* qual autoridade competente para declará-la; *iii)* qual a finalidade perseguida. Esse plano da teoria da guerra justa elaborado por Santo Agostinho predominou por séculos praticamente sem alteração, bastando dizer que também foi seguido por São Tomás sem qualquer acréscimo doutrinário, tendo sido significativamente enriquecido apenas por Francisco de Vitoria. Na *Espístola 138 ad Marcellinum,*[4] escreve Santo Agostinho, citando o Evangelho de Lucas:

> Se a disciplina cristã tivesse como culposa todas as guerras, no Evangelho se diria antes, aos que pedem um conselho de salvação, que lançassem de si as armas e abandonassem completamente a milícia.

Ora, o Evangelho lhes diz (Lucas 3,14): "Não tratareis mal pessoa alguma e dai-vos por contentes com o vosso soldo. Aos que mandou ficar contentes com o soldo próprio não proibiu guerrear." Portanto, se para a salvação fosse proibida a guerra, então no Evangelho estaria contida expressamente essa proibição, como constava naquela que determinava que não se tratasse mal os outros e que se ficasse contente com o soldo recebido. Assim, se essa proibição não era explícita no texto evangélico, como outras o eram, então não existia. Esse silêncio do texto evangélico, porém, não implicaria permissão, ao menos em sentido absoluto. É o que inferimos quando Santo Agostinho impõe condições para que uma guerra seja justa. Do contrário, teria dito que se o Evangelho não proibiu expressamente a guerra, então ela é lícita, sempre. Mas não é isso o que encontramos em sua obra. O fato de não estar proibida pelo Evangelho apenas possibilitaria sua admissão, pois constata-se que

> neste mundo, é inevitável que os cidadãos do reino dos céus vivam em meio às provas e às adversidades, juntamente com os errantes e os ímpios, [...] por isso mesmo, não devemos pretender viver só

[4] AGOSTINHO. *Ad Marcellinum*: *Nam si christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius militibus consilium slutis petenibus in Evangelio diceretur, ut abiicerente arma seque omnimo militiae subtraherent. Dicitum est autem eis: Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis; sufficiat vobis stipendium vestrum. Quibus proprium stipendium sufficere debere praecepit, militare utique non proihibuit* (*Epístola* 138, alias 5, capítulo 2, n. 15 – PL 33, 531-532; CSEL 44, 141).

> em companhia dos bons e dos justos antes do tempo, para merecer receber este prêmio a seu tempo.[5]

Essa admissão, por sua vez, está condicionada a três requisitos, que são os problemas que mencionamos. Por isso, para que uma guerra fosse justa, segundo Santo Agostinho, deveria ter uma justa causa (1), ser declarada pela autoridade competente (2) e ter uma reta intenção ou finalidade (3). Ao escrever sobre a justa causa, diz:

> Costumam definir as guerras justas como as que vingam injúrias, quando uma nação ou cidade, que vai ser atacada pela guerra, ou deixou de castigar o que foi iniquamente feito pelos seus membros, ou de restituir o de que se apoderou injustamente.[6]

Ao dizer "vingar injúrias", Santo Agostinho reputa a guerra como sendo uma sanção contra uma injúria. Mas apenas isso não basta, pois somente pode declará-la quem tem autoridade para tanto. Sobre isso, escreve: "a ordem natural, acomodada à paz dos mortais, exige se atribua ao príncipe a autoridade e deliberação para empreender uma guerra",[7] o que se justifica pelo fato de ser atribuída ao governante a tarefa de zelar pelo bem comum. Por fim, a reta intenção explica-se pelo princípio segundo o qual a finalidade da guerra justa é a paz. Segundo Santo Agostinho, "não buscamos a paz para provocar a guerra, mas fazemos a guerra para alcançar a paz. Por isso, quando fizeres a guerra sê pacífico, para, vencendo os que guerreais, os conduzires à utilidade da paz".[8] Somente essa finalidade é lícita. Reunidas essas três condições, então, estamos perante a *bellum justum,* segundo a teoria

---

[5] RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *A ideia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho.* São Paulo: Loyola, 1984, p. 345.

[6] Quaest. In Heptat 6 q.10 super Jos 8,2: ML 34, 781.

[7] AGOSTINHO. *Contra Faustum* (lib. XXII, cap. LXXV): "*Ordo naturalis, mortalium paci accomodatus, hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principem sit".*

[8] Idem. *Ad Bonifacium* (Espístola 189, ML 33,856): "*Non quaeritur pax, ut bellum excitetur; sed bellum geritur, ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut, eos quos expugnas, ad pacis utilitatem, vincendo, perducas"*. No mesmo sentido encontramos na *Civitas Dei*, Livro 19, Capítulo 12.

de Santo Agostinho que rompe o irenismo radical e inicia, no plano especulativo, um debate que se estenderá pela posteridade, a ponto de Truyal y Serra ter afirmado que "São Tomás e os teólogos-juristas espanhóis do *Siglo del Oro* não farão mais que desenvolver esses princípios, adaptando-os às novas condições políticas e à maior complexidade das guerras do seu tempo".[9] Em relação a São Tomás, verificaremos no próximo parágrafo que, mais do que desenvolver, o aquinatense vai reproduzir o pensamento agostiniano, mas em relação aos espanhóis do *Siglo del Oro* essa doutrina será significativamente enriquecida por apresentar traços nítidos de originalidade, especialmente por obra de Francisco de Vitoria.

Se a teoria da guerra justa é iniciada por Santo Agostinho, acabará sendo sistematizada por São Tomás de Aquino. A sistematização foi uma das maiores contribuições de São Tomás para a teoria da guerra justa, já que no conteúdo das ideias seguiu assiduamente a trilha deixada por Santo Agostinho, cujas postulações estavam dispersas em sua extensa obra. Essa sistematização tomista encontramos na questão 40 da *Secunda secundae* de sua *Summa* de teologia. Ali, a estrutura do texto segue *pari passu* a ordem agostiniana, para desenvolver no art. 1º da questão 40 da *Secunda secunda*, na qual se discute "se alguma guerra é justa",[10] chegando às mesmas conclusões e pelos mesmos motivos apresentados por Santo Agostinho,[11] de maneira que não houve uma originalidade quanto ao conteúdo, mas apenas quanto à forma, já que passou a ter uma apresentação textual sistematizada.[12] É interessante, porém, assinalar que, na Idade Média, a doutrina da guerra não ocupou tanto a preocupação dos teólogos – e talvez isso justifique a pequena contribuição de São

---

[9] TRUYOL Y SERRA, António. História de la filosofia del derecho y del Estado. *Revista de Occidente*, Madrid, p. 220, 1961.

[10] *Utrum aliquod bellum sit licitum* (art. 1º, q. 40, II-II, Summa).

[11] A transcrição do texto tomista é suficiente para mostrar sua rigorosa fidelidade ao projeto agostiniano, senão vejamos: "*Respondeo dicendum quod ad hoc aliquod bellum sit iustum, tria requirintur: Primo quidem auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Nom enim pertinet ad personam privatam bellum movere...Secundo requiritur causa iusta...Tertio requiritur ut sit intentio bellantium recta*" (Thomas, II-II, 40, 1).

[12] A respeito, disse Marcelino Rodríguez Molinero: "*los grandes filósofos medievales no se ocuparon de este tema. Unicamente Santo Tomás le dedicó una breve cuestión en la Summa. Y más bien se limitó a tratar el difícil problema de la licitud moral de la guerra, repitiendo, mucho mejor ordenada, la un tanto dispersa doctrina agustiniana*" (*La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la* guerra. Salamanca: Cervantes, 1998, p. 86).

Tomás sobre o assunto, em contraste com sua imensa herança em outros ramos do saber –, mas sobretudo de juristas e moralistas. Os juristas seguiam o modelo da obra de Bártolo de Sassoferrato (1314-1357), o mais renomado jurisconsulto medieval, cuja preocupação sobre o assunto estava centrada na questão de saber quem seria a autoridade competente para declarar a guerra e quais seriam as justas causas para iniciá-la. Já os moralistas seguiam o modelo das obras de Silvestre Prierias (1460-1523) e de Tomás de Vio Cayetano (1469-1534), ambos frades dominicanos, cujo foco de preocupação estava dirigido para a licitude moral da guerra. Como ressalta Marcelino Rodríguez Molinero, Catedrático de Salamanca, o que caracterizava a obra desses juristas e moralistas medievais sobre a doutrina da guerra era a acentuada dedicação a questões de ordem prática, em vez de especulativa, sendo comum analisarem casos concretos para daí tirarem regras eminentemente práticas para servirem de normas para casos futuros.[13]

Essa concepção doutrinária da "guerra justa" de matriz agostiniana prevaleceu quase que integralmente até o século XVI, quando recebeu um acentuado aporte por meio da obra de Francisco de Vitoria. Ao que tudo indica, foram razões históricas que o levaram a estudar o assunto. Apesar de as guerras serem uma constante na vida da humanidade, foi no século XVI que um fato histórico – o descobrimento das Américas – criou as condições que possibilitaram a Francisco de Vitoria retomar a doutrina cristã da guerra justa e colocá-la em questão.

O descobrimento das Américas não foi apenas um empreendimento imperialista da Espanha, já que suas repercussões extrapolaram os limites traçados pelos interesses dos monarcas, pois também atingiram o imaginário do homem europeu da época, que viu, diante de si, surgir um imenso continente habitado por populações até então inimagináveis. Nesse contexto, Francisco de Vitoria, imbuído do espírito de seu tempo pelos relatos sobre os acontecimentos relativos ao descobrimento das Américas, retoma a tradição do cristianismo medieval, particularmente a questão das relações entre as gentes e a doutrina da guerra justa.

No plano fático, Francisco de Vitoria tem diante de si um projeto imperialista dos reis da Espanha, que pretendiam ter sob seus domínios toda a América

[13] Cf. *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra*. Salamanca: Cervantes, 1998.

recém-descoberta. Mas como os reis justificariam perante seus súditos e as demais Coroas essa prioridade da Espanha sobre as Américas? Assim, uma ideologia precisaria ser formulada, motivo pelo qual foram buscar a doutrina da guerra justa, em sua feição medieval. Talvez para a Coroa espanhola essa doutrina servisse apenas como mera fachada ideológica para um fato político bruto – o imperialismo –, mas foi a partir de suas deficiências que a força de Francisco de Vitoria brotou a ponto de enriquecer substancialmente a tradicional doutrina da guerra justa, bem como, num plano estritamente histórico, mudar o estilo do imperialismo espanhol.

A par dessa realidade histórica então vivida por Francisco de Vitoria – o imperialismo espanhol – no plano das ideias, o século XVI viu renascer uma corrente pacifista, que condenava toda e qualquer guerra, encabeçada pelos principais representantes do humanismo cristão de caráter renascentista. Para sentir a força dessa nova corrente pacifista, bastaria mencionar que entre seus adeptos encontravam-se Erasmo de Roterdã, Martinho Lutero, Thomas More e Luís Vives, todos contemporâneos de Francisco de Vitoria. O que caracterizava essa nova corrente pacifista era a ideia de que apenas a guerra defensiva seria admissível, destinada exclusiva e restritamente a defender a própria pátria ou a libertá-la da ocupação estrangeira. Segundo correspondência entre Luís Vives e Erasmo de Roterdã, Francisco de Vitoria quase integrou esse grupo de ilustres pacifistas, não fosse o fato de ter deixado a Universidade de Paris para transferir-se para a Universidade de Salamanca,[14] de maneira que é de se concluir que estava bastante inteirado das ideias pacifistas em circulação entre os mais ilustres pensadores da época e tinha bem presente em seu espírito o problema da licitude moral da guerra.

Essa nova onda pacifista, que foi um movimento de oposição à doutrina da guerra justa, tinha raízes no antigo estoicismo, razão pela qual dizia que, sendo todos os homens irmãos, então toda e qualquer guerra sempre seria fratricida. É dessa época o eloquente adágio de Erasmo: *dulce bellum inexpertis* (a guerra é doce para quem a desconhece), que sintetiza brilhantemente seu pensamento sobre a guerra. Porém, a mais expressiva expressão dessa ideia encontramos no próprio Erasmo que, em 1517, escreveu uma oração intitulada *A lamentação da paz,* na qual a paz é personificada para que ela própria possa queixar-se dos insultos e ofensas que sofre

[14] É a interpretação de Vicente Beltrán de Heredia ao estudar a correspondência entre Luís Vives e Erasmo de Roterdã (Cf. *Francisco de Vitoria*, Barcelona: Labor, 1939, p. 93-114).

por culpa da injustiça humana, pretendendo assim expressar os horrores da guerra em uma sociedade cristã e concluindo com um apelo a todos aqueles que se dizem cristãos para que se unam, com um só coração e uma única alma, a fim de abolir a guerra e de estabelecer a paz perpétua e universal. Na *Utopia* de Tomás More, o repúdio à guerra, segundo Quentin Skinner,[15] encontra sua forma mais acabada, porque se deveria fazer de tudo para evitar que alguém fosse para o campo de batalha, pois os cidadãos devem ter o apreço um pelo outro a tal ponto que jamais hesitariam trocar qualquer um de seu povo até por um rei do inimigo, recomendando que, onde fosse inevitável a guerra, melhor seria dispor de mercenários estrangeiros, para que os cidadãos não tivessem que lutar pessoalmente. No mesmo sentido, foi o pensamento de Luís Vives que, em sua obra *De concordia et discordia*, escrita em 1529, sem falar de seus comentários à *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, sustentava que o principal dever de uma sociedade normal é garantir a paz, antes de qualquer outro dever, condenando toda e qualquer espécie de militarismo e imperialismo.[16] Já Martinho Lutero é a tal ponto radical, que chega a sustentar que o recurso às armas é ilegítimo até mesmo contra os turcos, pois se esses invadiram a cristandade é porque Deus assim o quis e por isso não se poderia resistir.[17] Esse novo pacifismo, portanto, repudiava a ideia do cidadão armado, devendo, portanto, toda e qualquer guerra ser eliminada da prática política.

Foi nesse contexto que, no ano acadêmico de 1534-1535, Francisco de Vitoria abordou pela primeira vez o problema da guerra, em lições imortalizadas na obra

---

[15] Cf. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento politico moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 265.

[16] Para maiores detalhes sobre o pensamento de Luís Vives, inclusive seu pensamento sobre a guerra, consultar a obra de Alain Guy, *Historia de la filosofia española* (Barcelona: Antrophos, 1985).

[17] É o que escreve em suas *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518): *"Et quid moror? Quase ulli Christiano dubium sit flagella Dei non potestate clavium, sed lacrimis et orationibus tantummodo posse tolli...,sicut ninivitae per poenitentias suas sese affligentes meruerunt avertere flagellum subversionis eis intentatum...Licet plurimi nunc et iidem magni in Ecclesia nihil aliud somnient quam bella adversus turcam, scilicet non contra iniquitates sed contra virgam iniquitatis bellaturi Deoque repugnaturi, qui per eam virgam sese visitare dicit iniquitates nostras, eo quod nos non visitamus eas". Hae propositiones damnatae sunt a Leone X* (die 15 iunii 1520) in Bulla *Exsurge, Domine (Bullarium Romanum* Augustae Taurinorum 1860, t. V, p. 751; Denzinger 774) sub tenore articuli 34 eiusdem Bullae: "*Proeliari adversus turcas est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illos*" (Werke, edição crítica Weimar, 1883, volume I, p. 535).

que deixou intitulada *Comentários a la secunda secundae de Santo Tomás,* ao expor a doutrina contida na famosa questão 40 da *Summa de São Tomás,* assegurando que se tratava de assunto nada fácil, motivo pelo qual seria extremamente importante saber o que seria e o que não seria lícito a respeito.[18] Pode-se dizer que nessas lições ordinárias a sua maior preocupação foi expor a doutrina de São Tomás, sem, porém, deixar de ser uma análise profunda em seu habitual estilo claro e elegante. De início, afirma que a primeira questão importante a ser enfrentada é saber se aos cristãos seria lícito exercer atividades militares.[19] Em seguida, analisa a opinião de Tertuliano – *"antiquissimus auctor"* –, segundo a qual o cristianismo seria totalmente incompatível com a atividade militar (pacifismo radical), para discordar dizendo que sua autoridade não seria suficiente para garantir suas opiniões, já que Tertuliano era conhecido por algumas opiniões estranhas que chegaram a se constituir em heresias. Dentre essas, poderíamos incluir seu irenismo radical, já que, no *Novo Testamento,* Paulo mandava que se levantasse a espada para se defender contra o mal, não obstante ter escrito "não vos vingueis a vós mesmos, amados, mas daí lugar à ira, pois está escrito: minha é a vingança; eu retribuirei, diz o Senhor" (Romanos 12,19), pois a espada "é ministro de Deus, agente da ira para castigar o que pratica o mal" (Romanos 13,4), mostrando a "heresia" da opinião de Tertuliano, bem como de todos aqueles que pregam um pacifismo absoluto. É interessante notar que nos *Comentários a la secunda secundae de Santo Tomás,* a par das três clássicas questões sobre a doutrina da guerra justa – autoridade competente, justas causas e intenção – Francisco de Vitoria analisa uma série de problemas éticos, além daquele da própria compatibilidade da guerra com o cristianismo, que até então não eram abordados. Assim, Vitoria pergunta: "É obrigatório que os súditos saibam que a guerra é justa? Na guerra, pode-se matar? Pode-se matar inocentes? E as crianças? Pode-se saquear? Os prisioneiros de guerra são escravos? Pode-se matá-los?" Esses questionamentos não estão no texto tomista e já revelam que a doutrina da guerra justa está sendo

[18] "*Est matéria gravis, in qua multum interest scire quid liceat, et quid non*" (VITORIA, Francisco de. *Comentários a la Secunda Secundae de Santo Tomás.* Madrid: CSIC, 1932, p. 212. Edição bilíngue latim-espanhol).

[19] "*De quaestione principali na liceat christianis militare, dicit Tertullianus, antiquissimus auctor, in libro De corona militis, quod non*" (VITORIA, Francisco de. *Comentários a la Secunda Secundae de Santo Tomás.* Salamanca: Edición Beltrán de Heredia, 1933-1952, p. 212. v. I).

enriquecida doutrinariamente, pois as preocupações especulativas não mais se restringem ao triplo questionamento clássico, mas passam a ser enriquecidas com vários problemas de ordem ética de como o guerreiro deve comportar-se durante a luta e após a vitória. Como disse Regina Bárbara Nigro Mazon, "Vitoria permaneceu fiel à tradição, porém não deixou de olhar para os aspectos do problema da guerra colocados em seu momento histórico, e de buscar respostas a todas as questões ligadas a ele",[20] motivo pelo qual passa a examinar quais "ações são lícitas no curso de uma tal guerra".[21] Não se limitava apenas a saber quando se teria o direito à guerra, mas estendia suas reflexões para o direito que disciplinaria a própria guerra e seus efeitos. É o surgimento do *ius in bello.* Portanto, Francisco de Vitoria não apenas preserva a tradicional doutrina cristã da guerra justa – *bellum justum* –, mas também a enriquece com uma nova temática que poderíamos denominar "direitos subjetivos" dos vencidos, oponíveis aos vencedores, se nos é permitido fazer um paralelo dos "direitos subjetivos" dos cidadãos oponíveis ao Estado.

Na *Relectio de iure belli* essa inovação aparece bastante evidente, pois se nos *Comentários a la secunda secundae de Santo Tomás* esse *ius in bello* estava enxertado dentro da análise do texto tomista, na *De iure belli* essa inovação surge sistematizada, rivalizando com as tradicionais indagações da doutrina da guerra justa. Assim, a *De iure belli* está dividida em quatro partes – quatro questões – assim discriminadas: *questão 1* – A licitude da guerra*; questão 2* – autoridade competente para declarar a guerra; *questão 3* – justa causa da guerra; *questão 4* – limites do direito de guerra. As questões 1, 2 e 3 são os tradicionais questionamentos que encontramos desde as origens da doutrina da guerra justa, em Santo Agostinho, que mereceram de Francisco de Vitoria um estudo, pois no novo contexto histórico em que vivia as respostas já não mais seriam as mesmas. Mas ao lado dessa importante contribuição para a solução dessas três clássicas indagações, Francisco de Vitoria inova o conteúdo da doutrina da guerra justa, pois passa a tratar dos "limites do direito de guerra", em que estuda os problemas pertinentes às operações bélicas e à situação jurídica dos beligerantes. A pergunta principal da questão 4 da *Relectio de iure belli* é bastante

[20] MAZON, Regina Bárbara Nigro. *Frei Francisco de Vitoria*: sua contribuição ao Direito Internacional no concernente à *Relectio* de *indiis* e *Relectio de jure belli***.** 1985. Dissertação (Mestrado em Direito)–Universidade de São Paulo. f. 125.

[21] Ibidem, p. 138.

elucidativa: Quais coisas, e em que medida, estão permitidas em uma guerra justa (*"Quid et quantum liceat in bello iusto"*)? Essa pergunta fundamental é dividida em dez partes, nas quais Vitoria elabora um novo aspecto na teoria da guerra justa, não sendo por outra razão que Teófilo Urdanoz afirma que "depois de Santo Agostinho e São Tomás, esta *relectio* de Vitoria é, sem dúvida, a peça culminante na história da clássica doutrina da guerra".[22]

Com isso, é original a contribuição de Francisco de Vitoria à teoria dos atos lícitos em uma guerra justa. Existe uma regra geral:

> A guerra é feita para se obter a paz e a segurança. Entretanto, às vezes só se obtém a segurança eliminando todos os inimigos. E essa máxima resta evidente contra os infiéis cujas condições jamais podemos esperar a paz. E diante disso, o único remédio é eliminar todos que com armas possam ferir.

A partir dessa regra geral, todo o seu sistema vai derivando em uma sequência de perguntas e respostas. É indubitável que os moralistas medievais Silvestre Preirias e Tomás de Vio Cayetano – frades dominicanos já mencionados – influenciaram Francisco de Vitoria naquilo que poderíamos chamar de método casuísta, de perguntas e respostas a problemas concretos. Em todo caso, a influência[23] de Silvestre e Cayetano sobre Vitoria refere-se ao método de abordagem do tema, e não ao seu conteúdo, pois as respostas daqueles vinculavam-se à cosmovisão medieval, enquanto as de Francisco de Vitoria foram respondidas num panorama político de formação dos Estados Nacionais em choque com os poderes de feição universalista, particularmente o papado e o império.

A identificação de toda essa herança, porém, não significa que, por si só, teriam dado causa à nova doutrina da guerra justa. O gênio pessoal de Francisco de Vitoria era indispensável, pois não se tratava apenas de uma transposição de uma tradição para uma nova época, já que se fazia necessário um elo entre esse passado

---

[22] URDANOZ, Teófilo. *Francisco de Vitoria.* Madrid: BAC, 1960, p. 733.

[23] Segundo Marcelino Rodríguez Molinero a influência de Cayetano em Vitoria foi decisiva (Cf. *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la* guerra. Salamanca: Cervantes, 1998, p. 95).

doutrinário e uma nova era histórica. Como dissemos, o descobrimento das Américas desencadeou toda uma reflexão sobre o assunto. Para sermos mais precisos, mais do que o descobrimento das Américas, foi o projeto imperialista espanhol em choque com os emergentes Estados Nacionais que ensejou uma retomada do assunto. Isso porque significativa parte dos colonizadores espanhóis passou a encarar a tomada de posse das Américas como uma campanha de guerra, tendo por eventuais inimigos os indígenas, que passaram a ser encarados como "infiéis", que mereciam ser combatidos, como o foram os muçulmanos na época em que dominaram a Europa. Para tanto, tiveram o cuidado de cumprir todas as formalidades para essa campanha contra os "infiéis" das Américas, para que ao menos pudessem sustentar a "legalidade" de seus atos, ainda que a moralidade fosse questionável.

Os juristas e teólogos espanhóis a serviço da Coroa espanhola usaram instrumentos e modelos jurídicos próprios da cosmovisão medieval.[24] Dentre essas formalidades, destacam-se a bula papal *Inter coetera,* o *requerimiento* e a *encomienda.*

Tão logo descobertas as Américas, a Coroa espanhola tratou de mandar seus emissários diplomáticos ao Vaticano, para que obtivessem do papa Alexandre VI (espanhol de nascimento) a documentação necessária para tomar posse daquele continente com amplo reconhecimento internacional. Essa preocupação decorria da crença medieval de que o papa reuniria em si os poderes espiritual e temporal, diretamente delegados pelo próprio Jesus Cristo, podendo, por sua vez, também delegar a quem entendesse adequado. Por meio da referida bula papal *Inter Coetera*, de 4 de maio de 1493, o papa Alexandre VI "doa",[25] com exclusividade, para a

[24] GONZALEZ, Rafael Ruiz. *Francisco de Vitoria e a liberdade dos índios americanos*: a difícil implantação dos direitos humanos na América espanhola. 1991. Dissertação (Mestrado em Direito)–Universidade de São Paulo.

[25] O termo foi colocado entre aspas porque seu significado suscita polêmica. Afinal, o que significa "doação" no contexto internacional da época? Teófilo Urdanoz escreve: "*Los documentos pontificios han recibido otras interpretaciones más moderadas. Pero, según la interpretación más común y obvía y el sentido histórico de los mismos, teniam valor de* verdadera donación *o concesión de domínio, además de encomienda y misión espiritual de predicación, de acuerdo com lãs ideas reinantes... No es estraño que abundaran en el mismo sentido cuantos teólogos y juristas tomaron parte en las juntas y consejos régios.*" (*Obras de Francisco de Vitoria*, 1960, p.530-531). Entretanto, o Cardeal Joseph Hoffner afirmou que esse seria o sentido equivocado do termo "doação" nas Bulas do papa Alexandre VI, vejamos: "Poucas vezes um documento chegou a ser tão mal compreendido como o citado *Motu Proprio* '*inter coetera*' de 4 de maio de 1493, que foi interpretado como sendo uma 'bula de doação', ficando assim desalojado da área do direito público para o direito civil. A doação de Alexandre VI foi ferreteada como inqualificável

Coroa de Castela e Leão, assim como a todos os seus descendentes, todo o continente americano, com o encargo de o evangelizá-lo.[26]

Por sua vez, o *requerimiento* era um documento que se seguia à bula papal, pois após a "doação" das Américas feita pelo papa Alexandre VI à Coroa espanhola, para facilitar sua tarefa de evangelização, convinha que os espanhóis, antes de qualquer hostilidade, requeressem aos índios que se sujeitassem pacificamente à autoridade da Espanha. O *requerimiento* foi um documento da Coroa espanhola elaborado pelo jurista Juan López de Palácios Rubios, em 1513, que deveria ser lido aos índios antes de qualquer hostilidade. Caso os índios não aceitassem os termos desse requerimento, então passaria a ser legítimo aos espanhóis guerrear contra os índios, pois estariam, em última instância, contrariando uma ordem que hipoteticamente teria sido dada pelo próprio Cristo! Como disse Rafael Ruiz Gonzalez,

---

atrevimento papal. O enciclopedista francês Jean François Marmontel chegou a afirmar, revoltado, que essa bula constitui 'o maior de todos os crimes dos Borgia'. Mesmo em tempos mais recentes autores como Jean Baumel, Camilo Barcia Trelles, P. Imbart de la Tour, Manuel Serrano y Sanz e Josef e Renée Gickhorn julgam que o papa se considerava soberano daqueles países pagãos e queria doar essa soberania ao rei espanhol. Outros, por exemplo, Franz Ehrle, Ludwig Von Pastor e Josef Hergenrother, veem no edito uma delimitação judicial das esferas de interesses portugueses e espanhóis. Ambas as hipóteses estão erradas. O *Motu Próprio* não foi nem doação, nem uma sentença judicial. Para funcionar como juiz, o papa deveria ter sido convocado pelo apelo de ambas as partes. Na realidade, porém, apenas a Espanha envidava esforços para receber uma investidura das mãos do papa, embora o *Motu Próprio*, graças à aprovação de Portugal, praticamente se viesse a equiparar a uma sentença. Aliás, Alexandre VI nem sequer chegou a ocupar-se oficialmente do assunto, portanto, também não 'assinou' os éditos. Provavelmente nem mesmo extraoficialmente chegou a saber alguma coisa a respeito. A interpretação errada do édito no sentido de uma 'doação universal' certamente se compreende pela circunstância de, naquele tempo, não ter havido mais uma compreensão do sentido das antigas fórmulas de investidura (refere-se à 'investidura medieval'). As palavras: '*donamus, concedimus et assignamus*' não denotam doação, mas exprimem meramente a transmissão do feudo, de acordo com o costume vigente, transmissão à qual cabia apenas um significado *formal*, pois tratava-se praticamente de um reconhecimento em nível internacional, pelo papa, na qualidade de autoridade suprema da cristandade, da posse de territórios já de fato ocupados" (HOFFNER, Joseph. *Colonização e evangelho.* Rio de Janeiro: Presença, 1986, p. 200-201).

[26] A bula papal *inter coetera* assim dispõe: "*Omnes et singulas terras praedictas auctoritate omnipotentis Dei, nobis in beato Petro concessa, ac Vicariatus Iesu Christi, qua fungimur in terris, cum omnibus illarum dominiis, civitatibus, castris, locis, et villis, iuribusque et iurisdictionibus ac pertinentis universis, vobis, haeredibusque et sucessoribus vestris, Castellae et Legionis Regibus, in perpetuum, auctoritate apostolica tenore praesentim, donamus, concedimus et assignamus, vosque ac haeredes et sucessores praefatos, de illis investimus, illarumque dominos cum plena, libera et omnimoda potestate, auctoritate et iurisdictione faciamus, constituimus et deputamus*" (Coletânea de documentos papais referentes às Américas organizada por Gilberto Sanchez Justino, sob o título *Caminos cristianos de América*, 1942).

> do ponto de vista legal, a colocação era absolutamente correta. Para que se pudesse pensar de forma diferente, era necessário contestar a premissa principal de que Cristo e, consequentemente o Papa, não eram Senhores do Universo.[27]

Por fim, a *encomienda* completava toda essa formalidade, constituindo-se numa espécie de vassalagem – ou contrato – entre o rei e um súdito encarregado de instruir os índios "nas verdades de nossa santa fé católica".[28] Na prática, a *encomienda* foi a escravidão indígena pelo colonizador espanhol, tenazmente combatida pelos frades dominicanos, imortalizados na heroica ação do Padre Bartolomé De Las Casas junto a Carlos V, rei da Espanha e imperador do Sacro Império Romano Germânico, a favor dos indígenas, com significativas vitórias.[29]

Por meio desse tripé – bula papal *Inter coetera, requerimiento* e *encomienda* – a cosmovisão medieval era transposta para as Américas sem, no entanto, deixar de mostrar as deficiências de seu anacronismo.[30] Porém, enquanto tal sistema não teve seus fundamentos seriamente abalados por Francisco de Vitoria, teve plena vigência

---

[27] GONZALES, Rafael Ruiz. *Francisco de Vitoria e a liberdade dos índios americanos*: a difícil implantação dos direitos humanos na América espanhola. 1991. Dissertação (Mestradoem Direito)–Universidade de São Paulo, f. 85.

[28] HOFFNER, Joseph. *Colonização e evangelho.* Rio de Janeiro: Presença, 1977, p. 168.

[29] Foi ao largo de sua longa carreira de "protetor dos índios" que Bartolomé De Las Casas travou a célebre polêmica com Gines de Sepúlveda. Enquanto Sepúlveda sustentava que os índios eram "escravos por natureza", com fundamento doutrinário no aristotelismo, Las Casas adotava o posicionamento oposto, de que os índios eram livres por natureza. A personalidade e a ação de Las Casas influenciou toda uma época, inclusive Francisco de Vitoria. Alguns lhe acusam de ser o responsável pela "lenda negra" que permeia a enigmática história da colonização espanhola nas Américas. Bartolomé De Las Casas foi o primeiro padre a ser ordenado nas Américas e o primeiro Bispo de Chiapas. Anos depois de ordenado padre, ingressou para a Ordem dos Dominicanos.

[30] As reações contra todo esse aparato documental de fachada não partiram apenas de Francisco de Vitoria, sendo indispensável mencionar as contundentes críticas de Bartolomé de las Casas, que assim se manifestou a respeito: "*Qué se puede decir como disculpa de aquelas que hicieron el requerimiento y de aquellos que lo ejecutaron, si los que lo escuchaban no entendián cualquier palabra a más que si les fuera dicho em latín o em árabe? Qué valor tiene la orden o el precepto o la proclamación que se hace a personas que no entienden la lengua que se les habla, aunque sean súbditos y tengan obligación de cumprirla*?" (*História de las Índias.* México-Buenos Aires, 1951, p. 31). Mas não bastaram o apelo ao bom senso de Las Casas, como mostraram os fatos históricos, tendo sido de fundamental importância o trabalho erudito de Francisco de Vitoria que minou as bases desse sistema anacrônico, mas foi respaldado pela força imperialista espanhola.

e justificava, ao menos do ponto de vista jurídico, eventuais investidas bélicas dos espanhóis contra os índios, pois formalmente estariam fazendo uma "guerra justa", já que teriam cumprido todas as formalidades necessárias. Francisco de Vitoria vai questionar todos os fundamentos desse tripé, o que fez surgir uma nova doutrina internacional, que lhe outorgou o título de fundador do Direito Internacional, não obstante, equivocadamente, alguns atribuírem isso a Hugo Grócio.[31]

Será nessa nova doutrina internacional que Francisco de Vitoria vai questionar as sete teses (*de titulis non legitimis quibus barbari novi orbis potuerunt venire in ditionem hispanorum*) que a Coroa espanhola usou para justificar a ocupação das Américas, todas derivadas da mencionada cosmovisão medieval. Vitoria vai negar *i)* a tese imperialista da pretendida autoridade universal do imperador; *ii)* a tese teocrática do suposto poder universal do papa; *iii)* a tese do *ius inventionis,* que reputava as Américas como *res nullius* (coisa de ninguém), sendo legítima propriedade dos espanhóis porque a teriam *"achado"; iv)* a infidelidade pagã dos índios perante a universalidade do cristianismo; *v)* crimes cometidos pelos índios contra o *ius gentium* e a prática de vícios *contra naturam*; *vi)* a cessão voluntária de soberania dos índios para os espanhóis; e *vii)* a tese providencialista do destino inevitável. Em substituição a essas sete teses ilegítimas, Vitoria vai propor suas seis teses legítimas, pelas quais os espanhóis poderiam ocupar as Américas: *i)* a tese da sociedade natural universal e a respectiva liberdade de comunicação e comércio; *ii)* a extensão do cristianismo na defesa de seus fiéis; *iii)* o direito de intervenção pela prática de crimes contra a condição humana; *iv)* a livre aceitação da soberania espanhola; *v)* os acordos de amizade, cooperação e defesa mútua; e *vi)* a necessidade de tutela e proteção. Essa discussão sobre as teses legítimas de ocupação está contida na releção[32] *De indis*, cujo título completo é *De indis recenter inventis relectio prior*, depois completada pela releção *De iure belli*, cujo título completo seria *De*

[31] É o que mostra James Brown Scott em seu clássico *El origen español del Derecho Internacional moderno*. Valladolid: Cuesta, 1928, pois Francisco de Vitoria é abundantemente citado na obra de Hugo Grócio – *De iure belli ac pacis* – a ponto de se dizer que, se nenhuma das obras de Francisco de Vitoria tivesse chegado até nós, bastaria recompô-la pelas abundantes citações que delas são feitas por Hugo Grócio.

[32] Preferimos traduzir para a língua portuguesa os termos latinos *relectio* e *relectiones* pelo neologismo "releção" e "releções", pois assim fizeram os espanhóis com o termo "*relección*" e "*relecciones*" com extremo sucesso.

indis, sive de iure belli hispanorum in bárbaros, relectio posterior, de maneira que uma complementa a outra, motivo pelo qual devem ser estudadas conjuntamente e também porque são conhecidas por *De indis I* e *De indis II*. Apesar de a doutrina da guerra de Francisco de Vitoria estar contida no *De iure belli*, sua compreensão restaria incompleta se não tivesse por base a doutrina internacionalista desenvolvida no *De indis*, já que a guerra nem sempre é um mero fato brutal, mas ainda, como disse Von Clausewitz, o prolongamento da política por outros meios.

Ao afirmarmos que a doutrina internacionalista e da guerra justa de Francisco de Vitoria está contida nas duas mencionadas releções *De indis e De iure belli*, que integram a presente tradução, estamos rejeitando a opinião daqueles que atribuem à releção *De temperantia* a fonte primeira da doutrina internacionalista do autor. Sustentam esses que Francisco de Vitoria, ao redigir originariamente a releção *De temperantia*, incluiu um fragmento a respeito do direito de guerra contra os povos praticantes do canibalismo, o que retiraria da releção *De indis* a condição de documento que deu origem ao moderno Direito Internacional. Entretanto, esses estudiosos deixam de lado um episódio histórico de extrema importância que invalida essa tese. Referimo-nos ao fato de o próprio Vitoria ter eliminado esse fragmento quando da conclusão[33] da releção *De temperantia* (1537), porque pretendia desenvolvê-lo mais amplamente em uma releção específica, que foi exatamente a *De iure belli.* Por sua vez, a releção *De iure belli* (18 de junho de 1539) foi precedida pela releção *De indis* (1º de janeiro de 1539);[34] por isso, essa releção é considerada o documento que dá origem ao moderno Direito Internacional. O fato histórico de o próprio Francisco de Vitoria ter eliminado tal trecho da releção *De temperantia*, antes de entregá-lo aos

[33] Informa-nos Teofilo Urdañoz a respeito da retirada desse fragmento da releção *De temperantia*: "*faltaba también en el original, pues Vitoria lo había retirado para desarollarlo com exposición más amplia y formar nueva relección*" (*Obras de Francisco de Vitoria.* Madrid: BAC, 1960, p. 998). É o que também informa Juan Belda Pons: "*Vitoria decidió eliminar estos pasajes de la Relección pronunciada, antes de entregarla a los estudiantes,enprevención de mayores males y a la espera de tratar la importante cuestión com el detenimiento debido en sucesivas Relecciones.*" (*La Escuela de Salamanca.* Madrid: BAC, 2000, p. 382).

[34] A respeito das releções *De indis* e *De iure belli*, estamos considerando as datas em que foram pronunciadas segundo a cronologia estabelecida por Beltran de Heredia em sua obra *Los manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria (Estudio critico de introducción a sus lecturas y relecciones.* Madrid/ Valencia, 1928).

estudantes, significa que a obra foi concluída sem o fragmento; portanto, afirmar o contrário é ir contra o próprio intento e atitude de Vitoria.

Feitas tais considerações, vejamos mais detidamente o conteúdo da doutrina da guerra justa de Francisco de Vitoria, naquilo que podemos encontrar na releção *De iure belli.*

Para tanto, vamos seguir a estrutura do texto de Vitoria, por meio de seus quatro questionamentos: *i)* É lícito ao cristão guerrear? *ii)* Quem tem autoridade para fazer ou declarar a guerra? *iii)* Quais são as causas ou razões justas para a guerra? *iv)* O que é permitido fazer na guerra? Nas três primeiras perguntas, Francisco de Vitoria dá continuidade à tradicional doutrina cristã da guerra justa; na quarta pergunta, enriquece tematicamente a doutrina da guerra justa. Entretanto, a originalidade de seu pensamento mostra-se em todos os quatro questionamentos, pois ainda que as três primeiras perguntas constituam o cerne tradicional da doutrina cristã da guerra justa, as respostas dadas dão-lhe atualidade, enquanto, na quarta pergunta, a originalidade está constituída não apenas nas respostas, mas já no próprio questionamento. Assim sendo, vamos ao texto do próprio autor.

É lícito aos cristãos guerrear, é a sua resposta à primeira pergunta. Para sustentar a licitude da guerra para o cristão, aquilo que Hugo Grócio chamou de *generalissima quaestio,*[35] Francisco de Vitoria não inova nos fundamentos, reproduz fielmente a tradição da doutrina da guerra justa estabelecida por Santo Agostinho e São Tomás, que são amplamente citados. Em essência, Francisco de Vitoria afirma que a possibilidade de o cristão agir em legítima defesa, que significa empreender guerra defensiva, demonstra que lhe é lícito guerrear.

A segunda pergunta refere-se à autoridade que pode fazer ou declarar a guerra. Essa segunda questão está dividida em três proposições: a) a autoridade do particular; b) a autoridade da República; e c) a autoridade do príncipe. Para tanto, Vitoria começa fazendo uma distinção original entre guerra defensiva e guerra ofensiva.[36]

---

[35] GROCIO, Hugo. *De iure belli ac pacis*, I, 2.

[36] Tal originalidade foi expressamente reconhecida por Marcelino Rodríguez Molinero: "*La distinción de* guerra defensiva *y* guerra ofensiva*, y su contraposición como conceptos correlativos, es creación original de Francisco de Vitoria. De guerra defensiva se venía hablando desde San Agustín en el marco de la teoria de la guerra justa; no así de* guerra ofensiva*, aunque el concepto estaba latente, pero no el nombre:* bellum offensivum*; incluso posteriormente algunos autores prefieren hablar de guerra agressiva o de agresión.*"

Como guerra defensiva, considera o uso da força para repelir uma agressão; seu fundamento é a legítima defesa garantida pelo direito natural. Por guerra ofensiva entende-se um poder maior, pois não se limita apenas ao uso da força para repelir uma agressão, a força pode também ser usada para vingar uma injúria e punir os inimigos. A distinção foi introduzida para que fosse possível traçar os limites de ação bélica do particular e da República. A guerra defensiva pode ser empreendida por qualquer um, inclusive pelo particular para a defesa de sua pessoa e de seus bens. Francisco de Vitoria sustenta, com fundamento em Bartolo de Sassoferrato, a legitimidade da guerra defensiva do particular até mesmo quando este pudesse fugir do agressor, pois, havendo possibilidade de reação, a fuga seria uma "grande desonra". Na proposição referente ao poder da República, afirma que lhe é permitido não apenas defender a si e a seus bens, mas ainda a vingar uma injúria e a punir os inimigos (algo que ao particular não é permitido); a República tem esse poder de vingança e punição para preservar o bem público, pois se lhe fosse permitido apenas o direito de repelir uma agressão, como é permitido a qualquer um, os atrevidos ver-se-iam estimulados a cometer injúrias impunemente em detrimento de toda a República. Por isso, à República permite-se não apenas repelir a agressão, mas também vingar as injúrias e punir os inimigos. Por fim, na proposição referente ao poder do príncipe, Francisco de Vitoria afirma que é o mesmo da República, porque é seu delegado. A novidade consistiu em saber o que significava "república" e "príncipe" na época em que a releção *De iure belli* era escrita. Nesse ponto ocorre um rompimento doutrinário de significativa importância, pois, enquanto na Idade Média considerava-se que apenas o imperador, como senhor de toda o *orbe*, tinha autoridade para declarar a guerra, Francisco de Vitoria dizia que tal autoridade também caberia à "República perfeita", revelando o traço de modernidade caracterizado pelo conflito entre o império e o Estado-nação. Por "República perfeita" entendia aquela que não fosse parte de outra República, tendo "seu próprio conselho e seus próprios magistrados", aquilo que depois passou a ser identificado doutrinariamente pelo conceito de "soberania". É interessante notar, porém, que, mesmo às Repúblicas imperfeitas, Francisco de Vitoria reconhece algum direito de guerra – este estaria

(*La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra.* Salamanca: Cervantes, 1998, p. 89).

sujeito, no entanto, ao controle do soberano superior do qual tais Repúblicas imperfeitas fizessem parte, acentuando mais ainda a noção de soberania, ainda que não usasse esse termo, no sentido daquele que decide em última instância, na clássica formulação do "decisionismo" de Carl Schmit.

No que diz respeito à causa de uma guerra justa, Francisco de Vitoria apresenta cinco proposições, sendo as três primeiras referentes às razões injustas e as duas últimas às razões justas, vejamos: *i)* a religião não é causa de uma guerra justa; *ii)* a ampliação do império não é causa de uma guerra justa; *iii)* a glória ou proveito pessoal do príncipe não é causa de uma guerra justa; *iv)* a única e exclusiva causa para uma guerra justa é o recebimento de uma injúria; e *v)* nem toda injúria é causa suficiente para uma guerra justa. A respeito da diversidade de religião, Francisco de Vitoria afirma que não é causa de guerra justa, mas para justificar tal afirmação remete à releção *De indis*, na qual sustenta a ilegitimidade desse título de conquista. No que se refere à ampliação do império, afirma que sua evidência é manifesta por envolver uma contradição: se ambos os beligerantes agissem por razões justas, todos seriam inocentes e, consequentemente, a guerra seria justa, mas não se poderia matar os inocentes, por direito natural; ou seja, seria uma guerra justa em que ninguém poderia matar ninguém, licitamente. A glória e o proveito pessoal do príncipe não seria justa causa de uma guerra porque sua ação deve visar ao bem comum da República, jamais a seu bem pessoal, especialmente se, para isso, tivesse que pôr em risco a vida dos cidadãos. Na quarta proposição, Francisco de Vitoria afirma que a injúria recebida é a única e exclusiva causa de uma guerra justa, sendo que a quinta proposição estipula o princípio da proporcionalidade do delito e da pena, pois, considerando ser a guerra uma pena grave, deve corresponder-lhe uma injúria grave.

A descrição casuística das condutas lícitas na guerra na parte final da releção *De iure belli* constitui o conteúdo da quarta questão – o que é lícito na guerra? –, sendo a ampliação temática introduzida por Francisco de Vitoria na doutrina da guerra justa. Essa parte da releção está dividida em cinco proposições, dois conjuntos de dúvidas e finaliza com aquilo que a doutrina passou a denominar as três regras de ouro – *canones et regulae belligerandi*.

Abordando diretamente a pergunta principal – o que é lícito na guerra? – Francisco de Vitoria responde com cinco proposições: *i)* na guerra é lícito fazer

tudo o que é necessário para a defesa do bem público, o que significa a licitude da legítima defesa; *ii)* na guerra é lícito reaver todos os bens perdidos e seu valor, o que seria uma das sanções pela injúria cometida; *iii)* como consequência da proposição anterior e estipulando a responsabilidade dos vencidos, afirma ser lícito ao vencedor ressarcir as despesas de guerra e demais danos com os bens do inimigo; *iv)* é lícito ainda ao vencedor destruir a fortaleza do inimigo e erguer fortificações em seu território para que assim possa ser garantida a paz e a segurança; e *v)* depois de obtida a vitória, garantida a paz e a segurança e recuperados os bens e os danos, é lícito ainda vingar a injúria recebida inflingindo punição e castigo aos inimigos, como prescreveria o direito natural, para dissuadir e reprimir os vencidos contra eventuais atos de hostilidade.

Após essas cinco proposições, Francisco de Vitoria apresenta dois conjuntos de dúvidas. O primeiro conjunto de dúvidas refere-se a dificuldades pertinentes à certeza da justiça da guerra; o segundo conjunto de dúvidas refere-se a dificuldades pertinentes a certas condutas após a obtenção da vitória.

No primeiro conjunto, Francisco de Vitoria apresenta cinco dúvidas referentes à justiça da guerra, assim discriminadas: *i)* para que uma guerra seja justa, basta que o príncipe esteja de boa-fé? *ii)* Os súditos têm o dever de examinar a causa da guerra ou podem militar sem nenhuma preocupação a respeito? *iii)* O que fazer quando a justiça da guerra é duvidosa? *iv)* A guerra pode ser justa para ambas as partes? *v)* Quem, por ignorância, serviu numa guerra injusta, diante do conhecimento da injustiça, tem o dever de restituir?

Francisco de Vitoria responde à primeira dúvida do primeiro conjunto – para que uma guerra seja justa, basta que o príncipe esteja de boa-fé? – por meio de duas proposições, afirmando não bastar a boa-fé do príncipe, pois ele pode agir de maneira equivocada. Por essa razão, recomenda que se deve agir conforme o juízo do sábio (1ª proposição), examinando com grande empenho a justiça e as causas da guerra, sem prescindir da análise das razões do adversário (2ª proposição).

Em relação à segunda dúvida do primeiro conjunto – os súditos têm o dever de examinar a causa da guerra ou podem militar sem nenhuma preocupação a respeito? –, Francisco de Vitoria estabelece quatro proposições, afirmando que se o súdito tiver certeza da injustiça da guerra, dela não poderá participar, pois isso significaria matar inocentes injustamente (1ª proposição); aqueles que têm o

poder de influenciar a decisão final da República devem examinar a justiça de uma guerra, pois caso contrário, deixariam de fazer o que lhes cabe (2ª proposição); em relação àqueles que não têm tal poder de influência sobre os destinos da República, responde afirmando que, mesmo que estivessem convencidos da injustiça de uma guerra, em vão estariam julgando a justiça de sua causa; por isso, não têm a obrigação de examinar as causa de uma guerra e podem dela participar confiando no juízo do príncipe (3ª proposição); mas isso não lhes isenta das graves consequências da guerra, pois não se pode descartar a hipótese de que os tomadores de decisão da República, apesar de todas as cautelas possíveis, tenham se equivocado, quando então toda a coletividade padecerá (4ª proposição).

A terceira dúvida do primeiro grupo – o que fazer quando a justiça da guerra é duvidosa? – é respondida por Francisco de Vitoria com cinco proposições: enquanto para ambos os conflitantes existirem reciprocamente razões aparentes e prováveis, a guerra jamais será lícita (1ª proposição); na hipótese de paridade de direitos sobre um território, deve prevalecer o acordo, ainda que uma das partes tenha força bélica para apoderar-se do todo, pois, no caso, a guerra não seria lícita, uma vez que, ainda que houvesse uma justa causa, não haveria a correspondente e indispensável injúria grave (2ª proposição); quando houver dúvida a respeito de seu direito, ainda que o possua pacificamente, não pode lançar-se à guerra enquanto perdurar tal dúvida, devendo antes examinar cuidadosamente a causa, ouvindo pacificamente as razões da outra parte reivindicante (3ª proposição); enquanto perdurar a dúvida racional sobre determinado direito, o possuidor legítimo não é obrigado a cedê-lo, podendo retê-lo licitamente (4ª proposição); os súditos têm o dever de guerrear tanto na guerra defensiva, quanto na ofensiva, quando assim decidido pelo seu príncipe, ainda quando lhes paire alguma dúvida, da mesma maneira que se deve cumprir a sentença de um juiz, ainda que não se esteja convencido de suas razões (5ª proposição).

À quarta dúvida do primeiro grupo – a guerra pode ser justa para ambas as partes? – Francisco de Vitoria responde com duas proposições, afirmando que é logicamente impossível uma guerra ser justa para ambas as partes (1ª proposição), sem descartar, porém, a possibilidade de uma das partes agir por ignorância, o que poderá escusar o pecado da ausência de boa-fé, desde que insuperável (2ª proposição).

À quinta dúvida do primeiro grupo – quem, por ignorância, serviu em uma guerra injusta, diante do conhecimento da injustiça, tem o dever de restituir?

– Francisco de Vitoria responde com uma única proposição, dizendo que se deve restituir o que se tomou e que ainda não foi consumido, mas não aquilo que já foi consumido. Entretanto, considera que isso nem sempre é viável – "em razão de um escândalo" –, pois ainda que uma República tenha o direito de reivindicar uma restituição de um território, o preço de uma eventual guerra pode não justificar tal atitude, "uma vez que […] grandes males de parte a parte advirão com a guerra, não pode a guerra ser justa" (1ª proposição).

No segundo conjunto, Francisco de Vitoria apresenta nove dúvidas, assim discriminadas: *i)* é lícito matar inocentes na guerra? *ii)* Na guerra justa, pode-se espoliar inocentes? *iii)* Supondo que não seja lícito matar crianças e outros inocentes, porventura seria lícito aprisioná-los e escravizá-los? *iv)* Pode-se matar os reféns recebidos do inimigo durante a trégua ou ao final da guerra, no caso de os inimigos terem quebrado a palavra empenhada, sem respeitar o combinado? *v)* Na guerra justa, é lícito matar todos os culpados? *vi)* Pode-se matar os prisioneiros e os que se renderam, supondo que também eram culpados? *vii)* Todas as coisas conquistadas em uma guerra justa passam a ser dos conquistadores e dos ocupantes? *viii)* Podem-se impor tributos ao inimigo vencido? *ix)* É lícito substituir o príncipe dos inimigos e apoderar-se do principado?

A primeira pergunta do segundo conjunto – é lícito matar inocentes na guerra? – é respondida por Francisco de Vitoria por meio de duas proposições: nunca é lícito em si mesmo matar intencionalmente um inocente (1ª proposição), mas é inevitável que, na guerra, ao se eliminar os culpados, acabe-se por consequência atingindo inocentes (2ª proposição). Em relação aos inocentes que poderiam oferecer perigo no futuro – citando como exemplo os filhos dos sarracenos – Francisco de Vitoria afirma que não se pode punir alguém por um pecado futuro, motivo pelo qual seria ilícito matar crianças pelo fato de que no futuro podem vir a ser combatentes hostis.

A segunda pergunta do segundo conjunto – na guerra justa, pode-se espoliar inocentes? – é respondida com três proposições: é lícito espoliar inocentes naquilo que possuem e que poderá ser usado pelo inimigo, sejam armas, sejam alimentos (1ª proposição); discordando da opinião de Silvestre Prierias, Francisco de Vitoria afirma que não se deve restituir os bens espoliados dos inocentes, pois tais bens passaram a servir ao interesse do vencedor (2ª proposição); na hipótese de os inimigos se recusarem a restituir os bens tomados, aquele que foi lesado, desde que

não tenha outra maneira de recuperá-los, pode exigir satisfação dos vencidos, sejam culpados ou inocentes (3ª proposição). Por fim, Francisco de Vitoria reconhece que sua doutrina é perigosa, pois ofereceria a ocasião para rapinas.

À terceira pergunta do segundo conjunto – supondo que não seja lícito matar crianças e outros inocentes, porventura seria lícito aprisioná-los e escravizá-los? – Francisco de Vitoria responde com uma única proposição, dizendo que sempre é lícito aprisionar os inimigos, mas nem sempre será lícito escravizá-los. Em relação à escravidão, afirma que nunca é lícito escravizar outros cristãos, enquanto sempre seria lícito escravizar os não cristãos, pois aqui a guerra seria "perpétua" (proposição única).

À quarta pergunta do segundo conjunto – pode-se matar os reféns recebidos do inimigo durante a trégua ou ao final da guerra, no caso de os inimigos terem quebrado a palavra empenhada, sem respeitar o combinado? – Francisco de Vitoria também responde com uma única proposição, afirmando que se os reféns fizerem parte do grupo dos culpados, então se pode matá-los licitamente; se, porém, os reféns forem inocentes, então jamais seria lícito matá-los, em hipótese alguma.

A quinta pergunta do segundo conjunto – na guerra justa, é lícito matar todos os culpados? – é respondida por Vitoria com quatro proposições. Durante a batalha sempre será lícito matar todos aqueles que lutam do lado inimigo (1ª proposição). No entanto, uma vez obtida a vitória e garantida a segurança, é lícito apenas matar os culpados, pois é princípio da guerra vingar uma injúria (2ª proposição), mas, mesmo assim, somente de acordo com a equidade e a humanidade exigidas no caso concreto (3ª proposição). Não se descarta a hipótese de matar todos os culpados, quando assim for necessário para garantir a paz e a segurança, ou então não se matar qualquer um dos culpados (4ª proposição).

A sexta pergunta do segundo conjunto – pode-se matar os prisioneiros e os que se renderam, supondo que também são culpados? – é respondida por Francisco de Vitoria sem fazer menção ao termo "proposição", o qual afirma que, em abstrato, nada obsta que o culpado que se rendeu seja morto, mas salienta que, pelo direito das gentes, os usos e costumes indicam que não se deve matar os prisioneiros depois de obtida a vitória e superado o perigo. Entretanto, apesar das devidas considerações que o direito das gentes merece, Francisco de Vitoria não vislumbra ilicitude se se resolve matar o culpado feito prisioneiro, desde que nada tenha sido estipulado a respeito no ato de rendição.

A sétima pergunta do segundo conjunto – todas as coisas conquistadas numa guerra justa passam a ser dos conquistadores e dos ocupantes? – é respondida por Francisco de Vitoria com sete proposições: afirma que todas as coisas conquistadas numa guerra justa até a plena satisfação das coisas subtraídas por injúria, além das despesas, passam a ser dos ocupantes (1ª proposição); em relação aos bens móveis, por direito das gentes, todos passam a ser do ocupante, mesmo que excedam a compensação dos danos (2ª proposição); o mesmo, porém, não ocorre com os bens imóveis, que têm por limite a necessidade de compensação dos danos sofridos (5ª proposição), o objetivo de impossibilitar a ocasião de o inimigo retomar as hostilidades (6ª proposição), ou, ainda, a imposição de multa territorial pela injúria cometida (7ª proposição). Vitoria afirma que os comandantes devem empenhar-se ao máximo para impedir que o saque ocorra (3ª proposição), mas em casos extremos ele pode ser lícito, se autorizado pelo príncipe ou pelo comandante, como meio de dissuadir o inimigo ou acalmar o ânimo dos soldados (4ª proposição).

A oitava pergunta do segundo conjunto – pode-se impor tributos ao inimigo vencido? – é respondida por Francisco de Vitoria sem fazer menção ao termo "proposição". Afirma que a imposição de tributos aos vencidos é lícita, não apenas para compensar os prejuízos, mas também como pena e vingança.

À nona pergunta do segundo conjunto – é lícito substituir o príncipe dos inimigos e apoderar-se do principado? – Francisco de Vitoria responde com duas proposições, dizendo que, ainda que se vença uma guerra justa, não se pode abusar, de maneira que nem sempre será lícito depor seus príncipes legítimos e naturais, pois isso poderia ser absolutamente cruel e desumano (1ª proposição), mas também se pode figurar a hipótese contrária, em que seja necessária tal substituição (2ª proposição).

Para concluir a releção *De iure belli*, Francisco de Vitoria vai estabelecer aquilo que a doutrina passou a denominar "três regras de ouro" – *canones et regulae belligerandi* – assim discriminadas: *1ª regra* – supondo que o príncipe tenha autoridade para travar a guerra, antes de mais nada, não deve buscar ocasiões e causas para a ela, mas, se for possível, fazer a paz com todos os inimigos; *2ª regra* – conflagrada, já, a guerra, por causas justas, é preciso empreendê-la não para a desgraça do povo contra o qual se tem de guerrear, mas para a obtenção de seu direito, a defesa de sua pátria e de sua República e para que daquela guerra surja um dia

a paz e a segurança; *3ª regra* – terminada a guerra, deve-se desfrutar da vitória obtida com moderação e modéstia cristãs. O vencedor deve se postar como um juiz entre duas Repúblicas, uma que foi lesada e a outra que cometeu a injúria, para que, não como acusador, mas como juiz, profira a sentença com a qual se possa dar satisfação à República lesada.

E tudo isso foi afirmado pelo Frei Francisco de Vitoria na quinta-feira, dia 18 de junho de 1539.

RELECTIONES DE FRANCISCO DE VITORIA

PRIMEIRA *RELECTIO*: SOBRE OS ÍNDIOS RECÉM-DESCOBERTOS

A passagem a ser comentada provém de Mateus:[1] "Ensinai a todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" (Mateus, último capítulo).

1) Em dúvida diante de certos assuntos, de que modo se deve consultar aqueles a quem compete ensinar essas coisas para que se esteja com a consciência tranquila. 2) Em dúvida diante de certos assuntos, após a consulta a respeito da coisa duvidosa, deve-se seguir o parecer dos sábios, caso contrário, não se estará com a consciência tranquila. 3) Em dúvida diante de certos assuntos, se após a consulta a respeito da coisa duvidosa, os sábios estabeleçam que é lícito o que, por outros aspectos, é ilícito, se se deve seguir seu parecer para que se esteja com a consciência tranquila. 4) Se os índios bárbaros, antes da chegada dos espanhóis, eram verdadeiros senhores,[2] privada e publicamente. E se havia entre eles alguns homens que eram príncipes e senhores de outros. 5) Examina-se o erro de alguns, que diziam que ninguém vivendo em pecado mortal tem domínio sobre seja o que for. 6) O pecado mortal não impede o domínio civil e o verdadeiro domínio. 7) Se se perde o domínio em razão da infidelidade.[3] 8) O herético, por direito divino, não perde o domínio de seus bens por causa de uma heresia cometida. 9) Se o herético, por direito humano, perde o domínio sobre seus bens. 10) O herético, a partir do dia em que cometeu o crime, incorre na pena da confiscação dos bens. 11) Não é lícito ao fisco se apoderar dos bens dos heréticos antes da condenação, por mais que o crime esteja comprovado. 12) Proferida a condenação, mesmo após a morte do herético, a confiscação dos bens retroage ao tempo em que se cometeu o crime, não importa em poder de quem tenham caído. 13) As vendas, doações e toda outra alienação dos bens do herético são inválidas desde o dia em que se comete o crime, etc. 14) Se o herético é senhor dos seus bens no foro da consciência, antes de ser condenado. 15) O herético pode viver licitamente de seus bens. 16) O herético,

---

[1] Mateus 28:19. As notas de rodapé são de responsabilidade do tradutor.

[2] *Domini*, no original, que ora traduzimos por "senhores", ora por "donos".

[3] No sentido de "falta de fé" (no original, *infidelitas*).

por título gratuito [*titulo gratioso*], pode transferir seus bens, por exemplo, por meio de doação. 17) Ao herético não é lícito, por título oneroso, vendendo, por exemplo, ou dando em dote, transferir seus bens, se seu crime puder vir a julgamento. 18) Em que caso o herético poderia também por título oneroso alienar licitamente seus bens. 19) Os bárbaros, nem por causa de outros pecados nem por causa do pecado da infidelidade, estão impedidos de ser verdadeiros senhores, tanto pública quanto privadamente. 20) Se para ser capaz de domínio se requer o uso da razão. 21) Se um menino pode ser senhor antes do uso da razão. 22) Se o demente pode ser senhor. 23) Os bárbaros, sob pretexto de demência, não estão impedidos de serem verdadeiros senhores, uma vez que não são dementes.

"Ensinai a todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" (Mateus, último capítulo, 19). A respeito dessa passagem, levanta-se a questão: é lícito batizar os filhos dos infiéis contra a vontade dos pais? Essa questão é tratada pelos doutores no quarto livro das *Sentenças* (d. 4) e por São Tomás (2.2 q. 10 a. 12 e 3 q. 68 a.10).[4] Toda essa discussão e o debate foram encetados por causa dos bárbaros do Novo Mundo chamados vulgarmente de índios, até então desconhecidos de nosso mundo, e que há quarenta anos caíram em poder dos espanhóis. A discussão acerca deles terá três partes. Na primeira se discutirá por que direito [*ius*] os bárbaros caíram sob o domínio dos espanhóis. Na segunda, que poder, temporal e civil, têm os príncipes espanhóis sobre eles. Na terceira, em que se responderá à questão proposta, que poder têm sobre eles quer eles próprios, quer a Igreja, nas questões espirituais e religiosas.

No que diz respeito à primeira parte, antes de mais nada, parece que toda essa discussão é inútil e ociosa não somente para nós – a quem não compete discutir se todas as coisas são geridas corretamente na administração daqueles homens, nem ter dúvidas a respeito de tal atividade, nem corrigi-la se porventura se comete algum erro –, mas até mesmo para aqueles que têm interesse em examinar e administrar tudo isso. Primeiramente, porque nem os príncipes das Espanhas, nem os que estão encarregados de aconselhá-los, têm o dever de reexaminar e tratar de novo dos direitos e títulos sobre os quais se deliberou e decretou em outra ocasião, sobretudo

[4] *Q* equivale a *quaestio*, "questão"; *a* está por *articulus*, "artigo", divisões em partes da *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino.

nessas coisas que os príncipes ocupam de boa-fé e estão sob posse pacífica. Porque, como diz Aristóteles (*Ética* 3):[5] "se sempre alguém estiver deliberando, a questão se prolongará ao infinito", nem poderiam os príncipes e os conselheiros dos outros estar seguros e convictos em sua consciência. E se se devesse remontar desde os primórdios aos títulos de sua dição [*ditio*] não poderiam dar nada por averiguado.

E, além disso, tendo sido cristianíssimos nossos príncipes, isto é, Fernando e Isabel, que foram os primeiros a ocupar aquelas regiões, e sendo o imperador Carlos V o mais justo e religioso dos príncipes, não é crível que não tenham averiguado e indagado exaustivamente tudo o que pode afetar a segurança de seu estado [*status*] e de sua consciência, sobretudo em matéria de tal importância. Por isso, pode parecer não somente supérfluo como também temerário discutir sobre tais coisas: isso pareceria procurar nó em junco[6] e iniquidade na casa do justo.

Para a solução dessa objeção, deve-se considerar o que Aristóteles diz no terceiro livro da *Ética*: assim como não existe investigação e deliberação sobre coisas impossíveis ou necessárias, não há investigação moral sobre aquelas coisas que comprovada e notoriamente são lícitas e honestas. Nem, inversamente, sobre aquelas coisas que comprovada e evidentemente são ilícitas e desonestas. De fato, ninguém investigará de forma correta se se deve viver com temperança, firmeza e justiça, ou agir com injustiça e torpeza, nem se se deve cometer adultério, ou perjúrio, ou respeitar seus pais, e demais questões desse tipo. Certamente não seria essa investigação digna de um cristão; mas quando nos propomos a fazer algo de que se pode com toda razão duvidar se é correto ou vicioso, justo ou injusto, a tal respeito convém investigar e deliberar e não fazer algo temerariamente antes que se tenha descoberto e analisado o que é lícito e o que não é. Tais são as coisas que, por um lado e por outro, têm a aparência de bem e de mal, como são muitos tipos de transações, contratos e negócios.

E, em tudo isso, as coisas se passam de tal forma que se alguém praticasse uma ação antes de deliberar e legitimamente estabelecer que ela seria lícita, e porventura ela em si própria fosse lícita, pecaria sem ter como escusa a ignorância, já que esta, como é evidente, não seria insuperável, uma vez que não se fez o que estava

[5] Trata-se do terceiro livro da *Ética a Nicômaco*.

[6] Expressão proverbial de origem latina, já registrada no comediógrafo Plauto (séc. III a. C.).

ao alcance para examinar o que era lícito e o que não era. Para que uma ação seja boa é preciso, se não há certeza, que se aja segundo a delimitação e a determinação do sábio. De fato, essa é uma condição da boa ação (*Ética* 2); sendo assim, se esse homem não consultou os sábios em um caso duvidoso, não pode ser escusado. Mais ainda: supondo que tal ato seja lícito em si, depois de se duvidar com toda razão a seu respeito, é-se obrigado, seja quem for, a consultar e a agir segundo o arbítrio dos sábios, mesmo se porventura eles estiverem errados.

Assim, se alguém, sem o conselho dos doutos, estabelecesse um contrato a respeito do qual pairam dúvidas sobre se é lícito ou não, sem dúvida erraria, mesmo se, de resto, o contrato fosse lícito e ele próprio assim o julgasse, não a partir da autoridade do sábio, mas a partir de sua própria inclinação e parecer. E, pela mesma razão, se alguém, num caso duvidoso, consultou os sábios e eles determinaram que aquilo não era lícito, se tal pessoa, seguindo seu próprio juízo, o fizesse, pecaria, mesmo se, de resto, aquilo fosse lícito em si.

Se alguém, por exemplo, em dúvida se tal mulher seria sua esposa legítima, consultasse se estaria obrigado a cumprir suas obrigações conjugais, ou se lhe seria lícito até mesmo exigi-lo, e os doutores respondessem que de nenhum modo é lícito, ele próprio, porém, por afeição à esposa ou atendendo a seu próprio desejo, não acreditasse neles, mas julgasse que é lícito a si, certamente pecaria tendo relações com a esposa, por mais que em si fosse realmente lícito, pois tal pessoa agiria contra a consciência que deveria ter.

Tem-se, de fato, o dever de acreditar nas coisas que dizem respeito à salvação e que a Igreja estabeleceu como objeto de doutrina. E em caso duvidoso seu arbítrio é lei. Assim como no foro contencioso o juiz é obrigado a julgar segundo as alegações e as provas, no foro da consciência todos têm o dever de julgar não de acordo com seu próprio entendimento, mas quer por argumentos racionais, quer pela autoridade dos sábios; do contrário, seu juízo é temerário e ele se expõe ao perigo de errar e, por isso mesmo, erra. Com efeito, assim como no Antigo Testamento (Deuterônimo 17,8-10)[7] se prescrevia:

[7] Na verdade, a indicação deveria ser 17,8-11; o texto latino que seguimos, porém, traz 10 em vez de 11.

> Se houver algo duvidoso entre sangue e sangue, causa e causa, lepra e não lepra e vires variar o juízo dentro de tuas portas, levanta-te e sobe até o lugar que o Senhor teu Deus escolher, vindo aos sacerdotes da raça de Levi e ao juiz que ali estiver naquele momento; rogarás aos que julgarão um juízo verdadeiro e farás tudo o que disserem os que presidem àquele lugar, seguirás sua sentença sem te desviares nem para a direita, nem para a esquerda.

Assim, digo eu, nas coisas duvidosas, todo mundo tem o dever de consultar aos que a Igreja constituiu para tal fim, como os prelados, os pregadores, os confessores e os peritos na lei divina e humana, pois na Igreja uns são os olhos, outros são os pés, etc. (Primeira Carta aos Coríntios 12,20); e "ele próprio deu uns como Apóstolos, outros evangelistas, outros, por sua vez, como pastores e doutores" (Aos Efésios 4:11). E "sobre a cátedra de Moisés se sentaram escribas e fariseus. Tudo o que disserem a vós, guardai e realizai" (Mateus 23,3).[8] O mesmo preceitua Aristóteles no primeiro livro da *Ética*, a partir de Hesíodo: "mas quem não se conhece e a ninguém presta ouvidos a fim de perceber o que é o bem, demente e inútil é."

Assim, não basta, para ter uma vida e uma consciência tranquilas, que alguém julgue estar agindo bem, mas, nas coisas duvidosas, é necessário que se apoie na autoridade daqueles a quem isso compete. Com efeito, aos negociantes não basta não fazer nada que eles próprios julguem ilícito, se, por outro lado, estabelecem, sem o conselho dos peritos, contratos ilícitos.

Assim, não julgo verdadeiro o que o cardeal Cayetano diz: se algo é realmente lícito em si mesmo, surgindo, porém, a dúvida, por mais que os pregadores ou os confessores, que, por outro lado, têm autoridade de julgamento nesse campo, digam que aquilo é ilícito, ou que um pecado venial é mortal, quem, por afeição pela coisa, não acredita neles, mas forma para si a consciência de que não é pecado mortal, não peca. Dá o exemplo da mulher que usa maquiagem e outros ornamentos supérfluos, o que realmente não é pecado mortal; supondo que pregadores e confessores dissessem que é mortal, se a mulher, por desejo de se enfeitar, não lhes dá crédito, mas julga que é lícito ou que não é pecado mortal, não peca mortalmente

[8] A indicação correta deveria ser 23,2-3.

enfeitando-se assim. Isso, digo eu, é perigoso. De fato, a mulher tem o dever de acreditar nos peritos em coisas que são indispensáveis à sua salvação e se expõe ao perigo agindo contra aquilo que, segundo o parecer dos sábios, é pecado mortal.

Por outro lado, em matéria duvidosa, se alguém deliberou com os sábios e recebeu como resposta que aquilo é lícito, tal pessoa fica com a consciência tranquila até que, talvez, de novo seja aconselhado por tal autoridade ou razões do mesmo tipo que o levem a ter motivo justo para duvidar ou mesmo acreditar no contrário. Isso é mais do que conhecido, uma vez que ele faz o que está o seu alcance e, assim, sua ignorância é insuperável. Disso, portanto, resultam as seguintes proposições:

1) Primeira: em matéria duvidosa, todos têm o dever de consultar aqueles a quem compete esclarecê-la, do contrário não estarão com a consciência tranquila, havendo dúvida sobre uma coisa em si, quer lícita, quer ilícita.

2) Segunda: se, depois da consulta sobre a coisa duvidosa, foi definido pelos sábios que aquilo era ilícito, todos estão obrigados a seguir seu parecer e quem faz o contrário não tem escusa, mesmo se, de resto, aquilo fosse lícito.

3) Terceira: se, pelo contrário, depois da consulta sobre a coisa duvidosa, concluem os sábios que aquilo era lícito, quem segue seu parecer está tranquilo, mesmo se aquilo, de resto, for ilícito.

Assim, retornando ao tema proposto, o negócio [*negotium*] dos bárbaros não é por si tão evidentemente injusto que se não possa discutir sobre sua justiça, nem, por outro lado, tão evidentemente justo que não se possa duvidar de sua injustiça, mas aparenta ter algo de uma coisa e de outra. Em primeiro lugar, quando vemos que todo aquele negócio é administrado por homens doutos e bons, é de se acreditar que tudo é gerido com retidão e justiça. Depois, quando ouvimos falar na matança de tantas pessoas, nas espoliações de tantas pessoas, de resto, inofensivas, tantos senhores destituídos de suas possessões e privados de suas riquezas, é com razão que se pode ter dúvidas sobre a justiça ou injustiça de tais feitos. E assim não só esta nossa discussão não parece de todo supérflua, como também com isso fica clara a resposta à objeção.

Primeiramente, supondo que não houvesse nenhuma dúvida em toda essa questão, não é nenhuma novidade estabelecer discussões teológicas a respeito de matéria certa. De fato, também discutimos a respeito da Encarnação do Senhor e outros artigos de fé, pois nem sempre as discussões teológicas são do gênero deliberativo, mas, a maioria, do gênero demonstrativo, isto é, encetadas não para investigar, mas para instruir.

E se alguém se apresentasse dizendo: "Ainda que tenha havido, por vezes, algumas dúvidas acerca deste assunto, elas foram, porém, debatidas e dirimidas pelos sábios e, assim, tudo já se administra de acordo com seu conselho e não há necessidade de um novo exame."

Responde-se, em primeiro lugar: se assim é, bendito seja Deus! Nossa discussão a nada obsta nem eu desejo levantar novas polêmicas.

Em segundo lugar, digo que tal elucidação não compete aos jurisconsultos ou, pelo menos, não somente a eles. Uma vez que aqueles bárbaros, como direi imediatamente, não estavam submetidos por direito humano [*iure humano*], suas coisas não devem ser examinadas pelas leis humanas, mas pelas divinas, cujos juristas não estão suficientemente capacitados para poderem, por si próprios, elucidar questões desse gênero. Nem estou bem certo de que algum dia tenham sido chamados para a discussão e o esclarecimento dessa questão juristas merecedores de se ouvir em matéria tão importante. E, tratando-se do foro da consciência, isso compete aos sacerdotes elucidar, isto é, à Igreja. Assim, em Deuterônimo (17,18), prescreve-se ao rei que receba um exemplar da lei das mãos do sacerdote.

Em terceiro lugar, para que o essencial da matéria seja suficientemente examinado e acertado, em negócio de tamanha importância não podem ocorrer outras dúvidas particulares que se poderiam com toda razão discutir? Assim, julgaria estar prestes a realizar algo não só não ocioso e inútil, mas também de grande valia, se pudesse tratar dessa questão à altura de sua importância.

4) Retornando, portanto, à questão, para que procedamos com ordem, indaga-se primeiramente: Seriam os bárbaros verdadeiros senhores antes da chegada dos espanhóis tanto privada quanto publicamente? Isto é, seriam eles verdadeiros senhores de bens privados e possessões e haveria entre eles alguns verdadeiros príncipes e senhores dos outros?

E poderia parecer que não, porque os servos não têm poder sobre as coisas. "Pois o servo nada pode ter de seu" (*Institut. per quas person. nobil. acquirere liceat* e, igualmente, *Vobis;* e *ff. de acquirend. haered. l. Placet*). Daqui se conclui que tudo o que o servo adquire, adquire para seu senhor (*Institut., de his qui sunt sui vel alieni iuris, par. Nam apud omnes*). Ora, esses bárbaros são servos, logo... Prova-se a proposição menor. De fato, como diz Aristóteles com elegância e acuidade, alguns são servos por natureza e a esses, evidentemente, é melhor servir que dar ordens. São, por seu lado, tais que sua razão não basta para reger nem sequer a eles mesmos, mas somente para receber ordens; sua força [*vis*] reside mais no corpo que no espírito. Ora, se realmente há quem seja assim, acima de todos são esses bárbaros, que realmente parecem pouco diferir dos animais irracionais e são de todo incapazes de governar. E, sem dúvida, é melhor que eles sejam governados por outros a que se governem a si próprios. Aristóteles também diz que é naturalmente justo que pessoas assim sirvam; portanto, pessoas assim não podem ser senhores.

E não impede que, antes da chegada dos espanhóis, não tivessem outros senhores, pois não é descabido que haja escravo sem senhor, como observa a glosa sobre a lei *Si usum fructum,* ff. *de liberali causa*. Mais ainda: tem-se expressamente, nessa mesma lei e na lei *Quod servus, de servo stipul.*, o caso de um escravo que foi abandonado por seu senhor, do qual ninguém se apoderou e de que qualquer um pode-se apoderar. Portanto, se os bárbaros eram servos, deles podiam os espanhóis se apoderar.

5) Em sentido contrário, tem-se o fato de que eles se encontravam na posse pacífica dos bens [*rerum*], tanto privada quanto publicamente. Portanto, se não há prova em contrário, devem ser considerados inteiramente como senhores e, na causa mencionada, não passíveis de serem destituídos da posse.

Para a elucidação, não desejo trazer à baila as numerosas coisas que referem os doutores a respeito da definição e distinção do domínio [*dominii*], que por mim mesmo também foram largamente aduzidas a propósito da restituição (4 d. 15 e 2.2 q. 62). Deixo-as de lado, digo eu, para não omitir, abrindo espaço a elas, coisas mais necessárias. Por isso, preterindo-as, deve-se notar que, se os bárbaros não tinham domínio, não parece que se possa alegar outra razão que não o fato de serem pecadores, infiéis, dementes [*amentes*] ou destituídos de juízo [*insensati*].

Pois bem: houve os que defendiam que um título de domínio é a graça [*gratia*] e, consequentemente, que os pecadores, pelo menos os que estivessem em pecado mortal, não têm nenhum domínio sobre coisa alguma. Esse foi o erro dos Pobres de Lião ou Valdenses e, posteriormente, de John Wyclif. Um dos erros deste, condenado no Concílio de Constança, foi: "Não existe nenhum domínio civil enquanto se está em pecado mortal". Do mesmo parecer foi Armagh, no décimo livro *De quaestionibus armenorum* (c. 4) e no diálogo *Defensorium pacis.* Contra ele escreveu Walden (to. 1 *De antiquitat.* 1.3 c. 82 e 83 e to. 2 c. 3). Prova Armagh que tal domínio é reprovado por Deus (Oséias 8,4): "Eles próprios reinaram, e não por mim; arrogaram-se em príncipes, e não os reconheci". E se acrescenta a causa: "Fizeram da prata e do ouro seus ídolos, para perecer", etc. E, por isso, diz ele, "carecem de justo domínio diante de Deus".

É certo, porém, que todo domínio está sob a autoridade divina, já que Deus, Ele mesmo, é o criador de tudo e só pode ter domínio aquele a quem Ele próprio o concedeu. Ora, não é coerente que o conceda aos desobedientes e aos transgressores de seus preceitos, assim como também os príncipes humanos não dão seus bens, como quintas ou castelos, a rebeldes e, se os tiverem dado, tiram-nos. Ora, por meio das coisas humanas devemos julgar as divinas (Romanos 1,20). Portanto, Deus não concede domínio aos desobedientes. Assim, como prova disso, Deus por vezes destitui tais homens do principado, como Saul (1 Reis 15-16), Nabucodonosor e Baltasar (Daniel 4-5). Igualmente Gênesis 1,26: "Façamos o homem à nossa imagem e semelhança para que presida aos peixes do mar", etc. É evidente, portanto, que o domínio se funda na imagem de Deus. Ora, ela não existe em um pecador. Portanto, ele não é senhor.

Além disso, tal pessoa comete crime de lesa-majestade. Portanto, merece perder o domínio.

Agostinho também diz que o pecador não é digno do pão de que se alimenta. Portanto, muito menos será digno de domínio.

Além do mais, o Senhor dera a nossos primeiros pais o domínio do paraíso e, em razão do pecado, privou-os dele (Gênesis 1). Portanto...

É bem verdade que tanto Wyclif quanto Armagh não fazem distinção e parecem antes falar do domínio de soberania [*dominium superioritatis*], que é o dos príncipes. Mas, como os argumentos procedem igualmente a respeito de todo

tipo de domínio, parecem por isso estar pensando em todo tipo de domínio de maneira geral. E assim compreende o pensamento deles Conrado (*De contrac.* 1. 1 q. 7) e bastante claramente o diz Armagh. Quem, portanto, seguisse esse parecer, poderia dizer que os bárbaros não tinham domínio, porque sempre estavam em pecado mortal.

6) Mas, contra tal parecer, se estabelece esta proposição: o pecado mortal não impede o domínio civil e o verdadeiro domínio.

Ainda que tal proposição tenha sido determinada no Concílio de Constança, argui, porém, Almain (4 d. 15 q. 2), seguindo d'Ailly, que então quem se encontra em necessidade extrema de comer pão ficaria perplexo, uma vez que, de um lado, vê-se obrigado a comer o pão e, de outro, se não tem domínio, toma o que é de outro. Portanto, não pode escapar ao pecado mortal. Mas esse argumento pouco procede, primeiramente porque nem Armagh nem Wyclif parecem falar a respeito do domínio natural, mas civil; em segundo lugar, nega-se a consequência e diz-se que, em caso de necessidade, ele poderia tomar o que é de outro. Em terceiro lugar, não fica perplexo, porque pode se penitenciar e, portanto, deve-se argumentar de maneira diversa.

Primeiramente, porque se o pecador não tem o domínio civil, a respeito do qual parecem falar, portanto nem mesmo o natural. O consequente é falso, logo... provo a consequência. Porque também o domínio natural provém de um dom de Deus, assim como o civil, mais ainda, porque o civil parece ser de direito humano. Portanto, se, por causa da ofensa a Deus, o homem perdesse o domínio civil, pela mesma razão perderia também o domínio natural. Ora, a falsidade do consequente se prova, porque não perde o domínio sobre seus próprios atos e sobre seus próprios membros, pois tem o pecador o direito de defender a própria vida.

Em segundo lugar, a Sagrada Escritura frequentemente nomeia os reis que eram maus e pecadores, como fica evidente a respeito de Salomão, Acab e muitos outros. Ora, não é rei quem não é senhor. Portanto...

Em terceiro lugar, volto contra ele próprio o argumento concebido em prol da parte contrária. O domínio se funda na imagem de Deus. Ora, o homem é a imagem de Deus por natureza, isto é, pelas potências racionais [*potentiæ rationales*]. Portanto, o domínio não se perde pelo pecado mortal. A menor se prova a partir de Agostinho (livro 9 do *De Trinitate)* e dos doutores.

Em quarto lugar, Davi chamava Saul seu senhor e rei no tempo em que o perseguia (1 Reis 16 e em outras passagens). Mais: o próprio Davi por vezes pecou e nem por isso perdeu o reino.

Em quinto lugar, Gênesis 49,10: "Não se tirará de Judá o cetro, nem de seus pés, o chefe,[9] até que venha quem deve ser enviado", etc. E, no entanto, muitos foram os maus reis. Portanto...

Em sexto lugar, o poder espiritual não se perde pelo pecado mortal. Portanto, nem o civil, que parece fundar-se muito menos na graça do que o espiritual. Ora, o antecedente é evidente, pois o mau presbítero consagra a Eucaristia e o mau bispo, sacerdotes, como é certo, embora Wyclif o negue, mas o conceda Armagh.

Por último, de modo algum é verossímil que, tendo sido prescrito que se obedecesse aos príncipes (Aos Romanos 13,5; e Primeira Epístola de Pedro 2,18): "Obedecei a vossos superiores, não somente aos bons como também aos maus" e que se não tomasse o alheio, tenha querido Deus que fosse assim incerto quem eram os verdadeiros príncipes e senhores.

E, em suma, essa é uma heresia evidente e, assim como Deus faz nascer seu sol sobre bons e maus e chove sobre justos e injustos, deu os bens temporais aos bons e aos maus; e não se discute isso porque haja alguma dúvida a respeito, mas para que, a partir do crime de um, isto é, de um herege tão insano, conheçamos todos os hereges.

7) Mas resta uma dúvida: se ao menos por causa da infidelidade se perca o domínio. E assim parece, já que os heréticos não têm domínio. Portanto, nem os outros infiéis, já que não parecem estar em melhor condição. Ora, o antecedente está claro no capítulo *Cum secundum, de haereticis* 1.6, no qual se prevê que os bens dos heréticos sejam por direito próprio [*ipso iure*] confiscados.

Respondo por meio de proposições.

Primeira proposição: a infidelidade não é impedimento para que alguém seja verdadeiro senhor.

[9] A vulgata não traz "chefe" (*dux*), mas "o báculo do chefe" (*baculus ducis*); há outras divergências entre o texto latino da edição de Vitoria por nós seguida e o latim da Bíblia.

Essa é a conclusão de São Tomás (2.2 q. 10 a. 12). Prova-se, primeiramente, pelo fato de a Escritura chamar reis alguns infiéis como Senaquerib, o Faraó e muitos outros reis e, da mesma forma, por ser pecado mais grave o ódio a Deus que a infidelidade. Ora, o ódio não impede ser o verdadeiro senhor e, assim, tampouco a infidelidade. Paulo (Aos Romanos 13,5) e Pedro (Primeira Epístola, 2,18) também mandam prestar obediência aos príncipes, que então eram todos infiéis, e que os servos obedeçam aos senhores. Da mesma maneira, Tobias mandava devolver, como objeto de furto, um cabrito tomado dos gentios (Tobias 2,20-21), o que não aconteceria se os gentios não tivessem domínio. Além disso, José fez toda a terra do Egito tributária do faraó, que era infiel (Gênesis 47,20-21).

Ainda, pela razão aduzida por São Tomás: a fé não tolhe nem o direito natural nem o humano. Ora, os domínios são de direito natural ou humano. Portanto, não se tolhem domínios por falta de fé. E, por fim, esse erro é tão manifesto quanto o precedente.

Daqui resulta claro que nem dos sarracenos, nem dos judeus, nem dos outros infiéis é lícito tomar os bens que possuem pelo simples fato de serem infiéis. Mas se trata de furto ou roubo não menos que com cristãos.

8) Mas, como há uma dificuldade especial quanto à heresia, seja esta a segunda proposição: no que toca ao direito divino, o herético não perde o domínio de seus bens.

Isso é reconhecido por todos. Uma vez que a perda dos bens é um castigo e não existe castigo na lei divina para essa condição [*pro isto statu*], é certo, no que toca o direito divino, que não se percam os bens por causa de uma heresia. Além disso, essa proposição resulta claramente da primeira. De fato, se por causa de outra infidelidade não se perde o domínio, portanto nem mesmo por causa de uma heresia, pois, no direito divino, nada de especial se previu sobre as heresias quanto a isso.

9) Mas e por direito humano? Conrado, de fato (*De contractibus* l.1 q.7 conclus. 2 e 3), parece sustentar que o herético, *ipso facto*, perde o domínio sobre os seus bens, de forma que, no foro da consciência, priva-se de domínio. A partir disso infere que nem se pode alienar nem a alienação se mantém, se for realizada. Prova-se essa ideia a partir do capítulo *Cum secundum leges*, em que o papa parte da premissa de que, tão somente por causa de alguns crimes segundo as leis, os autores dos delitos perdem

o domínio sobre seus bens e determina que seja também assim no crime de heresia. O mesmo parece sustentar João Andréias no capítulo mencionado, *Cum secundum*, e se pode, aparentemente, deduzir isso do capítulo 1, 4, do *De haereticis*, em que se interdita aos heréticos a venda, doação e todo e qualquer contrato de seus bens.

Assim obrigam as leis no foro da consciência, como ensina São Tomás (1.2 q.96 a.4).

10) Mas, com vistas ao esclarecimento, seja esta a terceira proposição: o herético, desde o dia em que cometeu o crime, incorre na pena da confiscação dos bens.

Assim o sustentam em comum os doutores e é determinação expressa no *Directorium Inquisitorum* (1.33 tít. 9) e na *Summa Baptistana*,[10] no verbete *Absolut.* 17, e parece definido naquele capítulo *Cum secundum leges* e no já mencionado 1, 4 c. *De haereticis*.

11) Quarta proposição*:* ainda assim, mesmo que haja certeza a respeito do crime antes da condenação, não é lícito ao fisco se apoderar dos bens dos heréticos.

Esse é o parecer de todos e é a determinação do capítulo citado *Cum secundum*. Na verdade, seria contrário ao direito divino e natural que se aplicasse o castigo antes da condenação de alguém.

12) Segue da terceira conclusão, de que, ainda que a condenação se tenha dado após a morte, o confisco retroage ao tempo em que se cometeu o crime, não importando em poder de quem seus bens tenham caído.

Essa também é a ilação de todos e, particularmente, do Panormitano, no capítulo *fid, De haereticis*.

13) Em segundo lugar, segue-se que as vendas, doações e todo tipo de alienação de bens perdem a validade a partir do dia em que se cometeu o crime. E, assim, proferida a condenação, todas elas são rescindidas pelo fisco e os bens são tomados por este, até mesmo sem a restituição aos compradores do valor pago por eles. Esse também é o parecer de todos e, nomeadamente, do Panormitano na passagem acima mencionada e como fica claro a partir do capítulo 1, 4 *De haereticis*.

[10] A *Summa casuum* de Baptista Trovamata.

14) Quinta proposição: ainda assim, o herético é senhor no foro da consciência antes de ser condenado.

Essa proposição parece contrária a Conrado, ao *Diretório* e a João Andréias; no entanto, é a proposição de Silvestre no verbete *Haeresis* 1, § 8. Sustenta-a e discute-a longamente Adriano (*Quodl.* 6 q.2), e o mesmo parece dizer Cayetano na *Summa,* no verbete *poena*.

Ela se prova, primeiramente, porque o próprio fato de ser privado do foro da consciência já é um castigo. Portanto, de nenhum modo deve-se infligi-lo antes da condenação. Nem sequer sei ao certo se o direito humano poderia fazê-lo. Ademais, pode-se prová-lo claramente, pois, como fica evidente naquele capítulo *Cum secundum leges*, do mesmo modo se confiscam os bens, *ipso facto,* por causa de núpcias incestuosas. Da mesma forma, se uma mulher livre que foi raptada se casar com seu raptor; mais: se alguém não pagar os impostos costumeiros sobre mercadorias importadas, *ipso facto* seus bens são confiscados. O mesmo acontece com quem exporta mercadorias ilícitas, como armas e ferro, para os sarracenos: tudo isso fica claro no mencionado capítulo *Cum secundum leges* e no capítulo *De incestis nuptiis* 1. *cum ancillis*, cap. *De raptu virginis,* 1. *una* e *De iudaeis* cap. *Ita quorundam* e ff. *De vectigal.* 1. *fin.* Mais: o papa, no mencionado capítulo *Cum secundum*, diz expressamente que, assim como há confisco naqueles casos, deseja que ele aconteça por causa de heresia. Mas ninguém nega que o incestuoso, o raptor, quem contrabandeia armas para os sarracenos e quem não paga os impostos permanecem verdadeiros donos de seus bens no foro da consciência. Sendo assim, por que não também o herético? E o próprio Conrado também se expressa da mesma forma a respeito daqueles casos e do herético, e mais grave seria obrigar um homem já corrigido de sua heresia a entregar os bens ao fisco.

15) Segue-se, como corolário, que o herético pode licitamente viver de seus bens.

16) Em segundo lugar, segue-se, ademais, que por título gratuito pode alienar seus bens, por exemplo, por meio de doação.

17) Segue-se, em terceiro lugar, que por título oneroso, por exemplo, vendendo ou dando em dote, se o crime puder ir a julgamento, não é lícito aliená-los.

É evidente, uma vez que engana o comprador e o coloca em risco de perder o bem e seu valor no caso de o vendedor ser condenado.

18) Por último, segue-se que, se realmente não houvesse o perigo do confisco, poder-se-ia também licitamente alienar por título oneroso [*titulo oneroso*], como no caso de um herético na Alemanha, de quem um católico poderia licitamente comprar. Grave, de fato, seria se um católico não pudesse, licitamente, em alguma cidade dos luteranos, comprar de um herético um terreno ou a ele vendê-lo. Ora, isso se deveria dizer necessariamente, se o herético não fosse, absolutamente, senhor no foro da consciência.

19) De tudo isso, segue a conclusão: os bárbaros, nem por causa de outros pecados mortais, nem por causa do pecado de infidelidade, estão impedidos de ser verdadeiros senhores, tanto pública quanto privadamente. Nem, a esse título, podem os cristão apoderar-se de seus bens e de sua terra, como profusa e elegantemente deduz Cayetano (2.2 q. 66 a. 8).

Mas resta ainda a dúvida sobre se eles não seriam senhores pelo fato de serem destituídos de juízo ou dementes.

20) E, acerca disso, há uma dúvida: se para que alguém seja capaz de domínio se requer o uso da razão.

Conrado, no livro 1 q. 6, chega à conclusão de que o domínio convém a uma criatura irracional tanto sensível quanto insensível. Prova-se isso com o fato de que o domínio nada mais é que o direito de usar uma coisa em benefício próprio. Ora, os brutos têm o direito [*ius*] sobre ervas e plantas, Gênesis 1,29-30: "Eis que dei a vós toda erva que produz semente sobre a terra e todas as árvores que têm em si próprias a semente de sua espécie, para que sirvam de alimento a vós e a todos os animais da terra." Além disso, os astros têm o direito de iluminar, Gênesis 1,17-18: "Colocou-os no firmamento do céu para que brilhassem e presidissem ao dia e à noite." E o leão tem o domínio sobre os outros animais que andam, daí ser chamado rei dos animais. E a águia é senhora entre as aves, daí o Salmo 103,17: "A casa da águia é o guia deles." Do mesmo parecer é Silvestre, no verbete *dominium*, no início, quando diz que os elementos se dominam uns aos outros.

Mas respondo por proposições:

Primeira proposição: as criaturas irracionais não podem ter domínio. É evidente, já que o domínio é um direito, como admite também Conrado. Mas as criaturas irracionais não podem ter direito. Portanto, nem domínio. Prova-se a menor: porque não podem sofrer injúria. Portanto, não têm direito. Prova-se a assunção: porque se alguém impedisse o lobo ou o leão de tocar a presa ou o boi ao pasto não lhes faria injúria, assim como quem fecha uma janela para que o sol não ilumine, não faz injúria ao sol.

E se pode confirmar: se os brutos tivessem domínio, logo, quem tirasse a relva do cervo cometeria um furto, já que tomaria o alheio contra a vontade de seu senhor. Da mesma forma, as feras não têm domínio de si [*dominium sui*]; muito menos, portanto, de coisas alheias. Prova-se a assunção: porque é lícito matá-las impunemente ainda que por simples diversão; daí também o filósofo,[11] na *Política* 1, dizer que a caça das feras é justa e natural.

Além disso, as próprias feras e todos os irracionais estão sob o poder do homem, muito mais que os servos. Portanto, se os servos não podem ter algo seu, muito menos os seres irracionais [*irrationalia*].

A proposição é confirmada pela autoridade de São Tomás (1.2 q.1 a.1 e 2 e q. 6 a.2 e 1 *Contra os gentios* cap. 100): só a criatura racional tem domínio sobre seu ato, já que, como ele próprio também diz em 1 q. 82 a. 1 ad 3, "alguém é senhor de seus atos pelo fato de poder escolher isto ou aquilo". Daí, como também diz no mesmo lugar: do apetite acerca do último fim nós não somos donos. Se, portanto, os brutos não têm domínio sobre seus atos, não o têm, então, sobre outras coisas.

E ainda que pareça estar-se discutindo sobre palavras, por certo é falar de forma muito imprópria e alheia ao modo comum atribuir domínio aos irracionais. De fato, não dizemos que alguém é dono senão daquilo que se encontra sob seu controle [*in sua facultate*]. Afinal, falamos assim: Não está sob meu controle, não está em meu poder [*in mea potestate*], uma vez que não sou senhor. Ora, os brutos, não movendo a si próprios, mas, antes, sendo movidos, como diz São Tomás (1, 2, na passagem acima), por essa mesma razão não têm domínio.

[11] Aristóteles.

Nem conta o que diz Silvestre: o *domínio* por vezes não diz o direito, mas apenas a *potência*. Desse modo, o fogo tem domínio sobre a água. Se isso basta para o domínio, então o bandido tem domínio para matar uma pessoa, já que tem a potência para tanto; e o ladrão tem potência para se apossar do dinheiro.

Quanto a se dizer que os astros dominam e o leão é rei, é certo que isso se diz metaforicamente e por figura.

21) Mas pode parecer duvidoso se a criança, antes do uso da razão, pode ser dona, já que parece em nada diferir dos irracionais. E o Apóstolo diz (Aos Gálatas, 4,1): por todo o tempo em que um herdeiro é meninote, em nada difere de um servo. Mas o servo não é senhor. Logo, tampouco a criança.

Acerca disso, eis a segunda proposição: As crianças, antes do uso da razão, podem ser donas.

Isso é óbvio, já que podem sofrer uma injúria [*iniuria*], logo têm direito sobre as coisas. Portanto, também o domínio, já que ele nada mais é do que um direito. Além disso, os bens dos pupilos têm donos e não fazem parte dos bens dos tutores; logo, os donos são os próprios pupilos. Ademais, as crianças são herdeiras. Ora, um herdeiro é quem sucede no direito do defunto e que é dono de uma herança (lei *Cum haeres* ff. *de diver. et tempora praescrip.*, *et Institut. de haered. qualit. et differentia*, § fin.). Da mesma forma, dissemos que o fundamento do domínio é a imagem de Deus, que também está nas crianças; o Apóstolo, na mesma passagem (Gálatas 4,1), diz: "Por todo o tempo em que um herdeiro é meninote, em nada difere de um servo, ainda que seja dono de tudo." E não ocorre o mesmo com o ser irracional, pois uma criança, ao contrário do bruto, não existe para outro [*propter alium*], mas para si [*propter se*].

22) Mas e quanto aos dementes? Digo que os perpetuamente dementes não têm, nem há esperança de que venham a ter, o uso da razão. Seja a terceira proposição: parece que também podem ser donos, porque podem sofrer injúria. Portanto, têm direito. Mas deixo aos jurisconsultos dizer se podem ter domínio civil.

23) E, seja o que for que se pense disso, eis a quarta proposição: nem por esse ângulo os bárbaros estão impedidos de ser donos verdadeiros.

Prova-se. Porque, na realidade, não são dementes, mas têm, a seu modo, o uso da razão. É óbvio, já que têm alguma ordem [*aliquem ordinem*] em suas coisas, pois têm cidades, que dependem de ordem, e têm matrimônios regulamentados, magistrados, senhores, leis, ofícios, comércio, que requerem, todas essas coisas, o uso da razão; além disso, uma espécie de religião, e não erram em coisas que para outros são evidentes, o que é indício de uso da razão. Da mesma forma, Deus e a natureza não faltam nas coisas necessárias à grande parte da espécie. Ora, o mais importante no homem é a razão e inutilmente se tem uma potência que não se concretiza em ato [*quae non reducitur ad actum*]. Além disso, não terá sido por culpa deles que os bárbaros ficaram durante tantos milhares de anos fora do estado de salvação [*extra statum salutis*], uma vez que nasceram em pecado e não tinham o batismo nem o uso da razão para buscar o necessário à salvação. Por isso, quanto a parecerem tão insensatos e obtusos, julgo que isso advém, principalmente, de sua educação má e bárbara, uma vez que até mesmo entre nós vemos muitos dos rústicos pouco diferentes dos animais brutos.

Resta, portanto, de tudo o que se disse, que, sem dúvida, os bárbaros eram, tanto pública como privadamente, senhores tão verdadeiros quanto os cristãos. E, assim, não se poderia espoliar de seus bens, seus príncipes ou simples particulares sob o pretexto de que não seriam verdadeiros donos. E seria grave negar a eles, que nenhuma injúria jamais cometeram, o que concedemos a sarracenos e judeus, inimigos perpétuos da religião cristã, que não negamos ter verdadeiro domínio sobre seus bens, se, por outro lado, não ocuparam terras dos cristãos.

Resta responder aos argumentos em contrário: arguía-se que esses homens parecem servos por natureza, já que têm pouca capacidade racional para reger até mesmo a si próprios. A isso respondo que, por certo, Aristóteles não entendia que tais homens, que têm pouca capacidade intelectual [*ingenio*], são por natureza escravos [*alieni iuris*] e não têm domínio quer de si, quer das outras coisas. Essa, afinal, é uma servidão civil e legítima que não torna ninguém servo por natureza. Nem quer o filósofo que, se alguns são, por natureza, fracos de mente, é lícito apoderar-se de seus bens e dos seus patrimônios, reduzi-los à servidão e vendê-los, mas quer ensinar que há neles uma necessidade natural de serem regidos e governados por outros. E é bom para eles que sejam submetidos a outros, assim como os filhos precisam estar subordinados aos pais antes da idade adulta e uma esposa a seu marido. Que essa é a intenção do filósofo é evidente, já

que do mesmo modo diz que por natureza alguns são senhores, obviamente os que têm força intelectual [*valent intellectu*]. É certo, por outro lado, que não entende que tais homens possam arrogar a si o controle sobre os outros sob o pretexto de que são mais sábios, mas porque por natureza têm a capacidade de comandar e reger. E assim, supondo que esses bárbaros sejam a tal ponto ineptos e obtusos como se diz, nem por isso se deve negar que têm domínio nem considerá-los como servos. É verdade que, a partir dessa razão e a esse título, poderia surgir algum direito a submetê-los, como diremos abaixo.

24) Resta agora a conclusão acertada: antes da vinda dos espanhóis, eram eles verdadeiros donos, tanto pública quanto privadamente

SEGUNDA *RELECTIO*: SOBRE OS TÍTULOS NÃO LEGÍTIMOS COM OS QUAIS OS BÁRBAROS DO NOVO MUNDO PUDERAM CAIR EM PODER DOS ESPANHÓIS

1) Os índios bárbaros, antes da chegada dos espanhóis, eram verdadeiros senhores, tanto pública quanto privadamente. 2) O imperador não é senhor de todo o mundo. 3) O imperador, ainda que fosse senhor do mundo, nem por isso poderia se apoderar das províncias dos bárbaros e constituir novos senhores e depor os antigos, ou cobrar impostos. 4) O papa não é senhor civil ou temporal de todo o mundo, falando de domínio e poder em sentido próprio. 5) O sumo pontífice, por mais que tivesse poder secular no mundo, não poderia dá-lo aos príncipes seculares. 6) O papa tem poder temporal no que respeita às coisas espirituais. 7) O papa não tem nenhum poder temporal sobre os índios bárbaros nem sobre os outros infiéis. 8) Se os bárbaros não quiserem reconhecer algum domínio do papa, nem por isso se deve fazer-lhes guerra e se apoderar de seus bens. 9) Se os bárbaros, antes de ouvir algo sobre a fé em Cristo, cometiam o pecado da infidelidade por não acreditarem em Cristo. 10) O que se requer para que a ignorância seja pecado superável [*vincibilis*] de tal forma que se possa imputá-lo a alguém. E quanto à ignorância insuperável [*invincibili*]. 11) Se os bárbaros, diante do primeiro anúncio da fé cristã, têm o dever de crer, pecando mortalmente ao não acreditar no evangelho de Cristo mesmo por meio de uma mera exposição, etc. 12) Se aos bárbaros a fé fosse simplesmente

exposta e proposta e não quisessem abraçá-la imediatamente, por tal motivo não poderiam os espanhóis fazer-lhes guerra nem por direito de guerra agir contra eles. 13) De que modo os bárbaros, rogados e aconselhados a ouvir pacificamente os que falam de religião, se não o desejarem, não serão escusados do pecado mortal. 14) Quando os bárbaros teriam o dever de abraçar a fé em Cristo sob pena de pecado mortal. 15) Se até a presente data a fé cristã tem sido aos bárbaros proposta e exposta de tal forma que tenham o dever de crer sob risco de novo pecado, não é suficientemente claro, segundo o autor. 16) Por mais que a fé tenha sido exposta aos bárbaros de forma convincente e suficiente e eles não tenham desejado abraçá-la, mesmo nesse caso não é lícito atacá-los em guerra e espoliá-los de seus bens. 17) Os príncipes cristãos não podem, mesmo com a autoridade do papa, reprimir os bárbaros por seus pecados contra a lei natural nem puni-los por causa deles.

Supondo-se, portanto, que eram verdadeiros senhores, resta ver com que título puderam os espanhóis tomar posse [*venire in possessionem*] deles ou de sua região. Primeiramente, referirei os títulos que se podem alegar, mas não idôneos nem legítimos. Em segundo lugar, mencionarei os outros títulos legítimos com os quais puderam os bárbaros cair em poder dos espanhóis. Há sete títulos que se podem alegar, mas não idôneos; e sete ou oito outros justos ou legítimos.

O Primeiro Título, então, poderia ser o fato de que o imperador é senhor do mundo. E assim, supondo que em tempos passados tenha havido algo vicioso [*aliquid vitii*], já teria sido purgado com César, imperador cristianíssimo. De fato, supondo que os índios sejam verdadeiros senhores, poderiam ter senhores superiores, assim como os príncipes inferiores têm um rei e alguns reis têm um imperador, de onde resulta que sobre uma mesma coisa muitos podem ter domínio. Daí aquela conhecida distinção dos juristas: domínio alto [*altum*], baixo [*bassum*], direto [*directum*], útil [*utile*], simples [*merum*], misto [*mixtum*].

A dúvida, então, recai sobre se esses bárbaros teriam um senhor superior [*superiorem*]. E como não pode haver tal dúvida senão a respeito do imperador ou do papa, falaremos sobre eles.

Parece, primeiramente, que o imperador é senhor de todo o mundo e, consequentemente, também dos bárbaros. Primeiramente, a partir da apelação comum atribuída ao imperador: "divino Maximiliano" ou "Carlos, sempre Augusto", senhor do mundo. Além disso, publicou-se um edito de César Augusto para que todo o

mundo se alistasse (Lucas 2,1). Ora, não devem ser de pior condição os imperadores cristãos. Portanto...

Além disso, o Senhor parece ter julgado César verdadeiro senhor dos judeus: "Dai a César o que é de César", etc. (Lucas 20,25). Ora, não parece que poderia ter tal direito senão porque imperador. Portanto... Acerca disso, Bártolo, em comentário ao extravagante *ad reprimendum* de Henrique VII, sustenta expressamente que o imperador por direito [*de iure*] é senhor de todo o mundo. E o mesmo sustenta a glosa ao capítulo *Per venerabilem, qui filii sint legitimi*. Da mesma forma, longamente, a glosa ao capítulo *Venerabil.*, *de election.*; prova-o, primeiramente, *In apibus* 8 q. 1, onde Jerônimo diz que entre as abelhas há um único rei e, no mundo, um único imperador. Além disso, ff. ad 1. *Rhodi.*, 1. *Deprecatio*, em que o imperador Antonino diz: "Quanto a mim, senhor do mundo". E na lei *Bene a Zenone*, cap. *De quadr.*, a prescrição: entende-se que todas as coisas pertencem ao príncipe. E se poderia também provar com o fato de que Adão, primeiramente, e depois Noé, parecem ter sido senhores do mundo (Gênesis 1,26): "Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, para que presida aos peixes do mar e às aves do céu e de toda a terra", etc. E, abaixo: "Crescei e multiplicai-vos, preenchei a terra e submetei-a", etc. E o mesmo se disse a Noé (Gênesis 8,17). Ora, eles tiveram sucessores. Portanto...

Além disso, não se deve crer que Deus não tenha instituído no mundo o melhor tipo de governo (Salmos 103,24): "Fizeste tudo com sabedoria". Ora, aquele é a monarquia, como diz São Tomás com excelência no *De regimine principum*, 1. 1, cap. 2, e parece pensar Aristóteles (*Política* 3). Portanto, parece que, em conformidade com a instituição divina, deve haver um único imperador no mundo. Além do mais, as coisas que vão além da natureza devem imitar as coisas naturais. Ora, nas naturais há sempre um único dirigente [*rector*], como no corpo, o coração, e na alma, a razão. Portanto, deve haver no mundo um único dirigente, assim como um único Deus.

1) Mas essa opinião não tem nenhum fundamento. E, por isso, seja esta a primeira conclusão: O imperador não é senhor de todo o mundo.

Prova-se: o domínio não pode existir senão por direito natural ou divino ou humano. Ora, por nenhum desses há um senhor do mundo. Portanto... Prova-se a menor. Primeiramente, a respeito do direito natural, porque, como bem diz São

Tomás (1, p. q. 92 a. 1 ad 2 e q. 96 a. 4), no direito natural os homens são livres, exceto pelo domínio paterno e marital. De fato, por direito natural o pai tem domínio sobre os filhos e o marido sobre a esposa. Portanto, não existe ninguém que, por direito natural, tenha o império sobre o mundo. E, assim como também diz São Tomás (2.2 q. 10 a. 10), o domínio e primazia [*praelatio*] foram introduzidos pelo direito humano. Portanto, não dizem respeito ao direito natural. E não haveria maior razão para que tal domínio conviesse aos alemães mais que aos franceses.

Aristóteles, no primeiro livro da *Política*, diz que duplo é o poder: um, familiar, como o do pai com relação aos filhos e o do marido com relação à esposa, o que é natural; e o outro, civil, o qual, ainda que tenha origem na natureza e, por isso, possa ser chamado com toda justiça natural (São Tomás, *De regimine principum*, cap. 1, l. 1), pois o homem é um animal civil, no entanto, constituiu-se não pela natureza, mas pela lei [*lege*].

Por outro lado, não lemos que houve, por direito divino, antes da vinda de Cristo redentor, imperadores senhores do mundo, embora aquela glosa de Bártolo ao extravagante *Ad reprimendum* aduza Daniel 9, falando a respeito de Nabucodonosor: "Tu és o rei dos reis; Deus do céu deu-te o reino, a firmeza, a glória e o império e tudo aquilo em que habitassem os filhos dos homens". É certo que Nabucodonosor não recebeu o império de Deus de forma especial [*specialiter*], mas do mesmo modo que os outros príncipes, como diz Paulo (Romanos 13,1): "Todo poder vem do Senhor Deus". E Provérbios 8,15: "Através de mim os reis reinam e os legisladores decretam o justo. E nem mesmo teve império sobre todo o mundo", como julga Bártolo, pois os judeus não estavam sujeitos legalmente [*iure*] a ele.

Ademais, com isso mesmo se evidencia que ninguém era, por direito divino, senhor de todo o mundo, já que o povo judeu estava livre de todo estrangeiro; mais ainda: estava proibido na lei que fossem dominados por um estrangeiro (Deuterônimo 17,15): "Não poderás fazer rei um homem de outro povo." Por mais que São Tomás (*De regimine principum* III, c. 4 e 5) pareça dizer que o império dos romanos lhes foi confiado por Deus por causa de sua justiça e amor à pátria e das ótimas leis que tinham, não se deve entender com isso que tinham o império por transmissão [*traditione*] ou instituição divina, como Agostinho também diz (*De civitate Dei*, 18), mas que foi por obra da providência divina que obtiveram o império sobre o mundo, por outro direito, é claro, ou o da guerra justa, ou por outra razão qualquer, não do modo como Saul e Davi tiveram um reino provindo de Deus.

E isso facilmente compreenderá quem considerar o processo [*ratione*] e as vicissitudes pelas quais os impérios e os domínios no mundo chegaram até nós.

De fato, deixando de lado tudo o que precedeu o dilúvio, certamente depois de Noé o mundo foi dividido em diversas províncias e reinos, quer isso se tenha dado por regulamentação [*ordinatione*] do próprio Noé, que sobreviveu ao dilúvio por 350 anos (Gênesis 9,28) e que enviou colonizadores para diversas regiões – como fica claro em Béroso, o babilônico –, quer pelo consenso mútuo dos povos, o que é mais verossímil, com diversas famílias ocupando diversas províncias, como está no Gênesis 13,9-10: "Abraão disse a Lot: Eis toda a terra diante de ti. Se fores à esquerda, eu manterei a direita; se tu escolheres a direita, eu continuarei à esquerda." Daí Gênesis 10, referir que pelos bisnetos de Noé as nações e regiões foram divididas, quer em algumas regiões onde primeiramente tenham começado a ser senhores por meio da tirania, como parece ter acontecido com Nemrod, o qual em Gênesis 10,8-9 vê-se que foi o primeiro a ser poderoso na terra; quer reunindo-se alguns em um só lugar para formar uma República e, por consenso geral, tenham estabelecido para si um príncipe. Afinal, é certo que, desse modo ou por outro não diferente, começaram a existir domínios e impérios no mundo e, depois disso, quer por direito hereditário, quer pelo direito de guerra ou a algum outro título, sucederam-se até nossa época, pelo menos até o advento do Salvador. Com isso fica claro que, antes do advento de Cristo, ninguém teve por direito divino o império sobre o mundo, nem, a tal título, pode hoje o imperador arrogar-se o domínio sobre o mundo e, consequentemente, nem mesmo sobre os bárbaros.

Mas, depois do advento do Senhor, poderia alguém alegar que, por herança [*traditione*] de Cristo, fosse ele o único imperador no mundo, já que Cristo, também por sua humanidade, foi senhor do mundo, segundo aquele passo de Mateus 28,18-19: "Foi-me dado todo poder", etc, o que, segundo Agostinho e Jerônimo, entende-se como referência a sua humanidade. E: "Tudo submeteu a seus pés", como expressa o Apóstolo (1 Coríntios, *in fine*, 15,24-28). Portanto, assim como deixou na terra um único vigário nas coisas espirituais, deixou também nas temporais, e este é o imperador. São Tomás (*De regimine principum* 1. 3. c. 13) diz que Cristo, desde seu nascimento, era o verdadeiro senhor e monarca do mundo e Augusto fazia as vezes dele sem saber. E claro é que não lhe fazia as vezes nas coisas espirituais, mas nas temporais. Ora, uma vez que o reino de Cristo, se foi temporal, foi sobre

todo o mundo, portanto também Augusto era senhor do mundo e pela mesma razão seus sucessores.

Mas não se pode dizer isso de modo algum. Primeiramente, porque é duvidoso que Cristo, em sua humanidade, tenha sido o senhor temporal do mundo. O mais provável é que não, e o próprio Senhor parece tê-lo afirmado naquela célebre passagem: "Meu reino não é deste mundo". Por isso também São Tomás diz ali que o domínio de Cristo se ordena [*ordinatur*] diretamente para a salvação da alma e os bens espirituais, embora não se exclua das coisas temporais na medida em que se ordena para as espirituais. De onde fica claro que não é pensamento de São Tomás que seu reino fosse da mesma espécie que um reino civil e temporal, mas que, com vistas à redenção, tinha um poder onímodo, até mesmo nas coisas temporais. Mas, excluindo-se tal fim, nenhum poder tinha. Além disso, mesmo supondo que tenha sido senhor temporal, é devanear dizer que deixou aquele poder ao imperador, quando nenhuma menção disto se fez em toda a Escritura.

E quanto ao que São Tomás diz sobre o fato de Augusto fazer as vezes de Cristo, em primeiro lugar, de fato disse isso ali. Mas na terceira parte, quando fala expressamente [*ex professo*] do poder de Cristo, não faz menção alguma a esse seu poder temporal.

Em segundo lugar, São Tomás entende que fazia as vezes de Cristo na medida em que o poder temporal está sujeito ao poder espiritual e a seu serviço. Mais ainda: desse modo os reis são servidores dos bispos, assim como a arte fabril [*ars fabrilis*] está sujeita à equestre e à militar; mas, por outro lado, um soldado ou um comandante não são fabricantes, mas têm de comandar o fabricante no fabrico das armas. E São Tomás, naquela passagem de João 18,36, diz expressamente que o reino de Cristo não é temporal nem tal qual Pilatos o compreendia, mas um reino espiritual que o próprio Senhor menciona na mesma passagem: "Tu dizes que eu sou rei. Eu nasci para isto e vim ao mundo para isto: dar testemunho da verdade." E assim fica claro que se trata de mera ficção dizer que, por herança de Cristo, há um único imperador e senhor do mundo.

O que também se confirma cabalmente. De fato, se fosse de direito divino, como o império foi dividido em oriental e ocidental? Primeiramente, entre os filhos do grande Constantino e, depois, pelo papa Estéfano, que transferiu o império ocidental aos germanos, como se tem no capítulo mencionado *Per venerabilem*.

É, realmente, fruto de inépcia e ignorância o que a glosa diz ali, isto é, que os gregos, depois disso, não foram imperadores. Jamais os imperadores germanos pretenderam a tal título ser senhores da Grécia. E João, o Paleólogo, imperador de Constantinopla, foi reconhecido como legítimo imperador no Concílio Florentino.

Além disso, o patrimônio da Igreja (como admitem os próprios juristas e também Bártolo) não está sujeito ao imperador. E se tudo estivesse sujeito ao imperador por direito divino, nem por doação alguma dos imperadores nem a outro título qualquer poderia eximir-se de ser súdito do imperador, assim como nem o papa pode, alguma vez, eximir alguém do poder papal. Além disso, nem o reino dos espanhóis está sujeito ao imperador, nem o dos franceses, como também se vê no capítulo mencionado *Per venerabilem*, ainda que a glosa acrescente, por conta própria, que isso não se dá de direito [*de iure*], mas de fato [*de facto*].

Além disso, os doutores concedem que as cidades que um dia estiveram submetidas ao império puderam, por direito consuetudinário, substrair-se ao império, o que não ocorreria se essa sujeição ocorresse por direito divino.

Quanto ao direito humano, é certo que o imperador não é senhor do mundo. É que isso aconteceria pela autoridade da lei, e tal não existe e, se existisse, não teria eficácia nenhuma, porque a lei pressupõe a jurisdição. Portanto, se antes da lei o imperador não tinha jurisdição no mundo, a lei não podia obrigar os não súditos, nem teve tal poder o imperador por legítima sucessão, doação, permuta, compra, guerra justa, eleição ou qualquer outro título legal, como é certo. Portanto, jamais o imperador foi senhor de todo o mundo.

2) Segunda conclusão: supondo que o imperador fosse senhor do mundo, nem por isso poderia se apoderar das províncias dos bárbaros, constituir novos senhores e depor os antigos, ou cobrar impostos.

Prova-se. Também os que atribuem ao imperador o domínio do mundo não dizem que se trata de um domínio por apropriação [*per proprietatem*], mas somente por jurisdição [*per iurisdictionem*]. Tal direito não se estende ao ponto de poder explorar províncias em benefício próprio ou doar, a seu arbítrio, cidades ou, ainda, propriedades. Do que se disse, portanto, fica claro que a tal título não podem os espanhóis se apoderar daquelas províncias.

O segundo título que se alega e, de fato, invoca-se vivamente para a justa posse daquelas províncias é *o* papel do sumo pontífice. Diziam que o sumo pontífice era monarca também temporal de todo o mundo e, consequentemente, podia constituir os reis das Espanhas príncipes daqueles bárbaros e daquelas regiões; e assim se fez.

Acerca desse ponto é opinião de alguns jurisconsultos que o papa tem plena jurisdição nas coisas temporais sobre todo o mundo, acrescentando também que o poder de todos os príncipes seculares derivou do papa. Isso sustenta o Hostiense no cap. *Quod super his, de voto,* assim como o arcebispo (terceira parte, título 22, cap. 5, § 8) e Agostinho de Ancona. Assim se posiciona Silvestre, que ainda muito mais larga e benevolamente atribuiu tal poder ao papa no verbete *Infidelitas* § 7, no verbete *Papa* § 7. 10. 11 e 14 e no verbete *Legitimus* § 4. Coisas admiráveis sobre isso diz ele naquelas passagens, por exemplo, que o poder do imperador e de todos os outros príncipes é subdelegado [*subdelegata*] com respeito ao papa, que é derivado de Deus por intermédio do papa, que todo o poder deles depende do papa e que Constantino doou terras ao papa em reconhecimento de seu domínio temporal. E, por outro lado, o papa doou a Constantino o império para seu usufruto [*in usum*] e tributação. Mais: que Constantino nada doou, mas devolveu o que tinha sido subtraído e que o papa não exerce jurisdição nas coisas temporais além do patrimônio da Igreja, não por alguma falta de autoridade, mas para evitar o escândalo dos judeus, para fomentar a paz, e diz ali muitas outras coisas mais vãs e absurdas que essas.

Toda a comprovação desses se funda no seguinte: "Do Senhor é a terra e sua plenitude" e "Foi-me dado todo poder no céu e na terra"; o papa é vigário de Deus e de Cristo; e em Aos Filipenses, 1:2, 8: "Cristo se fez por nós obediente até à morte", etc. Dessa opinião parecem ser também Bártolo – naquele extravagante *ad reprimendam* – e São Tomás, no fim do segundo livro das *Sentenças*, cujas últimas palavras são a resposta ao quarto argumento, que é o último de todo o livro: o papa detém a supremacia de um e outro poder, isto é, do secular e do espiritual. E da mesma opinião é Herveus (*De potestate Ecclesiae*).

Estabelecido, portanto, esse fundamento, dizem os defensores de tal parecer: primeiramente, que o papa podia livremente constituir os reis da Espanha príncipes dos bárbaros, na qualidade de supremo senhor temporal. Em segundo lugar, dizem que, supondo que não o pudesse, se os bárbaros se recusassem a reconhecer o domínio temporal do papa sobre eles, esse motivo poderia ser suficiente para fazer-lhes

guerra e impor-lhes príncipes. Uma e outra coisa se fez; de fato, primeiramente o sumo pontífice concedeu aquelas províncias aos reis de Espanha; em segundo lugar, também aos bárbaros se expôs e se tentou mostrar que o papa é o vigário de Deus e faz as vezes dele na Terra e que, por isso, deveriam reconhecê-lo como seu superior; e se eles recusassem, já a justo título se devia fazer-lhes guerra e se apoderar das províncias deles, etc. Isso segundo o que diz expressamente o Hostiense, na passagem acima, bem como a *Summa Angelica*.

3) Mas como discuti extensamente a respeito do domínio temporal do papa no comentário *De potestate ecclesiastica*, responderei aqui brevemente por proposições.

Primeira: o papa não é senhor civil ou temporal de todo o mundo, falando de domínio e poder civil em sentido próprio. Essa é a conclusão de Torquemada (l. 2 c. 113), de João Andréias e de Hugo (69 dist. *Cum ad verum*). E confessa o doutíssimo Inocêncio, no mencionado cap. *Per venerabilem*, não ter poder temporal no reino de França. Tal parece ser o pensamento expresso por Bernardo no segundo livro *De consideratione ad Eugenium*. E o pensamento oposto parece contrário ao preceito de Deus, que diz (Mateus 20,25-26 e Lucas 22,25-26): "Sabeis que os príncipes dos gentios os dominam", etc., "não será assim entre vós." Além de contrário ao preceito do Apóstolo (Primeira Epístola de Pedro, último capítulo, 5,3): "Não dominando sobre o clero, mas fazendo-os exemplo para o rebanho." E se Cristo Senhor não teve domínio temporal, como acima se discutiu como o mais provável, também de acordo com o pensamento de São Tomás, muito menos o papa o tem, ele que é vigário. Todos esses atribuem ao sumo pontífice o que ele próprio nunca reconheceu. Mais: é o contrário do que ele confessa em muitas passagens, como se disse naquele comentário e se provou suficientemente, assim como, acima, a respeito do imperador: não pode caber-lhe um domínio senão por direito natural, divino ou humano. Por direito natural humano é certo que não. Quanto ao divino, em nenhum lugar se dá a conhecer. Portanto, em vão e arbitrariamente o afirmam. E o que o Senhor disse a Pedro, "apascenta minhas ovelhas", mostra suficientemente que se trata de poder nas coisas espirituais, não temporais.

Além disso, demonstra-se que o papa não é senhor em todo o mundo, pois o próprio Senhor disse (João 10,16) que no fim do século se fará um só redil e um só pastor, de onde resulta suficientemente acertado que, no presente, nem todos são

ovelhas de um único redil. Além disso, supondo que Cristo tivesse esse poder, é certo não ter sido transmitido ao papa. É evidente, pois, que o papa não é menos vigário de Cristo nas coisas espirituais que nas temporais. Mas o papa não tem jurisdição espiritual sobre os infiéis, como também admitem os nossos adversários e parece ser o pensamento expresso do Apóstolo (1 Coríntios 5,12): "Por que tenho eu de julgar os que estão fora?" Portanto, nem mesmo nas coisas temporais.

Certamente é nulo o argumento: Cristo teve poder temporal em todo o mundo, portanto também o papa o tem. Afinal, Cristo sem dúvida tinha poder espiritual em todo o mundo, não menos sobre os fiéis que sobre os infiéis, e podia apresentar leis que obrigavam todo o mundo, assim como fez com o batismo e os artigos da fé. No entanto, o papa não tem aquele poder sobre os infiéis, não poderia excomungá-los nem proibir seus casamentos nos graus permitidos pelo direito divino. Portanto... Além disso, pelo fato de que, também segundo os doutores, Cristo não confiou o poder de excelência [*potestatem excellentiae*] aos apóstolos. Assim, também de nada vale a consequência: Cristo tinha poder temporal no mundo, logo também o papa.

4) Segunda proposição: supondo que o sumo pontífice tivesse tal poder secular em todo o mundo, não poderia confiá-lo aos príncipes seculares.

Isso é evidente, uma vez que esse poder estaria anexado ao papado, sem que o papa pudesse separá-lo do ofício de sumo pontífice nem privar dele seu sucessor, uma vez que o sumo pontífice sucessivo não pode ser inferior a seu predecessor. E se um pontífice tivesse confiado esse poder, seria nula tal cessão [*collatio*] ou o pontífice seguinte poderia revogá-la.

5) Terceira proposição: o papa tem poder temporal no que diz respeito às coisas espirituais, isto é, na medida em que é necessário à administração das coisas espirituais.

Assim também pensa Torquemada (na passagem acima, c. 114) e todos os doutores. E se prova, porque a arte que tem em vista um fim superior é imperativa e preceptiva para as artes que miram fins inferiores, como se tem na *Ética* 1. Ora, o fim do poder espiritual é a felicidade última [*ultima felicitas*]; mas o fim do poder civil é a felicidade política [*felicitas politica*]. Portanto, o poder temporal está sujeito ao espiritual. E desse raciocínio lança mão Inocêncio no c. *Solitae, de maioritate et oboedientia.*

E se confirma, já que à pessoa a quem se confiou o encargo de algum ofício, entende-se que se confiaram todas as coisas sem as quais o ofício não pode ser exercido corretamente (*De officio delegat.* c. 1). Portanto, sendo o papa, de acordo com a delegação de Cristo [*ex commissione Christi*], pastor espiritual, podendo esse ofício ser tolhido pelo poder civil e não faltando Deus e a natureza nas coisas necessárias, não se deve duvidar de que lhe foi deixado tanto poder nas coisas temporais quanto é necessário ao governo das espirituais.

Por essa razão pode o papa infringir as leis civis que são fomentadoras de pecados, assim como infringiu as leis sobre a prescrição da má-fé, como se revela no *De praescript.* c. *fin*. E também por essa razão, discordando os príncipes quanto ao direito sobre algum principado e precipitando-se em guerras, pode ele ser juiz, examinar o direito das partes e proferir a sentença, que os príncipes têm o dever de aceitar, a fim de que não ocorram tantos males espirituais quantos nascem necessariamente de uma guerra entre príncipes cristãos. Ainda que o papa não o faça, ou não o faça amiúde, isso não se dá porque ele não o possa, como diz o senhor Durando, mas porque teme o escândalo: para que os príncipes não julguem que o faz por ambição ou por temer uma rebelião de príncipes distanciados da Sede apostólica. E por essa razão pode, por vezes, depor reis e até constituir novos, assim como por vezes se fez. Por certo, ninguém verdadeiramente cristão deveria negar esse poder ao papa. E tal o sustentam Paludano, Durando (*De potestate ecclesiastica*) e Henrique Gandavense (*Quodlib.* 6 a. 23) e nesse sentido se devem compreender as numerosas leis que dizem ter o papa ambos os gládios; também os doutores mais antigos o dizem, assim como São Tomás no segundo livro das *Sentenças* 2, já citado.

Mais: não duvido de que os bispos tenham desse modo autoridade espiritual em seu episcopado pela mesma razão que o papa a tem no mundo. Por isso, falam insensatamente e agem insensatamente os príncipes ou os magistrados que lutam para impedir que os bispos castiguem os seculares por seus pecados por meio de penas pecuniárias, exílio ou outras penas temporais. De fato, isso não está acima de seu poder, desde que não o façam por avareza e para obter lucro, mas para atender à necessidade e utilidade das coisas espirituais.

E dessa passagem de novo se toma um argumento em prol da primeira conclusão. É que, se o papa fosse senhor do mundo, também o bispo seria senhor temporal

em seu espiscopado, porque também em seu episcopado é vigário de Cristo, o que, porém, os adversários negam.

6) Quarta conclusão: o papa não tem nenhum poder temporal sobre esses bárbaros nem sobre os outros infiéis.

Isso fica evidente a partir de 1 e 3. Não tem poder temporal, a não ser no que diz respeito a coisas espirituais. Mas não tem poder espiritual sobre aqueles, como fica claro em 1 Coríntios 5,3-4. Portanto, nem temporal.

7) Segue-se, como corolário, que mesmo se os bárbaros não quiserem reconhecer algum domínio do papa, nem por isso se pode fazer-lhes guerra e se apoderar de seus bens. É evidente, já que não tem nenhum domínio de tal tipo.

Confirma-se isso claramente. De fato (como se dirá a seguir e até os adversários admitem), supondo-se que os bárbaros não queiram acolher Cristo como seu senhor, não podem, porém, ser alvo de guerra ou sofrer algum outro mal. É o maior absurdo, então, o que aqueles dizem: podendo impunemente não acolher Cristo, têm o dever de acolher seu vigário, do contrário podem ser forçados a isso por uma guerra, ser espoliados de todos seus bens e até mesmo sofrer o suplício.

Confirma-se mais uma vez. Segundo aqueles, a causa pela qual, ainda que os bárbaros não queiram acolher a Cristo ou a sua fé, não se pode obrigá-los, é que não se lhes pode provar cabalmente por meio de razões naturais [*per rationes naturales*]. Ora, muito menos se pode provar o domínio do papa. Portanto, também não podem ser obrigados a reconhecer esse domínio. Silvestre, por mais que fale largamente do poder do papa, no entanto, no verbete *Infidelis* 7º, sustenta expressamente, contra o Hostiense, que os infiéis não podem ser obrigados, por meio de uma guerra, a reconhecer esse domínio, nem a tal título ser espoliados de seus bens. E o mesmo sustenta Inocêncio, no capítulo mencionado *Quod super his, devoto*. E não há dúvida de que São Tomás é desse parecer (2.2, q. 66 ad 2), e também Cayetano, comentando a passagem em que diz São Tomás que os infiéis não podem ser espoliados de seus bens, a não ser que sejam súditos de príncipes temporais e por causas legais legítimas [*propter causas legum legitimas*], pelas quais também se pode deles despojar os outros súditos.

Mais: nem os sarracenos entre os cristãos foram alguma vez, a esse título, espoliados de seus bens ou sofreram algum outro incômodo. De fato, se tal título é suficiente para lhes fazer guerra, isso equivale a dizer que é em razão de sua infidelidade que podem ser espoliados. O certo é que nenhum dos infiéis reconhece tal domínio. Ora, nenhum doutor há, nem mesmo entre os adversários, que conceda isso, ou seja, que só a este título, a infidelidade, podem ser espoliados. Portanto, é um sofisma [*sophisticum*] completo o que esses doutores dizem: se os infiéis reconhecem o domínio do pontífice romano, não podem ser molestados com uma guerra; mas o podem muito bem, se não o reconhecem. De fato, nenhum o reconhece.

A partir disso, fica evidente que tal título não é idôneo contra os bárbaros; nem por ter o papa concedido aquelas províncias como senhor absoluto, nem por não reconhecerem aqueles o domínio do papa, têm os cristãos motivo para uma guerra justa contra eles. E é esse o parecer que sustenta Cayetano largamente (2.2 q. 66, a.8 ad 2). Nem deve a autoridade dos canonistas nos convencer do contrário, já que (como acima se disse) essas coisas se devem tratar de acordo com o direito divino, e mais numerosos autores e de maior peso sustentam o contrário, entre os quais também está João Andréias; também não têm eles algum texto em que se apoiar, nem se deve aceitar aqui a autoridade considerável do arcebispo florentino, pois seguiu Agostinho de Ancona, assim como, de resto, costumam fazer os canonistas.

Do que se disse fica evidente que os espanhóis, quando por primeiro navegaram em direção às terras dos bárbaros, não levavam consigo nenhum direito de se apoderar de suas terras.

Por isso, há outro título que se pode alegar: o direito da descoberta; não se alegava, no início, algum outro. E foi com esse único título que navegou Colombo, o Genovês. Parece idôneo esse título, já que o que está abandonado se torna, por direito das gentes [*iure gentium*] e pelo natural, propriedade de quem dele se apossa (*Institut., De rerum divisione* § *ferae bestiae*). Portanto, como os espanhóis foram os primeiros a descobrir e tomar aquelas províncias, segue-se que por direito as possuem, como se tivessem descoberto um deserto até aquele momento desabitado.

Mas sobre tal título, que é o terceiro, não é preciso estender-se, porque, como se provou acima, os bárbaros eram verdadeiros senhores, tanto pública quanto privadamente. Ora, o direito das gentes consiste em que se conceda ao ocupante o que não é bem de ninguém, como vemos expressamente no parágrafo mencionado

ferae bestiae. Por isso, como aqueles bens não careciam de dono, não são abarcados por aquele título. Assim, ainda que tal título possa ter algum efeito junto com outro (como se dirá abaixo), no entanto, por si só em nada justifica a apropriação deles, não mais do que se eles é que tivessem nos descoberto.

E por isso se alega o Quarto Título, a saber, por não quererem abraçar a fé em Cristo, embora ela lhes seja proposta e, com insistência, sejam aconselhados a abraçarem-na.

Parece que esse título é legítimo para justificar a ocupação das terras dos bárbaros. Primeiramente, porque os bárbaros têm o dever de abraçar a fé em Cristo, já que "aquele que crer e for batizado, será salvo; mas quem não crer será condenado". Ora, ninguém é condenado senão por pecado mortal. E os Atos dos Apóstolos (4,12) prescrevem: "Não há outro nome dado aos homens no qual seja necessário salvar-nos." Sendo, pois, o papa ministro de Cristo pelo menos nas coisas espirituais, parece que pelo menos pela autoridade do papa podem ser forçados a abraçar a fé em Cristo. E se, instados, não quiserem abraçá-la, por direito de guerra [*iure belli*] se pode agir contra eles. Mais: parece que também os príncipes, por sua autoridade, o podem, já que são ministros de Deus "e vingadores, em sua ira, dos que agem mal" (Romanos 13,4). Ora, aqueles agem pessimamente ao não abraçar a fé em Cristo. Portanto, podem ser forçados pelos príncipes.

Em segundo lugar, porque, se os franceses não quisessem obedecer a seu rei, poderia o rei da Espanha forçá-los a obedecer. Portanto, se se recusam a obedecer a Deus, que é o Senhor verdadeiro e supremo, podem os príncipes cristãos forçar aqueles bárbaros a obedecer, pois não parece que deva ser de pior condição a causa de Deus que a dos homens.

E se confirma. Porque, como argui Scoto (4 d. 4 q.9) sobre o batismo dos filhos dos infiéis, antes deve alguém ser forçado a obedecer ao senhor superior que ao inferior. Se, portanto, pudessem os bárbaros ser forçados a obedecer a seus príncipes, com muito razão poderiam ser forçados a obedecer a Cristo e a Deus.

Em terceiro lugar, porque, se blasfemassem publicamente contra Cristo, poderiam ser forçados com uma guerra a desistir de tais blasfêmias, como verdadeiramente admitem os doutores. Poderíamos, de fato, persegui-los com uma guerra se usassem do crucifixo para zombarias ou abusassem das coisas cristãs de

alguma forma ignominiosa, ridicularizando, por exemplo, os sacramentos da Igreja ou algo do gênero.

Isso também é evidente. Com efeito, se fizessem uma injúria contra um rei cristão, ainda que falecido, poderíamos vingar essa injúria. Muito mais, então, se fizessem uma injúria contra Cristo, que é o rei e o senhor dos cristãos. Nem se deve duvidar disso, já que, se Cristo vivesse entre os mortais e os pagãos lhe fizessem uma injúria, não há dúvida de que poderíamos reparar a injúria com uma guerra e, portanto, igualmente hoje o mesmo poderia ser feito. Ora, pecado maior é a infidelidade que a blasfêmia, porque, como São Tomás diz e prova (2.2 q. 10 a. 3), a infidelidade é o mais grave dentre os pecados que fazem parte da depravação moral [*perversitate morum*], já que se opõe diretamente à fé, ao passo que a blasfêmia não se opõe diretamente à fé, mas à confissão da fé. A infidelidade também suprime o princípio da conversão a Deus, isto é, a fé; não o faz, porém, a blasfêmia. Se, pois, por causa da blasfêmia contra Cristo podem os cristãos perseguir os infiéis com uma guerra, portanto também por causa da própria infidelidade. Confirma-o o fato de não ser a blasfêmia pecado tão grave quanto a infidelidade, uma vez que, por causa da infidelidade, há a pena capital para o cristão, por meio das leis civis; não, porém, por causa de blasfêmia.

8) À guisa de resposta, seja esta a primeira proposição: os bárbaros, antes de ter ouvido algo sobre a fé em Cristo, não cometiam pecado de infidelidade pelo fato de não acreditar em Cristo.

Essa proposição é, literalmente, a de São Tomás 2.2 q. 10 a. 1, o qual diz que, entre os que nunca ouviram falar em Cristo, a infidelidade não constitui razão de pecado, mas, antes, de pena [*poenae*], pois tal ignorância da divindade derivou do pecado do primeiro pai. "Os que são (diz ele) infiéis desse modo, são condenados por outros pecados que não pelo pecado de infidelidade". Por isso, o Senhor diz (João 15,22): "Se não tivesse vindo e falado a eles, não teriam pecado." Explicando-o, Agostinho diz que fala do pecado dos que não creram em Cristo. O mesmo parece dizer São Tomás (2.2 q. 10 a. 6 e q. 34 a. 2 ad 2).

Essa proposição contradiz muitos doutores e, primeiramente, o Altissiodorense na questão "Pode o falso insinuar-se na fé?" (parte 3), o qual diz que ninguém pode ter uma ignorância insuperável não só a respeito de Cristo como também de todo e

qualquer artigo de fé, já que, se fizer o que está em seu poder, Deus o iluminará, quer por meio de uma ilustração intrínseca [*doctor intrinsecum*], quer extrínseca [*extrinsecum*]. E, assim, sempre é pecado mortal acreditar em algo contrário aos artigos da fé. Dá o exemplo de uma velha a quem o bispo pregava algo contrário a um artigo da fé e, no geral, diz que a ignorância do direito divino não é escusa para ninguém.

Da mesma opinião era Guilherme, o parisiense, que argumenta do mesmo modo: "Ou tal pessoa faz o que está ao seu alcance [*quod in se est*] e se iluminará, ou, se não o faz, não tem escusa."

E da mesma opinião parece ter sido Gérson (*Da vida espiritual da alma,* lição 4):

> Unânime é o pensamento dos doutores no sentido de que nestas coisas que são de direito divino não cabe uma ignorância insuperável, já que, a quem faz o que está a seu alcance, Deus sempre assiste, pronto a iluminar a mente quanto for preciso para a salvação e o evitamento de um erro.

Também Hugo de São Vítor (1.2 p. 9ª c. 5) diz que ninguém fica escusado por ignorância do preceito de receber o batismo, pois, se não puser obstáculo por sua própria culpa, poderá ouvir e saber, como no exemplo de Cornélio (Atos 10,4-5). Tal pensamento e opinião são relativizados por Adriano no *Quodlibetis* q. 4:

> As coisas que são, diz ele, de direito divino, são-no de duas formas diferentes. Existem algumas a cujo conhecimento Deus não obriga todos universalmente, como são as minúcias do direito divino e as dificuldades acerca dele e acerca da Sagrada Escritura e dos preceitos; e a respeito destas coisas pode muito bem caber uma ignorância insuperável, ainda que alguém faça tudo o que está a seu alcance. Existem outras a cujo conhecimento Deus obriga todos, como os artigos da fé, os preceitos universais da lei e a seu respeito é verdade o que dizem os doutores, isto é, que não pode alguém ser escusado por ignorância. De fato, se alguém fizer o que está a seu alcance, será iluminado por Deus através de uma ilustração interna ou externa.

Mas, ainda assim, a conclusão estabelecida parece ser expressamente a opinião de São Tomás.

E se prova. Pessoas tais que jamais ouviram algo, por mais que, de resto, sejam pecadoras, têm uma ignorância insuperável. Logo, tal ignorância não é pecado. O antecedente fica claro a partir de Romanos 10,14-15: "Como acreditarão se não ouvirem; ora, como ouvirão sem a prédica?" Portanto, se a fé não lhes foi pregada, têm uma ignorância insuperável porque não podem conhecê-la.

Nem Paulo condena os infiéis por não fazerem o que está ao seu alcance para se deixarem iluminar por Deus, mas por não crerem depois de ter ouvido: "Porventura não ouviram? E, na verdade, por toda a terra correu seu som." Por isso os condena, já que por toda a terra foi pregado o evangelho. De outro modo, não condenaria, por mais que tivessem outros pecados.

De onde se conclui que também se engana Adriano em outro ponto acerca do tema da ignorância. Diz no mesmo *Quodlibet*

> Também em matéria de moral [*morum*], se alguém aplica todo empenho e diligência para conhecer o que é preciso, não é isso suficiente para a justificação da ignorância, se através da contrição dos pecados não se dispuser a ser iluminado por Deus.

Por exemplo: se alguém, em dúvida sobre algum contrato, consulta os homens doutos e, por outro lado, esforça-se por saber a verdade e o julga lícito, se porventura não é lícito e o concretiza, não tem escusa, se porventura está em pecado, já que não faz tudo o que está ao seu alcance para vencer a ignorância. Ainda que conste não ser iluminado, por mais que se disponha à graça, no entanto, não tem escusa se não suprimir este empecilho, isto é, o pecado. Assim, se a respeito do mesmo caso e contrato, Pedro e João têm dúvida e demonstram um empenho humano igual, ambos julgando que é lícito, mas Pedro está em graça e João em pecado, Pedro tem uma ignorância insuperável; João, superável. E se ambos realizarem o contrato, Pedro é escusado; João não é escusado.

Engana-se, digo eu, nisso, como já foi por mim amplamente discutido em 1.2, na matéria sobre a ignorância. Afinal, seria espantoso dizer que em nenhuma matéria de direito divino poderia o infiel ter uma ignorância insuperável, quanto

mais quem está em pecado mortal. Mais: segue-se que no caso daquele Pedro que estava em graça e tinha uma ignorância insuperável acerca da usura ou da simonia, pelo simples fato de cair em pecado mortal, aquela ignorância se tornaria superável, o que é absurdo.

9) Por isso digo que para que a ignorância possa ser imputada e constitua um pecado, ou seja, superável, se requer uma negligência acerca de tal matéria, por exemplo: alguém se recusou a ouvir ou não acreditou no que ouviu, e, pelo contrário, para a ignorância insuperável basta que tenha empregado todo o empenho humano para conhecer, mesmo que, por outro lado, se esteja em pecado mortal.

Então, no que diz respeito a isso, igual é o juízo sobre o que vive em pecado e sobre o que vive em graça, agora e imediatamente após o advento de Cristo ou sua paixão. Nem poderia Adriano negar que, pouco depois da paixão do Senhor, os judeus que estavam na Índia ou na Espanha tinham uma ignorância insuperável a respeito da paixão do Senhor, por mais que estivessem em pecado mortal. Mais: admite-o expressamente em 1 q. ad 4, na matéria sobre a observação das leis. E é certo que os judeus ausentes da Judeia, estivessem ou não em pecado mortal, tinham uma ignorância insuperável a respeito do batismo ou da fé em Cristo. Portanto, assim como então podia dar-se uma ignorância insuperável a respeito disso, também agora entre aqueles aos quais não se fez o anúncio [*annuntiatio*] do batismo.

Mas se enganam esses doutores que julgam que, admitindo ignorância insuperável a respeito do batismo ou da fé em Cristo, imediatamente se segue que poderia alguém salvar-se sem o batismo ou a fé em Cristo. O que, porém, não ocorre. Com efeito, os bárbaros aos quais não chegou a notícia da fé ou da religião cristã serão condenados pelos pecados mortais ou pela idolatria, mas não pelo pecado de infidelidade, como diz São Tomás (2.2, citado acima), porque, se fizessem o que está a seu alcance, vivendo bem, em conformidade com a lei natural, em tal circunstância o Senhor proveria e os iluminaria acerca do nome de Cristo. Nem por isso, porém, segue-se que, se vivem mal, deva-se imputar a eles como pecado a ignorância ou a infidelidade acerca do batismo e da fé cristã.

10) Segunda proposição: os bárbaros, nem ao primeiro anúncio da fé cristã, têm o dever de acreditar, de tal forma que pecariam mortalmente não crendo, apenas pelo fato de ser-lhes simplesmente anunciado e proposto que Cristo é o salvador e o redentor do mundo, sem milagres ou qualquer outra prova [*probatione*] ou convencimento [*suasione*].

Prova-se essa conclusão a partir da primeira. Com efeito, se antes de ter ouvido algo sobre a religião cristã estavam escusados, não são obrigados de novo, por semelhante anúncio e exposição simples, uma vez que tal anúncio não é nenhum argumento ou motivo para crer. Mais: como Cayetano diz (2.2 q. 1 a. 4), "temerária e imprudentemente alguém teria fé em algo, sobretudo no que diz respeito à salvação, se não soubesse que é um homem confiável quem o afirma". O que os bárbaros não sabem, uma vez que desconhecem quem ou quais são os que lhes propõem uma nova religião. E se confirma, pois, como diz São Tomás (2.2 q. 1 a. 4 *ad secundum argumentum* e a. 5 *ad primum*),

> as coisas que são da fé são visíveis e evidentes sob a razão do crível [*sub ratione credibilis*]. É que o fiel não creria se não visse que tais coisas são críveis ou pela evidência dos sinais, ou por algo do mesmo gênero.

Portanto, quando não se apresentam sinais desse gênero nem algum outro capaz de persuadir, não têm os bárbaros o dever de crer.

E se confirma, pois, se ao mesmo tempo os sarracenos igualmente propusessem, pura e simplesmente, sua seita aos bárbaros, como os cristãos, não teriam o dever de crer neles, como é certo. Portanto, nem mesmo nos cristãos que a propusessem sem nenhuma razão persuasiva, já que não podem nem são obrigados a adivinhar qual é a verdadeira religião, a não ser que aparecessem motivos mais prováveis em defesa de uma das partes. Isso, afinal, seria crer muito rapidamente, o que é próprio de um coração leviano, como diz o Eclesiastes (19,5). E se confirma por meio de João 15,24: "Se não tivesse feito sinais", etc., "não teriam pecado". Portanto, quando não há sinal algum nem motivos, não haverá pecado.

11) Dessa proposição segue que se somente daquele modo se propuser a fé aos bárbaros e não a abraçarem, não podem por essa razão os espanhóis fazer-lhes

guerra nem, por direito de guerra, agir contra eles. É evidente, já que são inocentes quanto a isso, nem fizeram alguma injúria aos espanhóis.

E se confirma esse corolário, pois, como afirma São Tomás (2.2 q. 40 a. 1), para uma guerra justa se requer uma causa justa, isto é, aqueles que são atacados devem, por alguma culpa, merecer o ataque. Por isso Agostinho diz (1. 83, *Questões*):

> Guerras justas costumam definir as que vingam injúrias, se se deve castigar uma nação ou uma cidade que não se preocupou em reparar o que de ímprobo foi feito pelos seus ou devolver o que foi tirado injustamente.

E esse é o pensamento comum de todos os doutores, não apenas dos teólogos, mas também dos jurisconsultos, como o Hostiense, Inocêncio e outros. Expressa-o com eloquência Cayetano (2.2 q. 66 a. 8) e não conheço nenhum doutor que pense o contrário. Assim, esse não seria um título legítimo para ocupar as províncias dos bárbaros e espoliar os primeiros senhores.

12) Terceira proposição: se os bárbaros, rogados e aconselhados a ouvirem pacificamente os que estão falando sobre a religião, se recusassem a ouvir, não estariam escusados do pecado mortal.

Prova-se. Porque, como supomos, eles têm erros gravíssimos a respeito dos quais não têm razões verossímeis ou prováveis. Portanto, se alguém os aconselhara ouvir e deliberar sobre as coisas que tocam à religião, têm, pelo menos, o dever de ouvir e interrogar.

Além disso, é-lhes necessário à salvação crer em Cristo e serem batizados: "Quem vier a crer", etc. (Marcos, último capítulo, 16,16). Mas não podem crer se não ouvirem (Aos Romanos 10,14). Portanto, têm o dever de ouvir. Do contrário, estariam fora do estado de salvação sem culpa, se não têm o dever de ouvir.

13) Quarta proposição: se a fé cristã for proposta aos bárbaros de forma convincente [*probabiliter*], isto é, com argumentos convincentes [*probabilibus*] e racionais e com uma vida honesta e aplicada, conforme a lei natural, que é grande argumento para a confirmação da verdade, e isso não uma só vez e de forma

superficial, mas de maneira empenhada e aplicada, os bárbaros têm o dever de abraçar a fé em Cristo, sob pena de pecado mortal.

Prova-se a partir da terceira conclusão. Porque, se têm o dever de ouvir, logo também de aquiescer ao que ouviram, se são coisas racionais. E se evidencia com toda clareza a partir daquele último capítulo de Marcos (16,16): "Indo a todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado, será salvo; quem, porém, não crer, será condenado." Também por meio daquela passagem dos Atos 4,12: "Não se deu outro nome aos homens por meio do qual devemos nos salvar."

14) Quinta proposição: não me parece líquido e certo que a fé cristã tenha sido até aqui apresentada e anunciada aos bárbaros de tal forma que tenham o dever de crer sob risco de um novo pecado.

Digo isso porque (como fica claro com a segunda proposição) não têm o dever de crer a não ser que se apresente a eles a fé de maneira plausível e convincente [*cum probabili persuasione*]. Ora, não ouço falar em nenhum milagre ou sinal, nem exemplos de vida suficientemente religiosa, pelo contrário: numerosos escândalos, atos cruéis e numerosas impiedades. Por isso, não parece que a religião cristã lhes tenha sido pregada de forma suficientemente adequada e piedosa a ponto de eles terem o dever de aquiescer. Todavia, ao que parece, muitos religiosos e outros eclesiásticos, com sua vida, exemplos e pregação empenhada, teriam aplicado em tal atividade suficiente trabalho e dedicação, se não tivessem sido impedidos disso por outros cujo interesse é muito diverso.

15) Sexta proposição: por mais que a fé tenha sido anunciada aos bárbaros de forma convincente e suficiente e se tenham recusado a abraçá-la, nem por essa razão, porém, é lícito persegui-los com uma guerra e espoliá-los de seus bens. Essa é a conclusão expressa de São Tomás em 2.22 q. 10 a.8, em que diz que os infiéis que nunca acolheram a fé, como os gentios e judeus, de nenhum modo podem ser compelidos à fé. É a conclusão comum dos doutores também no direito canônico e civil.

E prova-se. Porque crer é próprio da vontade; ora, o temor diminui muito a disposição voluntária (*Ética* 3) e é sacrilégio aceder aos mistérios e sacramentos de

Cristo apenas por temor servil. Além disso, prova-se a partir do capítulo *Dos judeus* 45 dist.: "Sobre os judeus prescreveu o Santo Sínodo que ninguém deve usar da força para obrigá-los a crer, pois Deus se compadece de quem acede e fortalece a quem quer". Não há dúvida de que o parecer do Concílio de Toledo é que não se tratem os judeus com ameaças e terrores para que abracem a fé.

E o mesmo diz expressamente Gregório no capítulo *Qui sincera*, mesma dist.:

> Quem com a melhor das intenções deseja conduzir à fé perfeita os estranhos à religião cristã, devem lançar mão de brandura, não de aspereza, pois quem quer que aja diversamente e, sob tal pretexto, quiser afastá-los da prática costumeira de seus rituais, prova que atende mais a seus próprios interesses que aos de Deus.

Além disso, prova-se a proposição com o uso [*ex usu*] e o costume da Igreja. Com efeito, jamais os imperadores cristãos, que tinham os mais santos e sábios pontífices em seu conselho, fizeram guerra aos infiéis por se recusarem eles a abraçar a fé cristã. Além disso, guerra alguma é um argumento em prol da verdade da fé cristã. Portanto, com uma guerra não se pode levar os bárbaros a crer, mas apenas a fingir que creem e abraçam a fé cristã, o que é monstruoso e sacrílego, por mais que Escoto (em 4 d. 4, última questão) diga que se agiria religiosamente se os infiéis fossem forçados pelos príncipes, com ameaças e terrores, a adotar a fé. Com isso, porém, parece estar se referindo somente aos infiéis que, por outro lado, são súditos de príncipes dos cristãos, a respeito dos quais posteriormente se falará. Ora, os bárbaros não são como esses. Por isso, julgo que nem mesmo Escoto afirmaria isso a respeito de tais bárbaros. Fica evidente, então, que também esse título não é idôneo nem legítimo para justificar a ocupação das províncias dos bárbaros.

Outro título se alega seriamente e é o quinto título, ou seja, os pecados dos próprios bárbaros. Com efeito, dizem que, embora não se possa molestá-los com uma guerra em razão de sua infidelidade ou por não abraçarem a fé cristã, pode-se, porém, mover-lhes guerra por causa de outros pecados mortais, que possuem em grande número e, segundo dizem, da maior gravidade. Acerca dos pecados mortais, porém, fazem uma distinção: dizem que há alguns pecados que não são contrários à lei

natural, mas somente à lei divina positiva, e por esses não se pode molestar os bárbaros com uma guerra.

Outros, porém, são contra a natureza, como comer carne humana, o concúbito indistinto com a mãe, irmãs e homens, e por esses pecados se pode molestar os bárbaros com uma guerra e forçá-los a deles desistir. A razão de uma coisa e outra é que acerca dos demais pecados que são contra a lei positiva não se pode mostrar-lhes cabalmente que agem mal; acerca, porém, dos que são contra a lei natural, pode-se mostrar-lhes que ofendem a Deus e, consequentemente, pode-se obrigá-los a que não o ofendam mais.

Além disso, podem ser obrigados a observar a lei que eles próprios professam. Ora, essa é a lei natural. Portanto... Essa é a opinião do arcebispo florentino (terceira parte, tít. 22 c. 5 § 8), seguindo Agostinho de Ancona. O mesmo diz Silvestre no verbete *Papa* § 7, e é a opinião de Inocêncio no capítulo *Quod super his, de voto*, em que diz expressamente:

> Creio que se os gentios, que não têm senão a lei natural, agem contra a lei natural, poderão ser punidos pelo papa. Argui-se a partir de *Gênesis* 15-29, onde os sodomitas são punidos por Deus. Ora, como os juízos de Deus nos servem de exemplos, não vejo por que o papa, que é vigário de Cristo, não o possa.

Isso é o que diz Inocêncio. E pela mesma razão poderão, pela autoridade do papa, ser punidos pelos príncipes cristãos.

16) Mas estabeleço a conclusão: os príncipes cristãos, mesmo com a autoridade do papa, não podem obrigar os bárbaros a abandonar os pecados contra a lei natural, nem por essa razão puni-los.

Prova-se. Primeiramente, porque se pressupõe algo falso, isto é, que o papa tenha jurisdição sobre aqueles, como acima se disse. Em segundo lugar, porque ou entendem de uma forma geral [*universaliter*] os pecados contra a lei natural, considerando-os tais o furto, a fornicação, o adultério, ou, de uma forma especial [*peculiariter*], consideram como pecados contra a natureza aqueles sobre os quais fala São Tomás (2.2 q. 154 a. 11 e 12): diz-se pecado contra a natureza não somente o

que é contrário à lei natural, mas também contrário à ordem natural, o que em Aos Coríntios 2 se chama *imundícia* segundo a glosa, como o concúbito com crianças e animais ou de mulher com mulher, sobre o qual fala Aos Romanos 1,27.

Atendo-se somente ao segundo tipo, argui-se em contrário. Porque o homicídio é pecado tão grave ou mais grave, de tal forma que, se por aqueles é lícito punir, também o é por homicídio. Além disso, a blasfêmia é pecado tão grave e tão evidente quanto. Portanto...

Atendo-se ao primeiro tipo, em sentido geral, o de todo pecado contra a lei natural, não é lícito punir por fornicação e, portanto, nem por outros pecados que são contra a lei natural. O antecedente é evidente: 1 aos Coríntios 5,9: "Escrevi a vós numa espístola que não vos mistureis aos fornicadores. E, além disso, se um irmão é nomeado entre os fornicadores ou como adorador de ídolos", etc. E, abaixo: "Pois que tenho eu de julgar o que acontece fora?", onde São Tomás diz: "Os prelados aceitaram o poder somente sobre os que se submeteram à fé". Ali fica mais do que evidente que Paulo diz não lhe competir o julgamento dos infiéis e dos fornicadores idólatras.

Além disso, nem todos os pecados contra a lei natural podem mostrar-se de forma evidente, ao menos para todos. Isso seria como que dizer que, por causa da infidelidade, é lícito combater os bárbaros, pois todos são idólatras.

Ademais, não é lícito ao papa fazer guerra a cristãos por serem fornicadores ou ladrões, nem mesmo por serem devassos. Nem por isso pode confiscar suas terras e dá-las a outros príncipes. Desse modo, com efeito, havendo muitos pecadores em toda província, todos os dias os reinos mudariam.

E se confirma. Mais graves, de fato, são tais pecados entre os cristãos, que sabem que são pecados, que entre os bárbaros, que desconhecem que são pecados. Além disso, é estranho que o papa não possa propor leis aos infiéis e possa proferir sentenças e imputar-lhes penas.

Além disso, discute-se – e certamente parece convincente fazê-lo – se os bárbaros devem obrigatoriamente sofrer as penas aplicadas por aqueles pecados, ou não. Se não devem, como consequência, nem o papa lhes pode aplicar penalidades. Se devem, têm, então, de reconhecer o papa como senhor e legislador. Portanto, se não reconhecerem, só por causa disso se pode fazer-lhes guerra, o que, porém, esses autores negam, como acima se disse. Realmente, é estranho que possam

impunemente negar a autoridade e a jurisdição do papa e, ao mesmo tempo, porém, ser obrigados a acatar seu julgamento.

Além disso, não podem aceitar o julgamento do papa os que não são cristãos. De fato, o papa não pode condená-los ou puni-los por nenhum outro direito que não por ser o vigário de Cristo. Mas tanto Inocêncio quanto Agostinho de Ancona, e também o arcebispo e Silvestre, confessam que não se pode puni-los porque não aceitam Cristo. Portanto, não podem puni-los nem pelo fato de não aceitarem o julgamento do papa. Afinal, uma coisa pressupõe outra.

E se confirma que nem esse título nem o precedente são suficientes. Também no Antigo Testamento, em que as coisas se decidiam pelas armas, nunca o povo de Israel se apoderou das terras dos infiéis, quer por serem eles infiéis e idólatras, quer por terem outros pecados contra a natureza – e os tinham em grande quantidade, já que eram idólatras, além de incorrerem em outros pecados contra a natureza, como sacrificar seus filhos e filhas a demônios –, mas apenas por um dom especial de Deus, ou porque impediam sua passagem, ou os tinham ofendido.

Além disso, o que eles chamam "professar a lei natural"? Se é conhecê-la, não a conhecem toda; se é querer observar a lei da natureza, então, por outro lado, também querem observar toda a lei divina. Com efeito, se soubessem que a lei cristã é divina, desejariam observá-la. Portanto, não professam a lei natural mais do que a cristã.

Além disso, temos, realmente, maiores provas de que a lei de Cristo provém de Deus e é verdadeira do que provas de que a fornicação é má, ou se devem procurar outras coisas também proibidas pela lei natural. Portanto, se se pode obrigar os bárbaros a observar a lei natural, porque se pode prová-la, então, também se pode obrigá-los a observar a lei evangélica.

Resta um sexto título que se pode alegar, ou melhor, se alega, isto é, por escolha voluntária. Com efeito, os espanhóis, quando chegam até os bárbaros, dão a entender a eles que os reis de Espanha os enviam para proveito deles e os aconselham que os acolham e aceitem como senhores e reis. E eles respondem que estão de acordo, e nada é tão natural quanto considerar como válida a vontade de um senhor que quer transferir seu bem para outro (*Institut. Sobre a divisão dos bens,* § *por transferência – per traditionem*).

De minha parte, estabeleço a conclusão: também esse título não é idôneo.

É evidente, em primeiro lugar, pelo fato de que deveriam estar ausentes o medo e a ignorância, que viciam qualquer escolha. Mas eles intervêm com toda intensidade naquele tipo de escolha e aceitação. Com efeito, os bárbaros não sabem o que estão fazendo; pelo contrário: acontece de nem sequer compreenderem o que os espanhóis estão lhes pedindo. Além disso, pedem-no cercando com homens armados uma turba desarmada e receosa.

Ainda, tendo eles (como acima se disse) verdadeiros senhores e príncipes, não pode o povo, sem outra causa racional [*rationabili causa*], admitir novos senhores, em detrimento dos precedentes. Nem, por outro lado, podem os novos senhores eleger um novo príncipe sem consentimento do povo. Assim, não concorrendo em escolhas e aceitações desse gênero todos os requisitos para uma escolha legítima, tal título não é, em absoluto, idôneo nem legítimo para se apoderar daquelas províncias e ocupá-las.

Há um sétimo título que se pode alegar, qual seja, por dom especial de Deus.

De fato, dizem (não sei quem) que Deus, em seu julgamento peculiar, condenou todos esses bárbaros à perdição por causa de suas abominações e os colocou em poder dos espanhóis, assim como, outrora, os cananeus em poder dos judeus. Mas, a esse respeito, não desejo alongar-me, pois seria perigoso crer em alguém que expressasse uma profecia contrária à lei comum e contrária às regras da Escritura, se sua doutrina não se confirmasse por meio de milagres. Nada disso, porém, é dado a conhecer por profetas desse tipo. Além disso, supondo que assim fosse: se Deus tivesse decidido concretizar a perdição dos bárbaros, nem por isso, porém, segue que aquele que os pusesse a perder estaria sem culpa, assim como não estavam sem culpa os reis da Babilônia que conduziam um exército contra Jerusalém e levavam os filhos de Israel ao cativeiro, ainda que realmente tudo se tenha realizado por uma peculiar providência de Deus, como amiúde lhes fora predito. Nem Jeroboão fez bem em afastar de Roboão o povo de Israel, por mais que isso se tivesse feito por conselho do Senhor, assim como também o Senhor ameaçara por meio do profeta. Oxalá não houvesse, excetuando-se o pecado de infidelidade, no terreno moral, pecados maiores entre alguns cristãos que entre aqueles bárbaros! Também está escrito (1 João 4,1): "Não creiais em todo espírito, mas ponde à prova os espíritos para saber se provêm de Deus." E, como diz São Tomás (1, 2 q. 68): "Os dons são dados pelo Espírito Santo para aperfeiçoar as virtudes. Por isso, quando os fiéis

ou a autoridade ou a providência mostra o que se deve fazer, não se deve recorrer a seus dons". Baste isso sobre os títulos falsos e não idôneos para se apoderar das províncias dos bárbaros.

Mas se deve notar que eu nada vi escrito a respeito dessa questão nem algum dia participei de uma discussão ou de um conselho sobre essa matéria. Por isso, poderia acontecer de outros, talvez, fundarem o título e a justiça dessa negociação e dessa soberania [*principatus*] em algum dos títulos mencionados não sem alguma razão. Mas, de minha parte, não posso até aqui compreender diversamente do que se disse. Por isso, se não houvesse outros títulos além desses, muito mal se teria velado pela salvação dos príncipes ou, antes, daqueles aos quais toca elucidar tais coisas. De fato, os príncipes seguem o conselho de outros, pois não podem examinar tais coisas por si só. Que ganha, diz o Senhor, o homem obtendo como lucro o mundo inteiro, se isso o levar à sua própria perda e a se prejudicar a si próprio? (Mateus 16,26; Marcos 8,36; e Lucas 9,25).

TERCEIRA *RELECTIO*: DOS TÍTULOS LEGÍTIMOS PELOS QUAIS OS BÁRBAROS PUDERAM CAIR EM PODER DOS ESPANHÓIS

Como os bárbaros puderam cair em poder [*ditionem*] dos espanhóis em razão da sociedade e da comunidade natural. 2) Os espanhóis têm direito de viajar até as províncias dos índios bárbaros e ali viver sem dano algum destes e não podem ser por eles impedidos. 3) É lícito aos espanhóis negociar em meio aos índios bárbaros, sem prejuízo da pátria, porém, importando mercadorias de que eles carecem, etc. e trazendo ouro e prata ou outras coisas que ali há em abundância, nem os príncipes deles podem ser empecilho a que os súditos exerçam o comércio entre os espanhóis, etc. 4) Aos bárbaros não é lícito impedir aos espanhóis a comunicação e a participação daquelas coisas que são comuns entre eles, tanto aos cidadãos, quanto aos hóspedes. 5) Se entre os índios nascerem filhos de pais espanhóis que ali têm domicílio e quiserem ser cidadãos, não se lhes pode vedar a cidadania ou os privilégios dos demais cidadãos. 6) Se os bárbaros quisessem impedir aos espanhóis o comércio com eles próprios, etc., o que se deveria fazer. 7) Se os espanhóis, depois de todas as mais moderadas tentativas, não podem obter a segurança ao lado dos bárbaros ou índios a não ser ocupando suas cidades e submetendo-os, podem fazê-lo licitamente, isto é, ocupar as cidades e submetê-los? 8) Quando e em que caso podem

os espanhóis tratar com rigor os bárbaros como a inimigos traiçoeiros e exercer contra eles todos os direitos da guerra, espoliá-los, até mesmo escravizá-los, além de depor os primeiros senhores e constituir novos. 9) Se os bárbaros, para propagar a religião cristã, poderiam cair em poder dos espanhóis. E se os cristãos têm direito de pregar e anunciar o Evangelho nas províncias dos bárbaros. 10) O papa poderia confiar somente aos espanhóis o encargo de converter os índios bárbaros e a todos os demais não só proibir a pregação como também o comércio, se isso fosse útil à propagação da religião cristã. 11) Os bárbaros não devem ser combatidos nem despojados de seus bens, se permitirem que os espanhóis preguem o Evangelho livremente e sem impedimento, quer eles abracem a fé ou não. 12) De que modo podem ser reprimidos pelos espanhóis (sem escândalo, porém) os bárbaros que, sejam seus senhores, seja o próprio povo, impedem a divulgação do Evangelho. E o que se deve dizer dos que admitem a pregação, mas impedem a conversão, matando ou punindo os convertidos a Cristo, ou dissuadindo os outros. 13) De que modo puderam os bárbaros cair em poder dos espanhóis pelo fato de que, tendo sido convertidos e tornados cristãos, querendo seus chefes, quer pelo uso da força, quer pelo medo, trazê-los de volta à idolatria, foram protegidos pelos espanhóis e recebidos sob sua tutela. 14) Os bárbaros puderam cair em poder dos espanhóis porque, convertida a Cristo boa parte deles, o papa pôde, pedindo eles ou não, por uma causa racional, dar-lhes um príncipe cristão, como é o rei dos espanhóis, repelidos os demais senhores infiéis. 15) Se os bárbaros poderão cair em poder dos espanhóis por causa da tirania de seus senhores, ou por causa de leis tirânicas injustas contra os inocentes. 16) Os bárbaros índios puderam cair em poder dos espanhóis por verdadeira escolha voluntária. 17) Os bárbaros, a título de aliança e amizade, puderam cair em poder dos espanhóis. 18) Se os espanhóis poderiam submeter os bárbaros a seu poder, se fosse assegurado que eles são dementes.

1) Agora falarei sobre os títulos legítimos e idôneos pelos quais os bárbaros puderam cair em poder dos espanhóis. O primeiro título pode ser chamado o da *sociedade e comunicação natural.*

2) E acerca disso eis a primeira conclusão: os espanhóis têm o direito de viajar para aquelas províncias e ali viver, sem dano algum, porém, dos bárbaros, e não podem ser impedidos por eles.

Prova-se, *primeiramente*, pelo direito das gentes, que esse é um direito natural [*ius naturale*] ou deriva do direito natural: "O que a razão natural constituiu entre todas as gentes se chama direito das gentes" (*Institut. de iure naturali gentium*). Com efeito, em meio a todos os povos se tem por desumano o que, sem nenhuma causa especial, receba mal hóspedes e peregrinos. Inversamente, porém, é humano e civilizado tratar bem os hóspedes, o que só não se daria no caso de os peregrinos agirem mal, ao chegar a terras estrangeiras.

Em segundo lugar, desde o princípio do mundo (quando tudo era comum) era lícito a quem quer que desejasse ir a não importa que região, a ela se dirigir e peregrinar. Ora, não parece que isso tenha sido eliminado pela divisão das coisas. Nunca, de fato, foi intenção das gentes, por meio daquela divisão, tolher a comunicação dos homens entre si e, por certo, teria sido desumano nos tempos de Noé.

Em terceiro lugar, é lícito tudo o que não é proibido ou resulta em injúria ou detrimento [*detrimentum*] de outros. Mas (como supomos) tal peregrinação dos espanhóis se dá sem injúria ou dano [*damno*] dos bárbaros. Portanto, é lícita.

Em quarto lugar, não seria lícito aos franceses impedir aos espanhóis a peregrinação à França ou mesmo o estabelecimento nela, ou vice-versa, desde que de nenhum modo isso resultasse em seu dano ou lhes fizesse injúria. Portanto, nem aos bárbaros.

Além disso, *em quinto lugar*: o exílio é uma pena também considerada capital [*inter capitales*]. Portanto, não é lícito relegar hóspedes sem culpa.

Em sexto lugar: faz parte da guerra repelir da cidade ou província alguns como se fossem inimigos, ou expulsar os já estabelecidos. Portanto, não movendo os bárbaros uma guerra justa contra os espanhóis, supondo que estes sejam inofensivos, não é lícito que repilam os espanhóis de sua pátria.

Em sétimo lugar, temos aquelas palavras do poeta:

> "Que espécie de homens é esta? Ou que nação é esta que permite um tal costumetão bárbaro? Vedam-nos até abrigo na areia?"[12]

[12] Versos da *Eneida* de Virgílio (canto I, 539-540). Na passagem, os troianos se queixam à rainha Dido da acolhida hostil que teriam recebido inicialmente ao aportar em Cartago.

Em oitavo lugar: "Todo animal estima o que é semelhante a si" (Eclesiastes 17,5). Portanto, parece que a amizade entre os seres humanos faz parte do direito natural e que é contrário à natureza evitar o consórcio dos homens inofensivos.

Em nono: temos aquela passagem de Mateus 25,43: "Era hóspede e não me acolhestes." Por isso, como parece ser parte do direito natural acolher os hóspedes, aquele juízo de Cristo se estabelecerá para com todos.

Em décimo: Por direito natural, são comuns a todos a água corrente e o mar, assim como os rios e os portos; e aos navios, por direito das gentes, de onde quer que venham, é lícito abordar a eles" (*Instit. sobre a divisão das coisas*) e, pela mesma razão, parecem ser públicos. Portanto, não é lícito que ninguém impeça o acesso a eles. Disso segue que os bárbaros fariam injúria aos espanhóis se lhes impedissem o acesso a suas regiões.

Em décimo primeiro lugar: eles próprios admitem todos os outros bárbaros, de onde quer que venham. Portanto, cometeriam injúria não admitindo os espanhóis.

Em décimo segundo lugar, porque, se aos espanhóis não fosse lícito peregrinar junto a eles, isso seria por direito natural, divino ou humano. Pelo natural e divino, é certo que é lícito. Se, porém, houvesse uma lei humana que impedisse, sem alguma causa, o direito natural e divino, seria desumano e não seria racional, consequentemente, não teria força de lei.

Em décimo terceiro lugar: os espanhóis são súditos deles ou não. Se não são súditos, não podem, então, impedi-los. Se são súditos, devem, então, tratá-los bem.

Em décimo quarto lugar: os espanhóis são próximos dos bárbaros, como fica evidente a partir do Evangelho de Lucas 10, a respeito do samaritano. Ora, têm o dever de amar o próximo (Mateus 22,39) assim como a si mesmos. Portanto, não é lícito proibir-lhes o acesso à sua pátria sem motivo. "Quando se diz: amarás a teu próximo, é evidente que todo ser humano é nosso próximo" (Agostinho, *Da doutrina cristã*).

3) Segunda proposição: É lícito aos espanhóis negociar em meio àqueles sem dano, porém, da pátria, por exemplo, importando as mercadorias de que eles carecem e exportando dali o ouro, a prata ou as outras coisas que eles têm em abundância. Os seus príncipes não podem impedir os súditos de exercer o comércio

com os espanhóis nem, por outro lado, os príncipes dos espanhóis podem impedir o comércio com eles.

Prova-se a partir da primeira. *Primeiramente,* porque também parece direito das gentes que os peregrinos exerçam o comércio sem prejuízo dos cidadãos.

Em segundo lugar, do mesmo modo se prova com o fato de que isso é lícito por direito divino. Portanto, uma lei que o proibisse, sem dúvida não seria racional [*rationabilis*].

Em terceiro lugar, os príncipes têm o dever de amar os espanhóis por direito natural. Portanto, não lhes é lícito, se isso pode acontecer sem detrimento deles, impedir o acesso a seus bens sem nenhuma razão.

Em quarto lugar, porque parecem agir contra o célebre provérbio: *Não farás ao outro o que não queres que façam a ti*. E, em suma, é certo que os bárbaros não podem impedir aos espanhóis seu comércio mais do que os cristãos podem impedir os outros cristãos.

Claro é, porém, que, se os espanhóis proibissem aos franceses o comércio com as Espanhas, não pelo bem da Espanha, mas para que os franceses não tivessem participação em algum proveito [*utilitatem*], a lei seria iníqua e contra a caridade. Ora, se isso não pode ser prescrito por lei de forma justa, não pode também concretizar-se, porque uma lei não é iníqua senão por causa da execução da lei. E como se diz na *ff. De iustitia et iure*: "a natureza estabeleceu, como uma força entre todos os homens, uma espécie de parentesco". Por isso, é contra o direito natural que o homem seja adversário de outro homem sem motivo algum. "Pois o homem para outro homem não é um lobo, como diz Ovídio, mas um homem".[13]

4) Terceira proposição: se há, entre os bárbaros, coisas comuns tanto aos cidadãos quanto aos hóspedes, não é lícito impedir aos espanhóis o acesso e a participação nelas.

Por exemplo: se é lícito a outros peregrinos extrair ouro num território comum ou de rios, ou pescar pérolas no mar ou num rio, não podem impedir os espanhóis,

[13] Na literatura latina, vê-se que se trata de expressão proverbial; entretanto, a maneira como o autor a expressa não remete a Ovídio, mas ao comediógrafo Plauto: *Lupus est homo homini, non homo* ("Lobo, não homem, é o homem para o homem" – *Asinaria*, II, sc. 4 v. 88).

do mesmo modo, pura e simplesmente, já que é lícito aos outros fazer coisas assim e do gênero, contanto que aos cidadãos e aos habitantes nativos isso não seja um peso.

Prova-se com a primeira e a segunda. Com efeito, se é lícito aos espanhóis peregrinar e negociar em meio a eles, logo é lícito usar das leis e vantagens de todos os peregrinos.

Em segundo lugar, porque o que não está entre os bens de ninguém, por direito das gentes é do ocupante (*Institut., de rerum divis.* § *Ferae bestiae*). Portanto, se o ouro no campo, as pérolas do mar ou seja o que houver nos rios não foi objeto de apropriação [*non est appropriatum*], por direito das gentes será do ocupante, do mesmo modo que os peixes no mar. E, de fato, muitas coisas parecem proceder do direito das gentes, o qual, derivando suficientemente do direito natural, tem força manifesta para conferir o direito [*ad dandum ius*] e obrigar [*obligandum*]. E, supondo que não derive sempre do direito natural, parece ser suficiente o consenso da maior parte do mundo inteiro, sobretudo em prol do bem comum de todos.

Se, com efeito, depois dos primeiros tempos da criação do mundo ou de sua reparação após o dilúvio, a maior parte dos homens decidiu que os legados seriam por toda parte invioláveis, que o mar seria comum, que os capturados na guerra seriam escravos e que seria conveniente que os hóspedes não fossem expulsos, certamente isso deveria ter força, mesmo com a oposição de outros.

5) Quarta proposição: além do mais, se de um espanhol nascer ali filhos e quiserem ser cidadãos, não parece que se possa vedar-lhes o direito de cidadania ou os privilégios [*commodis*] dos outros cidadãos.

Falo de pais que ali têm domicílio. Prova-se. Porque parece ser do direito das gentes que se diga cidadão também quem nasceu na cidade (ff. *De appel.* 1. *Cidadãos*). E se confirma. Como o homem é um animal civil [*animal civile*], quem nasceu numa cidade não é cidadão de outra cidade. Se, portanto, não fosse cidadão dela, não seria cidadão de qualquer outra cidade, pelo que lhe estaria vedado o direito natural e das gentes.

Mais: se alguém quisesse estabelecer domicílio em alguma cidade daqueles, por exemplo, ao tomar esposa ou por uma outra razão qualquer pela qual os peregrinos costumam se tornar cidadãos, não parece que se possa proibi-los mais do que aos outros; consequentemente, parecem gozar dos privilégios de cidadãos assim

como os outros, desde que se submetam aos mesmos encargos [*onera*] dos demais. É, também, a hospitalidade que se recomenda em Primeira Epístola de Pedro 4,9: "Hóspedes um do outro" e 1 *a Tim.* 3,2 sobre o bispo: "o bispo deve ser hospitaleiro". Daí, por outro lado, ser em si um mal se recusar a acolher hóspedes e peregrinos.

6) Quinta proposição: Se os bárbaros quiserem impedir o direito das gentes aos espanhóis, nos casos supracitados, por exemplo, o comércio ou as outras coisas referidas, os espanhóis devem, primeiramente, com razão e meios persuasivos [*suasionibus*], eliminar o escândalo e demonstrar, com todo tipo de argumento racional [*omni ratione*], que não vêm para prejudicá-los, mas que desejam pacificamente ser tratados como hóspedes e peregrinar sem incomodá-los em nada; e demonstrá-lo não com meras palavras, mas também com argumentos racionais, segundo aquele dito: aos sábios convém tentar tudo, antes, com palavras.[14] E se, depois da explicação racional [*reddita ratione*], os bárbaros não quiserem aquiescer, mas quiserem usar a força, os espanhóis podem defender-se e tudo fazer para a conveniência de sua segurança, já que é lícito repelir a força com a força; e não apenas isso: se de outra forma não puderem estar em segurança, traçar estratégias e edificar defesas. E, se forem alvos de uma injúria, com a autoridade do príncipe, devem vingá-la com uma guerra e fazer valer os outros direitos da guerra.

Prova-se: a causa de uma guerra justa é o objetivo de repelir e vingar uma injúria, como se mencionou acima a partir de São Tomás 2.2 q. 40. Ora, os bárbaros, impedindo aos espanhóis o direito das gentes, fazem-lhes injúria. Portanto, se for necessário travar guerra para obter seu direito, podem fazê-lo licitamente. Mas deve-se notar que, sendo esses bárbaros por natureza medrosos e, por outro lado, estúpidos e tolos, por mais que os espanhóis desejem livrá-los do temor e assegurá-los de uma convivência pacífica, podem, ainda aqui, temer com razão ao ver homens de trajes estranhos, armados e muito mais poderosos do que eles. E, por isso, se levados por tal temor, acorrem a expulsar ou matar os espanhóis, seria lícito também aos espanhóis defender-se conservando, porém, a moderação de uma defesa justificada. Nem, de resto, seria lícito exercer os direitos da guerra contra eles, por exemplo, depois

[14] Terêncio, *Eunuco*, v. 789: *Omnia prius experiri quam armis sapientem decet* ("Convém que o sábio tente tudo antes de recorrer às armas").

de obtida a vitória e a segurança, matá-los, ou espoliá-los ou ocupar suas cidades, porque, nesses casos, são inocentes e temem com razão, como supomos. E, por isso, devem os espanhóis se proteger, mas na medida em que isso se puder fazer com o menor dano possível àqueles, já que se trata de uma guerra tão somente defensiva.

Nem é descabido, estando de uma parte o direito e da outra uma ignorância insuperável, que haja motivo de guerra justa para ambas as partes. Assim como os franceses ocupam a Borgonha crendo, com ignorância comprovável, que lhes pertence, nosso imperador, por sua vez, tem direito líquido e certo àquela província, pode reivindicá-la com uma guerra e aqueles, defendê-la. Assim pode acontecer com os bárbaros. E isso se deve levar em grande consideração. Com efeito, num caso trata-se do direito de guerra contra homens realmente culpados e injustos e noutro contra inocentes e ignorantes; assim como, de uma forma, se deve evitar o escândalo dos fariseus, de outra, o dos pequenos e fracos.

7) Sexta proposição: se, tentado de tudo, os espanhóis não puderem obter a segurança em meio aos bárbaros senão ocupando suas cidades e submetendo-os, podem licitamente fazer isto.

Prova-se. Porque o fim [*finis*] da guerra é a paz e a segurança, como diz Agostinho (a Bonifácio). Ora, uma vez que (como se disse) é lícito aos espanhóis sustentar uma guerra ou ainda, se for necessário, declará-la, logo, é lícito fazer tudo o que é necessário para o fim da guerra, isto é, para obter a segurança e a paz.

8) Sétima proposição: de mais a mais, se depois que os espanhóis, com todo empenho, tivessem demonstrado, com ações e palavras, que não constituem obstáculo a que os bárbaros vivam pacificamente e sem dano às suas coisas, mesmo assim os bárbaros perseverassem em sua malícia e lutassem para pôr à perda os espanhóis, nesse caso já poderiam agir não como se lidassem com inocentes, mas com inimigos pérfidos, exercer contra eles todos os direitos da guerra, espoliá-los, reduzi-los à escravidão, depor os senhores antigos e constituir novos, moderadamente, porém, segundo ao gênero de ação [*pro qualitate* rei] e de injúrias.

Essa conclusão é suficientemente óbvia. Porque, se é lícito a eles declarar guerra, logo também o é exercer os direitos da guerra. E se confirma. Porque não devem estar em melhor condição por serem infiéis. Ora, tudo isso seria lícito contra

os cristãos, uma vez que se tratasse de guerra justa. Portanto, também é lícito contra aqueles. Da mesma forma, é direito geral das gentes que tudo o que foi capturado em guerra pertença ao vencedor, como se tem na lei *Si quid in bello* e na lei *Hostes* ff. *De captivis* e capítulo *Ius gentium* 1 dist. e, mais expressamente, *Institut., De rerum divisione* § *Item, quae ab hostibus*, em que se diz que por direito das gentes as coisas que tomamos dos inimigos se tornam imediatamente nossas, a tal ponto que também homens sejam reduzidos a servos nossos.

Além disso, porque (como dizem os doutores em matéria de guerra) o príncipe que tem uma guerra justa se torna pelo próprio direito juiz dos inimigos e pode puni-los juridicamente e condená-los de acordo com o tipo de injúria.

E se confirma tudo o que acima se disse. Porque os legados, por direito das gentes, são invioláveis e os espanhóis são legados dos cristãos. Portanto, os bárbaros têm o dever de, pelo menos, ouvi-los com benevolência e não os repelir.

Esse, portanto, é o primeiro título com os quais os espanhóis puderam ocupar as províncias e o principado [*principatus*] dos bárbaros, com a condição de que isso se faça sem dolo e fraude e não forjem pretextos para guerra. Com efeito, se os bárbaros permitissem que os espanhóis negociassem pacificamente em seu meio, os espanhóis não poderiam, sob esse ângulo, alegar nenhum motivo justo para se apoderar dos bens deles, não mais que dos bens dos cristãos.

9) Outro título pode haver, qual seja, a propagação da religião cristã. Em prol deste eis a primeira conclusão: os cristãos têm o direito de pregar e anunciar o Evangelho nas províncias dos bárbaros.

Essa conclusão é conhecida a partir daquele célebre passo: "Pregai o Evangelho a toda criatura", etc. Também: "A palavra do Senhor não está atada" (2 Timóteo 2,9).

Em segundo lugar, resulta evidente a partir do que se disse. Porque, se os cristãos têm direito de peregrinar e negociar entre os bárbaros, portanto, podem ensinar a verdade aos que querem ouvir, sobretudo no que toca à salvação e à felicidade, muito mais que do que a algum ensinamento humano. Em terceiro lugar, porque, de outra forma, eles estariam fora do estado de salvação, se não fosse lícito aos cristãos ir até eles para anunciar o Evangelho. Em quarto lugar, porque a correção [*correptio*] fraterna faz parte do direito natural, assim como também o amor [*dilectio*]. Assim, estanto todos aqueles não só em pecado como fora do estado de

salvação, cabe aos cristãos corrigi-los e amá-los, ou melhor, parece que os cristãos têm esse dever. Em quinto e último lugar, porque são nossos próximos, como acima se disse. "Mas a cada um confiou Deus a preocupação com seu próximo" (Eclesiastes 17,12). Portanto, toca aos cristãos instruir aqueles que ignoram as coisas divinas.

10) Segunda conclusão: ainda que isso seja comum e lícito a todos, no entanto, pôde o papa confiar esse encargo aos espanhóis e vedá-lo a todos os demais.

Prova-se. Porque, embora o papa, como se disse acima, não seja senhor temporal, tem, porém, poder nas coisas temporais que dizem respeito às espirituais. Portanto, como cabe ao papa, sobretudo, cuidar da propagação do Evangelho em todo o mundo, se da pregação do Evangelho naquelas províncias os espanhóis podem se desincumbir de forma mais proveitosa, o papa pode encarregá-los disso e vedar essa prerrogativa a todos os demais. E não só vedar a pregação, como também o comércio, se isso fosse conveniente à propagação da religião cristã, uma vez que pode ordenar as coisas temporais de forma que sejam úteis às espirituais. Se, portanto, assim é conveniente, compete, então, à autoridade e ao poder do sumo pontífice. Ora, parece de todo conveniente pelo fato de que, se de outras províncias cristãs se afluísse indiscriminadamente àquelas províncias, poderiam facilmente estorvar-se mutuamente e suscitar rebeliões. Assim se impediria a tranquilidade, perturbar-se-ia o trabalho da fé e a conversão dos bárbaros.

Além disso, uma vez que os príncipes espanhóis, sob seus auspícios e despesas, foram os primeiros de todos a empreender essa navegação e com tanta felicidade descobriram o Novo Mundo, é justo que essa peregrinação seja vedada aos demais e só eles usufruam das descobertas. Assim como, também para conservar a paz entre príncipes e propagar a religião, pôde o papa distribuir as províncias dos sarracenos entre os príncipes cristãos, a fim de que um não entrasse no domínio do outro. Da mesma forma poderia, para o bem da religião, eleger príncipes, sobretudo onde antes não tivesse havido nenhum príncipe cristão.

11) Terceira conclusão: se os bárbaros permitirem que os espanhóis preguem o Evangelho livremente e sem impedimento, os abracem ou não a fé, não é lícito, por essa razão, empreender uma guerra contra eles e, por outro lado, apoderar-se de suas terras.

Isso se provou mais acima, quando refutamos o quarto título e é evidente por si mesmo, já que nunca há uma guerra justa quando não houve nenhuma injúria precedente, como diz São Tomás (2.2 q. 40 a. 1).

12) Quarta conclusão: se os bárbaros, quer os próprios senhores, quer também o povo, impedirem os espanhóis de anunciar livremente o Evangelho, os espanhóis, fornecida previamente a razão para eliminar o escândalo, podem pregar a eles contra sua vontade e velar pela conversão daquela gente. E, se para tal for necessário, sustentar uma guerra ou declará-la até que propicie a oportunidade e a segurança para a pregação do Evangelho. E tem-se o mesmo juízo se, ainda que permitindo a pregação, os bárbaros impedirem a conversão, matando ou punindo de outra forma os convertidos a Cristo, ou dissuadindo diversamente os demais por meio de ameaças.

É evidente que, com isso, os bárbaros fazem injúria aos espanhóis, como fica claro do que se disse; têm eles, portanto, justo motivo para guerra. Em segundo lugar, também, porque se contrariaria o interesse [*commodum*] dos próprios bárbaros, que seus príncipes não podem contrariar com justiça. Portanto, em favor dos que são oprimidos e sofrem uma injúria, podem os espanhóis mover guerra, sobretudo em questão de tamanha importância. A partir de tal conclusão, fica também evidente que, por essa mesma razão, se de modo diverso não se pode encaminhar os assuntos da religião, é lícito aos espanhóis se apoderar das terras e províncias daqueles, eleger novos senhores, depor os antigos e levar a cabo, por direito de guerra, o que em outras guerras se poderia licitamente fazer, conservando-se sempre a moderação e a razão para que não se vá além do que é preciso. E que antes se renuncie ao próprio direito a perpetrar o que não é lícito, conduzindo tudo sempre mais no interesse dos bárbaros que no do próprio lucro.

Mas deve-se ter em grande consideração o que Paulo diz (1 Coríntios 6,12): "Tudo me é lícito, mas nem tudo é conveniente." Com efeito, tudo o que se disse se entende falando do que é lícito em si. Pode acontecer que, com tais guerras, matanças e espólios, antes se venha a impedir a conversão dos bárbaros do que buscá-la e promovê-la. E, por isso, deve-se preocupar, acima de tudo, em não criar obstáculo ao Evangelho. Se se criar, contudo, deve-se desistir dessa maneira de evangelizar e buscar uma outra forma. Quanto a nós, mostramos que, em si, essas coisas são lícitas.

Eu não duvido de que tenha sido necessário usar da força e das armas para que pudessem os espanhóis permanecer naqueles lugares; mas temo que se tenha ido mais longe do que o direito e a justiça permitiam.

Esse, portanto, pôde ser o segundo título legítimo pelo qual os bárbaros puderam cair em poder dos espanhóis. Mas sempre se deve ter diante dos olhos o que se acabou de dizer para que aquilo que em si é lícito não se torne um mal por alguma casualidade [*per accidens*], pois o bem provém da causa íntegra [*ex integra causa*], mas o mal por meio da circunstância [*per circumstantiam*], conforme Aristóteles (*Ética*, 3) e Dionísio (4 c. *De divinis nominibus*)…

13) Outro título pode haver, que deriva desse: se alguns dos bárbaros foram convertidos a Cristo e seus príncipes, pela força ou pelo terror, querem fazê-los voltar à idolatria, os espanhóis, por essa razão, também podem, se de outra forma não for possível, mover-lhes guerra e obrigar os bárbaros a desistir daquela injúria; assim como, em outras guerras justas, contra os contumazes pode-se exercer os direitos da guerra e, consequentemente, por vezes, depor seus senhores. E pode-se estabelecer esse como o terceiro título, e não apenas título de religião [*titulus religionis*], mas de amizade e aliança humana. Com efeito, por terem alguns bárbaros se convertido à religião cristã, tornaram-se amigos e aliados dos cristãos. E devemos fazer o bem a todos, mas sobretudo aos que compartilham nossa fé (Aos Gálatas 6,10).

14) Outro título pode ser: se boa parte dos bárbaros tivesse sido convertida a Cristo, quer justamente [*iure*], quer injustamente [*iniure*], isto é, supondo que, com ameaças ou terrores ou de outra forma, não se salvariam os que têm de ser salvos, embora fossem cristãos de verdade, a pedido deles ou não, o papa, por uma causa racional, poderia dar-lhes um príncipe cristão e tirar-lhes outros senhores infiéis. Prova-se. Porque se assim fosse útil à manutenção da religião cristã, já que se teme que sob senhores infiéis se tornem apóstatas, isto é, abandonem a fé ou em tal ocasião sejam molestados por seus senhores, em favor da fé pode o papa substituir os senhores.

E se confirma. Porque, como dizem os doutores e, expressamente, São Tomás (2.2 q. 10 a. 10), a Igreja poderia libertar todos os servos cristãos que servem aos infiéis, ainda que, de resto, fossem cativos por força de lei [*legitimi*]. E isso diz

expressamente Inocêncio no capítulo mencionado *Super his, de voto*. Portanto, mais ainda poderá libertar os outros súditos cristãos que não estão adstritos como os servos.

E se confirma. Porque a esposa está tão presa ao marido quanto o súdito ao senhor, ou mais, uma vez que aquele vínculo é de direito divino, este, porém, não. Ora, em favor da fé, liberta-se a esposa que tem fé de um marido que não a tem, se o marido lhe é molesto por causa da religião, como fica evidente a partir do Apóstolo 1 aos Coríntios 7,12-16, etc. e em *Quanto, De divortiis*. Mais: a tal ponto isso está estabecido pelo costume que, pelo próprio fato de um dos cônjuges se converter à fé, fica livre do parceiro que não a tem. Portanto, também a Igreja, em favor da fé e para evitar riscos, pode libertar todos os cristãos da obediência e sujeição a senhores infiéis, sem escândalo. E esse se estabelece como título legítimo.

15) Outro título poderia ser por causa da tirania, ou dos próprios senhores entre os bárbaros, ou ainda por causa das leis tirânicas para injúria dos inocentes, por exemplo, porque sacrificam homens inocentes ou, por outro lado, matam isentos de culpa para se alimentar de sua carne. Digo ainda que sem autorização do pontífice podem os espanhóis impedir aos bárbaros todo e qualquer costume e ritual ímpio, porque podem proteger os inocentes de uma morte injusta.

Isso se prova. Porque a cada qual confiou Deus a preocupação com seu próximo e dele todos são próximos. Portanto, seja quem for poderia defendê-los de tal tirania e opressão, e isso toca sobretudo aos príncipes.

Além disso, comprova-o a passagem dos Provérbios 24,11: "Livra os que são levados à morte e os que são arrastados ao suplício não deixes de libertá-los". E isso não se compreende apenas em referência ao momento mesmo em que são levados à morte, mas também pode obrigar os bárbaros a abandonar tal rito. E se se recusam, por essa razão se pode declarar-lhes guerra e exercer contra eles os direitos da guerra. E se de outra forma não se pode eliminar um rito sacrílego, podem substituir seus senhores e introduzir um novo principado [*principatum*]. E nesse sentido tem um fundo de verdade aquela opinião de Inocêncio e do Arcebispo: por causa de pecados contra a natureza se pode puni-los.

Nem obsta que todos os bárbaros consintam em leis e sacrifícios assim, nem queiram que os espanhóis os vinguem por isso. Com efeito, nisso não são de direito

seu [*sui iuris*] a ponto de poderem entregar a si próprios ou a seus filhos à morte. E esse poderia ser o quinto título legítimo.

16) Outro título poderia ser por verdadeira escolha voluntária; por exemplo, se os próprios bárbaros, tanto os senhores quanto os demais, compreendendo a administração sensata e a humanidade dos espanhóis, voluntariamente quisessem aceitar como seu príncipe o rei da Espanha. Isso, com efeito, poderia dar-se e seria título legítimo também quanto à lei natural.

Qualquer República pode determinar um senhor para si, sem que para tal seja necessário o consenso de todos, parecendo bastar o consenso da maioria. Porque, como em outro lugar discutimos, naquilo que toca ao bem da República, o que é determinado pela maioria obriga até os que não estão de acordo, do contrário nada se poderia empreender no interesse da República, já que é difícil que todos unanimemente cheguem a um mesmo parecer. Assim, se em alguma cidade ou província a maioria da população fosse cristã e eles, em favor da fé e pelo bem comum, desejassem ter um príncipe cristão, creio que poderiam elegê-lo, mesmo com a oposição dos demais e ainda que abandonando os outros senhores infiéis. Digo também que poderiam eleger um príncipe não só para si, mas para toda a República. Assim como também os franceses, pelo bem de sua República, substituíram os príncipes e, tirando de Quilderico o reino, confiaram-no a Pipino, pai de Carlos Magno. Tal substituição o pontífice Zacarias aprovou. E esse pode se estabelecer como sexto título.

17) Outro título poderia ser: por causa dos aliados e amigos.

De fato, como os próprios bárbaros travam entre si guerras legítimas, a parte que sofreu injúria tem direito de declarar guerra e pode apelar aos espanhóis para que venham em auxílio e repartir as recompensas da vitória, como, segundo contam, fizeram os talcatedanos contra os mexicanos, compondo-se com os espanhóis para que os ajudassem a combater os mexicanos; teriam, por sua vez, tudo o que por direito de guerra podia caber-lhes. Que essa seja uma causa justa de guerra em defesa dos aliados e amigos não há dúvida, como também o declara Cayetano (2.2 q. 40 a. 1). É com toda justiça que uma República pode apelar a estrangeiros para vingar os inimigos estrangeiros ou malfeitores.

E se confirma. Porque, de fato, foi sobretudo dessa forma que os romanos estenderam seu império, isto é, enquanto prestavam auxílio aos aliados e amigos. E em tal circunstância, empreendendo guerras justas, por direito de guerra entravam na posse de novas províncias. Entretanto, o império romano é aprovado como legítimo pelo beato Agostinho (*Da cidade de Deus*, 1. 3) e por São Tomás (*Opúsculo* 21). E Silvestre reconheceu Constantino o Grande como imperador, e Ambrósio a Teodósio. Não parece, porém, que os romanos tenham entrado na posse do mundo por outro título jurídico que não por direito de guerra, cuja ocasião foi, sobretudo, a defesa e a vingança dos aliados. Como aconteceu com Abraão, que, para vingar o rei de Salém e outros reis, que com ele tinham firmado um tratado, lutou contra quatro reis daquela região (Gênesis 14,18-24), dos quais ele próprio não recebera nenhuma injúria. E esse parece ser o sétimo e último título pelo qual puderam ou poderiam cair os bárbaros e suas províncias sob o poder e domínio dos espanhóis.

18) Outro título não poderia, por certo, afirmar-se, mas ser trazido à discussão e parecer legítimo para alguns. Sobre ele, eu, de minha parte, não ouso afirmar nada, mas nem de todo condenar. E é este: ainda que esses bárbaros, como se disse acima, não sejam de todo dementes, entretanto, pouco distam dos dementes e assim parece que não são idôneos para constituir ou administrar uma República legítima mesmo em termos humanos e civis. Assim, nem têm leis adequadas nem magistraturas e nem sequer estão suficientemente capacitados para administrar o que diz respeito à família [*rem familiarem*]. Da mesma forma, carecem de letras e artes, não só das liberais, mas também das mecânicas, de uma agricultura sistemática, de trabalhadores e muitas outras coisas úteis, até mesmo das necessárias aos interesses humanos.

Poderia, portanto, alguém dizer que, para o bem deles próprios, os príncipes espanhóis poderiam encarregar-se de sua administração e nomear-lhes, em suas cidades, prefeitos e governadores. Mais: até lhes dar novos senhores, contanto que ficasse assegurado que isso lhes seria útil.

Isso, digo eu, poderia ser persuasivo, porque se todos eram dementes, não há dúvida de que isso seria não apenas lícito, como também apropriadíssimo. Mais: teriam esse dever os príncipes como se se tratasse, simplesmente, de crianças. Ora, parece, a esse respeito, haver a mesma razão no que concerne àqueles e aos dementes, pois em nada são capazes de governar a si próprios, ou pouco mais

que os dementes ou, até mesmo, as feras e bestas, e não se servem de alimento mais brandos nem, quase, melhores do que as feras. Portanto, do mesmo modo poderiam ser entregues ao governo dos mais sábios.

E isso se confirma, aparentemente. De fato, se por alguma casualidade todos os adultos entre eles perecessem e permanecessem as crianças e jovens que tivessem, sim, algum uso da razão, mas entre os anos de puerícia e puberdade, parece realmente que poderiam os príncipes se encarregar deles e governá-los enquanto estivessem em tal estado. Se se admite isso, parece certamente que não se deve negar ser possível fazer o mesmo acerca dos seus pais bárbaros, supondo-se real o embotamento que a seu respeito referem os que estiveram entre eles. O embotamento é muito maior, dizem, do que o que há nas crianças e dementes nas demais nações.

E, por certo, isso se pode fundamentar no preceito da caridade, já que eles são nossos próximos e temos o dever de cuidar de seus bens. E isso (como disse) seja proposto de maneira não afirmativa e ainda com a restrição de fazê-lo pensando nos bens e no interesse deles próprios e não somente no proveito dos espanhóis. Nisso, com efeito, está todo o perigo das almas e da salvação e a isso poderia também ser útil o que se disse acima: alguns são por natureza servos; afinal, assim parecem todos esses bárbaros, e assim poderiam, por esse lado, ser governados como servos.

Mas, de toda a discussão, parece seguir que, se cessassem todos esses títulos pelo fato de os bárbaros não oferecerem nenhum motivo para uma guerra justa, nem desejarem ter príncipes espanhóis, etc., cessaria toda aquela peregrinação e comércio, com grande prejuízo dos espanhóis, e até mesmo os proventos dos príncipes sofreriam grande perda, o que não é aceitável.

Responde-se, primeiramente: não seria bom que se cessasse o comércio, porque, como já se declarou, há muitas coisas entre os bárbaros que eles próprios têm em abundância e, pela troca, poderiam os espanhóis importar. Além disso, há muitas outras coisas também que eles próprios dão por abandonadas, ou são comuns a todos os que querem delas se apoderar. Os lusitanos têm grande comércio com semelhantes povos, que não submeteram, e com grande proveito [*commodo*].

Em segundo lugar, talvez os rendimentos do rei não fossem menores. De fato, de forma igualmente justa se poderia cobrar um imposto sobre o ouro e a prata que são importados dos bárbaros, a quinta parte ou ainda mais, de acordo com a

qualidade do produto. E com toda razão, já que a navegação foi descoberta pelos príncipes e, graças à sua autoridade, os negociantes estariam em segurança.

Em terceiro lugar, é evidente que, depois de se ter feito ali a conversão de muitos bárbaros, já não seria conveniente nem lícito ao príncipe abandonar completamente a administração daquelas províncias.

QUARTA *RELECTIO* (*RELECTIO* POSTERIOR): DOS ÍNDIOS, OU DO DIREITO DE GUERRA DOS ESPANHÓIS SOBRE OS BÁRBAROS

1) Aos cristãos é lícito servir no exército e travar guerras. 2) Quem tem autoridade para travar a guerra ou declará-la. 3) Qualquer um poderia empreender e travar uma guerra defensiva, até mesmo um particular [*privatus*]. 4) Se alguém, atacado por um bandido ou por um inimigo, pode repelir o agressor, se tem a possibilidade de escapar fugindo. 5) Qualquer República tem autoridade para declarar e fazer guerra. 6) O príncipe tem a mesma autoridade que a República para declarar e fazer guerra. 7) O que é uma República e quem, propriamente, é chamado de príncipe. 8) Se as Repúblicas ou vários príncipes, tendo um senhor ou príncipe comum, podem por si próprios declarar guerra sem a autoridade do príncipe superior. 9) Régulos ou príncipes, que não presidem a uma República perfeita, mas são partes de outra República, não podem declarar ou travar guerra. E o que se deve dizer sobre as cidades. 10) Qual poderia ser a razão e a causa de uma guerra justa. Prova-se que não pode ser causa de uma guerra justa a diversidade de religião. 11) A ampliação do império não é causa de uma guerra justa. 12) A glória de um príncipe, ou algum outro proveito seu, não é causa de uma guerra justa. 13) Ter sido objeto de uma injúria é a única e exclusiva causa de guerra justa. 14) Uma injúria e uma violência qualquer não bastam para declarar guerra. 15) Havendo uma guerra justa, é lícito fazer tudo o que é necessário à defesa do bem público. 16) Numa guerra justa, é lícito recuperar todas as coisas perdidas e seu interesse. 17) Numa guerra justa, é lícito ressarcir com os bens dos inimigos as despesas da guerra e todos os danos infligidos injustamente pelos inimigos. 18) O príncipe de uma guerra justa, recuperados aos inimigos os bens, o que mais pode fazer. 19) É lícito ao príncipe de uma guerra justa, depois de obter a vitória, recuperar os bens e estabelecer também a paz e segurança, vingar nos inimigos a injúria, castigá-los e puni-los pelas injúrias infligidas. 20) Para que se

diga que uma guerra é justa, nem sempre basta que o príncipe creia ter uma causa justa. 21) A justiça de uma guerra deve ser examinada com a maior atenção e o maior cuidado. 22) Se os súditos são obrigados a examinar a causa da guerra; e, se um súdito está seguro da injustiça da guerra, não lhe é lícito nela ser soldado, ainda que o príncipe ordene. 23) Se os súditos têm consciência da injustiça da guerra, não lhes é lícito dela participar, estejam ou não errados. 24) Senadores, régulos e, em geral, todos os que são admitidos ou convocados ou vêm espontaneamente a um conselho público ou do rei, têm o dever de examinar a causa de uma guerra injusta. 25) Quem não tem o dever de examinar as causas da guerra, mas pode, dando crédito a seus superiores, ser soldado licitamente. 26) Quando não se escusaria aos súditos militantes sua ignorância sobre a injustiça da guerra. 27) Que se deve fazer se for duvidosa a justiça da guerra; e, se houver um único príncipe em possessão legítima, permanecendo a dúvida, não poderia um outro disputá-la numa guerra, com as armas. 28) A respeito de uma cidade ou província, há a dúvida sobre a possibilidade de haver um legítimo possuidor, sobretudo se está abandonada pela morte de um legítimo dono, etc.: o que se deve fazer em tal caso. 29) Aquele que duvida de seu direito, ainda que esteja em pacífica posse, de que modo é obrigado a examinar cuidadosamente o caso, se porventura se pode chegar a esclarecê-lo, quer por si mesmo, quer por meio de um outro. 30) Examinada a causa, enquanto permanecer racionalmente [*rationabiliter*] uma dúvida, o possuidor legítimo não tem o dever de ceder a posse, mas pode licitamente conservá-la. 31) Aos súditos não só é lícito, em matéria duvidosa, acompanhar seu príncipe à guerra numa guerra defensiva, como também numa guerra ofensiva. 32) Se uma guerra pode ser justa de ambos os lados; e como, salvo no caso de ignorância, isso não pode acontecer. 33) Se um príncipe ou súdito, que por ignorância tomou parte numa guerra injusta, constatando-se depois sua injustiça, tem o dever de restituir. 34) Se é lícito matar inocentes numa guerra. 35) Não é lícito nunca matar inocentes por si próprio e intencionalmente. 36) Se é lícito matar crianças e mulheres numa guerra contra os turcos. O que se deve dizer numa guerra entre cristãos agricultores, togados, peregrinos, hóspedes e clérigos. 37) Matar inocentes acidentalmente, ou conscientemente, por vezes é lícito, por vezes não. 38) Se é lícito matar inocentes que no futuro podem representar um perigo. 39) Se é lícito espoliar inocentes que estão entre os inimigos. E de que coisas se pode espoliá-los. 40) Se uma guerra pode ser empreendida com bastante sucesso

sem espoliar os agricultores ou outros inocentes, parece que não é lícito espoliá-los. 41) Se os inimigos se recusarem a restituir as coisas subtraídas injustamente e quem foi prejudicado não puder ter reparação de outra parte, como pode obter satisfação de qualquer lado, quer de culpados, quer de inocentes. 42) Se não é lícito matar inocentes e crianças, porventura é lícito, ao menos, aprisioná-los e escravizá-los. 43) Se os reféns que foram recebidos dos inimigos em tempo de trégua ou após o fim da guerra, podem ser mortos no caso de os inimigos quebrarem sua palavra e não cumprirem o combinado. 44) Se é lícito matar todos os culpados numa guerra. 45) É lícito matar, indiferentemente, todos os que, no ardor da batalha, no assédio ou defesa de uma cidade, lutam contra nós e enquanto o perigo subsistir. 46) É lícito matar culpados depois de obtida a vitória e estando tudo já fora de perigo. 47) Nem sempre é lícito matar todos os culpados só para vingar uma injúria. 48) Por vezes é lícito e conveniente matar todos os culpados, sobretudo na guerra contra os infiéis. E numa guerra contra cristãos? 49) Se é lícito matar prisioneiros ou rendidos, supondo-se que também eram culpados. 50) Se o que se conquistou numa guerra justa se torna dos conquistadores e ocupantes. E de que modo o que se conquistou numa guerra justa se torna dos ocupantes até a plena satisfação das coisas subtraídas injustamente e também das despesas. 51) De que modo todos os bens móveis se tornam, por direito das gentes, do ocupante, mesmo que excedam a compensação pelos danos. 52) Se é lícito permitir aos soldados o saque de uma cidade. E de que modo não seria ilícito, mas até mesmo necessário. 53) Aos soldados não é lícito entregar-se ao saque ou atear incêndios sem autorização, do contrário seriam obrigados a restituir [*ad restitutionem*]. 54) É lícito ocupar e conservar território, fortalezas e cidades dos inimigos quanto necessário for para compensar os danos infligidos por eles. 55) É lícito ocupar e conservar alguma fortaleza ou cidade dos inimigos para garantir a segurança e evitar o perigo, para a defesa ou para que se tolha ao inimigo a oportunidade de causar dano, etc. 56) É lícito punir os inimigos com a perda de parte de seu território, em razão da injúria cometida e a título de pena [*nomine poenae*], isto é, como vingança. E de que modo também com razão se pode ocupar uma cidadela ou cidade usando de moderação. 57) Se é lícito impor tributos a inimigos vencidos. 58) Se é lícito depor príncipes dos inimigos e estabelecer e constituir novos ou atribuir a si o principado. E como não é lícito fazer isso indistintamente e por qualquer motivo de guerra justa. 59) Mostra-se

quando se pode depor legitimamente os príncipes dos inimigos. 60) Descrevem-se as normas ou as regras do guerrear.

Como a posse e a ocupação daquelas províncias dos bárbaros que são chamados de índios parecem, por fim, passíveis de se defender sobretudo pelo direito de guerra [*iure belli*], por isso, depois de ter discutido, no primeiro comentário, a respeito dos títulos que os espanhóis podem alegar em relação àquelas províncias, quer justos, quer injustos, pareceu-me bem encetar uma discussão breve a respeito do direito de guerra, para que o comentário acima pareça mais conclusivo. Mas como, premidos pela escassez de tempo, não poderemos aqui tratar de tudo o que a respeito de tal matéria se poderia tratar e discutir, não me foi possível estender-me, ao correr da pena, como a amplitude e a dignidade do argumento e da matéria o exigiam, mas apenas quanto o permitia a brevidade do tempo. Assim, somente indicarei as proposições principais nessa matéria com provas brevíssimas, abstendo-me de muitas dúvidas que se poderiam reunir nesta discussão.

Tratarei, então, de quatro questões. Primeira: se aos cristãos é de todo lícito travar guerras. Segunda: quem tem a autoridade de empreender ou declarar guerra. Terceira: quais podem e devem ser as causas de uma guerra justa. Quarta: o que, numa guerra justa, é lícito contra os inimigos, e em que medida.

Quanto ao primeiro ponto, poderia parecer que, no conjunto, as guerras estão interditas aos cristãos. Proibido parece, com efeito, que eles se defendam, de acordo com o célebre: "Sem vos defenderdes, ó caríssimos, dai lugar à ira" (Romanos 12,19). E o Senhor, no Evangelho: "Se alguém te bater na face direita, apresenta-lhe também a outra." Em Mateus 5: "E eu vos digo para não oferecer resistência ao mal." E Mateus 26,52: "Todos os que tomarem da espada, pela espada perecerão." Nem parece suficiente responder que tudo isso não se apresenta sob a forma de preceito, mas de conselho. Com efeito, seria um grande inconveniente se todas as guerras empreendidas pelos cristãos fossem contrárias ao conselho de Deus.

Em sentido contrário está o parecer de todos os doutos e o costume tradicional na Igreja.

Para a explicação da questão, deve-se notar que, embora entre os católicos haja razoável acordo a respeito dessa matéria, Lutero, que nada deixou incontaminado, nega que aos cristãos seja lícito pegar em armas até mesmo contra os turcos, baseando-se ora nas passagens da Escritura acima transcritas, ora também no fato

de que se os turcos, diz, invadem a cristandade, essa é a vontade de Deus, à qual não é lícito resistir. Nessa matéria, entretanto, não foi capaz de impor-se aos alemães, homens nascidos para as armas, ao contrário de seus outros dogmas. E Tertuliano não parece estar muito longe desse parecer, ele que discute, no livro *De corona militis*, se aos cristãos é inteiramente conveniente a milícia. E, por fim, parece realmente se inclinar para este parecer, ou seja, julgar que um cristão está proibido de ser soldado. "A ele", afirma, "não é lícito nem mesmo litigar".

1) Mas, deixando de lado opiniões alheias, haja como resposta à questão uma única conclusão: é lícito aos cristãos servir como soldado e travar guerras.

Essa é a conclusão de Agostinho em muitas passagens. De fato, no *Contra Fausto* e nas *Questões* 1. 83, no *Das palavras do Senhor*, no segundo livro *Contra os Maniqueus*, no sermão *Do filho do centurião* e na epístola *A Bonifácio,* expressou-a com eloquência. E se prova a conclusão, como Agostinho, a partir das palavras de João Batista (Lucas 3,14) aos soldados: "A ninguém trateis mal, a ninguém façais injúria".

> E se o ensinamento [*disciplina*] cristão [diz Agostinho] de todo incriminasse as guerras, dar-se-ia no Evangelho, de preferência, aos que o solicitavam, este conselho de salvação: depor as armas e subtrair-se de todo à milícia. Foi-lhes dito, porém: "A ninguém trateis mal, contentai-vos com vossos estipêndios".

Em segundo lugar, prova-se com a razão de São Tomás (2.2 q.40 a. 1): é lícito desembainhar a espada e empregar as armas contra malfeitores internos e cidadãos sediciosos, segundo aquele passo de Romanos 13,4: "Não sem razão leva a espada; pois um ministro de Deus vinga-se, em sua ira, de quem faz o mal". Portanto, também é lícito usar da espada e das armas contra inimigos externos. Assim, se disse aos príncipes no Salmo 81,4: "Arrancai o pobre e libertai o necessitado das mãos do pecador".

Em terceiro lugar, na lei natural [*in lege naturae*] isso foi lícito, como fica evidente no caso de Abraão, que lutou contra quatro reis (Gênesis 14,14). Igualmente, na lei escrita, como fica evidente no caso de Davi e os Macabeus. Ora, a lei evangélica não interdiz nada que por direito natural é lícito, como afirma São Tomás elegantemente (1.2 q. 107, último artigo). Por isso é chamada de lei da

liberdade [*lex libertatis*] (Iac. 1 e 2). Portanto, o que era lícito na lei natural e escrita não menos o é na lei evangélica.

É que não se podem conceber dúvidas sobre uma guerra defensiva, já que é lícito repelir a força por meio da força (ff. *Da justiça e do direito*, 1. *vim vi*). Em quarto lugar, prova-se também a respeito da guerra ofensiva, isto é, aquela na qual não apenas se denfedem ou mesmo se reclamam coisas, mas se pede satisfação por uma injúria recebida. Prova-se, digo eu, pela autoridade do livro de Agostinho, *Questões* 83, e o mesmo se vê no cap. *Senhor* 23 q. 2: "Costuma-se definir guerras justas as que vingam injúrias, se se deve punir uma nação ou uma cidade que não se preocupou em vingar a improbidade feita pelos seus ou devolver o que se tirou injustamente".

Uma quinta prova diz respeito à guerra ofensiva, porque até mesmo uma guerra defensiva não pode ser travada adequadamente [*commode*] a não ser que também se exerça a vingança sobre os inimigos que cometeram a injúria ou tentaram cometê-la. Com efeito, os inimigos se tornariam mais audaciosos para de novo atacar, se por temor do castigo não fossem dissuadidos da injúria.

Uma sexta prova: porque o fim [*finis*] da guerra é a "paz e segurança da República", como diz Agostinho no *Das palavras do Senhor* e *A Bonifácio*. Ora, não pode haver segurança na República se os inimigos não forem dissuadidos da injúria pelo receio de uma guerra. Seria, com efeito, de todo iníqua a condição da guerra se, estando os inimigos atacando injustamente a República, só fosse lícito à República detê-los para que não pudessem avançar mais além.

Prova-se, em sétimo lugar, a partir dos fins e do bem de todos. De fato, o mundo não poderia mesmo permanecer num estado de felicidade [*in felici statu*], pelo contrário, péssima seria a condição de tudo se os tiranos, ladrões e raptores pudessem impunemente cometer injúrias e oprimir os bons e os inocentes, sem que fosse lícito aos inocentes, por sua vez, punir os culpados.

Uma oitava e última prova: porque, na moral [*in moralibus*], o mais poderoso argumento provém da autoridade e dos exemplos dos santos e dos homens de bem. Ora, houve muitos que não só protegeram a pátria e seus bens numa guerra defensiva, como também, numa guerra ofensiva, vingaram as injúrias recebidas dos inimigos ou por eles tentadas, como fica evidente a respeito de Jonas e Simão (Primeiro Livro de Macabeus, 9,38), que vingaram a morte de seu irmão João nos filhos de Iambro. E, na Igreja cristã, fica evidente em Constantino, o Grande, Teodósio, o Maior e outros

ilustríssimos e cristianíssimos imperadores cristãos, que travaram muitas guerras de uma e outra espécie, tendo, em seus conselhos, os mais santos e doutos bispos.

2) Segunda questão: quem tem autoridade para travar ou declarar guerra?

3) A esse respeito, seja esta a primeira proposição: qualquer um pode empreender uma guerra defensiva, até mesmo um particular. Isso é evidente. De fato, é lícito repelir a força com a força, conforme o texto citado acima. Assim, qualquer um pode travar esse tipo de guerra sem autorização de um outro, não só para defender sua pessoa, mas também suas coisas e bens.

4) Mas, acerca dessa conclusão, surge uma primeira dúvida: alguém, atacado por um ladrão ou inimigo, poderia repelir o agressor, no caso de poder escapar fugindo?

O arcebispo, por seu lado, responde que não. Porque já não se trata de defesa com a moderação de uma defesa irrepreensível [*cum moderamine inculpatae tutelae*]. Todo mundo, de fato, vê-se obrigado a se defender o mais possível com dano mínimo ao agressor. Se, porém, resistindo, é necessário matar ou ferir gravemente o agressor, podendo, no entanto, livrar-se pela fuga, parece que tem tal dever. Mas o Panormitano (c. *Um dia, Da restituição dos espoliados*) distingue: com efeito, se o agredido viesse a sofrer grande desonra fugindo, não é obrigado a fugir, mas pode, revidando, repelir a injúria. Se, porém, sua fama ou honra não fosse arranhada, como um monge ou um camponês agredido por um homem nobre e forte, tem, antes, o dever de fugir.

Bártolo, por sua vez (l. 1 ff. *Das penas* e em l. *Dos sicários*) sustenta, indistintamente, que é lícito se defender e não se é obrigado a fugir, porque a fuga é uma injúria (l. *Igualmente, em Labeão* ff. *Das injúrias*). Se, porém, em defesa dos bens, é lícito resistir com armas, como no capítulo mencionado *Um dia* e no capítulo *Dilecto, De sentent. excommunicat.*, livro 6), muito mais para afastar a injúria corporal, que é maior do que a perda [*iactura*] dos bens (l. *In servorum*, ff. *Das penas*). E tal opinião se pode sustentar com confiabilidade [*probabiliter*] e bastante segurança, sobretudo quando o direito civil o conceda, como na mencionada lei *Furem*. Ora, com a autoridade da lei, ninguém peca, pois que as leis dão o direito no foro da consciência. Por isso, mesmo se por direito natural não fosse lícito matar em defesa dos bens, parece que

pelo direito civil se tornou lícito. E isso, realmente, excluindo-se o escândalo, parece ser lícito não só ao laico como também ao clérigo e ao homem religioso.

5) Segunda proposição: qualquer República tem autoridade para declarar e fazer guerra.

Para prová-la, deve-se notar que há, quanto a isso, uma diferença entre uma pessoa privada e a República. Porque uma pessoa privada tem certamente o direito de defender a si e as suas coisas, como se disse. Mas não tem o direito de vingar uma injúria e muito menos reclamar, após um intervalo de tempo, as coisas que lhe foram subtraídas. Mas é preciso que a defesa se faça na situação de perigo, o que os jurisconsultos denominam *incontinenti*. Assim, passada a necessidade de defesa, cessa a licença para a guerra. Creio, porém, que a vítima de uma injúria poderia revidar imediatamente, mesmo se o agressor não pudesse ir além. Ora, para evitar a ignomínia e a desonra, poderia alguém que, por exemplo, recebeu um tapa, revidar imediatamente com a espada, não para se vingar, mas (como se disse) para evitar a infâmia e a ignomínia. Ora, uma República tem autoridade não só para se defender como também para vingar a si e aos seus e reparar as injúrias. O que se prova, pois, como Aristóteles diz (*Política* 3), um Estado deve ser autossuficiente [*sibi sufficiens*]. Ora, não poderia suficientemente preservar o bem público e o estado [*statum*] da República, se não puder vingar a injúria e punir os inimigos. Com efeito, tornar-se-iam (como se disse acima) os maus mais atrevidos e prontos para cometer outra injúria se pudessem fazê-lo impunemente. E, por isso, é necessário à adequada administração das coisas mortais que essa autoridade seja concedida à República.

6) Terceira proposição: o príncipe, quanto a isso, tem a mesma autoridade que a República. Esse é o parecer de Agostinho, expresso no *Contra Fausto*: "A ordem natural", diz, "apropriada à paz, requer que a autoridade e a decisão de empreender uma guerra sejam responsabilidade dos príncipes". E se prova racionalmente. Porque o príncipe não o é senão por escolha da República. Portanto, faz as vezes dela e se investe de sua autoridade. Mais: quando os príncipes são legítimos numa República, toda a autoridade reside nos príncipes; sem eles, nada se pode realizar no âmbito público tanto na guerra como na paz.

7) Mas toda a dificuldade é: o que é uma República e a quem se diz, propriamente, príncipe? A isso se responde brevemente que uma República, em sentido próprio, é uma comunidade perfeita [*perfecta communitas*]. Mas isso mesmo é duvidoso: o que é uma comunidade perfeita?

A esse respeito se deve notar que é perfeito o que é um todo. Diz-se, com efeito, imperfeito aquilo a que falta algo e, contrariamente, perfeito aquilo a que nada falta. É, pois, uma República ou uma comunidade perfeita a que é em si mesma um todo, isto é, que não é parte de outra República, mas tem suas próprias leis, seu próprio conselho e seus próprios magistrados, como é o reino de Castela e Aragão, o principado de Veneza e outros semelhantes. Nem obsta, aliás, que haja muitos principados e Repúblicas sob o poder de um só príncipe. Portanto, tal República – e só ela – ou seu príncipe tem autoridade para declarar guerra.

8) Mas a partir disso mesmo pode-se duvidar com toda razão que muitas Repúblicas ou príncipes assim tenham um único senhor ou príncipe, ou possam por si próprios declarar guerra sem autorização de um príncipe superior. E respondo que sem dúvida o podem, assim como os reis que estão submetidos ao imperador podem guerrear entre si, sem esperar a autorização do imperador. Porque (como se disse) uma República deve ser autossuficiente e não o seria sem tal faculdade.

9) Disso segue, e se evidencia, que outros régulos ou príncipes que não presidem uma República perfeita, mas são partes de outra, não podem declarar guerra ou empreendê-la, como o duque de Alba ou o conde de Benevento. São, com efeito, partes do reino de Castela e, consequentemente, não têm Repúblicas perfeitas. Mas, como isso tudo é, em grande parte, do direito das gentes ou do humano, o costume pode propiciar a faculdade e a autoridade para empreender uma guerra. Assim, se alguma cidade ou outro príncipe obteve, por costume antigo, o direito de travar guerra por conta própria, não se lhe deve negar tal autoridade, mesmo que, de resto, não se tratasse de uma República perfeita. Igualmente, também a necessidade poderia conceder essa licença e autoridade. Com efeito, se num mesmo reino uma cidade atacasse outra, ou algum dos duques um outro duque, e o rei não se importasse ou não ousasse vingar as injúrias recebidas, poderia a cidade ou o duque que sofreu

uma injúria não só se defender como também declarar guerra, punir os inimigos e até mesmo matar os malfeitores, já que, de outro modo, não poderia defender a si mesmo a contento. De fato, os inimigos não se absteriam da injúria se os que a sofrem se contentassem apenas em se defender. Por essa razão, também se concede a um homem privado o poder de agredir seu inimigo, se não lhe restar outro meio para se defender da injúria. Isso basta para esta questão.

10) A terceira questão é: qual poderia ser a razão ou a causa de uma guerra justa? Tal questão é mais necessária ao tema dos bárbaros e sua discussão.

Para ela, seja esta a primeira proposição: causa de uma guerra justa não é a diversidade de religião. Ficou ela provada abundantemente no primeiro comentário, quando impugnamos o quarto título que se pode alegar para a posse dos bárbaros, isto é, o fato de que se recusam a abraçar a fé cristã. É parecer de São Tomás (2.2 q. 66 a. 8) e pensamento geral dos doutos e não conheço ninguém que pense o contrário.

11) Segunda proposição: não é justa causa de guerra a ampliação do império.

Essa é por demais conhecida para que necessite de prova; de resto, seria igualmente justa a causa de ambas as partes beligerantes e, assim, todos seriam inocentes. Disso segue, novamente, que não seria lícito matar aqueles. Implica uma contradição, já que seria uma guerra justa e, ao mesmo tempo, não seria lícito matar os inimigos.

12) Terceira proposição: não é causa justa de guerra a própria glória ou um outro proveito do príncipe.

Essa também é conhecida. De fato, o príncipe deve ordenar a paz e a guerra para o bem comum da República e não se apropriar das rendas públicas visando à sua própria glória ou interesse, muito menos expor seus concidadãos aos perigos. Há entre um rei legítimo e um tirano esta diferença: o tirano organiza o governo com vistas a seu próprio proveito e interesse; um rei, porém, com vistas ao bem público, como diz Aristóteles (*Política* 4, c. 10).

Além disso, tem autoridade conferida pela República. Portanto, deve dela usar para o bem da República. Além disso, as leis devem ser elaboradas com vistas não a algum proveito privado [*nullo privato commodo*], mas ao interesse comum

[*pro communi utilitate*] dos cidadãos, como se tem em dist. 4, cap. *Será, porém, lei*, a partir de Isidoro. Logo, também as leis da guerra devem visar ao interesse comum e não ao interesse particular de um príncipe.

Além disso, nisso diferem os homens livres dos escravos, como diz Aristóteles (*Política* 1, cap. 3 e 4): os senhores se servem dos escravos em seu próprio interesse, não no interesse dos escravos. Os homens livres, por sua vez, não o são para os outros, mas para si mesmos. Daí abusarem os príncipes dos cidadãos, forçando-os a servir no exército e a contribuir com dinheiro para a guerra, não com vistas ao bem público, mas para seu interesse particular; é tornar escravos os cidadãos.

13) Quarta proposição: a única e exclusiva causa justa para a declaração de uma guerra é o recebimento de uma injúria.

Essa se prova, em primeiro lugar, com a autoridade de Agostinho (*Questões*, livro 83): "Costuma-se definir guerras justas", etc., conforme acima se referiu. E é a determinação de São Tomás (2.2 q. 40 a. 1) e de todos os doutos.

Além disso, uma guerra ofensiva existe para vingar uma injúria e punir os inimigos, como se disse. Ora, não pode haver vingança quando não houve culpa e injúria precedente. Portanto...

Além disso, um príncipe não tem maior autoridade sobre os estrangeiros que sobre os seus. Ora, contra os seus não pode desembainhar a espada se não cometeram uma injúria. Portanto, nem contra estrangeiros. E se confirma a partir do que acima se transcreveu de Paulo (Romanos 13,4) sobre o príncipe: "Não sem razão leva a espada, pois é um ministro de Deus: vinga-se, em sua ira, de quem faz o mal." A partir disso, resulta evidente que não é lícito usar da ira da espada contra os que a nós não fazem mal algum, uma vez que matar inocentes é proibido pelo direito natural. Deixo de discutir, por ora, se porventura Deus preceituaria algo de especial [*specialiter*], uma vez que Ele próprio é Senhor da vida e da morte e poderia dispor de forma diversa segundo seu próprio direito [*pro suo iure*].

14) Quinta proposição: não é toda e qualquer injúria suficiente para declarar guerra.

Prova-se essa proposição. Porque nem mesmo nas pessoas do povo e nos naturais do país é lícito por qualquer culpa infligir castigos atrozes, como a morte, o exílio

ou o confisco dos bens. Portanto, sendo tudo o que se faz na guerra mais grave e mais atroz, como os morticínios, os incêndios e as devastações, não é lícito, por causa de injúrias leves, perseguir com uma guerra os autores das injúrias, pois, segundo a gravidade do delito [*iuxta mensuram delicti*], deve ser a dureza da pena (Deuterônimo 25,2).

15) A quarta questão diz respeito ao direito de guerra, ou seja, o que, e em que medida, é lícito numa guerra justa.

Sobre ela seja esta a primeira proposição: numa guerra é lícito fazer tudo o que é necessário para a defesa do bem público.

É reconhecida, uma vez que o objetivo de uma guerra é defender e preservar a República. Isso é igualmente lícito a um particular para sua defesa, como se provou. Portanto, muito mais é lícito à República e ao príncipe.

16) Segunda proposição: é lícito reaver todos os bens perdidos e seu valor.

Essa também é por demais conhecida para que precise de prova. Para tal, com efeito, declara-se ou empreende-se uma guerra.

17) Terceira proposição: é lícito ressarcir com os bens dos inimigos as despesas da guerra e todos os danos infligidos injustamente por eles.

Essa é evidente, uma vez que a tudo isso estão obrigados os inimigos que cometeram a injúria. Portanto, o príncipe pode reclamar tudo aquilo e exigi-lo com uma guerra. Além disso, como anteriormente se disse, não restando outro caminho, é lícito a um particular reclamar toda dívida ao devedor.

Além disso, se alguém fosse um juiz legítimo de uma e outra parte beligerante, deveria condenar os agressores injustos e os autores da injúria, não somente no sentido da restituição dos bens subtraídos, como também no do ressarcimento das despesas da guerra e de todos os danos. Ora, um príncipe que trava uma guerra justa comporta-se na causa da guerra como um juiz, conforme diremos logo a seguir. Portanto, também ele pode exigir tudo aquilo dos inimigos.

18) Quarta proposição: não somente essas coisas são lícitas, como também numa guerra justa o príncipe pode ir além o quanto for necessário para obter

dos inimigos a paz e a segurança; por exemplo, destruir a fortaleza dos inimigos e em seu território erguer fortificações, se isso for necessário para evitar perigo da parte dos inimigos.

Prova-se. Porque, como se disse acima, o fim da guerra é a paz e a segurança. Portanto, a quem trava guerra justa, são lícitas todas as coisas que são necessárias para obter a paz e a segurança. Além disso, a tranquilidade e a paz contam entre os bens humanos, do que se segue que nem mesmo os maiores bens proporcionam, sem a segurança, o estado de felicidade. Portanto, se os inimigos abalam e turvam a tranquilidade da República, é lícito vingar-se deles pelos meios adequados.

O mesmo ocorre contra inimigos internos, isto é, contra os maus cidadãos. Logo, também contra inimigos externos. O antecedente é óbvio: se alguém na República cometeu uma injúria contra um cidadão, o magistrado não só obriga o autor da injúria a satisfazer o ofendido, mas também, se se receia algo de sua parte, é ele obrigado a apresentar fiadores [*fideiussores*] ou afastar-se da cidade, para evitar o perigo que representa.

A partir disso fica evidente que, obtida a vitória e recuperados os bens, é lícito exigir dos inimigos reféns, navios, armas e tudo o mais que, sem fraude e dolo, é necessário para manter os inimigos no seu dever e evitar perigo de sua parte.

19) Quinta proposição: não é lícito somente isso, mas também, depois de obter a vitória e recuperar os bens, estabelecida a paz e a segurança, é lícito vingar a injúria recebida dos inimigos, castigá-los e puni-los pelas injúrias infligidas.

Para sua prova, deve-se notar que os príncipes não só têm autoridade sobre os seus, mas também sobre os estrangeiros, a fim de que, reprimindo-os, abstenham-se das injúrias – e isso por direito das gentes e pela autoridade de todo o mundo. Mais: parece que por direito natural, uma vez que, de outra forma, o mundo não poderia subsistir, se não houvesse nas mãos de alguns força e autoridade para dissuadir os ímprobos e reprimi-los a fim de que não causem dano aos bons e aos inocentes. Ora, o que é necessário ao governo e à conservação do mundo é de direito natural, nem por outra razão se pode provar que a República tem, por direito natural, autoridade para submeter ao suplício e às penas os seus cidadãos que são perniciosos à República. E se a República tem tal poder sobre

os seus, não há dúvida de que o mundo também o tem sobre todos os homens perniciosos e nefastos, e isto não apenas por meio dos príncipes. Portanto, é certo que os príncipes podem punir os inimigos que praticaram uma injúria contra a República, e, especialmente depois de se ter empreendido a guerra segundo os ritos devidos [*rite*] e a justiça, os inimigos ficam submetidos ao príncipe como a seu próprio juiz.

E ela se confirma. Porque realmente não se pode ter nem a paz nem a tranquilidade, que é o fim da guerra, se os inimigos não sofrerem males e danos que os dissuadam de cometer de novo algo semelhante. Tudo isso também se prova e se confirma com a autoridade e os exemplos dos homens de bem. Com efeito, como se mencionou acima, os Macabeus travaram guerras não apenas para recuperar os bens perdidos, mas para vingar as injúrias. O mesmo fizeram príncipes cristianíssimos e imperadores religiosíssimos. Além disso, não se elimina a ignomínia e a desonra da República apenas desbaratando os inimigos, mas afligindo-os e castigando-os com a severidade da pena. O príncipe, por sua vez, tem o dever de defender e preservar não só as coisas alheias, mas a honra e a autoridade da República.

De tudo o que se disse acima, nascem muitas dúvidas. Uma primeira dúvida é acerca da justiça da guerra: se para uma guerra justa é suficiente que o príncipe acredite que tem uma causa justa.

20) Quanto a isto, seja esta a primeira proposição: nem sempre é suficiente.

Prova-se, em primeiro lugar, com o fato de que em outras causas menores não é suficiente nem ao príncipe nem a particulares que acreditem agir com justiça, como se sabe. Podem, com efeito, errar de forma superável ou levados por uma paixão [*affectate*], e para um ato bom não basta o parecer de cada qual, mas é preciso que se faça segundo o juízo do sábio, como se evidencia na *Ética* 2. Além disso, do contrário seguiria que, na maior parte das vezes, haveria guerras justas de uma e outra parte. Comumente, com efeito, não acontece de os príncipes travarem guerra de má fé, mas de acreditarem que estão seguindo a causa justa, e, assim, todos os beligerantes seriam inocentes e, consequentemente, não seria lícito matá-los em combate. Além disso, até mesmo os turcos e os sarracenos travariam guerras justas contra os cristãos, pois julgariam estar prestando um serviço a Deus.

21) Segunda proposição*:* para uma guerra justa, deve-se examinar com grande empenho a justiça e as causas da guerra e ouvir também as razões dos adversários, se quiserem dialogar de modo justo e reto.

Com efeito, em tudo o sábio (como diz o cômico)[15] deve recorrer primeiro às palavras que às armas. Deve-se consultar os homens probos e sábios e que falam com liberdade e sem ira, ódio ou paixão. Pois não se distingue a verdade facilmente (como diz Crispo)[16] quando estão envolvidos tais sentimentos. Isso é evidente. De fato, se nas coisas da moral [*in rebus moralibus*] é difícil chegar ao verdadeiro e ao justo, caso sejam tratadas de forma negligente, facilmente se errará. E tal erro não escusará seus autores, sobretudo em matéria tão importante e quando envolve o perigo e a desgraça de muitos, que, afinal das contas, são nossos próximos e, portanto, devemos amá-los como a nós próprios.

22) Segunda dúvida: têm os súditos o dever de examinar a causa da guerra, ou podem militar sem nenhuma preocupação a esse respeito, do mesmo modo que os litores podem executar o decreto do pretor sem nenhum outro exame?

Sobre essa dúvida, seja esta a primeira proposição: se um súdito está certo da injustiça de uma guerra, não lhe é lícito militar nela, mesmo sob ordem do príncipe. É evidente, pois não é lícito matar um inocente, não importa sob que autoridade. Ora, os inimigos são inocentes nesse caso. Portanto, não é lícito matá-los.

Além disso, um príncipe erra declarando guerra nesse caso. Ora, "não só os que agem mal, mas os que concordam com os que assim o fazem, são dignos da morte" (Aos Romanos 1,32). Portanto, os soldados que também lutam de má fé não têm escusa. Além disso, não é lícito matar cidadãos inocentes a mando do príncipe. Portanto, nem estrangeiros.

23) Disso segue, como corolário: se os súditos têm consciência da injustiça de uma guerra, não é lícito nela servir, quer estejam errados, quer não. É evidente, pois que "o que não está de acordo com a fé, é pecado" (Aos Romanos 14,23).

---

[15]Terêncio: a frase já fora citada no primeiro comentário.

[16]Gaio Salústio Crispo, historiador romano da época de Cícero.

24) Segunda proposição: senadores e régulos e, em geral, os que são admitidos ou convocados ou vêm espontaneamente ao conselho público ou do príncipe, devem e são obrigados a examinar a causa da guerra justa.

É evidente, pois todo aquele que pode impedir o perigo e os danos dos próximos tem esse dever, sobretudo quando se trata de perigo de morte e de males maiores, como acontece na guerra. Ora, tais homens podem, com seu conselho e autoridade, examinando as causas da guerra, evitá-la, se porventura for injusta. Portanto, têm esse dever. Além disso, se por incúria desses se travasse uma guerra injusta, eles pareceriam dar seu consentimento. Imputa-se, de fato, a alguém o que pode e deve impedir, se não o impede.

Além disso, como o rei sozinho não basta para examinar as causas da guerra, é de se imaginar que ele pode vir a errar, ou melhor, que já errou para grande mal e desgraça de muitos. Portanto, não só a partir do parecer do rei, mas de muitos dos sábios e dos probos é que se deve travar uma guerra.

25) Terceira proposição: os outros inferiores que não são admitidos nem são ouvidos pelo príncipe ou em conselho público, não têm o dever de examinar as causas da guerra, mas podem, acreditando em seus superiores, servir como soldado licitamente.

Prova-se, em primeiro lugar, com o fato de que nem é possível acontecer, nem seria conveniente dar explicações sobre todos os negócios públicos à plebe. Além disso, porque os homens de classe inferior, ainda que entendessem a injustiça da guerra, não poderiam impedi-la e seu parecer não seria ouvido. Portanto, em vão examinariam as causas da guerra. Além disso, porque a tais homens, até prova em contrário, deve ser um argumento suficiente em prol da justiça da guerra o fato de que seja travada por iniciativa do conselho público e da autoridade. Portanto, eles não precisam realizar um exame ulterior.

26) Quarta proposição: assim mesmo, poderia haver argumentos e indícios da injustiça da guerra tais que nem a ignorância escusaria, por servirem no exército, mesmo a esses súditos.

É evidente, porque poderia ser tal ignorância fingida e concebida por uma simpatia perversa pelos inimigos. Além disso, do contrário os fiéis seriam escusados de seguir seus príncipes à guerra contra os cristãos e não seria lícito matá-los, uma

vez que é certo que creem ter uma justa causa de guerra. Além disso, escusar-se-iam os sodados que crucificaram Cristo levados pela ignorância, seguindo o édito de Pilatos. Também se escusaria o povo judeu, que, persuadido por seus líderes, gritava: "Acaba, acaba com ele, crucifica-o!".

27) Terceira dúvida: O que se deve fazer quando a justiça da guerra é duvidosa, isto é, quando de um e de outro lado existem razões aparentes e prováveis?

Primeira proposição, no que toca aos próprios príncipes: parece que, se alguém está em posse legítima, enquanto permanecer a dúvida, não pode outro reclamá-la por meio da guerra e das armas. Por exemplo: se o rei dos franceses está em posse legítima da Borgonha, se também for duvidoso se tem direito a ela ou não, não parece que o imperador possa reclamá-la com as armas. Por outro lado, nem o rei dos franceses o pode fazer a respeito de Nápoles ou de Milão, se é duvidoso a quem pertencem por direito.

Prova-se. Porque, na dúvida, é melhor a condição do possuidor [*possidentis*]. Portanto, não é lícito espoliar o possuidor em caso duvidoso. Além disso, se tal caso fosse levado diante de um juiz legítimo, nunca, em caso duvidoso, o juiz espoliaria o possuidor. Portanto, supondo que aquele príncipe que pretexta seu direito seja juiz naquela causa, não pode licitamente espoliar o possuidor, enquanto permanecer a dúvida sobre o direito.

Além disso, nas coisas e causas dos particulares, nunca em causa duvidosa é lícito espoliar um possuidor legítimo. Portanto, nem nas causas dos príncipes; pois as leis são dos príncipes. Se, portanto, segundo as leis humanas, não é lícito, em causa duvidosa, espoliar um possuidor legítimo, então, com toda justiça se pode lançar ao rosto dos príncipes: sofre a lei que tu próprio apresentaste. Com efeito, o que cada um estabeleceu como direito para os outros, do mesmo direito deve ele próprio se servir. Além disso, do contrário haveria guerra justa de ambas as partes e nunca se poderia chegar a um termo. Se, com efeito, em causa duvidosa é lícito a um reclamar algo pelas armas, então ao outro, defender-se. E depois que um tivesse reavido, poderia de novo o outro voltar a reclamá-la e assim nunca as guerras teriam fim, para desgraça e calamidade dos povos.

28) Segunda proposição: se uma cidade ou província a respeito da qual há dúvida, não tem possuidor legítimo, como no caso de ter sido abandonada com a

morte de seu senhor, e se há dúvida sobre se o rei da Espanha ou o da França é o herdeiro e não se pode saber com certeza, parece de direito [*iure*] que, se um deles quiser fazer um acordo, dividindo ou recompensando o outro por sua parte, esse outro é obrigado a aceitar as condições, ainda que seja mais poderoso em forças e possa, com as armas, apoderar-se de tudo; assim, não teria causa justa para a guerra.

Prova-se. Porque o outro não comete injúria, numa causa em que há paridade de direitos [*in pari causa*], demandando uma parte igual. Além disso, nas causas privadas, mesmo em matéria duvidosa não seria lícito se apoderar de tudo. Além disso, do mesmo modo, a guerra seria justa do ponto de vista de ambas as partes. Além disso, um juiz justo a nenhum dos dois concederia e atribuiria tudo.

29) Terceira proposição: quem tem dúvida sobre seu direito, ainda que possua pacificamente, tem o dever de examinar a causa cuidadosamente e ouvir pacificamente as razões da outra parte, se porventura puder vir a saber o que é certo, quer em seu benefício, quer no do outro.

Prova-se essa com o fato de que já não possui de boa fé quem tem dúvida e não se preocupa em saber a verdade. Além disso, em causa matrimonial, se alguém, ainda que legítimo possuidor, começa a duvidar se tal mulher é sua ou de outro, é certo que tem o dever de examinar o caso. Portanto, pela mesma razão em outras causas.

Além disso, os príncipes são juízes em suas próprias causas, porque não têm superiores. Ora, é certo que se alguém, contra o possuidor legítimo, opõe alguma objeção, o juiz tem o dever de examinar a causa. Portanto, também os príncipes, em matéria duvidosa, têm o dever de examinar a causa.

30) Quarta proposição: examinada a causa, por quanto tempo perdurar racionalmente a dúvida, o possuidor legítimo não é obrigado a ceder a posse, mas pode retê-la licitamente.

Em primeiro lugar, é evidente pelo fato de que o juiz não poderia espoliá-lo. Portanto, ele próprio não é obrigado a ceder a posse, nem no todo nem em parte. Além disso, na causa matrimonial, em matéria duvidosa não se é obrigado a ceder, como se tem no cap. *Inquisitioni, de sententia excommunicat.* e no cap. *Senhor, das segundas núpcias*. Portanto, nem em outras causas. Adriano (q. 2 *Quodlib*. 2) sustenta expressamente que quem duvida pode deter licitamente a posse.

Isso no que tange aos próprios príncipes em matéria duvidosa. Mas, no que diz respeito aos súditos em dúvida sobre a justiça da guerra, o mesmo Adriano (*Quodlib.* 2), com relação ao primeiro argumento principal, diz que o súdito em dúvida sobre a justiça da guerra, isto é, se a causa que se alega é suficiente ou, simplesmente, se existe causa suficiente para declarar guerra, não pode licitamente, mesmo sob as ordens de seu superior, militar em tal guerra. Prova-se. Porque se expõe ao risco do pecado mortal. Além disso, porque o que não está em consonância com a fé é pecado, o que, segundo os doutores e a verdade, não se entende somente como o que vai contra a consciência certa [*certam*] ou contra a opinativa [*opinativam*], mas também contra a duvidosa [*dubiam*]. O mesmo parece sustentar Silvestre no verbete *Bellum* 1 § 9.

31) Mas seja esta a quinta proposição: em primeiro lugar, não se deve duvidar de que numa guerra defensiva seja lícito aos súditos, em caso de dúvida, seguir seu príncipe na guerra, ou melhor, têm o dever de fazê-lo. Mas isso ocorre também numa guerra ofensiva.

Prova-se. Em primeiro lugar, porque o príncipe, como se disse, não pode nem deve sempre explicar aos súditos as razões da guerra. E se os súditos não pudessem servir como soldados senão depois de conhecerem a justiça da guerra, a República estaria sob sério perigo, entregue à injúria dos inimigos. Além disso, em havendo dúvida, deve-se seguir a parte mais segura. Ora, se os súditos, em caso de dúvida, não seguirem o seu príncipe na guerra, expõem-se ao perigo de entregar a República aos inimigos, o que é muito mais grave do que lutar contra inimigos havendo dúvida. Portanto, devem, de preferência, lutar.

Acresce uma prova manifesta: um litor tem o dever de cumprir a sentença do juiz ainda que não tenha certeza de que é justa. O contrário, com efeito, seria muito perigoso. Além disso, é esse argumento que Agostinho parece defender no *Contra os maniqueus*: "O justo, se porventura também servir como soldado sob um rei sacrílego, pode, corretamente, a mando dele, guerrear, se há certeza de que o que lhe foi ordenado não é contra o preceito de Deus, ou se não há certeza de que o seja" (23 q. 1 *Quid culpatur*). Eis Agostinho a dizer com todas as letras que, se não há certeza, isto é, se há dúvida sobre se isso é contra o preceito de Deus, é lícito ao súdito guerrear. Nem Adriano pode descartar a autoridade do parecer

de Agostinho, por mais que reflita sobre o assunto. Nossa conclusão, pois, é, sem sombra de dúvida, esse posicionamento de Agostinho.

Nem vale dizer que tal homem deve eliminar a dúvida e conscientizar-se de que a guerra é justa. De fato, sempre pode acontecer que, falando em termos de moral [*moraliter loquendo*], não o possa, assim como nas outras coisas duvidosas. Quanto a Adriano, parece ter errado em julgar que, se tenho dúvida sobre se esta guerra é justa para o príncipe ou se há uma causa justa para essa guerra, segue-se imediatamente que eu tenha dúvida sobre se me é lícito ir a esta guerra ou não. Com efeito, admito que de nenhum modo é lícito agir contra a dúvida da consciência e, se tenho dúvida sobre se me é lícito fazer isto ou não, peco se vier a fazê-lo. Mas não segue que, se tenho dúvida sobre se é justa a causa dessa guerra, tenho, portanto, dúvida sobre se me é lícito guerrear ou servir como soldado nessa guerra. Mais: o contrário é o que se deduz. Se, com efeito, tenho dúvida sobre se uma guerra é justa, segue-se que me é lícito guerrear sob as ordens de meu príncipe; assim como não se segue que, se o litor tem dúvida sobre se a sentença do juiz é justa, então tem dúvida sobre se lhe é lícito cumpri-la; mais: sabe que tem o dever de cumpri-la. E o mesmo acontece com esta dúvida: eu tenho dúvida sobre se esta mulher é minha esposa. Logo, sou obrigado a cumprir minhas obrigações para com ela.

32) A quarta dúvida é se pode haver guerra justa de ambas as partes.

Responde-se. Primeira proposição: descartando-se a ignorância, é claro que isso não pode acontecer.

Porque, se há certeza sobre o direito e a justiça de uma das partes, não é lícito guerrar contra o adversário, nem ofensiva nem defensivamente.

Segunda: supondo que haja ignorância provável [*probabili*] de um fato ou de um direito, pode haver guerra justa em si para a parte em que se encontra a verdadeira justiça; da outra parte, por sua vez, também há guerra justa, isto é, escusada do pecado pela boa fé. Porque a ignorância insuperável escusa por inteiro. Demais a mais, pelo menos da parte dos súditos isso pode acontecer amiúde. Com efeito, supondo que o príncipe que trava uma guerra injusta esteja ciente da injustiça da guerra, no entanto (como se disse) os súditos podem, em boa fé, seguir seu príncipe. E assim, de ambas as partes, os súditos combatem licitamente.

33) Mas disso se segue a quinta dúvida: quem por ignorância serviu numa guerra injusta, se depois tiver certeza da injustiça da guerra, tem o dever de restituir, quer se trate do príncipe, quer do súdito?

Primeira proposição: se, com efeito, tiver como provar a injustiça da guerra, tem, diante do conhecimento da injustiça, o dever de restituir o que se tirou e que ainda não consumiu, isto é, tudo quanto o fez mais rico; não, porém, o que já consumiu.

Porque é regra do direito que, quem não é culpado não deva sofrer prejuízo [*damno*]. Assim como quem de boa fé esteve no banquete esplêndido de um ladrão, ao saber que se consumiram coisas roubadas, não tem o dever de restituir senão, porventura, o que tivesse consumido em sua casa. Se, porém, teve dúvida sobre a injustiça da guerra depois de se submeter à autoridade do príncipe, diz Silvestre, no verbete *Bellum,* primeiro § 9, que, se realmente tivesse dúvida sobre se era lícito ir à guerra, já estaria agindo contra sua consciência.

Mas deve-se levar em grande consideração que sempre é possível que uma guerra seja justa e lícita em si mesma e, por outro lado, ilícita por alguma circunstância acidental [*per accidens*]. Sempre é possível, com efeito, que alguém tenha o direito de reaver uma cidade ou província e, no entanto, em razão de um escândalo, isso se torne absolutamente ilícito. De fato, uma vez que (como se disse acima) as guerras devem ser travadas pelo bem comum, se para recuperar uma cidade é necessário que advenham males maiores na República, como a devastação de muitas cidades, grande morticínio de seres humanos, o exasperamento dos príncipes, ocasiões de novas guerras para desgraça da Igreja, além de dar aos pagãos a oportunidade de atacar e ocupar terras dos cristãos, é fora de dúvida que o príncipe tem, então, o dever de, preferencialmente, renunciar a seu direito e abster-se da guerra. Claro é, com efeito, que, se o rei dos franceses, por exemplo, tivesse direito de reaver Milão, mas com a guerra o reino da França e a própria província de Milão sofreriam males intoleráveis e graves calamidades, não lhe é lícito reavê-la, porque mesmo a guerra deve fazer-se pelo bem da França ou de Milão. Uma vez que, pelo contrário, grandes males de parte a parte advirão com a guerra, a guerra não pode ser justa.

Acerca de outra questão, quanto é lícito numa guerra justa, há também muitas dúvidas.

34) Primeira: é lícito matar inocentes na guerra?

E parece que sim. Porque os filhos de Israel primeiramente mataram infantes em Jericó (como fica claro em Josué 6,21) e depois Saul (1 Reis 15,3) matou crianças em Amalec: em um e outro caso, sob a autoridade e o comando do Senhor. Ora, tudo o que foi escrito, foi-o para nos ensinar, como se revela em Aos Romanos 15. Portanto, também agora, se a guerra for justa, será lícito matar inocentes.

35) Acerca dessa dúvida, seja esta a primeira proposição: nunca é lícito em si mesmo matar intencionalmente um inocente.

Prova-se, em primeiro lugar, com Êxodo 23: "Não matarás o inocente e o justo".

Em segundo lugar, o fundamento de uma guerra justa é a injúria, como acima se demonstrou. Ora, a injúria não provém de um inocente. Portanto, não é lícito recorrer à guerra contra ele.

Em terceiro lugar: não é lícito, na República, fazer com que os inocentes sejam punidos pelos delitos dos maus. Portanto, também não é lícito, pela injúria dos maus, punir os que, entre os inimigos, são inocentes.

Em quarto lugar: do contrário, já haveria guerra justa de ambas as partes, excluindo-se a ignorância, o que não pode acontecer, como se demonstrou. E é óbvia a consequência, porque é certo que os inocentes podem se defender contra quem quer que tente matá-los.

E tudo isso se confirma com o Deuterônimo 20,14: "Manda-se aos filhos de Israel que, depois de tomarem uma cidade, matem os outros, mas poupem mulheres e crianças".

36) Disso se segue que também numa guerra contra os turcos não é lícito matar crianças. É evidente, pois são inocentes. Mais: nem mulheres. É evidente, pois, no que diz respeito à guerra, presume-se que são inocentes, a não ser que, por ventura, se tivesse certeza de que uma dada mulher fosse culpada. Mais: igual parece o juízo, entre os cristãos, a respeito de agricultores inofensivos; mais: a respeito das outras pessoas togadas e pacíficas, pois se presume que todos são inocentes até prova em contrário. Também por tal razão segue-se que não é lícito matar peregrinos nem hóspedes que se encontram junto aos inimigos, pois se presume serem inocentes, nem são realmente inimigos. Pela mesma razão nem os clérigos, nem os religiosos, pois se presume serem inocentes na guerra, a não ser que haja prova em contrário, como quando, por exemplo, lutam efetivamente.

37) Segunda proposição: dependendo da circunstância [*per accidens*], porém, até mesmo de caso pensado, é lícito matar inocentes, por exemplo, quando se assedia, com razão, uma fortaleza ou uma cidade na qual se sabe que há muitos inocentes e não se pode impedir que as máquinas, os dardos ou o fogo ateado aos edifícios também vitimem os inocentes, assim como os culpados.

Prova-se. Porque, do contrário, não se poderia travar guerra contra os próprios culpados, e se frustraria a justiça dos combatentes. Assim como, por outro lado, se uma cidade é tomada de assalto injustamente e se defende justamente, é lícito lançar máquinas e dardos contra os assediadores e os acampamentos dos inimigos, mesmo se dando que entre aqueles haja algumas crianças ou inocentes. No entanto, deve-se levar em consideração o que pouco atrás se disse: é preciso tomar cuidado para que, com a própria guerra, não surjam males maiores do que os que com ela se evitariam. Se, com efeito, para garantir a vitória na guerra, pouco contribui o assédio de uma fortaleza ou cidade, onde se encontra a guarnição dos inimigos e muitos inocentes, não parece que seja lícito, para atacar uns poucos culpados, matar muitos inocentes, ateando fogo ou empregando máquinas ou por outro meio pelo qual se aniquilam inocentes e culpados indistintamente. Por fim, não parece jamais lícito matar inocentes, mesmo acidentalmente e sem intenção, a não ser quando não se pode empreender e travar de outra maneira uma guerra justa, segundo aquela passagem de Mateus 13,29: "Deixai crescer o joio, para que, colhendo-o, não arranqueis pela raiz também o trigo."

38) Mas acerca disto se pode duvidar: seria lícito matar inocentes que ofereceriam perigo no futuro? Por exemplo, os filhos dos sarracenos são inocentes, mas se deve temer com razão que, tornados adultos, lutem contra os cristãos e declarem guerra, pondo-os em perigo. E, além disso, também se presume que os togados e púberes dos inimigos que não são soldados sejam inocentes; mas, posteriormente, pegarão em armas e representarão um perigo. Seria lícito matá-los?

E parece que sim, pela mesma razão pela qual, dependendo da circunstância, é lícito matar outros inocentes. Além disso, no Deuterônimo 20,13 se prescreve aos filhos de Israel que, tendo tomado de assalto alguma cidade, matem todos os púberes. Não se deve, então, presumir que todos sejam inocentes.

Responde-se a isso: ainda que se pudesse, talvez, defender que, em tal caso, se possa matá-los, no entanto, creio que de nenhum modo é lícito, pois que não se deve praticar o mal para evitar outros males maiores. E é intolerável que se mate alguém por causa de um pecado futuro. E, além disso, existem outros remédios para deles se precaver no futuro, como a prisão, o exílio, etc., como logo a seguir diremos. De onde se segue que, já obtida a vitória, ou no momento mesmo em que se trava a guerra, se se tem certeza da inocência de algum soldado e os outros soldados podem libertá-lo, devem fazê-lo.

Ao argumento em contrário, respondo que aquele fato ocorreu por uma ordem especial de Deus, que, irado e indignado contra aqueles povos, quis levá-los à ruína completa, assim como lançou, sobre Sodoma e Gomorra, fogo que tragasse tanto culpados quanto inocentes. Ele próprio, porém, é o Senhor de tudo e não conferiu tal licença por meio de uma lei comum.

E àquela passagem do *Deuterônimo* 20 se poderia responder do mesmo modo. Mas, como ali se deu uma lei de guerra [*lex belli*] comum para todo o tempo vindouro, parece, antes, que o Senhor disse aquilo pelo fato de que, na verdade, todos os púberes, numa cidade inimiga, são considerados culpados e não se pode diferenciar os inocentes dos culpados. Por isso, pode-se matar a todos.

39) A segunda dúvida é: seria lícito, numa guerra justa, espoliar os inocentes?

Seja esta a primeira proposição: é certo que é lícito espoliar inocentes de bens e coisas de que os inimigos se servirão contra nós, como armas, navios e máquinas.

É evidente. Porque, de outra forma, não poderíamos obter a vitória, que é o fim da guerra. Além do mais, também é lícito tomar dinheiro dos inocentes, queimar e estragar grãos, matar cavalos, se assim é necessário para debilitar as forças dos inimigos. Daí se segue, como corolário, que, se a guerra se perpetuar, é lícito espoliar, entre os inimigos, a todos indistintamente, tanto culpados quanto inocentes, pois, com seus recursos, os inimigos alimentam uma guerra injusta e, contrariamente, debilitam-se suas forças, se se espoliam seus cidadãos.

40) Segunda proposição: se é possível travar guerra a contento sem espoliar os agricultores ou outros inocentes, parece que não é lícito espoliá-los.

É isso que Silvestre sustenta no verbete *Bellum* 1 § 10, pois a guerra se funda na injúria. Portanto, não é lícito usar do direito de guerra contra inocentes, se de outra forma se pode reparar a injúria. Mais: acrescenta Silvestre que se houver uma causa justa para espoliar inocentes, terminada a guerra, o vencedor tem o dever de restituir-lhes tudo o que resta.

Mas não julgo que isso seja necessário, porque, como se diz abaixo, se foi por direito de guerra que isso se deu, todas as coisas passam a servir ao interesse [*in favorem*] e ao direito dos que travam uma guerra justa. Assim, se foram capturadas licitamente, julgo que não estão sujeitas à restituição. A afirmação de Silvestre, porém, é pia e não improvável [*improbabile*]. Quanto a espoliar peregrinos e hóspedes que estão em meio aos inimigos, se não houver certeza sobre sua culpa, de nenhum modo é lícito, pois que não se contam entre os inimigos.

41) Terceira proposição: se os inimigos se recusam a restituir coisas tiradas por injúria e quem foi lesado não puder de outra forma recuperá-las a contento, pode exigir satisfação de qualquer dos lados, seja dos culpados, seja dos inocentes.

Da mesma forma, se ladrões franceses fizerem presa em território espanhol, e o rei da França não quiser obrigá-los à restituição, embora o possa, podem os espanhóis, com a autoridade de seu príncipe, espoliar mercadores ou agricultores franceses, por mais que sejam inocentes. É que, embora a princípio a República ou o príncipe da França não incorressem em culpa, já estão em culpa pelo fato de não se preocuparem em vingar, como diz Agostinho, o que de ímprobo foi feito pelos seus, e o príncipe lesado pode exigir satisfação de todo e qualquer membro e parte da República. Assim, as cartas de marca [*litterae marcharum*][17] ou de represálias [*repraesaliarum*], que são concedidas pelos príncipes em tais casos, não são injustas em si mesmas, já que, por negligência e injúria de um outro príncipe, ao lesado permite seu príncipe que ele possa reaver seus bens até mesmo a partir dos inocentes. São, porém, perigosas e oferecem ocasião para rapinas.

[17] "Letras patentes, que os Soberanos dão aos seus corsários, para andarem a corso dos inimigos, com que têm guerra", segundo Moraes.

42) Terceira dúvida: *supondo que não seja lícito matar crianças e outros inocentes, porventura seria lícito aprisioná-los e escravizá-los?*

Para seu esclarecimento, seja esta a proposição única: é lícito aprisionar inocentes, da mesma forma que é lícito espoliá-los. É que liberdade e prisão são considerados bens da fortuna.

Assim, quando a guerra é de tal condição que é lícito espoliar indistintamente todos os inimigos e se apoderar de todos os seus bens, também é lícito aprisionar todos os inimigos, quer culpados, quer inocentes. E sendo dessa espécie a guerra contra os pagãos, pois é perpétua e nunca podem dar plena satisfação pelas injúrias e danos infligidos, não se deve duvidar, então, de que seja lícito aprisionar e escravizar as crianças e as mulheres dos sarracenos. Mas como, por direito das gentes, entre os cristãos parece aceito que os eles, por direito de guerra, não devem ser escravizados, numa guerra entre cristãos isso não é lícito. Mas se é necessário, para que a guerra termine, aprisionar também inocentes, como crianças e mulheres, não para escravizá-los, mas para pedirmos resgate por eles, seria lícito. Isso, porém, não se deve estender além do que o exijam as necessidades da guerra e o reconheça o costume [*consuetudo*] dos que combatem legitimamente.

43) A quarta dúvida é: Poder-se-ia matar pelo menos os reféns recebidos dos inimigos durante a trégua ou ao final da guerra, no caso de os inimigos terem quebrado a palavra empenhada, sem respeitar o que se combinara?

Respondo com uma única conclusão: se os reféns fizerem parte do grupo dos culpados, por exemplo, se pegaram em armas contra eles, nesse caso pode-se matá-los com toda justiça [*iure*]. Se, porém, são inocentes, a partir do que se disse acima resulta certo que não se pode matá-los, como quando se trata de crianças, mulheres ou outros inocentes.

44) Quinta dúvida: se ao menos na guerra justa é lícito matar todos os culpados.

Como resposta, deve-se assinalar que, como se evidencia do que se disse acima, trava-se uma guerra, primeiramente, para defender a nós e a nossos bens; em segundo lugar, para reaver as coisas subtraídas; em terceiro, para vingar uma injúria recebida; em quarto, para estabelecer a paz e a segurança.

45) Com tal premissa, seja esta a primeira proposição: no momento mesmo do embate na batalha, quer durante o assédio, quer durante a defesa de uma cidade, é lícito matar indistintamente todos os que lutam contra nós. E, para ser breve, enquanto a situação oferecer risco.

Isso é evidente, pois os beligerantes não poderiam ter sucesso de outra maneira que não eliminando todos os que são um obstáculo e opõem resistência.

Mas a dúvida como um todo e a dificuldade é saber se, obtida já a vitória e quando não há mais perigo da parte dos inimigos, é lícito matar todos os que pegaram em armas contra nós. E parece claramente que sim. Porque, como se disse acima, entre os preceitos militares que deu o Senhor (Deuterônimo 20,10), há o de que, após a tomada de uma cidade dos inimigos, sejam mortos todos os seus habitantes. As palavras daquela passagem são: "Todas as vezes que chegares a uma cidade para tomá-la de assalto, primeiramente lhe oferecerás a paz. Se a aceitar e abrir-te suas portas, toda a população que nela habita será salva e te servirá pagando tributo. Se, porém, se recusar a fazer um tratado e iniciar uma guerra contra ti, tu a tomarás de assalto. Quando o Senhor teu Deus a entregar em tuas mãos, passarás pelo fio da espada tudo o que nela há do gênero masculino, poupando mulheres e crianças."

46) Segunda proposição: obtida a vitória e com as coisas já fora de perigo, é lícito matar os culpados.

Prova-se com o fato de que (como já se disse) uma guerra não é planejada para reaver coisas, mas para vingar uma injúria. Portanto, por causa de uma injúria passada é lícito matar os autores da injúria. Ademais, isso é lícito contra os próprios cidadãos malfeitores. Portanto, também contra estrangeiros, porque (como se disse acima) o príncipe em guerra, por direito de guerra, tem autoridade sobre os inimigos, assim como o juiz e o príncipe legalmente constituídos. Além disso, porque, ainda que não haja perigo da parte dos inimigos no presente, no entanto, não se teria segurança no futuro.

47) Terceira proposição: para tão somente vingar uma injúria, nem sempre é lícito matar todos os culpados.

Prova-se. Porque também entre os cidadãos não seria lícito, ainda que fosse o delito de toda uma cidade ou província, matar todos os delinquentes, nem numa rebelião geral seria lícito matar e causar a desgraça de todo o povo. Assim, por um fato semelhante, Teodósio teve o acesso à Igreja proibido por Ambrósio. Com efeito, isso seria contra o bem público, que, no entanto, é o fim [*finis*] da guerra e da paz. Portanto, também não é lícito matar todos os culpados dentre os inimigos. É preciso levar em conta a injúria recebida dos inimigos, o dano causado e os outros delitos. E, a partir dessa reflexão, proceder à vingança e à punição, descartando-se toda e qualquer atrocidade e desumanidade. A esse propósito, com efeito, Cicero (*De officiis* II)[18] diz que se deve punir os culpados na medida em que a equidade e a humanidade o permitam. E Salústio: "Nossos antepassados, diz, homens religiosíssimos, nada tomavam aos vencidos além da licença para cometer a injúria".[19]

48) Quarta proposição: por vezes também é lícito e convém matar todos os culpados.

Prova-se. Porque também se trava guerra para gerar paz e segurança. Ora, por vezes não se pode obter segurança de outra forma que não eliminando todos os inimigos. E isso se vê sobretudo contra os infiéis, dos quais nunca, sob nenhuma condição, se pode esperar a paz. E, por isso, o único remédio é eliminar todos que podem portar armas, desde que já tenham incorrido em culpa. E assim se deve entender aquele preceito do Deuterônimo 20,10.

De resto, porém, numa guerra contra cristãos, não julgo que isso seja lícito. Com efeito, como sobreviriam necessariamente escândalos (como se tem em Mateus 18,7) e guerras entre príncipes? Se sempre o vencedor matasse todos os adversários, causariam a desgraça da espécie humana e da religião cristã, e o mundo logo seria reduzido a um deserto. Travar-se-iam guerras, desgraçadamente, não pelo bem público, mas para a calamidade pública. É preciso, portanto, que a medida dos golpes corresponda à gravidade do delito e que a vingança não vá além. Nisso também se deve ter em conta que (como se disse acima) os súditos não têm o dever de examinar as causas da guerra, mas podem acompanhar seu príncipe à guerra,

[18] II, V, 18, mais precisamente.

[19] *De Coniuratione Catilinae* XII, 3-4. O texto de Vitoria não reproduz com exatidão o original de Salústio.

contentando-se com a autoridade do príncipe e do conselho público. Assim, em sua maior parte, de um lado e de outro, ainda que a guerra seja injusta de um dos lados, os soldados que vêm à guerra e nela lutam, ou defendem e atacam cidades, são inocentes. Por isso, depois de já terem sido vencidos e não mais representarem perigo, creio que não se pode matá-los, não só a todos, mas nem a um deles sequer, se se presume que vieram de boa fé ao combate.

49) Sexta dúvida: seria lícito matar os que se renderam ou os prisioneiros, supondo-se também que eram culpados?

Responde-se que, falando em abstrato, nada obsta que os capturados numa guerra justa ou os que se renderam, se eram culpados, possam ser mortos, salvaguardada a equidade. Mas como na guerra muitas coisas foram estabelecidas pelo direito das gentes, parece geralmente aceito, pelos costumes e usos [*usu*] da guerra, que não se matem os prisioneiros, depois de obtida a vitória e superado o perigo (a não ser que sejam fugitivos). E se deve manter o direito das gentes do modo como entre os homens de bem se costumou mantê-lo. Quanto aos que se renderam, não tenho lido nem ouvido falar a respeito de tal costume. Mais ainda: nas rendições das fortalezas das cidades, costumam os que se renderam precaver-se com a condição de terem a vida salva e irem-se sãos e salvos, temendo, naturalmente, serem mortos, se se renderem simples e incondicionalmente. E isso lemos que por algumas vezes se fez. Assim, não parece iníquo que alguns dos mais culpados sejam mortos a mando do príncipe ou de um juiz, se a cidade se render sem tomar tais precauções.

50) Sétima dúvida: todas as coisas conquistadas numa guerra justa passariam a ser dos conquistadores e dos ocupantes?

Primeira proposição: não se deve duvidar de que tudo o que foi conquistado numa guerra justa, até a plena satisfação das coisas subtraídas por injúria e também das despesas, passa a ser dos ocupantes.

Nem carece de prova essa proposição, porque esse é o fim da guerra. Ora, deixando de lado o exame da restituição e da satisfação e atendo-se ao direito de guerra, deve-se distinguir: capturados na guerra são bens móveis, como dinheiro, roupas, prata e ouro; ou imóveis, como campos, cidades e fortalezas. Baseando-nos nisso, seja esta a segunda proposição.

51) Segunda proposição: todos os bens móveis, por direito das gentes, passam a ser do ocupante, ainda que excedam a compensação dos danos.

Isso resulta evidente a partir da lei *Si quid in bello* e da lei Hostes *ff. De captivis et captivitate*, etc. *Ius gentium* 1 dist. e, mais expressamente, na *Instituti*, *De rerum divis.* § *Item ea quae ab hostibus*, em que se diz que, por direito das gentes, as coisas que se tomam aos inimigos imediatamente passam a ser nossas, a ponto de até mesmo os homens livres serem reduzidos à condição de escravos nossos. E Ambrósio, no livro *De patriarchis*, diz que, quando Abraão matou quatro reis, a presa foi de Abraão, o vencedor, embora tenha se recusado a aceitá-la (Gênesis 14,15 e 24 q. 5). E se confirma pela autoridade do Senhor (Deuterônimo 20,14), que diz a respeito de uma cidade que deve ser expugnada: "Toda presa dividirás com o exército e comerás dos espólios de teus inimigos." Esse parecer é o que sustenta Adriano na questão *De restitutione*, em especial na questão *De bello*. E Silvestre, no verbete *Bellum* § 2 e § 9, o qual diz que quem lutou com justiça não é obrigado a restituir a presa (23 q. 2, *Si de rebus*). A partir disso infere que as coisas capturadas numa guerra justa não são compensadas com o débito principal, como defende também o Arquidiácono (23 q. 2 c. *Dominus noster*). Isso sustenta Bártolo na lei mencionada *Si quid in bello*. E isso se entende também se o inimigo estiver pronto a satisfazer os outros pelo dano e pelas injúrias. Ao que, porém, Silvestre estabelece um limite, e faz bem: até o ponto em que, segundo a equidade, tenha havido plena satisfação pelo dano e pela injúria. Com efeito, não se deve entender que, se os franceses arrasassem uma aldeia ou uma desconhecida cidade da Espanha, seria lícito aos espanhóis também (se pudessem) fazer presa em toda a França, mas o seria somente na proporção do modo e do tipo de injúria, segundo o arbítrio do homem de bem.

52) Mas, a partir dessa conclusão, surge uma dúvida: seria lícito entregar aos soldados uma cidade para o saque?

Responde-se e seja esta a terceira proposição: isso não é ilícito em si mesmo, se é necessário à condução da guerra, à dissuasão dos inimigos ou ao ardor dos ânimos dos soldados.

Assim diz Silvestre no verbete *Bellum* § 10. Como também é lícito incendiar uma cidade por um motivo racional [*ex rationabili causa*]. Entretanto, como de tais permissões se seguem muitos atos selvagens e cruéis, além de toda

humanidade, cometidos por soldados bárbaros: massacre e tortura de inocentes, violação de virgens, estupro de mães de família, espoliação de templos, por isso, indubitavelmente, não havendo necessidade e causa de monta, é mais do que iníquo entregar uma cidade ao saque, sobretudo se cristã. Mas se as necessidades da guerra o exigirem, não é ilícito, ainda que seja de esperar que os soldados cometam algumas atrocidades e atos ilícitos daquela espécie, que, porém, seus comandantes têm o dever de coibir, fazendo tudo o que estiver ao seu alcance para impedi-los.

53) Quarta proposição: não obstante tudo isso, não é lícito aos soldados, sem autorização do príncipe ou do comandante, realizar saques ou atear incêndios, já que eles próprios não são juízes, mas executores; agindo diversamente, são obrigados a restituir.

54) Mas, no que diz respeito a bens e coisas imóveis, a dificuldade é maior, e seja esta a quinta proposição: não há dúvida de que é lícito apoderar-se do território, das fortalezas e cidades dos inimigos e retê-los na medida em que isso for necessário à compensação dos danos sofridos.

Por exemplo, se os inimigos destruíram nossa fortaleza, incendiaram a cidade, as florestas, ou as vinhas e olivais, será lícito apoderar-mo-nos, por nosso turno, do território dos inimigos, ou de sua fortaleza ou cidade e retê-los em nossa posse. Se, com efeito, é lícito receber dos inimigos a compensação pelas coisas subtraídas, é certo que, por direito divino e natural, é lícito receber essa compensação em bens móveis tanto quanto em imóveis.

55) Sexta proposição: também para garantir a segurança e evitar perigo da parte dos inimigos, é lícito tomar e reter alguma fortaleza ou cidade deles necessária à nossa defesa ou para tolher-lhes a ocasião de, a partir dali, virem a nos causar dano.

56) Sétima proposição: também por causa da injúria recebida e em nome da pena, isto é, para efeito de vingança [*in vindictam*], é lícito, na proporção do tipo de injúria recebida, multar os inimigos com parte de seu território ou, também por essa razão, apoderar-se de sua fortaleza ou cidade.

Mas isso, como dissemos, se deve fazer com moderação e não tudo com forças e o poder das armas se pode tomar e expugnar. E se as necessidades e a estratégia [*ratio*] da guerra reclamam que uma parte maior do território seja ocupada e mais cidadãos capturados, é preciso que, restabelecida a paz e terminada a guerra, sejam restituídos, somente se retendo o que for justo para a compensação dos danos e despesas e para a vingança da injúria, salvaguardada a equidade e a humanidade, pois a pena deve ser proporcional à culpa. E seria intolerável que, se os franceses se entregassem a saques entre os rebanhos dos espanhóis ou incendiassem uma aldeia, fosse lícito apoderar-se de todo o reino da França.

Que a tal título é lícito apoderar-se de parte do território ou de alguma cidade dos inimigos, fica evidente a partir daquela passagem do Deuterônimo 20,15, em que se concede licença na guerra para tomar uma cidade que se recusara a aceitar a paz. Além disso, é lícito punir desse modo os malfeitores internos, isto é, privando-os de casa, campo ou fortaleza, de acordo com o tipo de delito. Portanto, também os externos.

Além disso, um juiz de instância superior [*superior iudex*] pode muito bem multar o autor de uma injúria tomando dele uma cidade ou fortaleza. Portanto, também o príncipe que foi lesado poderá fazer isso, já que por direito de guerra se tornou uma espécie de juiz.

Além disso, foi desse modo e a tal título que o império romano cresceu e ampliou-se, isto é, ocupando, por direito de guerra, cidades e províncias dos inimigos de quem tinham recebido uma injúria. No entanto, o império dos romanos é defendido como justo e legítimo por Agostinho, Jerônimo, Ambrósio, Tomás e outros santos doutores. Mais: poderia parecer aprovado por Deus na passagem: "Dai a César o que é de César", e por Paulo, que apelou a César e em Aos Romanos 13:1 recomenda submissão aos poderes mais altos e aos príncipes, além do pagamento de tributos a todos que, naquele tempo, tinham autoridade conferida pelo império romano.

57) Oitava dúvida: seria lícito impor tributos aos inimigos vencidos?

Responde-se que sem dúvida nenhuma é lícito, não só para compensar os prejuízos como também em razão da pena e para efeito de vingança. Isso fica bastante evidente a partir do que se disse acima e daquela passagem do Deuterônimo

20,11, na qual se diz que, depois de virem a uma cidade para expugná-la por justa causa [*ex iusta causa*], se ela os receber e abrir suas portas, todo o povo que nela se encontra será salvo e os servirá pagando tributo, e isso é conquista do direito e da prática da guerra [*usus belli*].

58) Nona dúvida: seria lícito depor príncipes dos inimigos, estabelecer novos e constituir ou reter para si o principado?

Primeira proposição: não é lícito fazê-lo indiscriminadamente, por qualquer causa de guerra justa, como resulta evidente do que se disse. De fato, a pena não deve exceder a extensão e o tipo de injúria. Mais ainda: deve-se restringir as penas e ampliar os favores, o que é não apenas a regra do direito humano, como também do natural e do divino. Portanto, supondo que a injúria recebida dos inimigos seja causa suficiente de guerra, nem sempre será suficiente para eliminar o principado do inimigo e depor seus príncipes legítimos e naturais, pois isso seria absolutamente cruel e desumano.

59) Segunda proposição: não se deve negar que por vezes possam sobrevir causas suficientes e legítimas, quer para substituir os príncipes, quer para tomar nas mãos o principado. E isso em proporção ao número e à atrocidade dos danos e das injúrias, sobretudo quando de outra forma não se poderia obter, da parte dos inimigos, a segurança e a paz, e pairaria grande perigo sobre a República, se não se fizesse isso.

Isso é evidente. Com efeito, se é lícito se apoderar justificadamente de uma cidade, como se disse, então também o é destituir o príncipe da cidade. E o mesmo raciocínio [*ratio*] se tem a respeito da província e do príncipe da província, se se apresentar uma causa maior. Mas deve-se notar acerca da dúvida 6, 7, 8 e 9 que, por vezes, ou melhor, amiúde, não apenas os súditos, mas também os próprios príncipes que não têm realmente uma causa justa, de boa fé travam guerra; digo de boa fé porque estão escusados de toda culpa, por exemplo, quando, após exame minucioso, travam guerra apoiados no parecer dos doutos e dos homens de bem. E como não se deve punir ninguém sem culpa em tal caso, por mais que seja lícito ao vencedor reaver as coisas subtraídas e, eventualmente, as despesas da guerra, no entanto, assim como não é lícito matar a todos depois de se obter a vitória, não o é também tomar posse e exigir, em coisas temporais, mais do que reclama a justa

satisfação. É que tudo o mais não se pode fazer senão em nome da pena, que não deve recair sobre os inocentes.

A partir de tudo isso se podem estabelecer uns poucos preceitos [*canones*] e regras de combate [*regulae belligerandi*].

60) Primeiro preceito: supondo que o príncipe tenha autoridade para travar a guerra, antes de mais nada, não deve buscar ocasiões e causas para tal, mas, se for possível, fazer a paz com todos os inimigos, como Paulo prescreveu em Aos Romanos 12,20. Deve, então, refletir sobre o fato de que os outros são nossos próximos, aos quais devemos amar como a nós mesmos, e que temos todos um único Senhor comum, diante de cujo tribunal devemos prestar contas. Com efeito, é o suprassumo da monstruosidade buscar causas, e se alegrar em tê-las, para matar e arruinar homens que Deus criou e pelos quais Cristo morreu. Pelo contrário: é coagido e contra a vontade que se deve chegar à necessidade de uma guerra.

Segundo preceito: conflagrada, já, a guerra, por causas justas, é preciso empreendê-la não para a desgraça do povo contra o qual se tem de guerrear, mas para a obtenção de seu direito [*iuris sui*], a defesa de sua pátria e de sua República e para que daquela guerra surja um dia a paz e a segurança.

Terceiro preceito: obtida a vitória e terminada a guerra, deve-se usar da vitória com moderação e modéstia cristã, e o vencedor deve se postar como um juiz entre duas Repúblicas, uma que foi lesada e a outra que cometeu a injúria, para que, não como acusador, mas como juiz, profira a sentença com a qual se possa dar satisfação à República lesada. Mas, na medida do possível, com a menor desgraça e mal da República culpada, castigando os culpados tanto quanto for lícito, sobretudo porque, na maior parte das vezes, entre os cristãos, toda a culpa está nos príncipes. De fato, os súditos lutam de boa fé pelos príncipes. E é mais do que uma iniquidade que, como diz o poeta, "Por um delírio qualquer dos reis, sofram os Aqueus."[20]

[20]Verso de Horácio (*Epistulae* I, 2, 14), que se refere à rixa entre Agamêmnon e Aquiles, narrada na *Ilíada*, e que provocou males inúmeros para os gregos (Aqueus).

RELECTIO SOBRE O PODER CIVIL

1) Todo poder, seja público, seja privado, por meio do qual se governa uma República secular, não apenas é justo e legítimo, mas tem Deus como autor, de tal forma que não pode ser ab-rogado nem pelo consentimento de todo o mundo. 2) O poder é duplo: público e privado. 3) Qual é o fim do poder civil. 4) Manifestação da miséria do homem e o que convém fazer para ampará-lo em suas necessidades. 5) A origem e fundamento das cidades e das coisas públicas têm sua raiz na natureza e não na inventividade dos homens. 6) Qual é a causa eficiente do poder civil. 7) De onde vem o poder civil na república. Qual é a causa material desse poder e onde ele reside por direito natural e divino. 8) A monarquia ou poder régio não somente é justo e legítimo, mas os reis por direito divino e natural têm o poder e não o recebem da República ou dos homens. 9) Discute-se se são legítimos ou ilegítimos os poderes com que se governam as Repúblicas de infiéis; ou seja, se entre pagãos, os príncipes e magistrados são legítimos. 10) As três causas do poder público secular são explicadas. 11) A liberdade não é menor no principado real do que no aristocrático e democrático. 12) Toda a República pode ser licitamente castigada em razão do pecado do rei. 13) Quando nenhuma guerra é justa. 14) Assim como a maior parte da República pode estabelecer um rei sobre toda ela, embora em desacordo com a parte menor, assim também a maior parte dos cristãos, opondo-se a todos os demais, poderia em bom direito estabelecer um monarca ao qual todos os príncipes e províncias estarão obrigados a obedecer. 15) Como as leis e constituições dos príncipes obrigam em consciência. O que se pode dizer dos preceitos dos pais aos filhos e dos maridos às mulheres. 16) Em que se diferenciam e em que coincidem a lei humana e a lei divina. 17) Assim como a lei divina, a lei humana também determina a culpa. 18) A que culpa estão sujeitos os transgressores das leis humanas; à mortal ou somente à venial? 19) Como é possível saber quando as leis humanas comprometem mortal ou venialmente? 20) Se o rei pode, se for sua vontade, fazer com que suas disposições não determinem a culpa. 21) Se as leis civis obrigam os próprios legisladores, principalmente os reis. 22) Se a obrigação da lei cessa quando cessa o motivo por que foi concebida. 23) Se as leis dos tiranos obrigam. 24) Os preceitos dos pais obrigam do mesmo modo que as leis civis, igualmente a autoridade dos maridos em relação a suas esposas.

O ofício do teólogo é tão vasto que nenhum argumento, nenhuma disputa, nenhuma matéria, parecem alheios à sua profissão.[21]

Esse é, talvez, o motivo para que se diga dele o que Cícero[22] dizia dos oradores: que hão de ser raríssimos, por serem também muito poucos os que se revelam esclarecidos em todas as artes necessárias para essa profissão de bons e sólidos teólogos.

O estudo dessa disciplina ocupa o primeiro lugar no mundo e os gregos a chamam tratado de Deus (Qeologian). Por essa razão não deve parecer estranho que em profissão tão difícil se encontrem tão poucos varões destacados.

No imenso campo de problemas que se oferecem ao teólogo, entre tantos assuntos que nos são brindados pelos escritos de todos os doutores, foi escolhido para tema de minha preleção um assunto que, se estiver correto em explaná-lo, será digno de vossa atenção, ilustríssimos e doutíssimos senhores.

Trata-se da República acerca da qual, embora respeitáveis e eruditíssimos varões já tenham dissertado, muito ainda resta para ser esclarecido. E como o argumento é mais amplo do que pode ser contido numa dissertação, hoje nos ateremos a estudar o poder público e privado, pelo qual as Repúblicas se governam.

O texto que se há de rever e tratar é aquele que o Mestre das Sentenças[23] empresta de São Paulo, de sua epístola aos Romanos: "Não há poder que não emane de Deus".[24]

---

[21] A escolástica compunha-se de quatro ramos: Artes (que incluía Filosofia), Medicina, Direito (canônico e civil) e Teologia. A disputa entre esses quatro ramos foi uma constante enquanto prevaleceu a escolástica. Cada qual se autoproclamava a unidade suprema do saber à qual os demais ramos estariam subordinados. A Teologia sustentava essa pretensão baseada no argumento de que o caráter sagrado de sua especialidade a colocava acima e na raiz de qualquer explicação (J. LE GOFF; J.-C. SCHMITT, *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Bauru: Edusc, 2002).

[22] Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.). Senador e figura proeminente do cenário político romano, foi obrigado a deixar os negócios públicos, recolhendo-se, então, à vida privada e à meditação filosófica. O resultado foi um conjunto de obras que versavam sobre os mais variados assuntos, de filosofia a política. A passagem acima foi retirada do livro "*Sobre o orador*", que Cícero escreveu em 55 a.C. (ANTOLOGIA de textos: Epicuro, Lucrécio, Cícero e Sêneca. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988. 260 p. (Coleção Os Pensadores)).

[23] As *Sentenças*, de Pedro Lombardo, juntamente com o *Decreto*, de Graciano, e a *Dialética*, de Abelardo, foram as primeiras obras-síntese que formaram a base do ensino da escolástica ainda no século XII.

[24] Carta de São Paulo aos Romanos – "Submetam-se todos às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus e as que existem foram instituídas por Ele" (Romanos 13,1).

Como se podem tocar numerosos pontos sobre esse tema, nosso debate versará somente acerca do poder laico ou secular e será circunscrito dentro de limites assinalados, a fim de que não divaguemos mais do que o necessário.

Toda a presente preleção será incluída nas três conclusões a seguir.

1) Primeira conclusão: todo poder público ou privado, por meio do qual se administra a República secular, não somente é justo e legítimo, mas possui Deus como autor, de tal forma que não pode ser suprimido nem pelo consentimento de todo o mundo.

Antes de provar a conclusão proposta, convém adiantar algumas observações necessárias para sua explanação e inteligência sem, no entanto, pretender com isso esgotar tão vasta matéria, mas antes, utilizando para tanto somente as palavras precisas, conforme o estilo justo e rigoroso da Escola.[25]

2) Sendo o poder de duas categorias, uma pública e outra privada, trataremos primeiro do poder de natureza pública e, depois, do poder de natureza privada. Tendo em conta que temos uma coisa por conhecida quando conhecemos suas causas,[26] como ensina Aristóteles, devemos agora investigar as causas do poder civil e laico, objeto de toda esta dissertação. Estudadas essas causas, facilmente se entenderá a força e os efeitos do próprio poder.

Advirtamos, em primeiro lugar, o que Aristóteles ensina em sua *Física*:[27] não somente nas entidades naturais e tangíveis, mas também em todas as coisas

[25] A escolástica se confundia com a própria doutrina e, assim, tinha um padrão rígido de ensino e argumentação. Entendia que o saber autêntico somente poderia ser encontrado nas salas de aula. Roger Bacon (1214-1292), franciscano de Oxford, era um crítico dessa visão e argumentava que seria o próprio demônio que fazia os escolásticos acreditarem que possuíam a totalidade do saber. Mais tarde, já nos tempos de Francisco de Vitoria, os humanistas criticavam acerbamente a crença dos escolásticos de que a sabedoria deveria se restringir ao que os autores latinos haviam escrito.

[26] "*Felix qui potuit rerum cognoscere causas*" ("Feliz de quem pôde conhecer as causas das coisas") – sentença latina primeiramente proclamada por Virgílio, que fala do filósofo epicurista que é feliz já que, conhecendo as verdadeiras causas dos fenômenos, não é atormentado por tolos temores supersticiosos (TOSI, Renzo. *Dicionário de sentenças latinas e gregas*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 910 p.).

[27] Aristóteles (384- 322 a.C.), em sua obra *Metafísca*, mais especificamente no livro V capítulo II, discorre sobre os diversos tipos de causas e fins existentes.

humanas, a necessidade deverá ser ponderada por um *fim*, que é a causa primeira e principal de todas. Essa assertiva, formulada por Aristóteles ou recebida de Platão,[28] tem sido sempre um formidável argumento filosófico e tem lançado luz sobre todas as questões.

Os filósofos anteriores, não somente os medíocres, mas também os de primeira grandeza, atribuíam à matéria a necessidade das coisas. Tratando-se de uma casa, para usar o mesmo exemplo de Aristóteles, imaginavam que estava construída de uma certa forma não porque conviesse aos homens, mas porque as partes pesadas, como são os cimentos, por sua natureza, são postas na parte inferior, enquanto na parte superior são postas as madeiras, por sua leveza.

E se os homens têm os pés sob o corpo não é para que andem com eles, mas porque são a parte mais pesada. Os animais têm os ossos revestidos não porque isso seja necessário para que a carne e as demais partes do corpo tenham estabilidade, mas porque os ossos são mais duros e sólidos.

Esses filósofos, imbuídos de opiniões tão grosseiras, erravam de forma tão absoluta que não podiam dar a razão das coisas à luz de sua doutrina. Certamente, com esses sistemas filosóficos, não poderiam explicar, ainda que com artifícios, a construção das maiores e melhores criações.

Que explicação podem me dar, para que eu não indague sobre a variedade com que se compõe a terra, colocada no meio do mundo, sólida, globular, arredondada por todos os lados e vestida de flores, ervas e árvores? Como não tratar de averiguar onde nascem os mananciais gelados, as águas cristalinas, os vestidos verdes da ribeira, enfim, de onde vem a maravilhosa composição das partes e membros do homem que se fixam a uma matéria determinada?

Que força material deu ao homem, entre os animais, o olhar elevado, ordenando-lhe que olhasse o céu e que contemplasse os astros?

A tudo isso, esses senhores respondem que não poderia ser de outra maneira; era obrigação do homem andar ereto e dos animais, inclinados, não por alguma

[28] PLATÃO (428-348 a.C.).

finalidade ou utilidade prevista, mas porque a matéria e a condição dos animais era diferente.[29]

De tal concepção nasceu a néscia doutrina de Epicuro[30] e de seu discípulo Lucrécio. Nela se estabelece que os olhos não foram destinados a ver, nem os ouvidos a ouvir, mas que tudo é casual e ocorre graças ao concurso gratuito e múltiplo dos átomos que se agitam no infinito vazio. Não é possível afirmar nem conceber nada mais néscio e nem é fácil deparar com outro erro que nos incline tanto a refutar, o que já fizeram copiosamente Cícero, em seu livro *De natura deorum*,[31] e Lactâncio, em seu *De opificio Dei*.

Em nosso caso e para o presente propósito é suficiente defender uma suprema verdade porque, uma vez omitida, sempre incorreríamos em erro.

Creiamos, pois, que não somente o céu, a terra, as partes restantes e o próprio homem, coroa do mundo, mas que tudo que existe sob o céu, absolutamente tudo, existe para algum fim e, portanto, é preciso que tudo tenha sido feito para algum fim, no qual se deve buscar sua razão de ser e sua necessidade.

3) Isso posto, resta-nos investigar qual é o fim para o qual se instituiu esse poder de que iremos tratar.

Para tanto convém considerar que, assim como o homem supera os animais pela razão, pela sabedoria e pela palavra, da mesma forma, a esse animal eterno, imortal e sábio muitas coisas foram negadas pela Providência, coisas que foram concedidas ao restante dos animais. Primeiramente, zelando pelo bem conjunto e pela defesa dos

---

[29] *Pedipus calcantibus* (Com os pés pisantes) – sentença latina (TOSI, Renzo. *Dicionário de sentenças latinas e gregas*.São Paulo: Martins Fontes, 1996. 910 p.).

[30] Epicuro (341-270 a.C.), nascido em Atenas, Grécia. A filosofia, para Epicuro, deveria servir ao homem como instrumento de libertação e como via de acesso à verdadeira felicidade. Esta consistiria na serenidade de espírito que advém da consciência de que é ao homem que compete conseguir o domínio de si mesmo. Epicuro divide a filosofia em três partes que interagem entre si: a lógica, que distingue formas de conhecimento verdadeiras das falsas; a física, que mostra a verdadeira estrutura da realidade na qual se insere o homem; e, por último, a ética, objetivo último da filosofia, constituindo a chave para abrir as portas da felicidade. (ANTOLOGIA de textos: Epicuro, Lucrécio, Cícero e Sêneca. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988. 260 p. (Coleção Os Pensadores).

[31] CÍCERO. *A natureza dos deuses*. obra dedicada a temas da física.

animais, desde o princípio a mãe natureza dotou-os de suas cobertas e vestimentas, com as quais pudessem facilmente enfrentar as forças das chuvas e do frio.

Dotou cada um deles de defesa adequada para que rechaçasse os ataques externos, tanto os mais ferozes com armas naturais para atacar, quanto os mais fracos com a facilidade de fugir ou de se proteger com o bico ou focinho ou ainda com formas de se esconder ou de se dissimular; assim, uns são providos de plumas para alçar voo ou de unhas ou chifres para se defender no solo; a ninguém, finalmente, faltam defesas próprias.

4) Somente ao homem, concedendo-lhe a razão e a virtude, deixou-o frágil, débil, pobre, enfermo, destituído de todos os auxílios, indigente, desnudo e implume, como saído de um naufrágio; sobre sua existência espargiu as misérias, uma vez que desde o momento de seu nascimento nada mais pode fazer do que chorar sua condição de fragilidade e recordá-la com lamentos como o de Jó: "repleto de muitas misérias",[32] só restando esperar passar os males, como disse o poeta.

Para superar, pois, essas necessidades, foi preciso que os homens não vagassem, perambulando errantes e assustados nas selvas, como as feras, mas que vivessem em sociedades e se ajudassem mutuamente. "Ai do solitário", disse o sábio, "porque se cair, não encontrará quem o levante; mas se forem muitos, mutuamente se ajudarão!"[33]

Acerca desse propósito, Aristóteles, na *Ética*,[34] adverte que somente por meio da doutrina e da experiência pode-se aperfeiçoar o entendimento, o que de nenhum modo se pode conseguir solitariamente.

Nesse aspecto temos também alguma inferioridade em relação aos animais, porque eles podem conhecer por si só o que lhes cabe enquanto os homens não podem. Ademais, a palavra é o mensageiro do entendimento[35] e somente para isso

[32] Livros Sapienciais – "O homem nascido de mulher tem vida curta e cheia de inquietação" (ó 14,1).

[33] Livros Sapienciais – "Mais vale estar a dois do que estar sozinho, porque dois tirarão mais proveito do seu trabalho. De fato, se um cai, poderá ser levantado pelo companheiro. Azar, porém, de quem está sozinho: se cair, não terá ninguém para o levantar. Se os dois se deitam juntos, um poderá aquecer o outro; mas como pderá alguém se aquecer sozinho? Se um deles for agredido, dois poderão resistir, e uma corda tripla não se arrebenta facilmente". (Eclesiastes 4,9).

[34] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*.

[35] Livros sapienciais – "As palavras dos sábios são como ferrões e as sentenças coletadas são como estacas fincadas" (Eclesiastes 12,11).

foi dada, como disse Aristóteles, com a qual o homem se eleva acima dos animais; mas para o solitário, a palavra é inútil; e a própria sabedoria, sem a palavra, pareceria ingrata e insociável, conforme o Eclesiástico: a sabedoria escondida e o tesouro que não se vê, que utilidade têm?

Por isso, Aristóteles, no livro primeiro da *Política*,[36] demonstra da mesma maneira que o homem é naturalmente civil e social.

A vontade, por sua vez, cujos ornamentos são a justiça e a amizade, ficaria totalmente imperfeita e sem forma se separada do convívio humano; com efeito, a justiça não pode ser exercida senão em comunidade, e a amizade, sem a qual não desfrutamos da água, nem do fogo e nem do sol, como diz Cícero muitas vezes, e sem a qual não existe nenhuma virtude, como ensina Aristóteles, perece totalmente na solidão.

Mesmo admitindo que a vida humana, solitária e única, se bastasse a si mesma, isolada na solidão não poderia ser qualificada se não, minimamente, como triste e desagradável. Nada na natureza ama o solitário e todos somos levados pela natureza à comunicação, como observa Aristóteles. "E se alguém", diz Cícero, "subisse aos céus e estudasse a natureza do mundo e a beleza dos astros, tal contemplação não lhe traria doçura sem um amigo".[37]

Por essa razão, o ateniense Timão, que deliberadamente se afastava do convívio dos homens, foi considerado por Aristóteles como de natureza brutal e desumana e os homens dessa índole são contados entre as feras. Por isso, em seu livro *De amicitia*, Santo Agostinho escreve: "Antes que homens, eu chamaria de bestas àqueles que dizem que se há de viver de tal forma que não sirvam de consolo, nem tampouco de carga ou de dor a ninguém; que não recebam deleite do bem de outros e nem tristeza por seus males, que procurem não amar ninguém e nem ser amados por ninguém."

Havendo, pois, sido constituídas as sociedades humanas para esse fim, ou seja, para que uns levem as cargas dos outros, e sendo a sociedade civil, entre as sociedades, aquela em que com mais comodidade os homens se ajudam, segue-se que a sociedade

---

[36] Aristóteles afirma que o homem, dotado da capacidade de se comunicar por meio da palavra (*lógos*), é um animal político, inclinado a fazer parte de uma cidade (*pólis*), de uma sociedade política.

[37] "*Qui autem invenit illum (sc. amicum) invenit thesaurum*" ("Quem encontra uma amigo, encontra um tesouro") – sentença latina. Também é um versículo do Eclesiático (6,14) (TOSI, Renzo. *Dicionário de sentenças latinas e gregas*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 910 p.).

é, como diríamos, um convívio naturalíssimo e muito conveniente à natureza. Ainda que os membros de uma família se ajudem mutuamente, uma família não pode bastar-se a si mesma, sobretudo quando se trata de repelir a força e a injúria.

Esse parece ter sido o principal motivo que alegaram Cam e Nemrod para reunir os primeiros homens em cidades, como se lê no Gênesis, capítulo 10.[38]

5) Está, pois, claro que o fundamento e a origem das cidades e das Repúblicas não foi uma invenção dos homens, nem se deve considerar como algo artificial, mas como algo que procede da própria natureza que, para defesa e conservação, sugeriu aos mortais essa forma de viver social. Infere-se prontamente desse mesmo capítulo que os poderes públicos derivam do mesmo fim e da mesma necessidade das cidades. Porque se as congregações e associações de homens são necessárias para a proteção dos mortais, nenhuma sociedade pode persistir sem alguma força e poder que governe e proveja. A utilidade e o uso do poder público são, portanto, os mesmos daqueles da comunidade e sociedade.

Se todos fossem iguais e ninguém estivesse sujeito ao poder, tendendo cada qual por seu entendimento individual a coisas diversas, os negócios públicos seriam desfeitos necessariamente; e a cidade se dissolveria se não houvesse alguém que provesse, cuidasse da comunidade e zelasse pelos interesses de todos. Como diz o sábio, todo reino dividido entre si, acabará desolado; e onde não existe governante, o povo se dispersará.[39]

Assim como o corpo do homem não poderia conservar sua integridade se não houvesse alguma força ordenadora que compusesse todos os membros, uns em proveito de outros e, principalmente, em proveito do homem inteiro, do mesmo modo ocorreria com a cidade se cada um estivesse ocupado com seus próprios interesses e todos descuidassem do bem público.

Temos, portanto, já identificada a causa final e principalíssima do poder civil e secular: a utilidade, ou melhor, a ingente necessidade que ninguém contraria, a não ser os deuses.

---

[38] O capítulo 10 do livro do Gênesis explica como o mundo foi repovoado após o grande dilúvio, bem como a formação do povo de Israel (BÍBLIA Sagrada. 24. ed. São Paulo: Edição Pastoral, 1998).

[39] "Todo reino dividido em grupos que lutam entre si será destruído; e uma casa cairá sobre a outra" (Lucas 11,17).

6) Do exposto, entende-se facilmente a causa eficiente do poder civil. Havendo mostrado que o poder público está constituído por direito natural, e tendo o direito natural somente a Deus por autor, é manifesto que o poder público vem de Deus e que não está contido em nenhuma condição humana, nem em algum direito positivo. Com efeito, Deus, como diz o Apóstolo, que fez todas as coisas sabiamente, que tudo conduz com firmeza desde um extremo a outro, dispondo suavemente, cujas obras estão bem ordenadas, constituiu os homens com tal natureza e condição que não poderiam viver sem sociedade. Mais ainda, como Cipião discorre num texto de Cícero,[40] "nada há de mais afeito a este Príncipe e Senhor, que governa o mundo e que fez tanto sobre a terra, do que as reuniões dos homens, formando sociedades, que se chamam cidades".

E se as Repúblicas e sociedades estão constituídas por direito divino ou natural, com o mesmo direito o estão os poderes, sem os quais as Repúblicas não podem subsistir.

Mas, a fim de que não reste qualquer dúvida de que se funda no direito divino, o confirmaremos com razões e autoridades. Em primeiro lugar com a de Aristóteles que, na *Física*,[41] escreve que os corpos graves e leves são movidos pelo próprio princípio gerador, não de outra maneira, porque dele recebem a inclinação natural e a necessidade do próprio movimento. Portanto, se Deus infundiu essa necessidade e inclinação nos homens, que não podiam estar sem sociedade e sem um poder que os governasse, esse poder tem a Deus por autor, e a Ele deve ser atribuído.

Com efeito, porque tudo o que é natural nas coisas, naturalmente e sem dúvida, procede de Deus; uma vez que, como ensina Aristóteles, aquele que dá espécie e forma, dá as coisas que se seguem à espécie e à forma. Por essa razão, São Paulo assim adverte: "aquele que resiste ao poder, resiste à ordem de Deus".[42]

7) Por constituição, portanto, a República tem esse poder provindo de Deus. A *causa material* na qual esse poder reside é, por direito natural e divino, a própria

[40] CÍCERO, *Da república*, redigido em 51 a.C.

[41] Aristóteles. *Livros da Física*.

[42] Carta de São Paulo aos Romanos – "Quem se opõe à autoridade, se opõe à ordem estabelecida por Deus" (Romanos 13,2).

República, a quem compete governar a si mesma, administrar e dirigir ao bem comum todos os seus poderes. Demonstra-se tal fato da seguinte forma: como por direito natural e divino existe um poder de governar a República e como, se eliminado o direito positivo e humano, não haja uma particular razão para que aquele poder esteja mais em um homem do que em outro, é necessário que a própria sociedade se baste e tenha o poder de governar-se.

Porque, se antes que os homens concordem em formar uma cidade, ninguém é superior aos demais, não há razão alguma para que na mesma sociedade constituída alguém queira atribuir-se autoridade sobre os outros, principalmente tendo em conta que qualquer homem possui o direito natural de defender-se, e nada mais natural do que repelir a força com a força. E, certamente, não há razão alguma para que a República não possa obter esse poder sobre seus cidadãos, como membros que são orientados para a integridade do todo e para a conservação do bem comum.

Ademais, matar um homem está proibido por direito divino, como consta nos preceitos do Decálogo. Portanto, a autoridade para determinar sua morte deve ser concedida por direito divino. É dessa forma que a República, como parece claro pelos usos e costumes, tem a autoridade de condenar um homem à morte. Em consequência, a tem por direito divino.

Também não basta dizer que o direito divino não proíbe, de forma absoluta, matar um homem, a menos que seja um inocente; porque a conclusão disso é que a pessoa privada não pode matar um homem, mesmo que seja um criminoso. Logo a República possui outra autoridade sobre a vida do homem que um particular não possui; e como essa autoridade não pode ser atribuída por direito positivo, segue-se que a tem por direito divino.

E porque esse poder reside principalmente nos reis, a quem a República confiou o seu exercício, é preciso debater sobre o poder e o principado régio. Sobre o que não faltam, mesmo entre os cristãos, alguns que não somente negam que o poder régio vem de Deus, mas também afirmam que todos os reis, caudilhos e príncipes são tiranos e atentam contra a liberdade. Tal oposição existe em relação a toda classe de poder e domínio, excetuado apenas os da República.

Esforçam-se para provar essa posição com razões e opiniões de autoridades. Em primeiro lugar, alegando que o homem foi criado na liberdade, naquele feliz

estado de inocência em que ninguém mandava nem servia; em segundo lugar, porque ao homem foi dito desde o princípio: "exercei o domínio sobre os peixes do mar e sobre as aves do céu".[43] Em seguida acrescentam: "quis Deus que o homem exercesse seu domínio sobre os peixes", etc., e não disse sobre os homens. Em terceiro lugar, porque na lei natural entre os servidores do verdadeiro Deus jamais lemos que algum deles era príncipe. Quarto, porque o principado teve sua origem na tirania, uma vez que o primeiro que assumiu a tirania foi Nemrod, filho de Cam, da posteridade rejeitada de Noé.

Sobre isso, os santos Doutores não ficaram em silêncio. Assim, diz São Gregório: "um homem querer dominar outros é um abuso contra a natureza quando, por direito natural, todos os homens são iguais. Santo Isidoro, por sua vez, diz: a posse comum de todas as coisas e a liberdade una são de direito natural, assim como o usufruto da própria liberdade".

Se, antes da lei do Evangelho, o poder real não estava proibido, pelo menos os cristãos foram liberados dele por Cristo. Isso parece claro naquele texto em que o Senhor diz: "de quem recebem tributo os reis da terra, de seus filhos ou dos outros? Pedro respondeu: dos outros". Do que se conclui, dizem, que os cristãos não devem pagar tributo senão em razão de impedimento. E se confirma por aquilo que diz o Apóstolo: "não deveis nada a ninguém, senão amar-vos mutuamente"; e em outra parte: "não consintais em ser tornados servos de outros homens, vós fostes comprados por um elevado preço". E, finalmente, Aos Efésios diz: "o Senhor é uno, una é a fé e uno é o batismo".[44] Portanto, não nos é lícito, a nós cristãos, submetermo-nos ao domínio dos príncipes.

Por isso não é de se surpreender que os homens facciosos, corrompidos pela soberba e pela ambição, iniciem sedições contra os príncipes.

8) Nós, melhor e mais sabiamente, estabelecemos com todos os sábios que a monarquia – ou poder régio – não somente é legítima e justa, mas os reis, por

[43] "Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele domine os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra" (Gênesis 1,26).

[44] Carta de São Paulo aos Efésios – "Há um só Deus e Pai de todos, que está acima de todos, que age por meio de todos e está presente em todos" (Efésios 4,5-6).

direito divino e natural, têm o poder e não o recebem da própria República e nem, absolutamente, dos homens. E prova-se esse fato porque, tendo a República poder sobre todos os grupos que a compõem e não podendo ser exercida por essa mesma multidão (que não poderia facilmente ditar leis, propor éditos, dirimir pleitos e castigar transgressores), foi necessário que a administração fosse confiada a alguém ou a alguns que assumissem esse encargo, não importando se fosse confiada a um ou a vários. Logo, pode-se atribuir esse poder ao príncipe, que é o mesmo da República.

Prova-se por autoridade. Consta que o reino não é oposto ao direito natural, como se pensa. O direito natural é imutável, como prova Aristóteles e também está contido nos decretos. Se o reino fosse contra o direito natural, em nenhum século ou idade poderia ter sido justo. No Antigo Testamento consta o contrário, onde Melquisedec, rei de Salem, foi exaltado, José foi procurador do reino do Faraó e coletor de impostos, Jacob, varão justo que recebeu do Faraó uma região para que a cultivasse, e Daniel, com seus companheiros, foi feito prefeito de província por Nabucodonosor. O que não parece que aqueles homens santos teriam admitido se o reino fosse caracterizado pela tirania. No Deuterônimo[45] são destacadas leis e condições aos reis segundo as quais haveriam de reinar sobre os filhos de Israel; não lhes proíbe nomear rei a menos que seja estrangeiro. E aí também se ordena que o povo obedeça ao preceito e ao decreto do sacerdote inclusive com pena de morte, não importando que seja rei ou sacerdote, desde que tenham o mesmo poder. Também entre os levitas, juízes são constituídos com poder de vida e de morte. No Livro dos Reis,[46] alguns são feitos reis pelo próprio Deus; outros são elevados ao governo por mandato e todos eles não teriam sido feitos pelo Senhor se fosse contra o direito natural. Os Macabeus são reputados varões fortíssimos e santos e, sendo assim, assumiram o principado de seus pais ou se lhes foram adjudicados por razões justas.

---

[45] O Código Deuteronômico lança as bases de uma nova sociedade, descrevendo estatutos que o povo de Javé deveria colocar em prática em suas terras (BÍBLIA Sagrada. 24. ed. São Paulo: Edição Pastoral, 1998).

[46] Os Livros dos Reis relatam os acontecimentos que se passaram entre 971 e 561 a.C., dando continuidade à história da monarquia iniciada por Saul e David. Além de narrar os acontecimentos ocorridos na época, oferecem uma reflexão crítica sobre a história do povo e dos reis que o governaram, sempre ressaltando que a fidelidade a Deus leva à benção e à prosperidade, enquanto a infidelidade leva à maldição, à ruína e ao exílio (BÍBLIA Sagrada. 24. ed. São Paulo: Edição Pastoral, 1998).

Na verdade, parece bastante absurdo julgar que é contra o direito natural e divino o que convém à administração das coisas humanas. "Deus não apresentou timidamente o poder", adverte Jó sabiamente, "sendo poderoso como é";[47] nem a liberdade evangélica se opõe ao poder dos reis, como sussurram os homens sediciosos nos ouvidos da plebe inculta. Como se demonstra em outra parte, nada que seja lícito pela lei natural, está proibido pelo Evangelho. A liberdade evangélica consiste principalmente nisso.

Por essa razão, se antes do Evangelho era permitido aos cidadãos nomear reis, não se pode pensar que depois dele não lhes seria concedido fazê-lo.

Certamente, se os reis não fossem príncipes legítimos, nunca os apóstolos de Cristo nos teriam recomendado que os obedecêssemos. São Paulo não pretende outra coisa quando diz em sua epístola aos Romanos (13,1-2): "Todo homem está submetido aos poderes superiores, e acrescenta em seguida: não há autoridade que não venha de Deus. Aquele que resiste à autoridade, resiste à ordem de Deus", e outras palavras a esse respeito. A Tito (3,1), diz: "adverti-os para que se submetam aos príncipes e aos poderes". A Timóteo (Primeira Epístola, 2), escreve: "rogo que antes de tudo se façam sacrifícios pelos reis por todos quantos estão investidos de dignidade, para que tenhamos uma vida tranquila e quieta".[48] Na primeira epístola de São Pedro (2,13), lemos: "estando toda criatura sujeita a Deus, seja ao rei", etc.

Parece definitivo, portanto, que o poder régio não vem da República, mas do próprio Deus, como percebem os doutores católicos. Pois, ainda que o rei seja investido pela mesma República (uma vez que ela institui o rei), não transfere a ele o poder, mas a própria autoridade; tampouco existem dois poderes, um do rei e outro da comunidade. Portanto, assim como dizemos que o poder da República é constituído por Deus e pelo direito natural, é necessário também que o digamos a respeito do poder régio; o qual parece estar bastante de acordo com as Santas Escrituras e os costumes, que chamam os príncipes de ministros de Deus e não

[47] Livros Sapienciais – "Não podemos alcançar o Todo-Poderoso. Ele é sublime em poder, rico de justiça e não oprime ninguém. Por isso, todos os homens o temem" (Jó 37,23-24).

[48] "Antes de tudo, recomendo que façam pedidos, orações, súplicas e ações de graças em favor de todos os que têm autoridade, a fim de que levemos uma vida calma e serena, com toda a piedade e dignidade. Isso é bom e agradável diante de Deus, nosso Salvador. Ele quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade. Pois há um só mediador entre Deus e os homens: Jesus Cristo, o homem que se entregou para resgatar a todos" (Primeira Carta a Timóteo 2,1-6).

da República. Assim, diz Salomão: "Por mim reinam os reis", etc. E o Senhor respondeu a Pilatos: "Não terias nenhum poder sobre mim se não houvera vindo do alto", isto é, do céu.

Parece, pois, que incorrem em erro aqueles que defendem que o poder da República é de direito divino, mas não o poder do rei.

Se os homens ou a República não tivessem o poder de Deus, mas todos acordassem apenas por um contrato e para atender o bem público quisessem instituir um poder sobre si, esse poder proviria dos homens, como aquele que os religiosos outorgam ao seu abade. Mas não é assim, porque nas Repúblicas, mesmo contra a vontade dos cidadãos, é necessário constituir um poder para administrá-las. Para esse ofício estão constituídos os soberanos civis.

9) Mas poder-se-á duvidar sobre se cabe dizer o mesmo que se diz das Repúblicas cristãs a respeito dos poderes pelos quais são governadas as Repúblicas dos infiéis; isto é, se entre os pagãos os príncipes e magistrados são legítimos.

Parece que não; porque se um cristão se tornasse infiel, perderia seu poder em razão de sua infidelidade, como diz o direito. Logo, permanecendo a mesma razão de infidelidade, tornaria impeditivo o legítimo principado ou poder. Ricardo, homem de entendimento tão eminente, no livro *Da Pobreza de Cristo*, assegura que, não somente a infidelidade, mas qualquer pecado mortal impede o poder, o domínio e a jurisdição, tanto pública quanto privada; e que o título e fundamento de qualquer poder é a graça. Omito suas razões porque são tão débeis que não necessitam serem expostas.

Não se pode pôr em dúvida que entre os pagãos haja príncipes e senhores legítimos, quando o Apóstolo, nas passagens mencionadas, nos manda obedecer todo o tempo aos poderes e príncipes que, certamente, naquele tempo eram todos infiéis. José e Daniel eram ministros e procuradores de príncipes pagãos. Nem mesmo os príncipes cristãos seculares ou eclesiásticos podem privar desse poder os príncipes infiéis apenas por serem infiéis, se não tiverem sofrido deles alguma outra injúria.

10) Assim, as três causas do poder público secular são corretamente explicadas pela definição dada pelos autores: O poder público é a faculdade, a autoridade ou o direito de governar a República civil. Dito isso, facilmente se depreende a demonstração da mesma.

Em relação aos poderes públicos, mostramos que vêm de Deus e que pela mesma razão são justos e legítimos. A partir disso, segue-se a prova da última parte da conclusão estabelecida acima, na qual afirmávamos que nenhum poder dessa categoria poderia ser ab-rogado pelo consentimento dos homens. Se o homem não pode renunciar ao direito de defender-se e de empregar os próprios membros para sua comodidade, tampouco pode renunciar ao poder que lhe compete por direito natural e divino.

Por razão análoga, a República também não pode ser privada do direito de defender-se e de organizar-se contra as injúrias dos seus naturais e dos estrangeiros, o que não pode fazer sem os poderes públicos. Portanto, se todos os cidadãos concordassem em abandonar todos esses poderes, em não respeitar lei alguma, em não obrigar ninguém, seu pacto seria nulo e sem valor, como contrário ao direito natural.

Do que foi dito, segue-se um corolário não desprezível e particularmente importante para aqueles que estão submetidos a algum príncipe real. Porque somente as cidades que não possuem reis e que se regem por administração popular podem jactar-se de sua liberdade.

11) O corolário é: não há menos liberdade no principado real do que no aristocrático e democrático. Dessa forma Aristóteles distingue os principados que são monarquias, ou principados de um, aristocracias, ou principados dos melhores, e democracias, ou principados populares e da multidão.[49] Afirmo, pois, que não há menos liberdade no principado real do que nos demais.

Prova-se esse corolário. Sendo o poder o mesmo, como foi dito, e estando ele em um ou em muitos, é melhor que esteja submetido a um do que a muitos (pois tantos são os que mandam quantos são os superiores). Não existe menos liberdade onde todos estão sujeitos a um do que onde estão sujeitos a muitos; sobretudo

[49] Aristóteles, em sua obra *A Política*, mais precisamente no capítulo IX do Livro III, discorre sobre as diversas formas de governo. Primeiro, define monarquia como sendo o Estado em que o governo é exercido por um só. Depois, classifica aristocracia como forma de governo em que o poder é confiado a poucas pessoas, escolhidas entre as mais honestas. A república é aquela em que a multidão governa para a utilidade pública. Aristóteles enfatiza, entretanto, que essas três formas de governo podem se degenerar: a monarquia em tirania, voltada somente para a utilidade do monarca; a aristocracia em oligarquia, voltada apenas para utilidade dos ricos; e, por fim, a república em democracia, voltada para a utilidade dos pobres. Nenhuma dessas três formas degeneradas de governo ocupa-se do interesse público de fato (ARISTÓTELES. *A Política*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 320 p.).

quando se tem presente que onde são muitos os que dominam, são muitos os que ambicionam e é inevitável que a República seja tumultuada com frequência por sedições e disputas que nascem dessa diversidade de pretendentes. Por alguma razão disse o poeta: não existe confiança entre os companheiros de poder, enquanto Nosso Senhor disse, pela boca de um profeta: "os muitos pastores demoliram minha vinha".[50] O governo de um é ótimo, assim como todo o orbe é governado por um príncipe e senhor sapientíssimo.

12) O segundo corolário que se pode deduzir daquele anteriormente estabelecido é: toda República pode ser licitamente castigada pelo pecado do rei. Disso se conclui que, se o rei declarasse guerra injusta a outro príncipe, aquele que recebeu a injúria poderia saquear e prosseguir todos os outros direitos de guerra até dar a morte aos súditos do rei, ainda que fossem inocentes; porque depois que o rei foi instituído pela República, se ele cometer alguma insolência, é imputável à República, razão pela qual esta tem a obrigação de não encomendar esse poder senão àquele que justamente o exercite pois, de outra maneira, põe-se em perigo.

13) Terceiro corolário: nenhuma guerra é justa se for certo que se sustenta com maior mal do que bem e utilidade para a República, por mais que sobrem motivos e razões para uma guerra justa.

Prova-se, porque se a República não tem poder para declarar guerra a não ser para defender a si e a seus interesses e para proteger-se, está claro que ela, com o próprio fato da guerra, mais perde e se arruína do que acrescenta e, portanto, a guerra será injusta, tendo sido declarada pelo rei ou pela República.

Mais ainda, sendo uma República parte de todo o orbe e, principalmente, uma província cristã parte de toda a República, se a guerra fosse útil para uma província e mesmo para uma República com danos para o orbe e para a cristandade, penso que, por isso mesmo, seria injusta. Por exemplo, se a guerra fosse dos espanhóis contra

[50] "Os muitos pastores devastaram a minha vinha e pisotearam a minha propriedade; transformaram minha propriedade querida em um deserto desolado" (Jeremias 12,10).Essa passagem é um eco da situação no tempo do rei Joaquim, quando Nabucodonosor investiu contra Judá no ano 597 a.C. e várias nações aproveitaram para devastar territórios judaicos (BÍBLIA Sagrada. 24. ed. São Paulo: Edição Pastoral, 1998).

os franceses – mesmo tendo, de sua parte, motivos justos e sendo vantajosa para a Espanha –, quando essa guerra é feita com maior dano e ruptura da cristandade, dando possibilidade aos turcos de ocupar as províncias cristãs, dever-se-á desistir dessa guerra. Isso basta para explicar a primeira conclusão.

14) Segunda conclusão: assim como a maior parte da República pode constituir um rei para toda ela, mesmo contra a vontade da minoria, assim também, a maior parte dos cristãos, mesmo a contragosto dos demais, pode estabelecer um monarca ao qual todos os príncipes e províncias devem obedecer.

A primeira parte da conclusão se faz patente pela conclusão anterior. Se a República pode entregar o poder a um mandatário, e isso pelo benefício da mesma República, é certo que a discordância de muitos ou de poucos não impede que os demais possam prover o bem comum. De outra forma, a República não seria suficientemente provida se, para isso, fosse exigida a unanimidade, rara e praticamente impossível tratando-se de multidões. Basta, pois, que a maior parte concorde sobre uma coisa para que, de direito, se realize.

Ademais, prova-se eficazmente. Quando duas partes divergem, uma delas forçosamente há de prevalecer se suas demandas forem contraditórias. O ponto de vista da minoria não deve prevalecer e, em consequência, o da maioria deverá ser seguido. Se para se constituir um rei exige-se o consentimento unânime, por que não se há de requerer a unanimidade para não o constituir? Por que se há de exigir maior consentimento para a afirmativa do que para a negativa?

A segunda parte é que, constituído dessa maneira, o rei se situa acima de toda a República. Quero dizer que, no principado régio, o rei não apenas se situa acima de cada um dos cidadãos, mas também acima de toda a República, isto é, acima de todos ao mesmo tempo. Embora entre os filósofos sejam várias as sentenças e se discutam muitas coisas, demonstrarei essa parte da conclusão desta forma: se a República estivesse acima do rei, seria um principado democrático, isto é, popular, e não uma monarquia ou principado de um. Esse parece ser o ponto de vista de Aristóteles.

Ademais, a República pode outorgar o poder a um, não somente acima de cada um, mas acima de todos, e esse teria o poder real e não haveria outro poder além do principado de um, não democrático e nem aristocrático. Logo, o rei está acima de todos.

Certo é, também, que do rei não se apela à República. Logo, ela não é maior nem superior.

A terceira parte da conclusão é que a maioria dos cristãos poderia constituir um monarca. Prova-se. Em conjunto, a Igreja é, de certo modo, uma República e um corpo, conforme diz o Apóstolo: "todos formamos um corpo".[51] Logo, tem poder de se conservar, de se guardar e de estabelecer a melhor forma de organização por meio da qual possa defender-se dos inimigos.

Ademais, estando o fim temporal abaixo do espiritual e orientando-se por ele, como em outra parte será tratado de forma ampla, se o fato de ter um monarca fosse conveniente para a defesa e propagação da religião cristã, não vejo por que aqueles a quem corresponde dispor do fim espiritual não poderiam obrigar os cristãos a erigir um monarca, da mesma forma que, em benefício da fé, os príncipes eclesiásticos privam os hereges de seus principados, ainda que legítimos.

Além disso, o gênero humano teve o direito de constituir um só monarca no princípio, antes que os povos fossem divididos. Logo, também agora, poderá fazê-lo, uma vez que esse poder, por ser de direito natural, não cessa.

Dessa conclusão, infere-se um corolário: que nas cidades livres, como Veneza e Florença, a maioria poderia eleger um rei, ainda que a minoria se opusesse. Isso parece verdadeiro porque resultaria em benefício da República, mesmo no caso em que lhes conviesse mais a forma política aristocrática ou democrática. Pois, desde o momento em que a República tem o direito de administrar-se a si mesma, o que a maioria faz, toda ela faz. Por essa razão, pode aceitar o regime político que queira, ainda que não seja o melhor regime, tal qual Roma teve o aristocrático, que não é a melhor forma política.

---

[51] Carta de São Paulo aos Romanos – "Em nome da graça que me foi concedida, eu digo a cada um de vocês: não tenham de si mesmos conceito maior do que convém, mas um conceito justo, de acordo com a fé, na medida que Deus concedeu a cada um. Num só corpo há muitos membros, e esses membros não têm todos a mesma função. O mesmo acontece conosco: embora sendo muitos, formamos um só corpo em Cristo, e, cada um por sua vez, é membro dos outros. Mas temos dons diferentes, conforme a graça concedida a cada um de nós. Quem tem o dom da profecia, deve exercê-lo de acordo com a fé; se tem o dom do serviço, que o exerça servindo; se do ensino, que ensine; se é de aconselhar, aconselhe; se é de distribuir donativos. faça-o com simplicidade; se é de presidir à comunidade, faça-o com zelo; se é de exercer misericórdia, faça-o com alegria" (Romanos 12,3-8).

15) Terceira conclusão: as leis e constituições dos príncipes obrigam de tal maneira que os transgressores são réus de culpa no foro da consciência; o mesmo poder de obrigar que possui a autoridade dos pais sobre os filhos e dos maridos sobre as mulheres.

Sobre esse argumento, como matéria de conclusão, poderíamos dizer muito, nem inútil nem indigno de ser consignado, se o tempo o permitisse; há, no entanto, que aproveitar a oportunidade para expor o tema com a menor quantidade possível de palavras. Em primeiro lugar, não faltam aqueles que afirmam que as leis não têm força alguma para obrigar os transgressores no foro da consciência, mas que a obrigação se reduz a aceitar como justos os castigos que os príncipes e magistrados decretam aos violadores. Eles negam que diante de Deus estejam obrigados a mais, como dizem muitos religiosos acerca de suas próprias normas, que os obrigam somente à pena e não à culpa. E não se diga que afirmam isso como uma quimera, mas apoiados em razões e argumentos de valor.

Em primeiro lugar, porque admitir outra coisa é fazer do poder secular um poder espiritual, que obrigaria no foro da consciência.

Segundo, porque o fim da República e do poder secular é algo temporal, como a paz entre os Estados e a convivência entre os cidadãos. Mas isso não é um assunto de foro interno.

Terceiro, porque esse poder secular seria falho e incompleto, uma vez que poderia obrigar na consciência mas não poderia absolver.

Quarto, porque, dessa forma, cada um seria castigado duas vezes pelo mesmo pecado, neste mundo pelos príncipes e, no outro, por Deus.

Quinto, o poder civil não pode impor pena espiritual, logo não pode determinar a culpa, uma vez que não se vê maior razão para um do que para outro.

Sexto, ou está nas atribuições dos príncipes determinar a culpa ou não. Se for o primeiro caso, isso se oporia ao fato de que os prelados espirituais podem prescindir dessa obrigação, como consta nas congregações religiosas. Se for o segundo, como saber quando querem obrigar, uma vez que não o explicam?

Não obstante essas razões, que persuadiram circunspectos doutores, não me parece que possamos pôr em dúvida que as leis civis obriguem no foro da consciência, quando parece atestá-lo claramente São Paulo quando se dirige aos Romanos: “Estejai sujeitos à autoridade, não somente pelo castigo, mas pela

consciência".[52] São Pedro, por sua vez, diz: "a Deus está sujeita toda criatura humana, ainda que seja o rei mais excelente",[53] etc., o que não pareceria compreensível se as leis somente obrigassem no foro contencioso, mas não no foro da consciência.

Mas como alguém poderia contestar que obrigar no foro da consciência não é o mesmo que determinar a culpa, sobretudo quando os religiosos admitem que estão sujeitos às suas próprias leis e ao foro da consciência e não à culpa? Acrescento que as leis civis obrigam, sob pena de pecado e de culpa, de forma igual às leis eclesiásticas. Prova-se isso claramente por aquilo que diz São Paulo aos Romanos (c. 13): "Aqueles que resistem, proporcionam a condenação a si mesmos".[54] Não se incorre numa condenação a não ser pela culpa. Logo, os transgressores das leis incorrem em verdadeira culpa diante de Deus.

16) Para maior clareza e confirmação há que se advertir que a lei divina e a humana concordam em algo e em algo diferem. Diferem porque a lei divina, como é dada apenas por Deus, assim também por ninguém mais pode ser retirada ou ab-rogada; a lei humana, posta pelo homem, pode, por ele, ser anulada. Diferem também porque à lei divina, para que seja justa e, portanto, obrigatória, basta a vontade do Legislador, que é razão suficiente; à lei humana, para que seja justa e possa obrigar, não basta a vontade do legislador, mas é necessário que seja útil para a República e que esteja de acordo com as demais. Diferem também no sentido de que as leis divinas obrigam de forma mais firme e intensa do que as leis humanas e, em muitos casos, as leis divinas obrigam aonde não chegam as leis humanas. Não consigo ver claramente outras diferenças entre elas.

As leis divinas e a leis humanas são concordes no seguinte: a lei divina constitui alguma coisa como virtude ou vício, de tal forma que, pelo mero fato de estar prescrito, o que se prescreve é bom, ou é mal pelo fato de estar proibido,

---

[52] Carta de São Paulo aos Romanos – "Por isso, é preciso submeter-se, não só por medo do castigo, mas também por dever de consciência" (Romanos 13,5).

[53] Primeira carta de São Pedro – "Submetam-se a toda criatura humana por causa do Senhor, seja ao rei como soberano, seja aos governadores como enviados dele para punir os malfeitores e para louvar os que fazem o bem" (Primeira Epístola de Pedro 2,13-14).

[54] Carta de São Paulo aos Romanos – "Quem se opõe à autoridade, se opõe à ordem estabelecida por Deus. Aqueles que se opõem, atraem sobre si a condenação" (Romanos 13,2).

o que não ocorreria sem a prescrição ou a proibição; assim ocorre com o batismo, a confissão e os demais sacramentos os quais não apresentam outro benefício além do fato de serem prescritos por Cristo. Os costumes relativos ao uso das carnes e outros preceitos legais do Velho Testamento não seriam vícios a não ser pelo fato de serem proibidos pela lei. Disso se registra que não há qualquer vício se não pelo fato de estar proibido na lei, nem há qualquer virtude se não por estar nos mandamentos ou nos cânticos. Toda a bondade da vontade humana, como provam com firmeza os doutores, deriva da conformidade com a vontade e com as leis divinas, e toda malícia, da discrepância em relação a essa lei, que é regra para os atos humanos.

De modo semelhante, a lei humana tem força para constituir algo como virtude ou, ao contrário, como vício. Assim como a embriaguez, por estar proibida na lei divina, é destemperança, assim também o jejum é obra de virtude por estar recomendado na mesma lei; e a abstinência de certas iguarias é virtude porque também está prescrita por leis humanas.

Para que não citemos apenas exemplos de leis eclesiásticas, a compra de magistraturas com dinheiro é ambição soberba porque está proibida pela lei humana.

Da mesma forma, vestir seda seria luxúria somente porque está proibido e proporcionar um banquete acima do que determina a lei seria destemperança quando poderia ser, na ausência da lei, temperança e magnificência. Não há nenhuma diferença em relação a isso entre a lei humana e a lei divina.

17) Assim como há mérito nas obras virtuosas, também há culpa nas obras do vício. Portanto, *assim como a lei divina tem força para determinar a culpa, também a lei humana o tem.*

A fim de que não pareça que se afirma arbitrariamente, prova-se essa afirmação deste modo: a lei humana procede de Deus; logo, ela obriga da mesma maneira que a lei divina. Prova-se a afirmação anterior porque não se chama obra de Deus somente aquilo que Ele próprio produz, mas também o que é feito por meio das causas segundas. Logo, não se devem chamar leis divinas apenas aquelas que Ele próprio sancionou, mas também as dispostas pelos homens com o poder de Deus, assim como se consideram como leis dos pontífices não somente aquelas que o papa outorga por si próprio, mas também as que, com sua autoridade, são outorgadas pelos seus subordinados. Por essa razão, são chamadas de Constituições

Pontificais das universidades e comunidades acadêmicas algumas que, conforme consta, não foram feitas pelos pontífices pessoalmente, mas por outros investidos de sua autoridade.

Para provar isso com maior clareza, pode-se argumentar da seguinte forma: considerando que o papa tem autoridade de outorgar leis que obrigam no foro da consciência, se ele encarregasse alguém que as desse aos membros de alguma comunidade, ordenando que as obedecessem, essas disposições não teriam recebido também a força de obrigar no foro da consciência? Logo, Deus, ao dizer: "Por mim reinam os reis e os legisladores determinam o justo",[55] por que os decretos destes não iriam obrigar no foro da consciência?

Para tornar isso mais patente, consideremos quão absurdo seria admitir que se o papa ordenasse que numa cidade todos obedecessem a seu representante, os preceitos desse representante determinariam a culpa, e tendo Cristo, por outro lado, mandado que obedeçam aos príncipes, se negue que seus preceitos determinem a culpa. Enfim, o fato de admitir que as leis pontificais determinam a culpa, não implica, de nenhum modo, que as leis civis também a determinem. O Senhor instituiu da mesma maneira os príncipes seculares para governar a República secular e os pontífices para a espiritual.

Aquela sentença do Senhor: *aquele que os despreza, me despreza*, não visa somente aos eclesiásticos, mas também aos magistrados civis. Também se recomenda nas Santas Escrituras a obediência aos príncipes seculares, não com menos diligência que aos eclesiásticos.

Nada diferencia, pois, quanto à obrigatoriedade, as leis humanas e as leis divinas. O sacramento instituído por Cristo e aquele instituído pelos apóstolos, se para isso houvessem sido facultados, seriam igualmente verdadeiros; e a mesma obrigatoriedade advinda da lei antiga, dada pelos anjos e não pelo próprio Deus, e da lei evangélica outorgada pelo próprio Cristo. Tenha-se isso como certo e indubitável.

18) Poder-se-á discutir sobre que culpa a lei civil determina, se a mortal ou somente a venial. Consta-nos, de acordo com as palavras já citadas de São Paulo – "os que resistem

[55] Livro dos Provérbios (8,15) – "É através de mim que os reis governam e os príncipes decretam leis justas".

obtém para si a condenação" (Romanos 13,2) – que algumas vezes obriga mortalmente. Ademais, Nadabe e Abiú foram devorados por desobedecer a Moisés e a Arão (Levítico 10,1) e não parece que lhes teria sido imposta a pena de morte por uma falta venial.

No sentido contrário são apresentados alguns argumentos com o intuito de provar que as leis civis não determinam a culpa mortal:

Se se juntasse algum preceito divino, daqueles que determinam apenas venialmente, como não mentir, por exemplo, com algum preceito humano, parece que devemos desconsiderar o preceito humano. Todavia, se este determina mortalmente, dever-se-ia obedecê-lo, descartando o preceito divino, considerando que o mortal deve ser temido mais do que o venial.

A essa notável dúvida se responde conforme o exposto anteriormente. Temos dito que a condição de obrigar é implícita da mesma forma nas leis humanas e nas leis divinas e, por essa razão, para entender como e quanto as leis humanas determinam, devemos considerá-las como se fossem divinas.

A lei humana que, se fosse divina, determinaria apenas venialmente, é de caráter venial; se fosse tal que, sendo divina, determinasse a culpa mortal, obrigaria mortalmente, ainda que humana. Já determinamos que, em relação à obrigatoriedade, não existe nenhuma diferença; as leis humanas obrigam como se fossem divinas, ainda que não tão firmemente. Tanto entre as divinas, como entre as humanas, existem algumas leis que determinam a culpa mortal e outras, venial.

19) Entretanto, como se poderá discernir quando as leis humanas obrigam de forma venial e quando de forma mortal, uma vez que a lei civil não o esclarece nem o legislador, ao dá-la, pensou nisso?

A isso se responde que nem na lei divina e nem, sobretudo, na chamada lei natural se determinam sempre quais preceitos obrigam de forma mortal e quais venialmente e, entre os primeiros, tampouco se estabelecem categorias de maior ou menor gravidade. Da mesma forma que nos é dito "não matarás", também nos é dito "não furtarás, não mentirás, prestarás conta de qualquer palavra ociosa",[56] etc. A regra é uma e a mesma para distinguir a gravidade de

[56] Evangelho segundo São Mateus – "O homem perguntou: 'Quais mandamentos?'. Jesus respondeu: 'Não mate; não cometa adultério; não roube; não levante falso testemunho; honre seu pai e sua

algum pecado: tudo deve ser averiguado tendo em mente a própria substância do preceito. Na lei natural e divina, considera-se mortal aquilo que vai contra a honra de Deus e a caridade ao próximo, como a blasfêmia e o homicídio; considera-se venial o que difere da razão e da lei, mas não vai contra a honra de Deus nem contra a caridade ao próximo, como as palavras ociosas e outras faltas desse jaez.

Exatamente o mesmo ocorre com as leis humanas. Se nelas se prescreve algo que contribui de forma substantiva para a paz entre os cidadãos, ao incremento do bem público, à honestidade dos costumes, sua transgressão constitui pecado mortal. Mas se o que se prescreve não é tão necessário, mas trata de assunto de importância pequena, sua transgressão implicará culpa venial. Exemplos dessas leis humanas não nos ocorrem tão facilmente quanto os das leis divinas. Tomemos o caso do recolhimento de tributos que se consideram necessários para a defesa da República e para outras funções e obras públicas. Aquele que não pagasse esse tributo, pecaria mortalmente. E se Deus não houvesse, Ele próprio, dado nenhuma lei, mas todo o cuidado de formular leis tivesse sido encomendado aos homens e fossem simples leis civis, isto é, "não matarás e não mentirás", a primeira determinaria a culpa mortal e a segunda, a culpa venial, como se fossem leis divinas. Dizemos o mesmo – que não incorre em culpa mortal – daquele que caçasse ou vestisse luxuosamente contra o disposto na lei civil. Outros exemplos mais simples poderiam ser citados, pois esse problema não depende da vontade do legislador, mas da natureza e da qualidade da matéria.

Depreende-se, então, o quanto é grande o erro de alguns teólogos jovens que afirmam que se deve medir a gravidade dos pecados pelo volume da obrigação, quando se deve sustentar justamente o contrário; porque a gravidade da obrigação deve ser tomada da própria natureza da matéria. Podemos saber, naturalmente, que é maior a obrigação de não matar do que a de não roubar, e não o contrário, em razão da própria matéria.

Não convém considerar, também, se o que se prescreve ou o que se proíbe resulta, por pouco tempo ou de uma só vez, em grande dano ou vantagem para

mãe; e ame seu próximo como a si mesmo'" (Mateus 19,18-19).

a República, mas qual seria o resultado se a falta fosse cometida comumente por todos ou por muitos.

Assim, se se proíbe que o dinheiro seja levado para fora do reino, os que o exportam pecam gravemente, ainda que uma só exportação prejudique a República muito pouco. Mas, como fazê-lo com frequência empobreceria o reino, isso é o bastante para que a lei comum determine culpa mortal. Da mesma forma, uma fornicação não traria muito dano; mas traria, se o vício se generalizasse. Por essa razão, qualquer desses pecados é mortal.

Contra o que foi dito, argumenta-se com veemência que, se a gravidade do pecado se avalia em função da matéria, pode-se deduzir que a lei não influi na culpa. Porque, se a transgressão resulta em dano para a República depois da lei, também resultaria antes dela. Portanto, a transgressão era tanto pecado e era tão grave com a lei ou sem ela.

A isso se deve responder, em primeiro lugar, que a lei não somente obriga proibindo, mas também mandando e, assim, algo que antes da lei era um bem para a República, mas não necessário, a lei pode tornar obrigatório e, a partir daí, a transgressão seria pecado, o que antes não era.

Em segundo lugar, como está manifesto nos exemplos citados, uma coisa pode ser em parte boa e em parte má antes da lei e, depois dela, totalmente má. Por exemplo, havendo razão suficiente para proibir os vestidos de seda ou de ouro, o que era um mal nos nobres pobres, depois da lei todos ficam obrigados a não usá-los, ainda que sem ela não houvesse qualquer inconveniente em que os magnatas os usassem.

20) Resta-nos ainda outra dúvida: se o rei quisesse outorgar uma lei que não determinasse a culpa, poderia fazê-lo?

Deve-se responder que, sem dúvida alguma, poderia fazê-lo, da mesma forma que pode o legislador eclesiástico, que às vezes estabelece estatutos sem obrigação alguma, como o superior de religiosos entre seus irmãos. Seria contra a razão afirmar que as ordenações do prelado eclesiástico não determinam sempre a culpa e que aquelas dos seculares não podem deixar de determinar.

Algumas vezes o legislador, tanto eclesiástico quanto civil, não quer, em suas leis, exigir a obediência que seus súditos lhe devem, mas simplesmente ordenar o que se deverá fazer, formulando e dirigindo mais do que mandando. Há muitas

coisas desse gênero nas leis e práticas civis e eclesiásticas: assim como o credor nem sempre que pede o dinheiro tem a intenção de obrigar.

21) Investiga-se, finalmente, se as leis civis representam obrigação para os legisladores e principalmente os reis. Para alguns parece que não, porque estão acima de toda a República e ninguém pode ser obrigado se não por um superior. Não obstante, parece mais provável que as leis também os obriguem. Prova-se, primeiramente, porque um legislador que não cumprisse suas próprias leis cometeria injúria à República e aos demais cidadãos, sendo ele parte da República, ao não tomar parte nos seus encargos, de acordo com sua pessoa, qualidade e dignidade.

Mas como essa obrigação é indireta, prova-se de outro modo. As leis outorgadas pelo rei têm, como se disse antes, a mesma força que se fossem outorgadas por toda a República. Mas as leis dadas pela República obrigam a todos. Logo, ainda que sejam outorgadas pelo rei, obrigam o próprio rei.

Confirma-se essa prova. No principado aristocrático, os senadoconsultos[57] obrigam os próprios senadores, seus autores, e no regime popular, os plebiscitos obrigam o povo. Logo, do mesmo modo, as leis reais obrigam os reis e, assim, ainda que a outorga de leis dependa da sua vontade, dela não depende obrigar ou deixar de obrigar. Ocorre aqui o que ocorre com os pactos: faz-se livremente um pacto, mas ao fazê-lo, obriga-se a cumpri-lo.

De tudo o que foi dito, infere-se um corolário: que o direito das gentes não apenas tem a força pelo pacto e pelo acordo entre os homens, mas tem verdadeiramente força de lei. E o orbe todo, que de certa maneira forma uma República, tem poder de dar leis justas e convenientes a todos, como são as do direito das gentes. Disso se depreende que pecam mortalmente os que violam os direitos das gentes, sejam os da paz ou os da guerra, em assuntos graves como da inviolabilidade dos legados.[58] Nenhuma nação pode dar-se por não obrigada ante o direito das gentes porque ele é outorgado pela autoridade de todo o orbe.

[57] Determinação ou decreto produzido pelo Senado Romano.

[58] Representantes diplomáticos.

22) Acerca da terceira conclusão, pergunta-se se, ao cessar o motivo da lei, cessa a obrigação da lei. Por exemplo, uma lei proíbe o porte de armas à noite por causa dos perigos em levá-las nessas horas. Eu sei que não corro perigo algum em portar armas; surge, pois, a dúvida se posso levá-las.

Responde-se: o motivo da lei pode cessar de duas maneiras. Uma, porque universalmente cessa a razão para a qual a lei foi criada. Como se se proibisse, por exemplo, em tempos de guerra, levar armas para a França; cessando a guerra, essa lei deixaria de obrigar, pois, pela mesma razão, se requer que a lei obrigue e que dure o fim para o qual foi produzida. Ao cessar, pois, o fim e o objeto, cessa a razão de aplicá-la e de conservá-la. As coisas são desfeitas pelas mesmas causas pelas quais são engendradas. Ademais, se a lei não é útil para a República, não é mais lei.

Em segundo lugar, pode cessar a razão da lei para alguns indivíduos em particular, mas não para todos, nem para muitos, como no exemplo antes mencionado; e nesse caso, esses indivíduos estarão, não obstante, obrigados a cumprir a lei. O fato de que ocorram muitas vezes desgraças por portar armas à noite é motivo suficiente para que se o proíba a todos. De outra forma, as leis não teriam eficácia, podendo qualquer um argumentar que não se aplicavam a ele, mas apenas aos outros. Os preceitos devem atender à razão geral, não à particular.

23) Acerca das leis impostas por tiranos, pergunta-se se obrigam, e parece que se deve dizer que não, porque os tiranos não têm autoridade alguma.

Entretanto, ao contrário, há o seguinte argumento: não sendo livre e dona de si a República oprimida pelo tirano, nem podendo ela adotar leis nem cumprir as existentes, a não ser que obedecesse ao tirano, a República pereceria.

Parece certo que as leis que são convenientes para a República obrigam ainda que as imponham o tirano, não porque ele as sancione, mas pelo consentimento da República, por ser mais seguro observar as leis outorgadas pelo tirano do que viver sem nenhuma. E, sem dúvida, a República que não tivesse capacidade de julgar nem modo de castigar os malfeitores pela razão de que o tirano não é juiz legítimo, estaria sujeita a cair em ruínas caso um príncipe que não possui título justo ocupasse o reino. E isso ocorreria se suas leis não obrigassem.

24) Última parte da conclusão: Os preceitos dos pais obrigam da mesma forma que as leis civis e os preceitos dos maridos em relação a suas mulheres.

Prova-se com relação aos filhos. Assim como se manda obedecer aos comandantes, recomenda-se obedecer aos pais, como aparece claramente em São Paulo: "filhos, obedecei aos pais".[59] Logo, se implica culpa não obedecer aos superiores,[60] também implicará não obedecer aos pais. Escrevendo aos romanos, entre os crimes e pecados nos quais diz Deus ter permitido que os gentios caíssem, enumera o de não obedecer aos pais.

Ademais, as leis mandam obedecer aos pais. Logo, se as leis determinam a culpa, também se incorrerá nela não as obedecer. Essa obediência encontra-se incluída no preceito honrar os pais,[61] e a eles aplica-se o que foi dito acerca dos preceitos que algumas vezes determinam pecado mortal e outras, venial. Portanto, se o pai desse ordens muito importantes para a administração da família, a transgressão seria mortal, mesmo naquilo que se refere ao governo dos próprios filhos. Muito embora, como já foi observado, nem todas as leis determinem culpa, como são aquelas em que o rei mais orienta do que ordena; fato que tem maior aplicação no caso dos pais, que nem sempre querem exigir o dever de obediência, mas que, ao ordenar algo, propõem-se tão somente a manifestar sua vontade.

Deve-se advertir que, como a família faz parte da sociedade, as leis desta podem determinar em que casos os filhos estão obrigados a obedecer aos pais e em que casos isso não convém, assim como determinar até que idade essa obediência é obrigatória. Assim, nas matérias não incluídas na lei não haverá culpa em não prestar obediência. Do mesmo modo, cabe às leis determinar com que penalidades um pai poderá castigar a desobediência dos filhos e obrigá-los a não se furtarem ao castigo.

Prova-se que os maridos podem estabelecer preceitos para suas mulheres porque, de outro modo, não seria possível constituir família, pois faltaria a cabeça a quem os demais membros devem obedecer.[62] Cabalmente, esse é o varão, que é a

[59] Carta de São Paulo aos Efésios – "Filhos, obedeçam a seus pais no Senhor, pois isso é justo", (Efésios 6,1).

[60] Carta de São Paulo aos Efésios – "Servos, obedecei a vossos senhores", (Efésios 6,5).

[61] Evangelho segundo São Mateus – "Honre seu pai e sua mãe", (Mateus 19,19).

[62] Carta de São Paulo aos Efésios – "De fato, o marido é a cabeça da sua esposa, assim como Cristo, salvador do Corpo, é a cabeça da Igreja. E, assim como a Igreja está submissa a Cristo, as mulheres

cabeça da casa e da mulher, segundo diz São Paulo aos Efésios: "estejam as mulheres sujeitas a seus maridos como ao Senhor".[63] E mais adiante diz: "que a mulher tema o marido".[64] Ademais, como as leis o prescrevem, estão obrigadas a cumpri-lo. Cabe às leis também determinar como e em que âmbito a mulher deve obedecer a seu marido e se pode o marido castigá-la com açoites, da mesma forma que dissemos que pode determiná-lo em relação aos filhos.

sejam submissas em tudo a seus maridos" (Efésios 5,23-24).

[63] Carta de São Paulo aos Efésios – "Mulheres, sejam submissas a seus maridos como ao Senhor", (Efésios 5,22). São Paulo compara a relação entre Jesus Cristo e a Igreja com a visão do matrimônio na sociedade antiga, em que a mulher deveria submeter-se inteiramente ao marido. A submissão de que se fala nessas passagens de São Paulo pode ser compreendida como uma forma de amor, caracterizada pela humildade e doação (BÍBLIA Sagrada. 24. ed. São Paulo: Edição Pastoral, 1998).

[64] O temor de Cristo apresenta a motivação: assim como Cristo é o salvador de todos, ele também será o juiz de todos. Esse princípio fundamental atinge a todos indistintamente (BÍBLIA Sagrada. 24. ed. São Paulo: Edição Pastoral, 1998).

REFERÊNCIAS
Obras de Francisco de Vitoria

HERNÁNDEZ, R. (Ed.). *Doctrina sobre los indios (Francisco de Vitoria).* Salamanca, España: Editorial San Esteban, 2009. 123 p.

MALAGÓN BARCELÓ, Javier (Ed.). *Las relecciones de indis y de iure belli de Fray Francisco de Vitoria.* Washington D. C.: O. P. Unión Panamericana, 1963. 275 p.

PEREÑA, Luciano; PÉREZ-PRENDES, José Manuel; ARRACÓ, Muñoz (Ed.). *Relectio de indis, o, libertad de los indios (Francisco de Vitoria).* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967. 373 p.

URDÁNOZ, Teófilo (Ed.). *Obras de Francisco de Vitoria*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC)/La Editorial Católica, MCMLX, 1960. 1.386 p.

VITORIA, Francisco de. *De indis et de jure belli relectiones*. Washington, D. C.: Carnegie Institution, 1917. 299 p. Being Parts of Relectiones Theologicae XII: a translation of the text : a photographic reproduction of Simon's Edition of 1696.

_____. *De indis et de iure belli relectiones*: being parts of Reflectiones theologicae XII. Washington, D. C.: Gibson, 1917, 475 p. (Classics of international law/Carnegie Institution). Tradução de John Pawley Bate.

_____. *De indis et de jure belli relectiones*. Getzville, New York: William S. Hein & Co., 1917. 299 p.

_____. *De indis insulanis; de iure belli*. Vitoria-Gasteiz, Espanha: Ministerio de Cultura, 1993. 157 p.

_____. *Francisco de Victoria de indis et de jure belli relectiones XII*. S.l.: W.S. Hein, 1995. Texto em inglês.

_____. *Francisco de Victoria de indis et de jure belli relectiones*. Charleston, Caroline, USA: Nabu Press, 2011. 510 p.

_____. *La ley* (de lege: commentarium in Primam Secundae). Madrid: Tecnos, 1995.

_____. *Os índios e o direito de guerra*. Ijuí, Rio Grande do Sul: Unijuí, 2006. 159 p. (Coleção Clássicos do Direito Internacional, dirigida por Arno Dal Ri Júnior). Tradução de Ciro Mioranza. Apresentação de Arno Dal Ri Júnior. Introdução de Francisco Castilla Urbano.

_____. *Relecciones del estado, de los indios, y del derecho de la guerra*. México: Porrúa, 1974. 101 p. Introducción de Antonio Gomez Robledo, del Colegio Nacional (XC p.). Traducción por P. Teófilo Urdanóz O. P. Há uma publicação da mesma obra em 1985.

_____. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946. 167 p. (Colección Austral, n. 618).

_____. *Relecciones sobre los indios y el derecho de la guerra*. Tercera Edición. Madrid: Espasa-Calpe, 1975. 171 p. (Colección Austral, n. 618). Disponível em: <http://www.uv.es/correa/troncal/resources/Relectio-prior-de-indis-recenter-inventis-Vitoria.pdf>. Acesso em: 8 maio 2014.

_____. *Relectio de indis*: carta magna de los indios. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989. 132 p. numeradas e 9 p. não numeradas. (Coleção Corpus Hispanorum de Pace, V). Estudios: L. Pereña; Traducción: C. Baciero; Corrección: F. Maseda. Disponível em: <http://www.larramendi.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=5405>. Acesso em: 26 fev. 2014. O livro contém o "Facsímil del códice de Palencia" (p. 13-51) e a "Traducción castellana" (p. 55-127).

_____. *Relectio de indis:* la questione degli indios. Bari, Italia: Levante, 1996. 300 p. Traduzido por Ada Lamacchia.

_____. *Relectiones theoligicae tredecim* [tredecim – 13] partibus per varias sectiones in duos libros divisae. Lugduni [Lion, França]: Expensis Petri Landry, 1586; [16], 531. [32]p. Existe um exemplar dessa obra na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

_____. *Relectiones theoligicae*. Matriti, anno 1765. 604 p. Dedicado ao Sr. Emmanueli A Roda e Arrieta.

_____. *Relectiones theologicae*. Charleston, Carolina, USA: BiblioBazaar, 2011. 624 p.

OUTRAS OBRAS

AGOSTINHO. *Ad Marcellinum*. Epístola 138, alias 5, capítulo 2, n. 15 – PL 33, 531-532; CSEL 44, 141.

_____. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. v. I-III. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira.

ALEIXO, José Carlos Brandi. O Internacionalista Francisco de Vitória. *Revista Capital*, Brasília, n. 3, p. 58-62, nov./dez. 2015 - jan. 2016.

ANDRES MARCOS, Teodoro. *Vitoria y Carlos V.* Salamanca: Imprenta Comercial salmantina, 1946.

ANTOLOGIA de textos: Epicuro, Lucrécio, Cícero e Sêneca. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1988. 260 p.

ARISTÓTELES. *A Política*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 320 p.

ASSOCIATION INTERNACIONALE VITORIA-SUAREZ. *Vitoria et Suarez: contribution des théologiens au Droit Internacional Moderne*. Paris: Pedone, 1939.

BARCIA TRELLES, Camilo. *Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional Moderno*. Valladolid, España: Universidad de Valladolid, 1928.

BARRADO BARQUILLA, José (Ed.). *Los Dominicos y el Nuevo Mundo:* actas del Congreso Internacional. Salamanca: San Esteban, 1990.

BELDA PONS, Juan: *La Escuela de Salamanca*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2000.

BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente. *Francisco de Vitoria*. Barcelona: Labor, 1939.

BÍBLIA SAGRADA. 24. ed. São Paulo: Edição Pastoral, 1998.

BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política* – A filosofia política e as lições dos clássicos. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BOERSNER, Demetrio. *Relaciones Internacionales de América Latina: breve historia.* Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1987. 378 p.

BOSWELL, James. *Life of Johnson*. Abridged and Edited, with an Introduction by Charles Grosvenor Osgood, Professor of English at Princeton University. May 12, 2006. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/1564/1564-h/1564-h.htm>. Acesso em: 25 fev. 2014.

BRIERLY, James Leslie. *The Law Of Nations*. Oxford: The Clarendon Press, 1928. 228 p.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. The Procedural Capacity of the Individual as Subject of Internacional Human Rights Law: Recent Developments. In: VASAK, Karel (Org.). *Les droits de I` homme á L´ aube du XXIe siécle K. Vasak Amicorum Liber*. Bruxelles: Bruylant, 1999.

_____. A Emancipação do Ser Humano como Sujeito do Direito Internacional e os Limites da Razão de Estado. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro,* p. 425-434, 1998-1999.

_____. *El Acceso Directo del Individuo a los Tribunales Internacionales de Derechos Humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2001.

_____. Foundations of Internacional Law: The Role and Importance of Its Basic Principles. In: Curso de Derecho Internacional Organizado por el Comite Jurídico Interamericano, 30., 2003.Washington D.C.: Secretaría General de la OEA, 2004.

_____. Memorial por um novo Jus gentiun, o Direito Internacional da Humanidade. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais,* p. 17-36, 2004.

_____. *O Direito Internacional em um Mundo em Transformação*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

_____. The case-Law of the InterAmerican Court of human Rights: An Overview. In: *Studi di Diritto Internazionale in Onore di G. Arangio-Ruiz*. Napoli: Scientifica, 2004. v. III.

_____. *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*. Porto Alegre: S.A. Fabris, 2003. v. III.

_____. Vers la consolidation de la capacité juridique internationale des pétitionnaires dans le systéme interaméricain des droits de la personne. *14. Revue québécoise de droit international*, Montreal, n. 2, p. 207-239. 2001.

_____. Co-existence and co-ordination of mechanisms of internacional protection of human rights at global and regional levels. In: RECUIEL DES COURS DE L' ÁCADÉMIE DE DROIT INTERNACIONAL DE LA HAYE, 202., 1987.

_____. *A Humanização do Direito Internacional.* 2. ed. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2015. 789 p.

_____. *Le droit international pour la persone humaine.* Paris: Pedone, 2012. p. 1-368.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto; SANTIAGO, J. Ruiz de (Ed.). *La Nueva Dimensión de las Necesidades de Protección del Ser Humano en el Inicio del Siglo XXI.* 3. ed. San José de Costa Rica: Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados, 2004.

CARRILLO SALCEDO, Juan Antonio. Derechos Humanos y Derecho Internacional. *Revista de Filosofia Moral y Política*, Madrid, n. 22, p. 69-81, 2000.

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTILLA URBANO, Francisco. Francisco de Vitoria: una biografía de sus ideas políticas y religiosas. In: ARES QUEIJA, Berta et al. *Humanismo y visión del otro en la España moderna.* Cuatro estudios. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1992. 436 p. (Colección Biblioteca de Historia de América)

DANTAS, San Tiago. *Palavras de um professor*. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

DE LAS CASAS, Bartolomé. *História de las Índias.* México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1951.

DESANTES GUANTER, José María. *Francisco de Vitoria, precursor del derecho de la información.* Madrid: Diseño Imatique S.L., 1999. 112 p.

_____. La Opinión en el "Jus Communicationis" según Francisco de Vitoria. In: BARRADO BARQUILLA, José (Ed.). *Los Dominicos y el Nuevo Mundo* (Actas del Congreso Internacional de Salamanca de 1989). Salamanca: San Esteban, 1990.

DICCIONARIO Enciclopédico Espasa. Madrid: Espasa-Calpe, 1978, tomo 12, p. 657.

DUPUY, René-Jean. Communauté internationale et disparités de développement: cours général de Droit international public. RECUEIL DES COURS DE L'ACADÉMIE DE DROIT INTERNATIONAL DE LA HAYE, 165., 1979, p. 190; 193; 202.

_____. *La communauté internationale entre le mythe et l'histoire*. Paris: Economial UNESCO, 1986.

DURAND, Jean-Dominique. *Storia della Democrazia cristiana in Europa*. Milano: Edizioni Angelo Guerini e Associati SpA, 2002. 314 p.

FOURLANOS, Gerassimos. *Sovereignty and the Ingress of Aliens*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1986.

FRIEDEDRICH, Carl Joachim. *Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

GARCIA, Marcelino Ocanã. *El Hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1996.

GETINO, Luis (Ed.). *Francisco de Vitoria, Sentencias de Doctrina Internacional:* Antología. Madrid: Ediciones Fe, 1940.

GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. *Idea y Experiencia de America*. Mexico/Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1958.

_____.*Fundadores del Derecho Internacional*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1989.

GREWE, Wilhelm Georg. *The Espochs of Internacional Law*. Berlin: de Gruyter, 2000.

GROTIUS, Hugo (Hugonis Grotii). *De Ivre [Jure] Belli ac Pacis. Libri Tres*. In quibus jus naturæ & Gentium: item juris publici præcipua explicantur. Editio fecunda [secunda] emendatior, & multis locis auctior. Amsterdami: Apud Gvilielmum [Guilielmum] Blaevw, 1631.

_____. *De Ivre [Jure] Belli ac Pacis, libri tres, In quibus ius naturæ & Gentium:* item iuris publici præcipua explicantur. Parisiis: Apud Nicolavm Bvom [Nicalaum Buom], M DC XXV [1625], cum privilegio regis.

_____. *O direito da guerra e da paz*. Ijuí: Unijuí, 2004. 2 v. Tradução de Ciro Mioranza.

GUGGENHEM, Paul. Contribution á l´histoire des sources du droit des gens. In: RECUEIL DES COURS DE L´ACADÉMIE DE DROIT INTERNATIONAL DE LA HAYE, 1958, tome 94.

GUY, Alain. *Historia de la filosofia española*. Barcelona: Antrophos, 1985.

HANKE, Lewis. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Aguilar, 1967. 335 p. Traducción del inglés por Luís Rodriguez Aranda.

_____. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949. 247 p.

HART, Herbert Lionel Adolphus. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

HEREDIA, Beltran de. *Los manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria* (Estudio critico de introducción a sus Lecturas y Relecciones). Madrid/Valencia/Santo Domingo: Real Convento de Predicadores, 1928.

HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón. *Francisco de Vitoria et la "Leçon sur les Indiens"*. Traduit de l'espagnol par Jacques Mignon, Classiques du Christianisme. Paris: Éditions du Cerf, 1997. 159 p. Disponivel em: <http://ch.revues.org/106> Acesso em: 18 mar. 2014.

_____. *Francisco de Vitoria:* síntesis de su vida y pensamiento. Burgos: Editora OPE, 1983.

HIRSCHMAN, Albert. *A Economia como Ciência Moral e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

HOFFNER, Joseph. *Colonização e evangelho*. Rio de Janeiro: Presença, 1986.

HUISMAN, Denis. *Dictionnaires des Philosophes.* Paris: Presses Universitaires de France, 1984. 2 v.

LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Bauru: Edusc, 2002.

JENKS, C. Wilfred. *The common Law of Mankind*. London: Steves, 1958.

JOÃO PAULO II. Saudação ao Povo de Alba de Tormes e da Diocese de Salamanca. *L'Osservatore Romano*, Cidade do Vaticano, n. 586, p. 10, 7 nov. 1982. Edição semanal em português.

JÚNIOR, Arno Dal Ri. *História do Direito Internacional.* Comércio e Moeda. Cidadania e Nacionalidade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

LAGHMANI, Slim. *Histoire du droit des gens:* du jus gentium impérial au jus publicum europaeum. Paris: Pedone, 2003.

LAUTERPACHT, Herch. *The Grotian Tradition in International Law*. 23rd. ed. British Year Book of Internacionational Law. Oxford, England: Oxford University Press, 1946.

_____. *The Law of Nations, the Law of Nature and the Rights of Man*. Oxford: Great Britain Grotius Society, 1943. 33 p.

LEGAZ Y LACAMBRA, Luiz. *Paz y derecho de gentes*. Madrid: Asociación Francisco Vitoria, 1973. 142 p.

MALAGÓN BARCELÓ, Javier. Fray Francisco de Vitoria: su vida y su obra. In: _____. (Ed.). *Las Relecciones De indis y De jure belli de Fray Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional*. Washington D.C.: Unión Panamericana, 1963.

MARTÍNEZ, José de Jesus. *Mi General Torrijos*. La Habana: Casa de las Américas, 1987. 271 p.

MARZAL, Antonio. La Teoria Jurídica de Las Migraciones en Vitoria: El Principio de la libre Circulación en la "De indis Recenter Inventis Relectio Prior". In: _____. *Migraciones Económicas Masivas y Derechos del Hombre*. Barcelona: ESADE -Facultad de Derecho / Bosch Editora, 2002.

MAZON, Regina Bárbara Nigro. *Frei Francisco de Vitoria:* sua contribuição ao direito internacional no concernente à *Relectio de indis e Relectio de jure belli*. 1985. Dissertação (Mestrado em Direito)–Universidade de São Paulo.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. *Do espírito das Leis.* São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962. 2 v.

_____. *The Spirit of the Laws.* New York: Hafner Publishing Company, 1949. Reprint 1959, 1962. 402 p. (v. I); 282 p. (v II).

_____. *De L'Esprit des Loix*. Amsterdam: Chatelain, 1749.

MOREAU-REIBEL, Jean. Le droit de société interhumaine et le jus gentium – Essai sur les origines et le développement des notions jusqu´á Grotius. In: RECUEIL DES COURS DE L'ACADEMIE DE DROIT INTERNATIONAL DE LA HAYE, 77., 1950.

O'SULLIVAN, Richard. *Internationalism, European civilization, its origin and development*. London [u.a.]: Oxford University Press, 1937. 7 v.

PAGDEN, Anthony; LAWRANCE, Jeremy (Ed.). *Francisco de Vitoria:* Political writings. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

PAPINI, Roberto. *The Christian Democrat International*. Translated by Robert Royal. Lanham/Bolder/New York/London: Rowman & Littlefield Publishers, 1997. 288 p.

PERKINS, Dexter. *The Monroe Doctrine, 1823-1826.* Cambridge, England: Havard University Press, 1927.

PRADELLE, A. de la. *Maîtres et Doctrines du Droit des Gens.* Paris: Les Éditions Internationales, 1950.

PRATS, Jaime Brufau. *La Escuela de Salamanca*. Salamanca: San Esteban, 1989.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *A ideia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 1984.

RANGEL, Vicente Marotta. *La Escuela de Salamanca y el Derecho Internacional en America.* Del Pasado al Futuro. Jornadas Iberoamericanas de la Asociación Española de Profesores de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales, Salamanca, 1993.

RÁO, Vicente. *O Direito e a Vida dos Direitos*. 5. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1999.

RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Tradução de Luís Carlos Borges; Revisão Técnica de Sérgio Sérvulo da Cunha.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REALE, Giovanni (Org.). *Metafísica (Aristóteles)*. São Paulo: Loyola, 2001, 1789 p. 3 v.

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

REMEC, Peter Pavel. *The Position of the Individual in Internacional Law According to Grotius and Vattel*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1960.

RIGAUX, François. L´immigration: droit internacional et droits fondamentaux. In: *Les droits de l'homme au seuil du troisiéme millénaire* – Mélanges en hommage á Pierre Lambert. Bruxelles: Bruylant, 2000.

RODRÍGUEZ MOLINERO, Marcelino. *La Doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra*. Salamanca: Cervantes, 1998.

ROGÉRIO, Joaquim Sabino. Os direitos humanos: discursos, procedimentos e instituições. Síntese histórica; desafios atuais. *Revista África: Mélanges em homenagem ao Professor Fernando Augusto Albuquerque Mourão*, São Paulo, número especial, p. 145-158, 2012. Revista publicada pelo Centro de Estudos Áfricanos da USP.

RUDDY, F. S. *Internacional Law in the Enlightenment:* the background of Emmerich de Vattel`s Le Droit des Gens. Dobbs Ferry, New York: Oceana, 1975.

RUIZ GONZALES, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*. A evolução indígena castelhana no século XVI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. *Francisco de Vitoria e a liberdade dos índios americanos:* a difícil implantação dos direitos humanos na América espanhola. 1991. Dissertação (Mestrado em Direito)–Universidade de São Paulo.

SANCHEZ JUSTINO, Gilberto (Org.). *Caminos Cristianos de América*. 1942. Coletânea de documentos papais referentes às Américas.

SCOTT, James Brown. *Francisco de Vitoria and his Law of Nations*. Oxford, England: Oxford University Press, 1934.

_____. *The Catholic Conception of International Law:* Vitoria and Suarez. Georgetown University Press, 1934.

_____. *The Spanish Origin of International Law:* Francisco de Vitoria and his Law of Nations. Oxford/London: Clarendon Press; H. Milford: Carnegie Endowment for International Peace, 1934.

_____. *The Spanish Origin of International Law.* Francisco de Vitoria and the His Law of Nations. Union, New Jersey: The Law Book Exchange Ltd., 2000.

_____. *Vitoria et Suarez.* Contribution des Théologiens au Droit International Moderne. Paris: Pedone, 1939.

_____. *El Origen Español del Derecho Internacional.* Valladolid: Universidad de Valladolid, 1928.

SEPÚLVEDA, César. *Derecho Internacional.* 13. ed. México: Porrúa, 1983.

_____. *Democrates Segundo o de las Justas causas de la guerra contra los indios.* Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1951. Texto latino e tradução espanhola, com introdução de Angel Losada.

SILVA, João Antonio Martins da. *O Pensamento Político e Social de Frei Francisco de Vitoria.* . 1992. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Humanas)–Universidade Nova de Lisboa, Departamento de Filosofia.

SIMON, Yves René Marie. *The Tradition of Natural Law:* A philosopher's reflections. NewYork: Fordham University Press, 2000.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno.* São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

STAMMLER, Rudolf. *Die Lehre von dem richtigen Rechte.* 2. ed., 1926. Unveränd. reprograf. Nachdr. d. neubearb. Aufl. Halle a.d. Saale e Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964.

_____. *Theorie der Rechtswissenschaft.* 2. ed. 1923. Neudr. d. 2. Aufl. Halle e Scientia-Verlag, Aalen 1970.

SUFFERT, Georges. *Tu és Pedro.* Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

THE INTERNATIONAL Court of Justice awarded the Fray Francisco de Vitoria Medal. *Press Release 2006/13*. The Hague, The Netherlands, 6 April 2006. Disponível em: <http://www.icj-cij.org/presscom/index.php?pr=999&pt=1&p1=6&p2=1&PHPSESSID=5c407>. Acesso em: 25 fev. 2014.

TOSI, Renzo. *Dicionário de sentenças latinas e gregas*. Primeira edição. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 910 p.

TRELLES, Camilo Barcia. *Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional Moderno*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1928.

TRIBUNALE PERMANENTE DEI POPOLI. *La Conquista dell'America e il Diritto Internazionale*. Atti del convegno tenuto a Padova, Venezia il 5-8 ottobre 1992. Fondazione Internazionale Lelio Basso. Disponível em: <http://www.internazionaleleliobasso.it/wp-content/uploads/1991/10/Conquista-America_TPP_It.pdf>. Acesso em: 29 maio 2014.

TRUYOL Y SERRA, Antonio *História de la filosofia del derecho y del Estado*. Madrid: Revista de Occidente, 1976. v. 2.

_____. *História del Derecho Internacional Público*. Barcelona: Editorial Tecnos, 1999.

_____. *Les Principales Étapes de la Vie de Vitoria:* Actualité de la Pensée Juridique de Francisco de Vitoria. Bruxelles: Bruylant, 1988.

_____. Théorie du Droit international public – Cours général. In: Recueil des Cours de 1' Académie de Droit International de La Haye, 183., 1981, p. 142-143.

_____. (Ed.). *The Principles of Political and Internacional Law in the Work of Fracisco de Vitoria*. Madrid: Editora Cultura Hispanica, 1946.

_____. *La Conception de la Paix chez Vitoria*. L'Organisation de la Paix chez Grotius. Paris: Vrin, 1987.

URDANOZ, Teófilo. *Obras de Francisco de Vitoria* – Relecciones Teologicas. Madrid: La Editorial Católica, 1960.

WALZER, Michael. *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books, 1977.